

Jahel Queralt Lange



**Justicia y Responsabilidad:
Un análisis del Liberalismo Igualitario.**

TESI DOCTORAL UPF 2012

Directors de la tesi:

Prof. Dr. Josep Joan Moreso Mateos
Prof. Dr. Josep Maria Vilajosana

DEPARTAMENT DE CIÈNCIES POLÍTIQUES I SOCIALS

*Para mis padres,
Para Etienne.*

AGRADECIMIENTOS:

Las deudas acumuladas a lo largo de estos años son muchas y de distinto tipo. Y aunque enumerarlas no baste para saldarlas, es de justicia reconocerlas. Mis directores de tesis, José Juan Moreso y Josep Maria Vilajosana, han hecho posible que termine este trabajo y, lo que es más importante, me han convencido de que hacerlo era necesario cada vez que a mí me ha faltado la fuerza para ello. Les agradezco enormemente la oportunidad concedida, y la generosidad que me ha permitido aprovecharla. Hugo Seleme ha leído varios borradores de este trabajo y me ha obligado a repensar algunas de sus partes. Soy más consciente del alcance de mis argumentos gracias a él.

Un beca FPU concedida por el Ministerio de Educación y Ciencia (2005-2009) me permitió trabajar en el Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad Pompeu Fabra y beneficiarme de la compañía y el estímulo intelectual de Josep Lluís Martí, Marisa Iglesias, Roberto Gargarella, Neus Torbisco, Celeste Braga, Ricardo Caracciolo, Alberto Carrio, Biel Company, Jordi Ferrer, Ernesto Garzón Valdés, Jorge Malem, David Martínez, Leticia Morales, Pablo Navarro, Ezequiel Pérez, José Luis Pérez Triviño, Lorena Ramírez, Rafael Ramis y Laura Roth.

Gracias a una ayuda del Ministerio (2007-2008) y a un beca “La Caixa” (2009-2011) pude realizar parte de este trabajo en la Universidad de Oxford, primero como estudiante en el Keble College y luego como investigadora en el Uehiro Centre for Practical Ethics. Mi estancia en esa Universidad ha sido enriquecedora en muchos aspectos que van más allá de lo académico. Las personas que han contribuido a ello son demasiadas para tratar de enumerarlas. Sin embargo, no puedo dejar de mencionar a Paula Casal, Michele Cohen, Carlos González, Lluís Orriols, Gabriel Pereira, Patricia Pesquera, James Ryan, Julian Savulescu, Jonathan Silberstein-Loeb, Adam Swift, Patrick Tomlin, Laura Valentini, Andrew Williams y Lea Ypi. Tuve la inmensa fortuna de compartir sobremesas y paseos con Jerry Cohen y entender que la filosofía, antes que un oficio, es una actitud vital.

El humor, la paciencia, y el buen consejo de Joanna Pardos y Raimundo Viejo han supuesto una ayuda impagable. Otros amigos que me han acompañado en este viaje son Carina Alcoberro, Ivan Bardón, Eduard Bonet, Laura Manrique, Irene Menéndez, y Eduard Vallory.

Mis intuiciones fundamentales sobre lo que es justo las he adquirido en el seno de mi familia. Mis padres, Tere y Andrés, me han transmitido los valores que guían mi juicio y mis acciones. Con mi hermana Andrea he aprendido a compartir. Sin su apoyo, afecto y comprensión cualquier reto sería más duro.

Mi agradecimiento más profundo es para Etienne Abelin, por haberme enseñado a mirar, y a escuchar. Y por mostrarme, cada día, que el amor y el coraje no son recursos escasos.

Barcelona, mayo de 2012

RESUMEN:

Según una interpretación común, el liberalismo igualitario agrupa un conjunto amplio de concepciones de la justicia que comparten la intuición de que *solo* son justas las distribuciones que son sensibles a la responsabilidad individual. La concepción de John Rawls contiene implícita esta idea pero sus principios de justicia generan distribuciones que son *insensibles* a la responsabilidad. Los liberalismos post-rawlsianos proponen criterios más fieles a esta exigencia de justicia que los principios de Rawls. Según esta reconstrucción, Rawls se ha equivocado. Esta tesis sostiene que esta interpretación es errónea porque ignora el concepto rawlsiano de “sociedad bien ordenada”. El análisis de este ideal revela que cualquier criterio de justicia que aspire a gobernar este tipo de sociedad debe: ser político, ser público, y tener un contenido mínimo. Un criterio sensible a la responsabilidad no es apto para satisfacer estas exigencias. Esto justifica la decisión de Rawls de adoptar principios insensibles a la responsabilidad.

ABSTRACT:

According to a common interpretation, liberal egalitarianism is a broad family of conceptions of justice that share the intuition that only those distributions that are responsibility-sensitive are just. This idea is implicit in John Rawls' conception of justice but his principles of justice generate distributions that are responsibility insensitive. Post-rawlsian liberalisms propose criteria that are more faithful to this requirement of justice than Rawls' principles. According to this reconstruction, Rawls is wrong. This thesis claims that this interpretation is wrong because it ignores the rawlsian concept of “well-ordered society”. The analysis of this ideal reveals that any criterion of justice that aspires to regulate this kind of society should satisfy these requirements: it should be political, it should be public, and it should have a minimum content. A responsibility-sensitive criterion is not apt to meet them. This justifies Rawls' decision to adopt principles that are responsibility-insensitive.

*Pity would be no more
if we did not make somebody poor.*

William Blake

Contenidos

Introducción	x
Capítulo I: El buen orden como ideal rector	1
1. Consideraciones preliminares: finalidad, justificación y alcance de la justicia como equidad.	1
2. La sociedad bien ordenada.	13
2.1 ¿Por qué deberíamos querer vivir en una sociedad bien ordenada	14
2.2 ¿Por qué buscar principios para una sociedad bien ordenada si la nuestra no lo es?	21
3. Exigencias derivadas del buen orden.	24
3.1 La concepción política de la justicia como condición para el consenso superpuesto.	26
3.2 La publicidad como condición para el reconocimiento del cumplimiento.	31
3.3 El contenido mínimo necesario para el sentido de justicia.	34
Capítulo II: La igualdad democrática.	41
1. El primer principio: las libertades básicas y su prioridad.	42
1.1 El principio de la igual libertad es insuficiente.	45
1.2 La prioridad de la libertad es irracional.	51
2. El segundo principio: las desigualdades sociales y económicas.	57
2.1 Oportunidades justas.	57
2.1.1 La justa igualdad de oportunidades como principio regulador del origen de la desigualdad.	61
2.1.2 Las oportunidades educativas y laborales como un bien primario específico.	65
2.2. El principio de la diferencia.	69
2.2.1. La interpretación exigente.	76
2.2.2 La interpretación flexible.	83

Capítulo III: Las elecciones y las dotaciones como causas de la desigualdad	88
1. Las desigualdades causadas por las dotaciones naturales.	90
1.1. ¿Una jerarquía basada en los talentos o una mejor forma de cooperación social?	91
1.2. Discapacidades y enfermedades graves: la supuesta inflexibilidad de los bienes primarios.	97
1.2.1. El problema.	97
1.2.2 La extensión.	103
2. Las desigualdades causadas por elecciones voluntarias.	118
2.1. Responsabilidad moral y responsabilidad consecuencial.	108
2.2 Responsabilidad, tiempo libre y posiciones representativas.	115
 Capítulo IV: El Responsabilismo	124
1. Aspectos generales.	126
1.1. El principio responsabilista.	126
1.2. Las elecciones y el mérito como bases del responsabilismo.	128
2. El responsabilismo y el buen orden.	133
2.1 Los compromisos morales y metafísicos del responsabilismo.	134
2.2 Las dificultades del responsabilismo para ser una concepción pública.	139
2.3 El responsabilismo y el sentido de justicia.	145
 Capítulo V La Igualdad Liberal.	154
1. La comunidad liberal como ideal social.	155
2. Un liberalismo comprensivo.	161
2.1 Los fundamentos de la igualdad de recursos.	161
2.2 La ética liberal.	164
2.3 La inclusión y la capacidad discriminante.	166
3. La Igualdad de Recursos.	169
3.1 La isla.	172
3.1.1. Una subasta igualitaria y un seguro hipotético.	172
3.1.2 Objeciones.	182
3.2 La sociedad.	189
3.2.1 El déficit de equidad.	190
3.2.2. Los impuestos como primas insensibles a las ambiciones.	194

4. De la ética liberal a la igualdad de recursos	197
4.1. El modelo del desafío y el problema de la inclusión.	197
4.2. Los principios de la dignidad y la capacidad discriminante.	200
Capítulo VI: Más allá de la utopía realista.	204
1. Características comunes en las concepciones de Arneson y Cohen.	205
2. Igualdad de acceso a la ventaja.	211
2.1 ¿Una métrica distinta o híbrida?	211
2.2 Los gustos caros como desventaja.	217
3. El prioritarismo responsabilista.	227
3.1 Prioridad, prudencia y virtud.	228
3.2 Una idea de merecimiento problemática.	235
Capítulo VII: Una sociedad justa.	245
1. El sistema de libertades.	247
2. Sistemas económicos.	251
2.1 Una economía igualitaria y democrática	253
2.1.1 El valor instrumental del mercado	254
2.1.2 La democracia de propietarios.	257
2.2. Una economía igualitaria y capitalista.	266
3. Un sistema sanitario justo.	275
Conclusiones	283
Bibliografía	295

Lista de abreviaturas:¹

CP: Collected Papers

JFR: Justice as Fairness

JH: Justice for Hedgehogs

PL: Political Liberalism

SV: Sovereign Virtue

TJ: A Theory of Justice²

¹ Dada la importancia de estas obras en el debate sobre el liberalismo igualitario, el número de referencias a las mismas que contiene esta tesis es considerable. Para evitar una cantidad excesiva de notas a pie de página se ha optado por la siguiente solución. Cuando el texto de la tesis contiene una cita literal de alguno de estos trabajos, la referencia a la misma aparece en el texto así: (*TJ*: 71). De este modo se ha querido evitar una cantidad excesiva de notas a pie de página que haría incómoda la lectura. Se ha optado por utilizar la abreviatura del trabajo en lugar del año para que le sea más fácil al lector identificar la obra citada. No obstante, cuando la referencia a estos trabajos aparece en una nota a pie de página son citados de la misma manera que el resto de trabajos, e.g. Rawls, 2001: 34.

² Las citas de *A Theory of Justice* corresponden a la edición revisada salvo en los casos en los que se indica explícitamente que la cita corresponde a la edición de 1971 o aparecen citadas las dos ediciones – en ese caso el número de páginas de la edición revisada va acompañado de la abreviatura *rev.*

INTRODUCCIÓN

Una de las fábulas de Jean de La Fontaine cuenta la historia de un mercader que se enriqueció comerciando por mar. Nunca tuvo que capear un temporal. La fortuna siempre le llevo a buenos puertos donde vendió muy bien su tabaco, azúcar y canela. Con lo que ganó, compró carrozas, caballos y buenas ropas. Viendo aquellos lujos un amigo le pregunto: “¿De dónde proviene tanta riqueza?” – “¿De dónde ha de provenir más que de mi ingenio? Todo me lo debo a mí mismo, a mis afanes, a mi acierto en arriesgarme a tiempo y colocar bien el dinero.” – respondió. Su afán por el lucro le llevó a arriesgar el capital acumulado. Nada le salió bien. Su imprudencia hizo que sus buques se perdieran o fuesen presa de corsarios. Al verle en la miseria su amigo le pregunto: “¿Y esto de dónde proviene?”- “¡Ay!” - contestó el comerciante- “¡Azares de la fortuna!”. A lo que el amigo añadió: “Consolaos, si la fortuna no quiere que seáis dichoso, sed por lo menos prudente y razonable.” La Fontaine cree que nuestra actitud respecto a las situaciones que atravesamos tiende a ser como la del mercante. Somos ingratos con el azar. Le atribuimos nuestras desventajas e ignoramos su efecto sobre nuestras ventajas.³

Esta actitud asimétrica en la que, seguramente, muchos somos capaces de reconocernos, está vinculada a dos cosas. La primera es un *hecho psicológico* que tiene que ver con nuestra auto-percepción. Resulta más reconfortante identificarnos con aquellas de nuestras acciones cuyo resultado es exitoso que con las que generan perjuicios – sea a nosotros mismos o a los demás. La segunda es una *intuición moral* sobre lo que nos debemos los unos a los otros. El carácter fortuito de una desventaja hace que sea más fácil justificar que debemos ayudar al que la padece. El mercante puede estar interesado en que se le exima de responsabilidad por su precaria situación, no solo para evitar las consecuencias psicológicas de la culpa, sino por las obligaciones que de dicho juicio pueden derivarse para los demás con respecto a él.

El debate académico reciente sobre la justicia distributiva ha estado marcado por esta intuición moral.⁴ Más específicamente, se ha centrado en aclarar la relación que existe entre

³ La Fontaine, libro 7, fábula 15.

⁴ En el ámbito de la justicia doméstica, i.e. la justicia dentro de las fronteras de un estado, no en la discusión

responsabilidad individual y *distribuciones justas*, y en determinar la importancia de la primera a la hora de especificar nuestras *obligaciones mutuas* como miembros de una sociedad. A lo largo de los siguientes capítulos veremos que el examen de estas cuestiones abre otros interrogantes no menos complejos: ¿Qué condiciones justifican atribuir responsabilidad a un sujeto por los resultados de sus acciones? ¿Es razonable esperar que estas condiciones se den en la realidad? ¿Qué valores pueden entrar en conflicto con un criterio de justicia basado en la responsabilidad individual? ¿Son relevantes estos otros valores para la justicia? ¿Es la justicia el único valor que debe guiar nuestra vida en común? El calado filosófico de estas cuestiones justifica que hayan recibido tanta atención en los últimos años. No obstante, la discusión en torno a ellas se ha visto intensificada por el debate político fuera de la academia.⁵ En los últimos años, hemos asistido a un cambio en el modo de entender – y de afrontar– ciertos problemas sociales como la pobreza y la delincuencia. Las explicaciones de tipo estructuralista, que fueron populares durante los años setenta y ochenta, han sido sustituidas por un discurso marcadamente individualista que pone énfasis en las elecciones, el esfuerzo, el estilo de vida y la responsabilidad personal. Esta retórica ha sido utilizada para criticar los programas distributivos del estado del bienestar en sus dos extremos – en términos que quién paga las transferencias y quién las recibe. En el extremo de los beneficiarios se ha señalado un doble defecto. Por un lado, estas políticas no han discriminado adecuadamente entre los sujetos necesitados que realmente *merecen* ayuda y los que no. La idea de *merecimiento* ha sido utilizada en este contexto para expresar ausencia de culpabilidad. Un programa distributivo adecuado, dicen los críticos, debería incorporar criterios para identificar como beneficiarios únicamente a aquellos sujetos que no son *culpables* de su desventaja.⁶ Por otro lado, las ayudas estatales han tendido a fomentar una actitud de *dependencia* por parte de quienes las reciben, creando una clase de individuos que no tienen ningún incentivo para tratar de ser autosuficientes porque sus necesidades básicas están cubiertas. En el otro extremo, se ha objetado que el sistema impositivo del estado del bienestar penaliza a quienes son más trabajadores y emprendedores. Algunos de los individuos que se encuentran mejor situados han llegado a esa posición con esfuerzo y sacrificio. Sus oportunidades no eran superiores a las de sus compañeros de clase que se encuentran en lugares más bajos del escalafón. El gobierno no puede transferir

sobre la justicia global donde esta intuición ha tenido menos importancia.

⁵ Knight y Stemplowska, 2011: 1

⁶ La distinción entre pobres merecedores y no merecedores (*deserving* y *undeserving poor*) se remonta a las *English Poor Laws* (1601), aunque hoy en día la terminología sigue vigente en las discusiones sobre el estado del bienestar. Véase <http://www.bbc.co.uk/news/magazine-11778284>

legítimamente parte de los recursos de los más trabajadores a sujetos que están peor por haber utilizado el tiempo y la energía de un modo menos productivo.

En el terreno político, la responsabilidad individual ha sido “el arma más poderosa en el arsenal de la derecha anti-igualitaria.”⁷ Casi siempre ha sido invocada para justificar una disminución de los beneficios sociales para los más pobres,⁸ y un aligeramiento de la carga impositiva sobre los más ricos. ¿Es cierto que la responsabilidad menoscaba la igualdad? Algunos creen que una respuesta afirmativa a esta cuestión tendría malas consecuencias para el igualitarismo ya que las ideas de *elección*, *responsabilidad* y *esfuerzo* están fuertemente arraigadas en las intuiciones ordinarias sobre lo que es justo.⁹ Una concepción de la justicia no puede dar la espalda al sentido común de aquellos a quienes pretende gobernar sin correr el riesgo de resultar moralmente implausible para esos sujetos. Este es el planteamiento del que parten varios liberales igualitarios contemporáneos que han tratado de importar la idea de responsabilidad al discurso filosófico en defensa de la igualdad. Su propósito es mostrar que, bien entendida, la responsabilidad justifica programas distributivos más generosos que los que existen hoy en día en nuestras sociedades. Esta tesis explora la incorporación y el desarrollo de la idea de responsabilidad en el seno del liberalismo igualitario.

El liberalismo igualitario comprende una familia de concepciones de la justicia que son *liberales* e *igualitarias*. Una concepción de la justicia es liberal en la medida en que defiende la protección de ciertos derechos fundamentales de los individuos. Las concepciones liberales ofrecen distintas justificaciones de estos derechos y no identifican el contenido de los mismos de igual manera. No obstante, todas están de acuerdo en que disfrutar de estos derechos equivale a tener ciertas pretensiones legítimas sobre el resto de la sociedad que deben ser respetadas con independencia de consideraciones como las preferencias de los demás o el bien común. En este sentido, se oponen a un rasgo típico de las concepciones utilitaristas. Una concepción de la justicia es *igualitaria* si reconoce la igualdad moral de los individuos y exige amplias transferencias de recursos a quienes se encuentran peor situados.¹⁰ En este contexto, el calificativo *igualitaria* es utilizado en un sentido amplio que

⁷ Cohen 1989: 933

⁸ Sobre esto ver Gallie, 2004: 197-200; y White, 2003: 129-52

⁹ Scheffler, 1992. Dos trabajos interesantes sobre nuestros juicios e intuiciones ordinarias sobre la justicia pueden encontrarse en Miller, 1992; y Swift 1999.

¹⁰ El aspecto distributivo es importante ya que casi todas las concepciones políticas reconocen la igualdad moral de los individuos. Véase Sen, 1982.

incluye dos tipos de criterio de justicia. El igualitarismo estricto sostiene que una distribución desigual de beneficios entre los individuos es, en sí misma, injusta o moralmente objetable. Por lo tanto, cualquier disminución del gap entre mejor situados y peor situados debe ser vista como una mejora en el sentido de que hace que la distribución de beneficios sea más justa. Según una interpretación menos estricta del igualitarismo, no hay nada intrínsecamente injusto en las desigualdades. Lo relevante, desde el punto de vista de la justicia no son los patrones distributivos en sí, sino los intereses de los peor situados. La justicia exige reconocer más peso a las pretensiones de esos individuos que a las del resto de individuos y darles prioridad en la distribución de beneficios sociales. El debate entre los igualitaristas gira alrededor de otras dos cuestiones que tienen que ver con el estándar que debe utilizar una concepción de la justicia para hacer comparaciones interpersonales. Por un lado, mantienen un desacuerdo sobre qué ventajas deben ser tenidas en cuenta para evaluar la situación de los individuos y determinar quienes están peor. Las posiciones que han adoptado identifican como relevante una de estas tres dimensiones: los recursos, el bienestar, o las capacidades – una métrica objetiva que ocupa un lugar entre las dos anteriores. Por otro lado, los igualitaristas discrepan acerca de si el estándar de comparaciones adecuado debe tener en cuenta el *acceso* de los individuos a una determinada ventaja o la *obtención* efectiva de la misma, esto es, si lo que importa son las oportunidades o los resultados. La combinación de estos dos elementos, liberalismo e igualitarismo, en una misma concepción tiene dos implicaciones importantes sobre el modo de entender cada uno de ellos. La primera es que los derechos individuales que deben ser protegidos por un estado liberal incluyen el derecho a una porción justa de recursos. La segunda es que la protección de la igualdad debe ser compatible con el mantenimiento de ciertas libertades básicas. Estas implicaciones constituyen premisas esenciales de las concepciones liberales igualitarias y las distinguen de otras concepciones que son liberales, pero no igualitarias, o igualitarias, pero no liberales.

¿Qué lugar ocupa la responsabilidad individual en la justicia liberal igualitaria? El liberalismo igualitario ha tendido a ser reconstruido como un enfoque de la justicia que desarrolla una intuición según la cual la situación de un individuo, su nivel de ventajas, es justa si es consecuencia de decisiones suyas por las cuales resulta adecuado considerarlo moralmente responsable, e injusta si refleja circunstancias moralmente arbitrarias que no le son imputables. De acuerdo con esta intuición, la justicia liberal igualitaria exige respetar las desigualdades que emergen como consecuencia de elecciones individuales distintas y

corregir, en la medida de lo posible, las que son fruto de circunstancias azarosas.¹¹ Esta interpretación - a la que podemos referirnos como *estándar* - toma como punto de partida la concepción de la justicia de John Rawls expresada en *Una Teoría de la Justicia*, cuya publicación en 1971 despertó a la filosofía política de letargo en que había estado sumida desde la eclosión del utilitarismo.¹² En este trabajo, Rawls defiende la *igualdad democrática*, un criterio de justicia que asegura un sistema de libertades básicas iguales para todos los individuos (*principio de la igual libertad*), y exige estructurar las desigualdades económicas de modo que satisfagan dos condiciones: a) beneficien a los peor situados (*principio de la diferencia*); y b) exista una *justa* igualdad de oportunidades para alcanzar las mejores posiciones sociales (*principio de la justa igualdad de oportunidades*)

A pesar de que el criterio rawlsiano no menciona la responsabilidad individual, la defensa que ofrece ha sido interpretada como una justificación basada en la intuición moral mencionada. Esta interpretación está fundada en dos argumentos del propio Rawls. El primero es su principal objeción a los sistemas basados en el *laissez faire*. Estos sistemas no incorporan ningún mecanismo que corrija las consecuencias sociales y económicas de la distribución natural de talentos y otras contingencias. La injusticia más evidente de estos sistemas “es que permite[n] que las porciones distributivas estén indebidamente influidas por factores tan arbitrarios desde el punto de vista moral” (*TJ*: 63). A partir de esta afirmación - y otras similares- se ha sostenido que Rawls ve injusto un sistema en el que la posición de los individuos en la sociedad esté *influida* por circunstancias que son azarosas y, por lo tanto, no les son atribuibles. El segundo argumento tiene que ver con el estándar utilizado por Rawls para hacer comparaciones que consiste una lista de *bienes primarios sociales* que incluyen, principalmente, derechos y libertades básicas, dinero y riqueza. Una consecuencia de adoptar este estándar es que, dada la variedad de fines y preferencias individuales, una misma cantidad de bienes primarios puede proporcionar distintos grados de utilidad o bienestar a distintos individuos. Algunos críticos han considerado que estas desigualdades son problemáticas porque penalizan a aquellos individuos cuyas preferencias son más costosas de satisfacer y, por lo tanto, tienen más dificultad que el resto para obtener bienestar a partir de los recursos. Rawls ha hecho frente a esta objeción enfatizando que “los ciudadanos, como personas morales, intervienen en alguna parte en la

¹¹ Esta lectura puede encontrarse en tres reconstrucciones importantes del liberalismo igualitario: Kymlicka, 2002; Hurley, 2003; y Roemer 1996.

¹² Según la expresión que popularizó Laslett, estaba muerta. A mediados de los 50 escribía: “Por el momento, de todos modos, la filosofía política está muerta. Laslett, 1956: vi.

formación y el cultivo de sus fines y preferencias últimos”. De ahí concluye que no hacerles responsables por el coste de satisfacerlos “parece presuponer que las preferencias de los ciudadanos escapan de su control, como si fueran propensiones o antojos que simplemente suceden. Los ciudadanos parecen ser considerados como portadores pasivos de sus deseos”.¹³ Esta respuesta ha sido tomada como evidencia de que Rawls considera justas aquellas distribuciones son consecuencia de decisiones por las cuales los individuos son responsables.

La interpretación estándar de la concepción rawlsiana va acompañada de una objeción. Si bien Rawls parece estar comprometido con la idea de que la justicia exige distribuciones que sean sensibles a la responsabilidad individual, la igualdad democrática no logra producir resultados que satisfagan esta condición. El estándar de comparaciones interpersonales que incorpora esta concepción identifica como *peor situados* a aquellos sujetos cuyo nivel de bienes primarios se encuentra por debajo de un mínimo lo cual, como veremos, es problemático por dos motivos. El primero es que el nivel de bienes primarios es un indicador que expresa la cantidad de ciertos *recursos* sociales que poseen los individuos y que no captura adecuadamente las desventajas que afectan a otras dimensiones individuales, como por ejemplo las que son intrínsecas a ciertas discapacidades y enfermedades. El segundo es que este criterio no indaga en el origen de las desventajas de cada sujeto. No permite distinguir entre quienes se han colocado en una situación precaria a través de sus propias decisiones, y quienes la padecen como consecuencia de circunstancias desafortunadas. Según esta objeción, las distribuciones que recomienda el criterio de Rawls son más sensibles a las circunstancias azarosas y menos sensibles a la responsabilidad individual de lo que, según sus propios argumentos, está justificado.

A raíz de esta conclusión, varios liberales igualitarios se han propuesto elaborar unos principios que sean más fieles a la intuición de justicia subyacente en la concepción rawlsiana, esto es, que otorguen a la responsabilidad individual un lugar central. Los esfuerzos por hallar este criterio de justicia han dado lugar a una corriente dentro del liberalismo igualitario que ha sido bautizada como *Luck Egalitarianism*.¹⁴ La palabra *luck* pretende capturar todas aquellas circunstancias azarosas por las cuales *no* podemos atribuir responsabilidad a los sujetos. La expresión *luck egalitarianism*, por lo tanto, hace referencia a

¹³ Rawls, 1999b: 369, cf. 1993: 186.

¹⁴ Anderson, 1999.

la igualación del impacto que estas circunstancias tienen en el nivel de ventajas de los individuos. A pesar de la popularidad que ha alcanzado este término en los debates sobre justicia distributiva su uso ha sido bastante criticado.¹⁵ Más recientemente se han introducido otros nombres como “*Responsibility-sensitive Egalitarianism*”¹⁶ o “*Post-libertarian Egalitarianism*”¹⁷ que, a pesar de haber tenido menos éxito, seguramente son más adecuados.¹⁸ En esta tesis se introduce el término *Responsabilismo* para capturar la importancia que tiene la responsabilidad individual en las concepciones liberal igualitarias post-rawlsianas.

La primera concepción responsabilista desarrollada como alternativa a la igualdad democrática se encuentra formulada en el par de artículos seminales que Ronald Dworkin publicó en 1981 titulados “*What is Equality?*”.¹⁹ En estos trabajos Dworkin desarrolla una concepción de la justicia igualitaria,²⁰ la igualdad de recursos, cuyo estándar de comparaciones interpersonales incluye recursos sociales, como la riqueza, y recursos personales, como los talentos o la salud. A partir de la contribución de Dworkin, el responsabilismo ha evolucionado en distintas direcciones dando lugar a una discusión bastante compleja que, en algunos aspectos, no ha arrojado conclusiones demasiado claras.²¹ El problema de elegir un estándar de comparaciones ha sido una de las cuestiones que más ha dividido a los responsabilistas. Algunos de sus defensores han seguido a Dworkin en la cuestión del estándar y han adoptado un criterio basado en los recursos – e.g. Philippe Van Parijs o Eric Rakowski. Otros, en cambio, han optado por el bienestar – e.g. Richard Arneson- o por una métrica a medio camino entre bienestar y recursos – e.g. Gerald Cohen. La manera de entender el concepto de responsabilidad y el ideal de igualdad son otras dos cuestiones que han generado un intenso debate. Algunos celebran el *giro responsabilista* que ha dado el liberalismo igualitario. Cohen, por ejemplo, no duda en

¹⁵ El propio Dworkin a negado que su concepción de la justicia pueda ser nombrada con esta etiqueta. Sus razones están expuestas en Dworkin, 2003.

¹⁶ Knight y Stemplowska, 2011.

¹⁷ Williams, A. 2006^a.

¹⁸ El principal problema de utilizar el término *Luck egalitarianism* es que, en este debate, “*luck*” es un concepto definido a partir de la idea de responsabilidad. Los responsabilistas lo utilizan para referirse a todo aquello que no puede ser considerado responsabilidad de un sujeto porque es una cuestión de azar. Sobre esta cuestión, véase Hurley, 2003: 107. Como observa Hurley, el uso del concepto “suerte” como una especie de cajón de sastre ha sido importado del debate sobre la suerte moral.

¹⁹ “What is Equality?: Part 1: Equality of Welfare.” y “What is Equality?: Part 2: Equality of Resources” se encuentran reimpresos en Dworkin 2000.

²⁰ Esta concepción culmina con la publicación de *SV*.

²¹ Ejemplos de concepciones responsabilistas pueden encontrarse en Arneson, 1989, 1997^a, 1997b, 1999a, 1999b, 2000a, 2001, 2007; Cohen, G.A, 1989, 2008; Dworkin, 2000, 2011; Nagel, 1991; Rakowski, 1991; Roemer, 1985, 1996, 1998, Temkin, 1993; y Van Parijs, 1995.

reconocer que el trabajo de Dworkin ha “ha hecho [un] gran servicio al igualitarismo”.²² Sin embargo, como veremos en los capítulos que siguen, el responsabilismo plantea problemas que pueden ser más graves que el que pretende solucionar.

Los responsabilistas se han declarado a sí mismos *herederos* de Rawls, lo cual ha contribuido, sin duda, a que se consolide la interpretación estándar. Como acabamos de ver, esta interpretación nos lleva afirmar que Rawls se *equivocó* al formular sus propios principios, que no logró dar con un criterio de justicia que capture la intuición que motiva su concepción.²³ ¿Es correcta esta conclusión? ¿Podemos afirmar que deriva de *la mejor* interpretación de la igualdad democrática? Algunos de los intérpretes de Rawls han salido en su defensa negando que el objetivo principal de su concepción sea el mismo que el de los responsabilistas. Su contribución ha abierto una disputa exegética sobre el rol que ocupa la responsabilidad individual en la concepción rawlsiana de la justicia.²⁴

Esta tesis ofrece un argumento adicional en contra de la interpretación estándar. Los capítulos siguientes tratan de mostrar que el objetivo de lograr resultados distributivos que sean sensibles a la responsabilidad no encaja con un elemento que es central en la igualdad democrática y que ha tendido a ser ignorado en las discusiones sobre la relación entre justicia y responsabilidad, a saber: el ideal de *sociedad bien ordenada*. Al examinar el contenido de este ideal veremos que, dados ciertos hechos de la realidad que son persistentes, las concepciones responsabilistas no son compatibles con el buen orden rawlsiano. Además de contribuir a esta discusión, esta tesis tiene otros tres objetivos principales. Primero, identificar distintas formas de responsabilismo y explorar las principales dificultades que plantean como concepciones de la justicia. Segundo, dar cuenta de ciertos aspectos presentes en la discusión entre liberales igualitarios que van más allá de la cuestión sobre cuál es el criterio adecuado para distribuir las cargas y beneficios sociales. Tercero, mostrar las implicaciones de ordenar nuestra sociedad según distintas versiones del liberalismo igualitario.

El capítulo I introduce una serie de consideraciones generales sobre la finalidad, justificación, y alcance de la concepción rawlsiana; y presenta el ideal de sociedad bien ordenada como el eje vertebrador de la igualdad democrática. Rawls considera que uno de

²² Cohen, 1989: 933.

²³ Kymlicka, 2002: 75.

²⁴ Véase Scheffler 2003a; y Freeman 2007: 111 y ss.

los fines básicos de la filosofía política consiste en dar cuenta del *mejor* orden político al que podemos aspirar teniendo en cuenta las *constricciones* derivadas de ciertos límites prácticos con los que nos encontramos en la realidad. Esta preocupación por las posibilidades políticas *prácticas* tiene consecuencias metodológicas que, a su vez, influyen decisivamente en el contenido del criterio de justicia. El análisis de la sociedad bien ordenada permite mostrar cómo opera esta influencia. La combinación de este ideal con nuestros límites prácticos genera tres exigencias para una concepción de la justicia, a saber: a) debe ser política; b) debe ser pública; y c) debe tener un contenido mínimo. Tenemos buenas razones para querer vivir en una sociedad bien ordenada y, por lo tanto, para formular una concepción que cumpla estos requisitos.

El capítulo II examina el criterio que Rawls propone como criterio para regular la sociedad bien ordenada: la igualdad democrática. A partir de ciertas objeciones que ha recibido esta propuesta, se exponen tres aspectos apenas explorados: a) las diferencias en la *estructura* de las libertades garantizadas por el primer principio y las consecuencias distributivas que comportan; b) la ambigüedad que afecta al *distribuendum* de la justa igualdad de oportunidades; y c) la posibilidad de interpretar las exigencias impuestas por el principio de la diferencia con respecto a los peor situados de una doble manera.

El capítulo III analiza dos modificaciones a la igualdad democrática que Rawls introdujo en sus escritos posteriores a *TJ*. Estas enmiendas resultan de interés porque hacen que la concepción rawlsiana sea un criterio menos sensible a las dotaciones naturales, y más sensible a ciertas elecciones individuales. Los cambios consisten en extender la aplicación de la justa igualdad de oportunidades a los supuestos de deficiencias en los recursos personales – i.e. enfermedades y discapacidades graves- y en introducir el tiempo libre como bien primario para discriminar adecuadamente entre los potenciales beneficiarios de las transferencias que ordena el principio de la diferencia. Como veremos, incluso con estas enmiendas, la igualdad democrática no captura la intuición responsabilista.

El capítulo IV introduce el responsabilismo. Parte de la tesis mínima de que lo que une a las concepciones responsabilistas es la convicción de que las distribuciones justas son sensibles a la responsabilidad individual, y distingue entre las concepciones responsabilistas que están basadas en la *elección*, y las que están basadas en el *mérito*. La parte principal del capítulo está dedicada a examinar la compatibilidad del responsabilismo con el buen orden rawlsiano. Muestra que las concepciones que otorgan a la responsabilidad individual un

lugar central en los principios fundamentales de justicia tienen serios obstáculos para satisfacer los tres requisitos que en el capítulo I han sido identificados como necesarios para regular una sociedad bien ordenada.

El capítulo V se centra en la “igualdad liberal”, la concepción de dworkiniana de la justicia. Dworkin considera que la moralidad política forma parte de la moralidad personal y que ambas están integradas en una teoría más amplia acerca de la vida buena, la ética liberal. Esta tesis le lleva a defender un ideal social muy distinto al rawlsiano: “la comunidad liberal”. La mejor forma de gobernar esta comunidad es a través de la “igualdad de recursos”. La complejidad de la solución dworkiniana al problema de la justicia distributiva hace que sea necesario un análisis que arroje luz sobre sus aspectos más oscuros y problemáticos. Este capítulo pone especial énfasis en la relación que guarda la igualdad de recursos, el criterio de justicia, con la ética liberal, su fundamento. Veremos que Dworkin se enfrenta a una dificultad importante a la hora de poner en conexión estos dos elementos de la igualdad liberal.

El capítulo VI examina “la igualdad de acceso a la ventaja” y “el prioritarismo responsabilista”, las contribuciones que Cohen y Arneson, respectivamente, han hecho al debate sobre la justicia distributiva. El examen del primero de estos dos criterios se centra en la idea de “ventaja” como estándar de comparaciones alternativo a los recursos y el bienestar, y en el tratamiento que da a las desventajas originadas por los gustos caros. Arneson sugiere un tipo de consecuencialismo complejo que combina consideraciones relativas a la utilidad, la prioridad de los peor situados, y la responsabilidad individual. Una de sus características principales es que se trata de una forma de responsabilismo basado en el *mérito*.²⁵ No obstante, la estrategia arnesoniana para combinar la noción de *mérito individual* con la intuición responsabilista tiene consecuencias contraintuitivas. Además de examinar estas dos propuestas, este capítulo muestra que entre los liberales igualitarios existe un desacuerdo sobre cuál de la mejor manera de entender la *idea* de justicia. Rawls y Dworkin creen que este ideal expresa las obligaciones que tenemos los unos con los otros como miembros de una sociedad y proponen principios que pretenden ser una guía para la toma de decisiones distributivas. Arneson y Cohen, en cambio, conciben la justicia como una propiedad que poseen ciertos estados distributivos. Sus principios expresan verdades

²⁵ A diferencia de los enfoques de Cohen y Dworkin que están basados en la noción de *elección*.

morales acerca de cómo debería ser una distribución ideal, y no un criterio para el diseño institucional.

Finalmente, el capítulo VII explora las principales instituciones de una sociedad liberal igualitaria a partir de las exigencias derivadas de la igualdad democrática y la igualdad de recursos. El prioritarismo responsabilista y la igualdad de acceso a la ventaja no ofrecen pautas claras en este aspecto y, como veremos, puede que, en la práctica, sean compatibles con el tipo de distribuciones a las que daría lugar el criterio rawlsiano. El análisis está centrado en tres aspectos fundamentales: a) las libertades básicas; b) los sistemas económicos; y c) la sanidad. Una sociedad justa según la igualdad de recursos es un estado del bienestar más distributivo que los que conocemos. En cambio, una sociedad justa según la igualdad democrática solo puede alcanzarse a través de reformas radicales de nuestros sistemas.

CAPÍTULO I

EL BUEN ORDEN COMO IDEAL RECTOR.

*I will accept nothing which all cannot have
their counterpart of on the same terms*

Walt Whitman.

El objetivo de este capítulo es mostrar la importancia del ideal de sociedad bien ordenada como eje vertebrador de la concepción de la justicia rawlsiana. La primera parte introduce una serie de consideraciones preliminares relativas a la finalidad, la justificación y el alcance del enfoque de Rawls, que nos permitirán entender mejor algunos aspectos de su criterio de justicia. Seguidamente, se presenta la noción de sociedad bien ordenada y las razones que hacen que sea un ideal atractivo y un buen punto de partida para una teoría de la justicia. El último apartado está centrado en las exigencias que se derivan del buen orden para un criterio de justicia. Veremos que, dadas ciertas características persistentes de nuestras sociedades, este ideal exige que una concepción de la justicia: a) sea política; b) sea pública; y c) tenga un contenido mínimo. Este será el punto de partida del siguiente capítulo en el que se analizarán los dos principios de la justicia rawlsianos como la concepción de la justicia más adecuada para gobernar una sociedad de estas características.

1. Consideraciones preliminares: finalidad, justificación y alcance de la justicia como equidad.

Antes de examinar el ideal rector de la sociedad bien ordenada, conviene detenerse en tres consideraciones que son fundamentales para interpretar correctamente la justicia como equidad y que tienen que ver con las funciones que pretende cumplir, el tipo de fundamentos sobre los que se apoya, y su ámbito de aplicación. Podemos referirnos a estas tres cuestiones como la *finalidad*, la *justificación*, y el *alcance* de la concepción. Como veremos, existe una relación entre ellas. La *finalidad* que persigue una concepción determina, en

buena parte, el tipo de *justificación* que precisa; y esta, a su vez, limita el objeto sobre el cual se aplica y los sujetos a quienes va dirigida, esto es, su *alcance*.

Rawls considera que la filosofía política es una disciplina con cuatro objetivos centrales: a) centrarse en las cuestiones que generan conflictos políticos y tratar de establecer, en la medida de lo posible, las bases de un posible acuerdo filosófico y moral; b) contribuir a la percepción que tienen los individuos de la sociedad y de ellos mismos como miembros, orientándoles en la búsqueda de fines coherentes con una sociedad justa; c) reconciliar a los individuos con sus instituciones mostrándoles la fundamentación de las mismas; y d) mostrar cuál es el mejor orden al que podemos aspirar teniendo en cuenta las constricciones derivadas de condiciones históricas y otros límites prácticos.²⁶ Estas cuatro funciones se satisfacen a través de los dos roles que Rawls atribuye a una concepción de la justicia. Por un lado, dice que debe proporcionarnos un criterio de distribución de cargas y beneficios que nos permita justificar las instituciones y evaluar las pretensiones de los individuos (*PL*: 71). Este sería el rol *restringido* u *ordenador*, mediante el cual se satisfarían a) y d). Por otro lado, las instituciones justas educan a los individuos en los valores implícitos en la propia concepción, como por ejemplo, una determinada idea de persona y de sociedad (*JFR*: 56). Este es el rol *amplio* o *educativo* de una concepción de la justicia, y es el que permite que se satisfagan b) y c).

El énfasis en la idea de acuerdo (a) y, sobre todo, la exigencia según la cual una concepción de la justicia debe operar dentro de lo posible (d), muestran que Rawls concibe la filosofía política como una disciplina práctica. “La filosofía política está relacionada con la política porque debe estar preocupada, así como no debe estarlo la filosofía moral, por las posibilidades políticas prácticas” (*CP*: 447). Este interés por la viabilidad se traduce en un deber de observar determinados hechos relativos a la teoría social y la psicología humana a la hora de formular un criterio de justicia. Por ejemplo, un criterio que ignore ciertos rasgos psicológicos persistentes en los seres humanos - e.g. su altruismo limitado- corre el riesgo de formular demandas que sean demasiado exigentes y fracasar en su intento de gobernar una sociedad. Tal vez tiene sentido discutir sobre el sentido de un código moral que nos condene inevitablemente, pero la idea de una concepción de la justicia imposible de satisfacer es, a juicio de Rawls, un despropósito.

²⁶ Rawls, 2007: 10 y ss.

Algunos consideran que Rawls fracasa en su intento de elaborar una concepción practicable de la justicia ya que, a pesar de que incorpora ciertos hechos (e.g. pluralismo razonable, escasez moderada, etc.), también se sirve de una serie de idealizaciones (e.g. pleno cumplimiento, plenas capacidades, sociedad cerrada, etc.) que hacen que sus dos principios sean inservibles como guía para resolver los problemas que afectan a *nuestras* sociedades.²⁷ Para entender el alcance de esta objeción y el sentido en el que podemos afirmar que la teoría de Rawls tiene una aspiración práctica, es necesario recurrir a la distinción entre *teoría ideal* y *teoría no-ideal*. La teoría ideal “asume el pleno cumplimiento y formula los principios que caracterizan una sociedad bien ordenada en circunstancias favorables” (*TJ*: 216). “[P]resenta una concepción de la justicia que debemos tratar de alcanzar si podemos” (*ibid.*). “La teoría no-ideal se pregunta cómo podemos alcanzar este objetivo a largo plazo, o cómo podemos avanzar hacia él de manera gradual. Busca cursos de acción que sean moralmente permisibles y políticamente posibles, a la vez que tengan probabilidades de ser efectivos” (*LP*: 89). Para lograr este propósito, la teoría no-ideal tiene en cuenta el hecho inevitable del cumplimiento parcial que caracteriza nuestras sociedades (*TJ*: 8). En los escasos pasajes que dedica a la teoría no-ideal, Rawls distingue entre dos supuestos de cumplimiento parcial: el que se debe a *condiciones desfavorables* – e.g. la falta de recursos para implementar las exigencias de justicia-, y los supuestos de *incumplimiento deliberado* – e.g. actuación injusta por parte de los funcionarios públicos.²⁸ Rawls ve la teoría ideal y la no-ideal como partes complementarias de una teoría de la justicia completa. No obstante, la concepción de la justicia que elabora en *TJ* se sitúa en el terreno de la teoría ideal, no solo porque ignora la mayoría de contingencias que afectan a nuestras sociedades sino porque, como tendremos ocasión de ver, recurre a varias idealizaciones.²⁹ A excepción de algunas

²⁷ Esta crítica puede encontrarse en Farrelly, 2007; y Sen, 2009.

²⁸ Para Rawls la distinción entre la teoría ideal y la no-ideal descansa en el presupuesto del pleno cumplimiento. No obstante, en la literatura posterior el uso de estas categorías se ha modificado ligeramente. Una teoría es considerada ideal si ofrece una guía para el diseño institucional y la actuación de las personas en condiciones ideales. Estas condiciones no necesariamente se refieren al pleno cumplimiento, pueden ser condiciones relativas a las capacidades de los individuos, a la cantidad de recursos disponibles, etc. En cambio, una teoría es considerada no-ideal si elabora sus principios teniendo en cuenta, además del cumplimiento parcial, las contingencias históricas, sociales y económicas que nos afectan. Véase Robeyns, 2008; Simmons, 2010; Stemplowska, 2009; Swift, 2008; y Valentini, 2009.

²⁹ Rawls considera que una teoría ideal tiene tres niveles: a) *justicia local* (que se aplica directamente a las asociaciones, e.g. iglesias, universidades, etc.), b) *justicia doméstica* (se aplica a las principales instituciones de la sociedad, i.e. estructura básica), y c) *justicia global* (se aplica al orden internacional). Véase Rawls 2001: 11. Debemos tener presente que Rawls también contempla la existencia de principios que se aplican directamente a los individuos, e.g. “el deber de justicia” y varios “deberes naturales” como el “deber de no dañar” y el “deber de respeto mutuo”. Véase Rawls 1999a: 109. Estos principios no constituyen un nivel separado ya que se derivan de los principios contenidos en los tres niveles anteriores, su particularidad es que pretenden regular la conducta de los individuos y no las instituciones. Esta tesis se centra en el nivel b).

indicaciones muy generales,³⁰ Rawls no ofrece una guía que nos indique cómo llegar desde el escenario en el que nos encontramos ahora a la sociedad perfectamente justa que él describe. Su concepción dispone de pocas herramientas para solucionar algunos problemas graves que se nos plantean aquí y ahora.³¹ Más adelante veremos algunas de las razones que Rawls puede tener para centrarse en la teoría ideal. Lo que importa ahora es aclarar en qué sentido puede ser *práctica* una concepción de la justicia que es *ideal*. La clave está en la idea de *utopía realista* que Rawls utiliza para referirse a su teoría. Una concepción es realístamente utópica cuando elabora sus principios teniendo en cuenta las mejores condiciones sociales previsibles, esto es, permitidas por las leyes y tendencias sociales. La utopía realista ignora determinados hechos que se dan en nuestras sociedades como los efectos de injusticias históricas - esto es lo que hace que sea *ideal*-, pero tiene en cuenta aquellas circunstancias que considera *condiciones permanentes* como la pluralidad moral en el contexto de una democracia – esto es lo que la hace *realista*. Esta sensibilidad a ciertas circunstancias de la realidad lleva a Rawls a afirmar que “[l]os objetivos de una concepción de la justicia dependen de la sociedad a la que va dirigida” (CP: 421), y que “los principios de justicia no son...verdaderos en todos los mundos posibles. En particular, dependen de características bastante específicas y limitaciones de la vida humana que dan lugar a las circunstancias de la justicia” (CP: 351). Así pues, el enfoque de Rawls, a pesar de ser ideal, es práctico en el sentido de que “extiende lo que ordinariamente se consideran como límites de la posibilidad política práctica” (PL: 6).³² Dicho de otro modo, nos muestra cuál es el mejor orden social que podemos alcanzar dadas las características del mundo en el que vivimos. Saber cuando estamos en terreno de lo políticamente posible y cuando en una *utopía tout court* no es una cuestión fácil ya que exige determinar qué constricciones, de las que nos afectan aquí y ahora, son superables y cuáles no.³³

La dimensión práctica del enfoque rawlsiano es más fácil de ver si comparamos su concepción con otras teorías ideales más extremas que consideran que los principios

³⁰ Rawls dedica especial atención a la objeción de conciencia y la desobediencia civil como supuestos de teoría no ideal. Véase Rawls, 1999a: §55.

³¹ Las consecuencias de injusticias históricas son un ejemplo.

³² Nos muestra “qué podría existir como resultado de nuestras elecciones, dados los límites impuestos por nuestra naturaleza moral y psicológica y por los hechos relativos a las instituciones sociales y a cómo los humanos pueden vivir bajo las mismas” (Simmons, 2010: 7)

³³ Rawls es consciente de la dificultad de esta cuestión. Según él, “[e]l problema aquí es que los límites de lo posible no nos vienen dados por la situación actual (...) De modo que debemos confiar en las conjeturas y la especulación, argumentando lo mejor que podamos que el mundo que imaginamos es realizable y en efecto puede existir, si no ahora en un futuro y bajo unas circunstancias más afortunadas” (Rawls, 1999c: 12).

fundamentales de la justicia deben ser independientes de los rasgos psicológicos que caracterizan a los seres humanos y otras cuestiones que afectan a su implementación. Detrás de esta visión *purista* de los principios de justicia hay una visión de la filosofía política que podemos denominar *idealismo extremo*, y que es muy distinta a la que hemos visto que tiene Rawls. La versión más elaborada de esta concepción es la de Cohen³⁴ que cree que “[l]a cuestión para la filosofía política no es qué debemos hacer sino qué debemos pensar, incluso cuando lo que debemos pensar no tiene relevancia práctica”.³⁵ Desde su posición, no resulta problemático afirmar algo que para Rawls sería incoherente: “lo que la justicia requiere es X, pero no hay ningún modo de implementar X”. La finalidad práctica que Rawls atribuye a la filosofía política tiene una consecuencia metodológica que consiste en elaborar la concepción de la justicia observando ciertas condiciones empíricas que afectan a su implementación y que permiten que pueda realizarse en las mejores condiciones previsibles. De este modo, su *utopía realista* se sitúa en una posición intermedia entre el *realismo político*³⁶ de las concepciones no ideales y el *idealismo extremo* de las concepciones como la de Cohen.

La cuestión de la justificación es uno de los aspectos del enfoque rawlsiano que más atención ha suscitado. No es necesario entrar en la complejidad de su estrategia pero sí que conviene introducir un par de consideraciones. En primer lugar conviene aclarar la relación que existe entre tres de sus conceptos justificatorios, a saber, el *equilibrio reflexivo*, la *posición original*, y el *consenso superpuesto*, ya que no siempre resulta del todo clara y ha llevado a algunos críticos a formular objeciones erróneas. En segundo lugar, resulta útil mostrar que de la concepción práctica de la filosofía política que tiene Rawls se desprenden ciertas consecuencias para la justificación del criterio de justicia.

³⁴ Véase Cohen, G.A., 2003. Cohen no niega que aquello que hace que sean necesarios los principios de justicia son ciertas circunstancias o hechos que se dan en la realidad -e.g. escasez de recursos, altruismo limitado-, ni tampoco que ese tipo de circunstancias sean tenidas en cuenta en las *reglas de regulación* que despliegan los principios de justicia, e incluso admite que los principios de justicia puedan contener alusiones a ese tipo de circunstancias. Lo que considera que debe ser independiente de los hechos es la *justificación* de los principios *fundamentales*. Su idea es que aquello que la justicia requiere de nosotros -e.g. igualar los recursos o maximizar el bienestar, retribuir el mérito, etc.- no depende de hechos relativos a la naturaleza humana sino de consideraciones morales insensibles a este tipo de contingencias. Véase Cohen G.A., 2008: cap.8. Una buena comparación entre la visión de Rawls y la de Cohen sobre este punto puede encontrarse en Freeman, 2009.

³⁵ Cohen, G.A., 2003: 243

³⁶ Un ejemplo de enfoque realista puede encontrarse en Carens, 2000. Para un defensa del *realismo político* véase Geuss, 2008.

Rawls parte de una noción de justificación bastante aceptada en sede de filosofía moral según la cual, una concepción moral está más o menos justificada en la medida en que es capaz de acomodar nuestras intuiciones sobre lo que es correcto. Una concepción de la justicia, dado que es una concepción moral, requiere una fundamentación de este tipo.³⁷ Si vemos la teoría moral como una empresa dedicada a expresar *nuestra* comprensión de lo que verdaderamente importa o, como diría Thomas Scanlon, de lo que nos debemos los unos a los otros, esta idea de justificación tiene sentido, ya que es de suponer que el contenido de los estándares morales se encuentra en lo que nosotros pensamos.³⁸ A partir de aquí, podemos discrepar sobre si es posible disponer un mecanismo que ordene nuestras intuiciones y solucione los conflictos que se puedan dar entre ellas - como sostienen Rawls y los demás constructivistas- o si, por el contrario, hay que renunciar a la aspiración de encontrar dicho mecanismo - como creen los intuicionistas. También podemos estar en desacuerdo acerca del tipo de intuiciones que son relevantes para la justificación. Algunos consideran que todas las intuiciones merecen ser tenidas en cuenta mientras que otros creen que éstas deben reunir ciertos requisitos. Rawls se sitúa en este segundo grupo y afirma que solo cuentan aquellas convicciones en las que tenemos mayor confianza porque han sido formadas en condiciones favorables para el uso de la razón, i.e. nuestros *juicios considerados* (*TJ*: §9).³⁹ Este filtro evita que aquellos juicios que puedan estar sesgados por circunstancias fortuitas o arbitrarias tengan algún impacto en nuestra concepción de la justicia. El resto de nuestras intuiciones, sea cual sea su nivel de generalidad, pueden entrar en juego. De hecho, Rawls cree que “[e]s un error pensar que las concepciones abstractas y los principios generales siempre prevalecen por encima de nuestros juicios particulares” (*PL*: 45).⁴⁰ Si logramos formular unos principios que organicen nuestros juicios considerados de modo que formen un todo coherente, habremos alcanzado una situación de *equilibrio reflexivo* y podremos afirmar que tales principios están justificados.

Descrita así, la situación de equilibrio reflexivo está lejos de garantizar que sea posible formular un conjunto de principios que sea objetivo. En realidad, cualquier relativista que

³⁷ Cuando Rawls afirma que una concepción de la justicia es moral quiere decir, entre otras cosas, “que su contenido viene dado por ciertos ideales, principios, y estándares; y que esas normas articulan ciertos valores, en este caso valores políticos” (Rawls, 1999b: 423 n.2).

³⁸ Sobre la centralidad de nuestras intuiciones en el razonamiento moral véase Griffin, 1996: cap.1.

³⁹ Algunos críticos han cuestionado que resulte adecuado tener en cuenta únicamente los juicios considerados e ignorar otro tipo de juicios en los que tenemos menos confianza. Sobre esta cuestión véase Raz, 1982.

⁴⁰ En trabajos anteriores a *TJ* Rawls restringe los juicios que deben ser evaluados en el proceso de equilibrio reflexivo a los que son sobre casos particulares. Véase Rawls, 1999b: 1-20.

pretenda ser consistente aspirará a alcanzar este tipo de equilibrio entre sus intuiciones y los principios que cree correctos. En este sentido, es importante tener en cuenta la distinción que hace Rawls entre el equilibrio reflexivo *restringido* y el equilibrio reflexivo *amplio*. El equilibrio restringido se alcanza cuando examinamos (únicamente) nuestras convicciones profundas y formulamos la concepción de la justicia que más se aproxima a ellas, en el sentido de que nos exige hacer las mínimas revisiones a lo que ya pensamos. El equilibrio reflexivo amplio requiere que en el proceso de búsqueda de unos principios organizadores, contrastemos nuestras intuiciones con las principales concepciones de la justicia que existen y las razones a su favor, permitiendo que éstas influyan sobre aquéllas (CP: 289-90; JFR: 30-31). La diferencia fundamental entre los dos equilibrios es que mientras que el restringido únicamente sirve para sistematizar un determinado conjunto de juicios morales, el amplio nos obliga a adoptar una actitud crítica sobre nuestras convicciones. Exige que nos embarquemos en un proceso de reflexión y que estemos dispuestos a modificar nuestros juicios iniciales a la luz de mejores argumentos. Por esta razón, “el equilibrio reflexivo amplio, y no el restringido, es claramente el concepto importante” (JFR: 31).

Ahora bien, alcanzar un equilibrio reflexivo amplio no es una cuestión sencilla. Algunas de nuestras intuiciones son difíciles de armonizar porque versan sobre cuestiones muy distintas o porque son contradictorias. Para facilitarnos esta tarea Rawls introduce la herramienta de la *posición original*. Se trata de un experimento mental inspirado en la idea del contrato social que identifica los principios de justicia correctos con aquellos que habrían decidido individuos racionales ignorando sus características personales – sexo, religión, concepción del bien, etc.- y su posición social. Según Rawls, esta situación hipotética modela ciertas restricciones que nos parece razonable imponer a un criterio de justicia - e.g. no debe ser sensible a la raza de los individuos-, y que derivan de intuiciones básicas compartidas como la convicción de que las instituciones actúan de manera injusta cuando hacen distinciones arbitrarias a la hora de asignar derechos básicos y obligaciones (TJ: 5); o que el hecho de ocupar una posición social particular no es una buena razón para aceptar, y esperar que los demás acepten, una concepción que favorece esta posición (CP: 401).⁴¹ Lo que hace la posición original es dar una mayor coherencia a nuestras intuiciones organizándolas a partir de determinados puntos fijos de nuestra moralidad, facilitando así

⁴¹ Rawls también da por sentado que compartimos ciertas intuiciones más concretas son comunes, por ejemplo, las que consideran que la intolerancia religiosa, la discriminación racial y la esclavitud son injustas. Véase Rawls 1999a: 17, 2001: 29.

que alcancemos el equilibrio reflexivo (*PL*: 26). Ahora bien, la relación entre estas dos ideas es más compleja ya que también se da en la dirección opuesta. La posición original es un instrumento para equilibrar nuestras convicciones pero, a la vez, lo que justifica su diseño concreto es que los principios a los que da lugar se hallen en equilibrio reflexivo con nuestros juicios considerados sobre lo que es justo. Inicialmente, describimos la posición original “de modo que represente condiciones generalmente compartidas y preferentemente débiles. Entonces vemos si estas condiciones son lo suficientemente fuertes para generar un conjunto de principios significativos” (*TJ*: 18). Lo más probable es que estos principios no sean del todo consistentes con nuestras convicciones. En ese caso tenemos dos opciones, revisar la descripción de la posición inicial para dar un mejor acomodo a dichas convicciones o bien revisar estas últimas a la luz de los principios hallados. Debemos repetir esta operación varias veces hasta que logremos alcanzar un equilibrio entre un procedimiento que exprese condiciones razonables, los principios de justicia a los que da lugar y nuestras intuiciones sobre lo que es justo, de modo que entre ellos se justifiquen recíprocamente.⁴² La idea de Rawls en *TJ* es mostrar que estas convicciones fundamentales de nuestra moralidad justifican una concepción de liberal de la justicia, y que sus principios de justicia expresan la concepción liberal que es más adecuada para alcanzar un equilibrio reflexivo con dichas convicciones.

En este punto conviene recuperar la idea de la filosofía política como disciplina práctica. Como veíamos, Rawls entiende que una concepción de la justicia tiene un *rol restringido* que consiste en permitir que los miembros de una sociedad puedan justificar las instituciones que comparten invocando las razones que la propia concepción considera como válidas. La importancia que otorga a esta función le lleva a considerar como condición necesaria para la justificación de una concepción de la justicia su capacidad para servir como “base para la justificación pública” entre los sujetos sobre los que pretende ser aplicada.⁴³ En la sección tercera de este capítulo, veremos que una de las características de una sociedad bien ordenada por una concepción liberal de la justicia es que da lugar a una pluralidad de concepciones filosóficas, religiosas, y morales, a las que Rawls se refiere como doctrinas

⁴² Esto es lo que hace que podamos considerar el enfoque de Rawls como un miembro de la familia de teorías coherentistas de la justificación que se caracterizan por dos tesis. La primera es una tesis negativa y sostiene que ningún juicio es fundamental en el sentido de ser auto-evidente o epistémicamente superior al resto. La segunda es una tesis positiva según la cual un determinado juicio está justificado por la relación que mantiene con el resto de nuestros juicios.

⁴³ Véase Scanlon, 2003

comprehensivas.⁴⁴ Esto supone que para que sea realista pensar que una concepción liberal puede cumplir su rol restringido y servir como base para la justificación pública, debe poder ser aceptada por personas que tienden a discrepar en cuestiones valorativas. Dicho de otro modo, debe ser una concepción apta para estar en equilibrio reflexivo amplio con los juicios considerados de sujetos que tienen convicciones morales distintas.⁴⁵ Si logra hacerlo, diremos que dicha concepción es objeto de un *consenso superpuesto*.

En relación al consenso superpuesto conviene introducir dos aclaraciones. La primera es que Rawls introduce esta idea como una característica que debe darse en el contexto ideal de una sociedad justa, y lo hace porque pretende mostrar que su concepción de la justicia, una vez implementada, puede ser aceptada por los ciudadanos a quienes gobierna. Dicho de otro modo, la idea de consenso superpuesto aborda un problema *interno* que afecta a la justicia como equidad, a saber, cómo puede cumplir su rol restringido, i.e. proporcionar una base para la justificación pública, en el tipo de sociedad plural que necesariamente surge de la aplicación de sus principios. Rawls considera que su concepción de la justicia es idónea para generar ese tipo de consenso por las razones que veremos más adelante. La segunda consideración a tener en cuenta es que el consenso superpuesto no es algo que deba darse en el contexto no ideal de nuestras sociedades.⁴⁶ Algunos de nuestros conciudadanos no tienen ningún interés en hallar unos términos de cooperación que sean mutuamente aceptables, otros son racistas, y otros simplemente son reticentes a implementar instituciones justas ya que han formado sus expectativas conforme a las instituciones que tenemos ahora que no son del todo justas. Cuanto mayor sea el número de estos individuos más difícil será alcanzar un consenso superpuesto aquí y ahora.⁴⁷ No obstante, el consenso superpuesto *en nuestras* sociedades, aparte de ser improbable, es un hecho irrelevante para que una concepción de la justicia pueda estar justificada. Lo que resulta decisivo es que la concepción en cuestión pueda acomodar aquellos juicios que

⁴⁴ Rawls considera que una doctrina es comprensiva si incluye “concepciones de lo que resulta valioso en la vida, ideales de carácter personal, ideales de las relaciones familiares y personales, y otros elementos dirigidos a informar nuestra conducta, y a la postre nuestra vida en su totalidad” (Rawls, 1993: 17). Las doctrinas comprensivas pueden serlo *plenamente*, si integran todos los valores y virtudes en un único sistema; o *parcialmente* si solo incluye algunos valores no-políticos y virtudes, pero no tiene carácter exhaustivo ni sistemático (ibid.)

⁴⁵ Sobre este punto véase Freeman, 2007b.

⁴⁶ Nótese que el requisito del consenso superpuesto está asociado al hecho de que exista el pluralismo moral característico de las sociedades liberales, esto es, en una sociedad no liberal en la que los individuos comparten una misma doctrina comprensiva no es un requisito necesario. Retomaremos esta cuestión en la sección tercera de este capítulo.

⁴⁷ Rawls explica cómo podríamos llegar a éste consenso en Rawls, 1993: 164.

constituyen la estructura básica de nuestra moralidad, con independencia de que algunos individuos de nuestra sociedad no los compartan.

Aunque volveremos sobre el concepto de consenso superpuesto, conviene retener la relación que guarda con la idea de equilibrio reflexivo. Por un lado, el consenso superpuesto es una suerte de equilibrio reflexivo *pleno* que se da en la sociedad bien ordenada por una concepción liberal (*JFR*: 33) y que se caracteriza por: a) ser *general*, todos los ciudadanos, cada uno desde sus propias convicciones, sostienen la misma concepción de la justicia; y b) *amplio*, se ha obtenido después de que cada uno de ellos haya examinado sus juicios críticamente.⁴⁸ Por otro lado, la aptitud para lograr un consenso superpuesto es una de las condiciones que exigimos a una concepción de la justicia para que esté justificada - y, por lo tanto, es una de las consideraciones que integran el contenido del equilibrio reflexivo *amplio* que puede alcanzar cada uno de nosotros -⁴⁹ dado que, según Rawls, dos de nuestras intuiciones morales básicas acerca de una concepción de la justicia son que debe proporcionar una base para la justificación pública y que debe operar dentro de los límites de lo políticamente practicable.

La importancia del consenso superpuesto en condiciones ideales como condición para la justificación queda reflejada en los escritos posteriores a *TJ*. En estos trabajos Rawls reformula el argumento a favor de los dos principios desde la posición original asignándole a su legislador hipotético una doble tarea. Primero debe elegir, sujeto a las restricciones adecuadas, los principios que mejor aseguren los intereses de sus representados. Después debe analizar, teniendo en cuenta las leyes de la psicología y el pluralismo razonable, si es dable esperar que los representados vivan bajo esos principios sin que ello les suponga un coste excesivo. Esto es, si es razonable suponer que en una sociedad regulada por los dos principios de justicia va a haber una aceptación moral y generalizada de los mismos. Si los principios elegidos no superan este segundo test, entonces deben ser abandonados en busca de otros que sí puedan lograr un consenso superpuesto (*JFR*: 88). Así pues, a la hora de evaluar la estrategia de justificación rawlsiana, tenemos que tener en cuenta que de las

⁴⁸ Existe un matiz importante entre la idea de equilibrio reflexivo pleno y la de consenso superpuesto. Es posible que una concepción de la justicia esté justificada desde las convicciones de todos los ciudadanos -o una mayoría significativa de ellos- pero que éstos sostengan una única doctrina comprensiva de modo que el equilibrio reflexivo alcanzado por cada uno de ellos sería idéntico. En este caso tendríamos un equilibrio reflexivo pleno, en el sentido de que sería general y amplio, pero no un consenso superpuesto ya que lo que caracteriza a este último es la convergencia de una pluralidad de doctrinas comprensivas. El consenso superpuesto es un caso concreto de equilibrio reflexivo pleno.

⁴⁹ Véase Daniels, 2000.

tres ideas que hemos visto, equilibrio reflexivo, posición original y consenso superpuesto, el primero es el concepto justificatorio clave. Por un lado, la posición original es un mecanismo heurístico para ayudarnos a sistematizar nuestros juicios considerados y examinarlos críticamente a la luz de posiciones alternativas. Por otro lado, la aptitud para ser objeto de un consenso superpuesto es una condición que imponemos a una concepción de la justicia para que pueda ser generalmente aceptada en el contexto ideal de una sociedad bien ordenada; y de este modo situarse en una situación de equilibrio reflexivo *amplio* con las convicciones de cada uno de nosotros aquí y ahora.⁵⁰

Esto último enlaza con una consideración final referida al alcance de la justicia como equidad. Los escritos posteriores a *TJ* han sido interpretados como una restricción del alcance de la justicia como equidad.⁵¹ Según esta lectura, mientras que en *TJ* Rawls nos presenta su concepción como un ideal universal aplicable a cualquier sociedad, en *PL* su aspiración quedaría limitada a ofrecer una guía para regular aquellas sociedades que son democráticas. Esta lectura restrictiva viene en parte motivada por la importancia que adquieren ciertos valores democráticos en *PL*, donde lo que hace Rawls es mostrar cómo la concepción de la justicia defendida en *TJ* puede ser reconstruida y expresada a partir de estas ideas políticas. Esta interpretación tiene un corolario no del todo plausible, y es que la justicia como equidad únicamente da razones a quienes *ya* están comprometidos con el liberalismo, pero no tiene nada que ofrecer a quienes lo rechazan.⁵² Dicho de otro modo, según la lectura más restrictiva, la teoría de Rawls sirve como guía para las sociedades que son democráticas, pero no constituye una aspiración para las que no lo son y no debe ser utilizada como un estándar para evaluarlas.

⁵⁰ Dworkin ha criticado en más de una ocasión a la estrategia justificatoria empleada por Rawls. En su trabajo "*The Original Position*" Dworkin critica la posición original por considerar que el carácter hipotético de la situación hace que los principios que emergen de ella carezcan de valor normativo. En "*Foundations of Liberal Equality*" Dworkin sostiene que la justificación de una concepción de la justicia tampoco puede derivarse del hecho de que esté construida a partir de ideas que se encuentran "implícitas" o "latentes" en nuestra *cultura política*. Ambas críticas son erradas por la misma razón y es que Dworkin ignora el papel fundamental que juega el equilibrio reflexivo en la idea de justificación que tiene Rawls. Lo que hace que la posición original tenga fuerza justificatoria no es su carácter contractual sino el hecho de que sea un mecanismo que modele nuestros juicios considerados acerca de lo que es correcto. De manera similar, las ideas políticas que Rawls utiliza como fundamento de la justicia como equidad no tienen fuerza justificatoria por el mero hecho de ser ideas compartidas sino porque, además de eso, son ideas que representan puntos fijos de la moralidad de los miembros, cada uno de ellos por separado, de una sociedad democrática. Véase Dworkin 1973; y 1990.

⁵¹ O'Neill, 2003.

⁵² Esto sería incompatible con lo que sostiene Rawls en *LP*. Véase Rawls, 1999c.

Podemos evitar esta conclusión si tenemos claras algunas de las ideas introducidas al explicar la relación que existe entre los tres conceptos justificatorios. El recurso a ideas fundamentales de la cultura democrática es la herramienta que utiliza Rawls en *PL* para elaborar su *conjetura informada* acerca de cómo es posible que la sociedad gobernada por su concepción de la justicia, que es democrática y en consecuencia será plural, sea una en la que los ciudadanos aceptan los principios de justicia y los invocan a la hora de justificar las instituciones, i.e. existe un consenso superpuesto. De ahí que la pregunta de partida en *PL* sea ¿qué concepción de la justicia resulta más adecuada para gobernar de forma duradera y estable una sociedad de ciudadanos libres e iguales que permanecen profundamente divididos por doctrinas morales, filosóficas y religiosas razonables? (*PL* xxxix). Obviamente, Rawls espera que la respuesta a este interrogante sea la concepción de la justicia que ha defendido en *TJ* ya que el despliegue de razonamientos que hace en *PL* está orientado a resolver un problema *interno* que afecta a la justicia como equidad. No obstante, esta estrategia no nos debe llevar a concluir que nosotros, lectores de Rawls, tenemos que estar comprometidos de antemano con los valores democráticos para poder aceptar sus dos principios. No olvidemos que su pretensión es hallar la concepción de la justicia que más se ajusta a determinados juicios morales que *todos* tenemos, o que deberíamos tener tras haber reflexionado debidamente. La justificación de la justicia como equidad descansa sobre esas premisas que Rawls concibe como puntos fijos de nuestra moral y cuya validez no queda circunscrita a las circunstancias particulares de una democracia.

El error de la interpretación restrictiva consiste en confundir dos cuestiones, a saber, la justificación de la justicia como equidad para nosotros, aquí y ahora, que depende del grado en el que pueda acomodar nuestros juicios morales básicos, y el problema de mostrar que en una sociedad gobernada por ella los ciudadanos van a poder aceptar sus principios. Los valores políticos democráticos son relevantes para lo segundo ya que son buenos candidatos para constituir las bases de un acuerdo moral entre individuos que han crecido y han formado sus expectativas bajo instituciones democráticas, como sucede con los miembros de una sociedad rawlsiana. Ahora bien, estos mismos valores no sirven para abordar la primera cuestión ya que, en sí mismos, esto es, en tanto que ideas políticas desconectadas de nuestros juicios morales considerados, carecen de fuerza justificatoria y no pueden otorgar validez moral a una concepción de la justicia. Lo que da plausibilidad al argumento central de *PL* es que muestra cómo algunos valores democráticos, a la vez que sirven para formar un consenso, expresan nuestros juicios considerados – e.g. la

concepción liberal de ciudadano recoge la idea moral de persona como individuo libre e igual. De este modo, Rawls quiere mostrar que en una sociedad organizada según su concepción existen las bases para alcanzar un acuerdo sobre lo que es justo y que el contenido de dicho acuerdo es correcto *porque* refleja nuestras convicciones morales más básicas.⁵³ No obstante, de esta forma de argumentar no se sigue, ni Rawls afirma, que las convicciones morales fundamentales reflejadas en las ideas políticas expresen valores *exclusivamente* válidos en una sociedad liberal y, por lo tanto, relativos. Esto es lo que parecen asumir quienes hacen una lectura restrictiva y de ahí su conclusión de que el compromiso con el ideario liberal sea una pre-condición para aceptar los principios de la justicia rawlsianos. Las razones expuestas tratan de mostrar que esta interpretación es equivocada y que la justicia como equidad aspira a ser la concepción de la justicia que más se ajusta a nuestra moralidad y no únicamente la mejor versión del liberalismo para liberales.⁵⁴

2. La sociedad bien ordenada.

La idea de sociedad bien ordenada es presentada en *TJ* como un presupuesto inicial. En las primeras páginas de su tratado Rawls define esta sociedad como una organización que, “además de promover el bien de sus miembros, está efectivamente regulada por una concepción de la justicia” (*TJ*: 4). Las razones para tomar este punto de partida solo resultan claras en escritos posteriores, cosa que tal vez explique por qué la importancia de este concepto en el entramado rawlsiano no ha sido siempre apreciada. Este tipo de sociedad se caracteriza por tres rasgos: a) los ciudadanos aceptan los mismos principios de

⁵³ Scheffler, 1994.

⁵⁴ Algo que contribuye a la interpretación restrictiva es la confusión entre dos problemas distintos que pueden afectar a la justicia como equidad. El primero es la cuestión interna que consiste en mostrar que la sociedad ordenada por la concepción rawlsiana será una en la que los ciudadanos acepten los principios de justicia como base para la justificación pública. La manera que tiene Rawls de resolver este problema es la que acabamos de ver y sobre la que volveremos en la última parte de este capítulo. La otra dificultad es externa y afecta a los juicios considerados que Rawls toma como punto de partida en *TJ* e identifica como la estructura fundamental de nuestra moralidad. Muchos autores han puesto en duda la supuesta neutralidad de algunos de las premisas iniciales de Rawls. Véase Nagel, 1973; y Sandel, 1982. Esta segunda cuestión resulta crucial para la justificación de la justicia como equidad, pero creo que el argumento central de *PL* está dirigido a abordar la primera cuestión y que solo aborda la segunda de manera *indirecta* tratando de mostrar que, una vez implementada, la justicia como equidad es compatible con una pluralidad de concepciones del bien.

justicia y existe un conocimiento público de este hecho; *b*) la estructura básica de la sociedad -i.e. sus instituciones principales- satisface los principios de justicia y existe un conocimiento general de este cumplimiento; y *c*) los ciudadanos poseen un sentido efectivo de la justicia que les permite comprender y aplicar los principios de justicia (*CP*: 466; *PL*: 35; *JFR*: 199). Según esta definición, la sociedad bien ordenada sería un ideal *formal* ya que las tres características mencionadas parecen neutrales respecto al contenido concreto que ha de tener una concepción de la justicia para ordenar bien una sociedad. En principio, nada impide pensar que varias concepciones de la justicia puedan ser aptas para gobernar una sociedad bien ordenada, cosa que encaja con algo que Rawls afirma en *LP* y es que es posible que una sociedad jerárquica decente sea bien ordenada.⁵⁵

2.1 ¿Por qué deberíamos querer vivir en una sociedad bien ordenada?

El motivo por el que Rawls parte de esta idea de sociedad es porque cree que reúne ciertas características que pensamos que debería tener cualquier sociedad en la que nos tocara vivir o, por lo menos, desearíamos que tuviera tras reflexionar debidamente (*CP*: 233). Hay cuatro argumentos a favor de este ideal social. Los tres primeros resaltan el valor de la sociedad bien ordenada como un instrumento para lograr otros fines socialmente deseables, a saber, la estabilidad, la igual consideración de los ciudadanos y la autonomía individual. El cuarto argumento afirma que es un tipo de asociación intrínsecamente valiosa.

⁵⁵ Rawls define una sociedad jerárquica decente como una que cumple los siguientes requisitos: a) es pacífica y no-expansionista; b) está guiada por una concepción de la justicia que afirma el bien de todos sus miembros; c) tiene una jerarquía que respeta cada uno de los principales segmentos de la sociedad y que es vista como legítima desde el punto de vista de sus miembros como legítima, y d) respeta los derechos humanos básicos. Entre los derechos humanos básicos Rawls menciona los derechos que protegen la vida y la integridad de la persona; algunas libertades como la libertad de movimiento o la de libre ocupación; el derecho a un proceso con todas las garantías y otras garantías ofrecidas por el estado de derecho, y algún grado de libertad de conciencia, expresión y asociación. Véase Rawls, 1993: 65, 78-81. Podemos interpretar que entre una sociedad decente y una que sea liberal existe una diferencia de grado en relación a la garantía de estos derechos. No obstante, algo que distingue claramente a los dos tipos de sociedad es que la sociedad decente no necesariamente debe afirmar la igualdad de sus miembros, ni tampoco hace falta que les dé derechos políticos iguales. Además, también puede inculcar una religión a través de las instituciones siempre y cuando dé a los individuos un grado de libertad suficiente para que practiquen otras religiones.

Rawls destaca la estabilidad como rasgo esencial de su ideal social. En las primeras páginas de *TJ* afirma que una sociedad es estable cuando las normas que la rigen se cumplen con regularidad, y existen fuerzas que corrigen y previenen las infracciones (*TJ*: 6). En una sociedad bien ordenada, el mecanismo que asegura el cumplimiento regular de las normas es el hecho de que los individuos aceptan la misma concepción de la justicia y, además, tienen una predisposición moral a actuar según lo que disponen sus principios. Tienen un *sentido de justicia efectivo*, que presupone el conocimiento de los principios y la capacidad de entenderlos. La principal ventaja de que exista un cumplimiento regular de las normas es que el sistema adquiere predictibilidad y ello contribuye a respetar la libertad de los individuos. “Sabendo qué cosas penaliza, y sabiendo si éstas están en su poder o no, los ciudadanos pueden elaborar sus planes como corresponde. Alguien que cumple con las reglas anunciadas no tiene por qué temer una violación de su libertad” (*TJ*: 212). Dicho de otro modo, cuando las normas no se cumplen regularmente, los individuos no tienen forma de saber cuáles son sus obligaciones y qué es lo que razonablemente pueden esperar de los demás. Sin esta certeza mínima no pueden formarse expectativas y la idea de *plan de vida* pierde el sentido. La preferencia por vivir en una sociedad estable es racional ya que es una condición para lograr otros fines.

No obstante, la estabilidad entendida simplemente como regularidad en el cumplimiento de las normas, no es una razón decisiva a favor del ideal social rawlsiano. Podemos obtener el mismo grado de cumplimiento y, por lo tanto, de predictibilidad, a través de una autoridad que imponga las normas coactivamente. Thomas Hobbes, por ejemplo, comparte la preocupación de Rawls por el mantenimiento de un orden político pacífico y estable, pero cree que el modo de lograrlo es a través de un soberano con poderes cuasi absolutos.⁵⁶ Si la razón por la que debemos procurar la estabilidad es porque de este modo los individuos pueden formarse expectativas certeras sobre las consecuencias de sus propios actos y los de los demás, parece que no importan demasiado cuáles sean las razones por las que se cumplen las normas. ¿Por qué debería ser relevante, desde el punto de vista de la predictibilidad, que el cumplimiento fuese por razones morales o prudenciales? ¿Qué tiene de particular el sentido de justicia como mecanismo garantizador de la estabilidad?

Una de las razones para preferir el ideal social rawlsiano es que en la sociedad hobbesiana la estabilidad es, en realidad, precaria. Tanto Hobbes como sus seguidores contemporáneos

⁵⁶ Véase Hobbes, 1651.

ven la justicia como un acuerdo entre intereses en conflicto, necesario para mantener el orden y la paz social.⁵⁷ Puede suceder que el contenido de este acuerdo coincida con lo que los individuos creen que está moralmente justificado, pero es algo totalmente contingente. Es más, dado que se trata de una solución de compromiso, también es un hecho improbable. Una vez alcanzado el acuerdo, la existencia de sanciones impuestas por un soberano es lo que otorga a los individuos la seguridad de que los demás lo cumplirán.⁵⁸ No obstante, y en esto reside la debilidad del enfoque hobbesiano, la estabilidad no queda del todo asegurada ya que es posible que la distribución de poder entre los distintos intereses existentes en la sociedad se altere y, como consecuencia, el contenido de la concepción de la justicia también cambie. Por ejemplo, el paso de una situación de equilibrio entre varias religiones a otra en la que una religión es dominante puede suponer la sustitución del principio de tolerancia por la imposición de una religión estatal (CP: 433). En la sociedad bien ordenada no existe este problema ya que los individuos no simplemente acatan de manera prudencial la concepción de la justicia, sino que voluntariamente la aceptan como correcta, y lo hacen desde sus propias convicciones, por eso es que nadie “quitará su apoyo en caso de que el peso relativo de su concepción en la sociedad aumente hasta convertirse en dominante” (CP: 432).

La inestabilidad que logra evitar un orden hobbesiano es la que está causada por el incumplimiento de las normas de justicia por parte de individuos aislados, pero no aquella que puede venir dada por el hecho de que exista un número lo suficientemente importante de individuos cuya concepción del bien entre en conflicto con la concepción de la justicia. La estabilidad basada en razones prudenciales que existe en la sociedad hobbesiana es más precaria que la que se da en una sociedad bien ordenada ya que depende de que se mantenga la particular distribución de poder entre las distintas doctrinas comprensivas que ha dado lugar a ella (PL: 147). Rawls utiliza el término *modus vivendi* para distinguir esta situación del consenso superpuesto que se da en la sociedad bien ordenada y que genera la

⁵⁷ Véase Gauthier, 1984.

⁵⁸ No obstante, el propio Rawls indica que en la sociedad bien ordenada no podemos prescindir totalmente de la coacción. Aun poseyendo un sentido de justicia, “los ciudadanos se pueden sentir tentados a no realizar su contribución cuando creen, o sospechan con razón, que los otros no están realizando la suya” (Rawls 1999a: 296). El sentido de justicia no es una predisposición incondicional sino que solo opera bajo la seguridad razonable de que los demás también cumplirán sus obligaciones. Rawls considera que una manera de proporcionar esta seguridad es estableciendo un sistema público de sanciones para los supuestos de incumplimiento (Rawls 1999a: 236). Aunque si una sociedad es bien ordenada “las sanciones no serán severas y puede que nunca tengan que aplicarse” (Rawls 1999a: 211.), su única función es la de generar en los ciudadanos la confianza en la eficacia del sistema necesaria para que actúen motivados por su sentido de justicia.

“estabilidad por las razones correctas” (*PL*: xlii). En lo que sigue la idea de estabilidad hará referencia al problema de psicología moral que preocupa a Rawls: “[p]ara asegurar estabilidad, los individuos deben tener un sentido de justicia o una preocupación por quienes resultarían desfavorecidos por su incumplimiento, preferentemente ambas cosas. Cuando estos sentimientos son lo suficientemente fuertes como para vencer las tentaciones de violar las reglas, los esquemas justos son estables” (*TJ*: 435). En lo que sigue se considerará que una concepción de la justicia es estable si, y solo si, es capaz de generar estas tendencias morales en los individuos.⁵⁹

Otra característica de la sociedad ideal rawlsiana es que los principios de la justicia son públicos. Para Rawls la idea de publicidad no se refiere, simplemente, a la *posibilidad* que tienen los ciudadanos de conocer el criterio que rige su sociedad. Tiene un significado más exigente que el que utilizamos nosotros cuando decimos que nuestras leyes son públicas, en el sentido de conocibles. Cuando Rawls afirma que los principios que ordenan una sociedad son públicos quiere decir que sus miembros tienen conocimiento de tres aspectos relativos a tales principios, a saber: a) su aplicación general; b) el contenido de sus exigencias; c) el grado en el que son cumplidas tales exigencias en la sociedad.⁶⁰ Más adelante veremos qué requisitos debe cumplir una concepción de la justicia para ser pública. De momento, lo que conviene señalar es que la publicidad resulta clave para asegurar que una concepción de la justicia es respetuosa con los individuos y les trata con igual consideración.⁶¹ Para comprender la relevancia de esta exigencia en este sentido, resulta útil comparar la sociedad rawlsiana con otros modelos de sociedad en los que la concepción de la justicia no es pública como el ideal de Platón o el que favorecen algunos utilitaristas. Platón invoca razones elitistas para defender una sociedad en la que solo una minoría cualificada conoce los principios reguladores y mantiene la cohesión social

⁵⁹ Una idea de estabilidad más sólida que la de Hobbes y distinta a la de Rawls la podemos encontrar en Raz, 1990. Raz sostiene que la estabilidad de un sistema político no depende tanto de la aceptación general de una concepción de la justicia, i.e. de que exista un consenso superpuesto, sino más bien de la existencia de elementos simbólicos. Raz está pensando en la identificación que experimentan los individuos con su sociedad mediante su cultura -e.g. su lengua, literatura, tradiciones, etc.- y también a través de su historia compartida. La idea de Raz tiene el inconveniente de estar sujeta al hecho empírico de que los factores mencionados sean efectivamente elementos cohesionadores, algo que, teniendo en cuenta la pluralidad de concepciones del bien que existe en las sociedades liberales, no necesariamente debe ser cierto.

⁶⁰ Rawls se refiere a la idea de publicidad en distintos puntos de sus trabajos modificando ligeramente su contenido. La definición adoptada aquí es la que sugiere A. Williams a partir de un análisis del concepto. Véase Williams, A., 1998: 233.

⁶¹ En el apartado tercero de este capítulo veremos que la publicidad resulta una exigencia indispensable para que una concepción de la justicia sea practicable dado el hecho de la información limitada.

mediante “mentiras nobles”.⁶² Los utilitaristas, en cambio, rechazan la publicidad por razones instrumentales ya que, en determinadas circunstancias, el hecho de que los individuos conozcan y actúen motivados por criterios utilitaristas puede frustrar el cumplimiento de los mismos.⁶³ Un utilitarista podría argumentar que la ineptitud de su concepción para ser pública, lejos de ser una razón en contra de la misma, es un motivo para abandonar la exigencia de publicidad y, de resultas, la idea de sociedad bien ordenada. En defensa del ideal rawlsiano, hay que decir que al dar plena publicidad a la concepción de la justicia y a las razones que la justifican evitamos que existan ideologías, en el sentido marxista del término (*JFR*: 121), y tratamos a los individuos con igual consideración.⁶⁴ La “moralidad esotérica” de la que habla Henry Sidgwick⁶⁵ o las “mentiras nobles” de Platón suponen un trato desigual entre los individuos que tienen conocimiento de los principios rectores y los que no. En la sociedad utilitarista, además, quienes ignoran los principios - que son la mayoría- son instrumentalizados ya que, para que se satisfaga el criterio de justicia, son forzados a elaborar sus planes de vida a partir de creencias falsas.

La sociedad bien ordenada es, además, una forma de organización social a través de la cual los individuos llegan a ser autónomos. La consecución de la autonomía a través de la asociación con los demás es una idea que podemos encontrar en Rousseau. Al principio de su *Contrato Social*, Rousseau asume que todos los individuos tienen un interés en preservar su libertad y que vivimos en condiciones de interdependencia que inevitablemente nos obligan a cooperar para satisfacer nuestros intereses. A partir de estas dos circunstancias Rousseau se plantea lo siguiente ¿cómo deberíamos asociarnos para obtener los beneficios de la cooperación sin sacrificar nuestra libertad?⁶⁶ El interrogante merece ser tomado en serio por cualquier liberal que reconozca el hecho, inevitable dada nuestra dependencia mutua, de la vida en sociedad. La solución concreta que da Rousseau es que la libertad y los beneficios sociales de la cooperación son compatibles a través de un orden social basado en

⁶² Un desarrollo de esta idea platónica puede encontrarse en Strauss, 1964: 50-139.

⁶³ El *locus classicus* se encuentra en Sidgwick que refiriéndose al utilitarismo escribe “en determinadas circunstancias, puede que sea correcto hacer y recomendar privadamente, lo que no sería correcto defender abiertamente, puede ser correcto enseñar abiertamente a un grupo de personas lo que sería incorrecto enseñar a otras; es concebible que sea correcto hacer, si es posible hacerlo con relativo secreto, lo que sería malo hacer frente al mundo; e incluso, si podemos esperar el completo secreto, aquello que sería malo recomendar a través del consejo privado y el ejemplo. Véase Sidgwick, 1907: 489.

⁶⁴ Marx entiende que una ideología es un sistema de pensamiento falso que presenta el funcionamiento de la sociedad de una forma tergiversada, impidiendo así que sus miembros comprendan los mecanismos que operan. Según él, los planteamientos de la economía clásica han cumplido esta función ocultando la naturaleza explotadora del sistema capitalista. Véase Marx, 1932

⁶⁵ Sidgwick, 1907: 490

⁶⁶ Véase Rousseau, 1762.

una idea de bien común que sea compartida por todos los ciudadanos, de tal modo que cualquiera de ellos pueda reconocer las normas que emanan de ese orden como propias. Sometiéndose a tales normas los individuos renuncian a la posibilidad de comportarse como ellos quieran, pierden su *libertad natural*, pero a cambio ganan *libertad moral* o *autonomía* que consiste en obedecer “las normas que uno se ha prescrito para sí mismo”.⁶⁷ La sociedad bien ordenada se caracteriza precisamente por el hecho de que los ciudadanos experimentan este tipo de identificación con los principios a los que están sujetos ya que los aceptan porque los consideran adecuados y actúan conforme a ellos porque no contradicen su concepción del bien. De ahí que pueda afirmarse que el buen orden de la sociedad supone la autonomía de los ciudadanos.⁶⁸

Por último, Rawls defiende su ideal social diciendo que se trata de una forma de cooperación intrínsecamente valiosa a la que se refiere como el “bien de la sociedad (política) bien ordenada” (*PL*: 176, 207). La aceptación moral generalizada de una misma concepción de la justicia hace que la sociedad bien ordenada pueda ser considerada como una forma de comunidad, cuya característica principal es aquello que une a los ciudadanos es el objetivo común de dotarse de instituciones justas y regular sus relaciones conforme a ellas (*PL*: 202). Rawls considera que la experiencia de ser un miembro plenamente cooperante de esta comunidad es algo valioso para los individuos y fundamenta esta idea recurriendo a un “principio psicológico” que opera cada vez que realizamos un “bien social”. Según este principio, los seres humanos tendemos a experimentar un orgullo y satisfacción particulares cuando logramos un objetivo que compartimos con otros individuos y que solo puede alcanzarse a través de la actividad conjunta (*PL*: 204; *JFR*:

⁶⁷ Rousseau siempre utiliza el concepto de *libertad moral* y la distingue de la *libertad natural* y la *libertad civil* – la posibilidad de perseguir los propios fines dentro de los límites establecidos por el contrato social-. No obstante, por una cuestión de claridad conceptual, resulta más conveniente utilizar el concepto *autonomía* para referirnos a la libertad moral. Este es el término que se ha utilizado posteriormente para designar esta idea. Véase Cohen, J., 1986.

⁶⁸ En realidad, si examinamos la justicia como equidad en su conjunto, y no solo el ideal de sociedad bien ordenada, vemos que el tipo de asociación que imagina Rawls tiene una conexión más fuerte con la idea de autonomía o libertad moral. Rousseau no cree que somos moralmente libres al obedecer *cualquier* ley que nos auto-prescribamos. Únicamente considera que nos hacen libres aquellas leyes que hemos adoptado tomando el punto de vista de la *voluntad general*. Desde esta perspectiva los intereses fundamentales compartidos por todos los ciudadanos adquieren prioridad por encima de los intereses propios, y solo son admisibles los razonamientos que puedan ser generalmente aceptados. El concepto de voluntad general que va unido a la idea de libertad moral es mucho más complejo, pero estas dos características sirven para mostrar que expresa una concepción de razón deliberativa muy similar a la que encontramos en las ideas rawlsiana de posición original y razón pública. Esto es, en una sociedad bien ordenada por los dos principios rawlsianos los individuos son autónomos ya que reconocen los principios que la regulan como propios y, además, estos principios son los correctos. La interpretación que hace Rawls de Rousseau confirma dicha similitud. Véase Rawls, 2007: 229-234.

201). Para ilustrar el funcionamiento de esta tendencia psicológica Rawls pone el ejemplo del placer que experimentan los músicos de una orquesta al interpretar una partitura, o el de los miembros de un equipo deportivo cuando juegan bien. La sociedad bien ordenada, como la sinfonía o el partido, también sería un bien social, ya que los individuos comparten el propósito de dotarse de unas instituciones que sean mutuamente justificables y las mantienen con éxito a través de su cooperación.

Los argumentos proporcionados a favor de la sociedad bien ordenada parecen indicar que se trata de un ideal social típicamente liberal. Las razones relativas a los efectos que tiene este tipo de sociedad sobre sus miembros apuntan en esa dirección ya que presentan la sociedad bien ordenada como un modo de alcanzar o promover otros ideales claramente liberales, a saber, la igual consideración y respeto, la libertad en la elaboración de los planes de vida y la autonomía. Lo mismo puede decirse del argumento basado en el tipo de comunidad que es la sociedad bien ordenada. La idea de comunidad organizada únicamente a partir de una concepción política compartida resulta especialmente atractiva para alguien que, a pesar de tener una doctrina comprensiva propia, considera valioso que exista una pluralidad de doctrinas comprensivas.⁶⁹ Un no-liberal, en cambio, probablemente considerará más valiosa la experiencia de participar en una comunidad organizada a partir de la doctrina comprensiva que él profesa. Finalmente, la estabilidad por razones morales que Rawls pretende que se dé en la sociedad bien ordenada es una consecuencia del compromiso de Rawls con una concepción de la legitimidad política que es liberal, según la cual, las instituciones deben actuar únicamente de un modo que pueda ser refrendado por todos los ciudadanos (*JFR*: 40-1)⁷⁰

¿Cómo debemos interpretar entonces los pasajes de *LP* en los que Rawls afirma que pueden existir sociedades bien ordenadas que no sean liberales? El hecho de que un ideal sea liberal no impide que pueda satisfacerse en una sociedad que no lo sea. De la misma manera que puede haber sociedades que sean igualitarias y no-liberales, es concebible imaginar una sociedad que sea bien ordenada pero que no pueda ser considerada liberal

⁶⁹ Sobre este aspecto del liberalismo véase Mill, 1859: cap. 2 y 3.

⁷⁰ En su excelente ensayo sobre los fundamentos del liberalismo, Waldron ha identificado esta idea de legitimidad como denominador común de las concepciones políticas liberales. Véase Waldron 1987. La idea de consenso o acuerdo juega un papel relevante en cualquier teoría contractualista. No obstante, hay que distinguir entre el consenso *ex-ante* que exige Hobbes, a través del cual los individuos acuerdan someterse al juicio de un agente que pasa a ser considerado como autoridad legítima; y la idea de Rawls de que las instituciones actúan de un modo que los ciudadanos puedan aceptar, esto es, que exista un consenso *ex-post*. Sobre este punto véase Cohen, J., 1994.

porque, pongamos por caso, no asegura la igualdad de algunas libertades básicas. Otra cosa distinta es que este tipo de órdenes sociales, además de ser empíricamente concebibles, puedan ser justificados coherentemente, esto es, que los gobernantes de esas sociedades puedan ofrecer un razonamiento que les permita justificar el buen orden y que no les comprometa a la vez a garantizar las libertades básicas que no respetan. En esta exposición no se ha asumido que las razones expuestas a favor de la sociedad bien ordenada son exhaustivas, de modo que no se ha descartado la posibilidad de que existan razones no-liberales a favor del ideal social rawlsiano.⁷¹ A falta de tales razones, debemos concluir que la noción de buen orden forma parte de la concepción política liberal y, en ese sentido, resulta una condición necesaria que debe cumplir una sociedad para poder ser considerada liberal. Ahora bien, la idea de concepción política liberal es más amplia ya que incluye, *inter alia*, la protección de las libertades básicas. De ahí que el buen orden no sea una condición suficiente para que una sociedad sea liberal, y que sea posible que existan sociedades bien-ordenadas pero no-liberales.⁷²

2.2 ¿Por qué buscar principios para una sociedad bien ordenada si la nuestra no lo es?

La descripción de la sociedad bien ordenada contiene una serie de abstracciones que la sitúan bastante lejos de cualquiera de las sociedades que nosotros conocemos. Por ejemplo, en la sociedad bien ordenada los principios de la justicia reciben pleno cumplimiento, los individuos tienen desarrolladas sus facultades morales, y no existen los efectos de injusticias históricas. Ninguna de estas características puede predicarse de las sociedades en las que

⁷¹ Resulta complicado argumentar a favor del buen orden desde una posición no liberal ya cuesta ver qué valor puede tener la existencia de un consenso moral alrededor de una concepción de la justicia, que caracteriza una sociedad bien ordenada, si no se ha alcanzado en unas condiciones que garantizan la libertad de pensamiento y expresión.

⁷² La conexión entre el ideal de sociedad bien ordenada y la concepción política liberal se vuelve más clara si tenemos en cuenta algunas consideraciones que Rawls hace en *LP*. Las sociedades no-liberales que afirma que pueden ser bien ordenadas son en realidad sociedades que tienen varios elementos propios de una sociedad liberal, por ejemplo, protegen algunas libertades básicas, no todas, y promueven el bien de sus miembros. Por otro lado, Rawls dice que otro tipo de sociedades no-liberales a las que denomina “absolutismos benevolentes” no pueden ser nunca sociedades bien ordenadas porque no dan ningún rol a los ciudadanos en la toma de decisiones políticas vulnerando así el principio de legitimidad política característico del liberalismo. Rawls, 1999c: 92.

vivimos. La noción de sociedad bien ordenada describe una sociedad ideal mientras que las nuestras son no-ideales. Esta discrepancia hace que sea razonable preguntarse si tiene sentido que formulemos una concepción de la justicia pensando en una situación ideal ya que existe el riesgo de que ciertos principios que resultan adecuados en ese contexto, tengan consecuencias totalmente implausibles cuando son aplicados en escenarios menos ideales (*TJ*: 216).⁷³ Esta cuestión abre un interesante debate sobre las virtudes y defectos de la teoría ideal como enfoque normativo. Entrar a fondo en ella nos alejaría demasiado del propósito de este capítulo, pero vale la pena exponer dos razones a favor de las abstracciones que emplea la teoría ideal.⁷⁴ La primera defiende el uso de abstracciones en general, mientras que la segunda se centra en el presupuesto concreto del pleno cumplimiento.⁷⁵

Rawls argumenta a favor de la teoría ideal de esta manera: “la razón para empezar por la teoría ideal es que proporciona, creo, la única base para una comprensión sistemática de estos problemas [los que se dan en circunstancias no-ideales] más apremiantes” (*TJ*: 8). El modo en el que la teoría ideal contribuye a resolver los problemas que tenemos aquí y ahora no es a través de recomendaciones prácticas y pautas específicas, sino indicándonos los valores que debemos sopesar en la elaboración de nuestras políticas, y ofreciéndonos las razones que justifican la importancia de dichos valores, de modo que nos sea más fácil ponderarlos en circunstancias no-ideales. Uno de los pocos ejemplos en *TJ* que muestran cómo la teoría ideal puede realizar esta *función orientadora* se refiere al establecimiento de

⁷³ Un ejemplo de este tipo de problemas se presenta al tratar de aplicar el principio rawlsiano de la justa igualdad de oportunidades a una sociedad en la que históricamente una minoría ha sido discriminada por las instituciones. Según este principio, el Estado tiene la obligación de procurar que las personas similarmente dotadas y *motivadas* tengan las mismas expectativas, sin que su clase social introduzca diferencias entre ellas. Aunque la discriminación ha cesado en el momento en el que queremos aplicar el principio, las injusticias cometidas en el pasado han dañado la autoestima de los miembros de esa minoría, que se sienten inferiores al resto y carecen de ambición. En estas circunstancias, la satisfacción del principio de la justa igualdad de oportunidades es perfectamente compatible con grandes desigualdades entre las expectativas de alguien que pertenece a esta minoría y las de otro miembro de la sociedad similarmente dotado, ya que la motivación del primero será menor, y por lo tanto el estado no estará obligado a igualar sus oportunidades. Por supuesto, de ahí no se puede inferir que Rawls no esté a favor de las políticas de acción afirmativa en situaciones no ideales (*cf.* Rawls, 2001: 65-6). Véase al respecto Nagel, 2003.

⁷⁴ Conviene aclarar que las teorías normativas, sean ideales o no-ideales, siempre presuponen un cierto nivel de abstracción. En realidad, esta característica no es propia de las teorías normativas sino que también se da en las positivas – e.g. los modelos abstractos utilizados en micro-economía. Elaborar una teoría exige realizar ciertas abstracciones sin las cuales no podríamos llegar a ningún tipo de conclusión general que es, en definitiva, el objetivo de cualquier teoría. En este sentido, incluso los defensores de la teoría no-ideal reconocen que una teoría necesariamente debe ser insensible a *algunos* hechos. Véase Farrelly, 2007: 846.

⁷⁵ Dado que actualmente la noción de teoría ideal se utiliza para designar cualquier concepción que utiliza abstracciones tiene sentido distinguir entre estos dos niveles. No así para Rawls que traza la distinción entre teoría ideal y no ideal a partir del presupuesto del pleno cumplimiento. Véase nota 28.

sanciones. La idea de Rawls es que a la hora de diseñar un sistema penal para el contexto no-ideal de nuestras sociedades debemos seguir el mismo razonamiento que justifica la imposición de sanciones en la sociedad bien ordenada (*TJ*: 212).⁷⁶ En esa sociedad, la finalidad del sistema penal es la de proporcionar a los individuos la seguridad en el cumplimiento de las normas que les resulta necesaria para elaborar un plan de vida. De la misma manera, la justificación de las sanciones en nuestra sociedad debe estar basada en un balance entre las desventajas que supone establecerlas y la pérdida de libertad generada por la incerteza en el cumplimiento de las normas (*TJ*: 211).

A parte de la función orientadora que tiene la teoría-ideal, la razón concreta por la que tiene sentido asumir el presupuesto específico del pleno cumplimiento es porque impide que adoptemos una concepción de la justicia excesivamente permisiva, en el sentido de que sus exigencias sean demasiado laxas desde el punto de vista moral. El tipo riesgo que logramos evitar se ve mejor si tratamos de imaginar el caso extremo de una concepción de la justicia que fuese totalmente sensible al cumplimiento parcial, esto es, que considerase el incumplimiento potencial de los sujetos como una restricción a tener en cuenta a la hora de definir las exigencias de justicia. Supongamos que nuestra concepción de la justicia requiere igualdad de oportunidades y que estamos de acuerdo en que este ideal implica, entre otras cosas, que el estado debe ofrecer una educación de calidad a todos los individuos y que debe evitar que existan mecanismos, como la educación privada, que creen desigualdades en las oportunidades en función del origen familiar. Si tenemos en cuenta la condición del pleno cumplimiento podemos afirmar que nuestra concepción de la justicia no es compatible con la educación privada y que, por lo tanto, aquellos individuos que lleven a sus hijos a escuelas privadas están actuando injustamente. Si definimos las exigencias de justicia considerando el cumplimiento parcial es difícil llegar a la misma conclusión. En un contexto en el que nuestra idea de igualdad de oportunidades se cumple parcialmente porque existe educación privada y algunos individuos se benefician de ella, no resulta obvio que podamos considerar injusta la conducta de un padre que decide recurrir a la educación privada.⁷⁷ Una teoría que sea totalmente sensible al cumplimiento parcial es probable que acabe legitimando el *status quo* y no nos permita juzgar como injustas determinadas acciones o estados de cosas que son consecuencia de la falta de voluntad de algunos individuos para

⁷⁶ Otro ejemplo son las dos reglas de prioridad que regulan la aplicación de los principios de justicia. En circunstancias no-ideales estas reglas nos indican qué reformas resultan más urgentes para alcanzar una situación justa. Véase Rawls 1999a: 216.

⁷⁷ Véase Swift, 2003.

cumplir exigencias que son razonables. La teoría-ideal no solo cumple una función orientadora sino que, además, nos ayuda a formular imperativos morales adecuados.⁷⁸

3. Exigencias derivadas del buen orden

Hasta aquí hemos visto en qué consiste una sociedad bien ordenada y qué razones tenemos para preferirla. En lo que sigue profundizaremos en este concepto mostrando las implicaciones que se siguen de él cuando tenemos en cuenta determinados hechos. Veremos que los tres requisitos más importantes que Rawls impone a una concepción de la justicia son exigencias que derivan de las características de la sociedad bien ordenada combinadas con elementos de la realidad que son persistentes y que, por lo tanto, debemos tener en cuenta si queremos permanecer dentro de los límites de una utopía realista. El esquema de más abajo detalla esta relación. Conviene señalar que los tres hechos a partir de los cuales pueden extraerse las condiciones para una concepción de la justicia no se dan todos en cualquier sociedad. El pluralismo razonable es un rasgo propio de las sociedades liberales ya que surge, fundamentalmente, como consecuencia del ejercicio de ciertas libertades – e.g. la libertad de pensamiento y expresión. Su presencia está condicionada a que las instituciones tengan ciertas características y, por esa razón, podemos decir que se trata de un *hecho institucional*. Los hechos b) y c) tienen que ver con rasgos propios de los seres humanos – i.e. nuestras capacidades epistémicas, tendencias psicológicas y necesidades físicas. Se trata de rasgos que son contingentes pero que se dan en cualquier

⁷⁸ Esto plantea el problema de identificar cuándo el incumplimiento de las normas se produce porque los individuos *eligen* no obedecer las normas, pudiendo hacerlo, o porque simplemente les *resulta extremadamente difícil* – incluso imposible- dada su naturaleza. El presupuesto del pleno cumplimiento evita que una teoría sea moralmente laxa, pero conlleva el riesgo de plantear exigencias excesivas ya que, a veces, el incumplimiento generalizado puede ser un síntoma de que un principio es irrazonable. Por ejemplo, una de las razones por las que una norma que exija actuar tratando de maximizar el bienestar general puede ser vulnerada sistemáticamente es porque, dada nuestra naturaleza, tendimos a desarrollar afectos hacia otras personas y a actuar movidos por ellos, cosa que, las más de las veces, entra en conflicto con lo que requiere dicha norma. No podemos entrar a fondo en esta cuestión por razones de espacio y de complejidad. No obstante, conviene señalar que el riesgo formular exigencias irrazonables se reduce drásticamente si adoptamos una concepción de la justicia sea sensible a algunos de nuestros rasgos psicológicos profundos. Tomar la naturaleza humana como un parámetro de la justicia es perfectamente compatible con asumir el pleno cumplimiento de sus principios. La justicia como equidad, a diferencia de otras teorías ideales, trata de acomodar algunos de nuestros rasgos psicológicos como el altruismo limitado o el sentido de la reciprocidad, minimizando el riesgo de que sus exigencias sean irrazonables.

sociedad ya que no depende de cómo estén diseñadas sus instituciones. Esto significa que los requisitos que debe cumplir una concepción de la justicia para regular una sociedad bien ordenada variarán en función del tipo de sociedad del que se trate. En una sociedad no-liberal no habrá pluralismo moral y, por lo tanto, será posible alcanzar el buen orden a través de una concepción de la justicia que sea pública, *b*), y tenga un contenido mínimo, *c*).⁷⁹ En una sociedad liberal será necesario además que la concepción de la justicia sea política, *a*), debido a que se da el hecho del pluralismo razonable. Dado que la concepción de la justicia de Rawls es liberal, vamos a dejar a un lado el tipo de buen orden que pueden alcanzar las sociedades no liberales.

Sociedad bien ordenada	Hechos persistentes	Concepción de la justicia
a. Aceptación general de la concepción de la justicia.	a. pluralismo moral	a. concepción <i>política</i> de la justicia. a.1. restringida a la estructura básica. a.2. independiente de doctrinas comprensivas a.3. expresada en términos políticos.
b. conocimiento general del cumplimiento de los principios	b. información limitada	b. concepción <i>pública</i> de la justicia. b.1. clara a nuestra razón. b.2. susceptible de ser verificada empíricamente. b.3. restringida a la estructura básica.
c. sentido de justicia efectivo.	c. naturaleza humana.	c. contenido <i>mínimo</i> . c.1. asegure un cierto bienestar material. c.2. garantice el auto-respeto. c.3. limite las desigualdades

⁷⁹ Dado que no existe pluralismo moral, el requisito a) puede cumplirse con una concepción de la justicia que sea comprensiva.

3.1 La concepción política de la justicia como condición para el consenso superpuesto.

Como hemos visto, la sociedad bien ordenada se caracteriza por la aceptación moral por parte de sus miembros de la concepción de la justicia que regula el funcionamiento de las instituciones. Se da un “equilibrio reflexivo pleno”, esto es, una situación en la que los ciudadanos con una doctrina comprensiva razonable – que son la mayoría en una sociedad bien ordenada- han alcanzado un equilibrio reflexivo entre sus juicios considerados y dicha concepción. La aptitud de una concepción de la justicia para gobernar este tipo de sociedad dependerá, entre otras cosas, de su capacidad para acomodar las convicciones morales que tengan los individuos. Rawls considera que en una sociedad gobernada por sus dos principios estas convicciones serán muy variadas porque no podemos esperar que los individuos lleguen a compartir una misma concepción del bien o doctrina comprensiva. Esta pluralidad de concepciones morales es consecuencia, por una parte, de lo que Rawls llama “dificultades del juicio” (*burdens of judgement*), una serie de hechos relativos a la elaboración de nuestros juicios morales que incluyen, entre otras cosas, las diferentes formas de valorar la evidencia que derivan de distintas experiencias y la complejidad de las consideraciones normativas (*TJ*: § 22). El carácter democrático de las instituciones rawlsianas y la imposibilidad de superar algunas dificultades del juicio hacen que el pluralismo razonable sea *inevitable* en una sociedad bien ordenada y que, por lo tanto, deba ser tenido en cuenta a la hora de mostrar cómo los principios de justicia rawlsianos pueden lograr estabilidad en ese contexto. Como veíamos al comienzo, la estabilidad a través del consenso superpuesto no requiere que todos los ciudadanos respalden la concepción de la justicia por las mismas razones, sino que cada individuo puede llegar a un equilibrio reflexivo desde concepciones distintas. Se ha criticado a Rawls por estar preocupado solo por el consenso entre individuos que son *razonables*, i.e. que quieren cooperar con personas similarmente motivadas en términos que sean aceptables para éstos.⁸⁰ Según esta objeción, la exigencia de razonabilidad menoscaba la relevancia normativa del consenso porque excluye, precisamente, a los sujetos que es más probable

⁸⁰Las personas razonables se caracterizan, además, por (a) tener en cuenta las dificultades del juicio; (b) tener una psicología moral razonable, incluido un sentido de justicia; (c) querer que los demás las vean como justas y razonables. Rawls, 1993: 54-8.

que se opongan. Es cierto que podemos imaginar un consenso que sea más amplio pero ello no significa que sea normativamente más relevante, más bien sucede lo contrario. Tratar de alcanzar un consenso que incluya a personas no razonables supone condicionar la justificación de la concepción de la justicia a lo que puedan pensar individuos que no tienen ningún interés en cooperar, esto es, que se oponen a la idea misma de hallar unos términos para organizar nuestra vida en común que sean aceptables para todos. ¿Por qué deberíamos rechazar una concepción de la justicia simplemente por el hecho de que no es aceptada por alguien cuya concepción del bien es racista o intolerante? Cuando expone su idea de consenso superpuesto Rawls aclara que no pretende “ver qué doctrinas comprensivas existen de hecho [en nuestra sociedad] y elaborar una concepción que logre un equilibrio entre ellas diseñado expresamente para lograr su adhesión. Hacer esto haría que una concepción política fuese política en el mal sentido” (*JFR*: 37, 188).⁸¹

Una concepción de la justicia solo puede acomodar el pluralismo razonable si permanece agnóstica respecto a cuestiones filosóficas controvertidas. Si toma partido en cuestiones de este tipo, no podrá cumplir con su función de proporcionar una base de justificación pública, puesto que las razones que ofrecerá no podrán ser aceptadas por todos los ciudadanos. Esto hace que la cuestión de la fundamentación de una teoría de la justicia presente la dificultad siguiente. Debe estar basada en ideas e intuiciones que consideremos *fundamentales* ya que de lo contrario carecería de la fuerza que se supone que ha de tener, pero debe evitar recurrir a valores que forman parte de una(s) doctrina(s) comprensiva(s) en concreto. La solución que propone Rawls es elaborar una concepción de la justicia que sea *política*, lo cual significa tres cosas (*PL*: 38, 125): a) se limita a ordenar la *estructura básica*, esto es, las principales instituciones de la sociedad; b) se *autosostiene*, en el sentido que no presupone, y por lo tanto puede ser presentada como independiente de, cualquier doctrina moral, filosófica y religiosa; c) está construida a partir de *ideas fundamentales* que forman parte de la cultura política de una sociedad, de modo que puede ser aceptada por cualquier

⁸¹ Además, hay que añadir que Rawls no ve el consenso superpuesto entre personas razonables como un consenso muy excluyente. Recordemos que lo que a él le interesa es que la concepción de la justicia en cuestión sea capaz de lograr un consenso superpuesto no aquí y ahora, sino en la sociedad bien ordenada. En ese contexto, las instituciones justas influyen en los deseos y preferencias de los individuos, y modelan el ideal de persona al que aspiran. En esto consiste, su rol amplio o educativo al que me refería al principio. La hipótesis de Rawls es que en estas circunstancias ideales los individuos apreciarán las ventajas que les proporciona la aplicación de una concepción de la justicia y desarrollarán doctrinas comprensivas que sean compatibles con ella.

doctrina comprensiva razonable. Veamos de qué modo una concepción de la justicia que satisfaga estas tres condiciones puede ayudarnos a alcanzar un consenso superpuesto.

La restricción de la estructura básica ha sido muy discutida pero sorprende que los críticos se hayan centrado solo en algunas de las razones que ofrece Rawls para adoptarla y que hayan ignorado la función que tiene esta restricción en el contexto de una sociedad plural.⁸² La importancia de adoptar la restricción de la estructura básica es que implica reconocer que “los principios de la justicia como equidad claramente no son aptos para una teoría general” de la moralidad (*PL*: 261), entendida como una teoría que se “aplica igualmente a todas las formas sociales y a las acciones de los individuos” (*PL*: 260). En una sociedad en la que conviven individuos con doctrinas comprensivas diversas, una concepción de la justicia que se limite a ordenar el diseño institucional y que, dentro de ese marco, permita que los individuos actúen guiados por las consideraciones que juzguen adecuadas, tendrá más posibilidades de ser aceptada que una que aspire a regular las decisiones personales. De este modo, la restricción de la estructura básica da libertad a los individuos para que en su vida privada actúen motivados por razones distintas a, aunque compatibles con, las razones que subyacen a los principios de justicia.⁸³ Dicho de modo más sucinto, “una concepción política de la justicia no requiere que los padres traten a sus hijos según el principio de la diferencia” (*JFR*: 73).

Cuando Rawls dice que una concepción de la justicia debe *auto-sostenerse* significa que debe estar formulada en términos propios y no en términos pertenecientes a una concepción del bien específica. Por ejemplo, un criterio de justicia que diga que la distribución de bienes debe reflejar la distribución de ciertas virtudes morales claramente no cumple este requisito. Difícilmente logrará un consenso superpuesto ya que, con toda seguridad, los ciudadanos discreparán sobre la importancia de tales virtudes y sobre la corrección de un criterio que

⁸² Cuando Rawls defiende la restricción de la “estructura básica” lo hace utilizando dos razones que no tienen que ver con la idea de “concepción política” de la justicia. La primera apela a los efectos sociales y psicológicos que tiene la estructura básica sobre los individuos en tanto que “modela los deseos y aspiraciones que los individuos llegan a tener. Determina en parte el tipo de personas que quieren ser y el tipo de personas que son” (Rawls, 1999a: 229). La segunda es que las instituciones que forman la estructura básica mantienen las condiciones necesarias para que los acuerdos individuales que tienen lugar dentro de la estructura básica sean justos. Esta tarea no la pueden realizar los individuos directamente ya que no existe un conjunto de normas públicas y practicables, que sea sensato imponerles con el propósito de lograr ese fin (Rawls 1993: 267). Estas dos razones justifican la *aplicación* de los principios de justicia a la estructura básica pero, como bien han observado los críticos, no justifican la *restricción* de la estructura básica ya que no son razones que excluyan la posibilidad de que los principios de justicia puedan extenderse además a la conducta privada de los individuos. El *locus classicus* de la crítica a la estructura básica se encuentra en Cohen, G.A., 1997. Adopta una forma más radical en Murphy, 1999.

⁸³ Véase Samuel, 2006.

las tome como relevantes. Una concepción de la justicia que sea auto-sostenible estará formulada de modo que no excluya la aceptación de sus principios desde doctrinas comprensivas que son razonables. Esta condición es necesaria para que se dé el consenso superpuesto pero no es suficiente.⁸⁴ Aunque una concepción de la justicia no utilice ideas propias de una doctrina comprensiva, es posible que sus principios, una vez formulados, solo puedan ser aceptados por una de ellas o por un conjunto muy reducido. Para que el consenso sea posible no basta con elaborar una concepción de la justicia que no excluya de entrada ninguna doctrina comprensiva que sea razonable. Es necesario que los términos en los que está expresada sean ideas que *efectivamente* puedan tener una aceptación moral generalizada, lo que nos conduce a la tercera característica de una concepción política.

En *PL* Rawls sostiene que una concepción de la justicia formulada a partir de los valores políticos democráticos fundamentales es la única que puede lograr este tipo de aceptación en una sociedad en la que existe pluralismo moral (*PL*: 15). El fundamento de esta hipótesis son dos propiedades que presentan los términos políticos. La primera es que son términos muy *abstractos*. La abstracción es un recurso necesario cuando existen serias discrepancias entre nuestros juicios particulares, como sucede en las cuestiones relativas a la justicia. La segunda es que son términos que expresan *grandes valores y virtudes*, cuya importancia es reconocible para cualquier ciudadano razonable que haya crecido en una sociedad democrática (*PL*: 157). Tiene sentido que Rawls recurra a estos valores ya que, como hemos visto, su intención es mostrar cómo su criterio de justicia puede ser objeto de un consenso moral en una sociedad regulada que necesariamente será democrática. Examinar las ideas de “concepción política de persona” y “bienes primarios” nos servirá para entender cómo el uso de conceptos políticos favorece la existencia de un consenso superpuesto.⁸⁵

La concepción política de persona es la de individuo libre e igual con dos poderes morales: un sentido de justicia que le permite entender y aplicar los principios de justicia, y una capacidad para formarse, revisar y perseguir una concepción del bien. La idea de Rawls es que esta idea de persona puede ser aceptada desde cualquier doctrina comprensiva ya

⁸⁴ Véase Cohen, J., 1994.

⁸⁵ Estas ideas ya aparecen en *TJ* como “puntos fijos de nuestra moralidad”, la novedad de *PL* es que son expuestas como ideas políticas. Esto encaja con lo que veíamos al principio de este capítulo y es que la importancia de estas ideas en la justificación de la justicia como equidad no deriva de que sean ideas compartidas por los miembros de una comunidad política, en este caso democrática, sino de que son convicciones morales básicas.

que: a) únicamente se refiere a nuestra auto-concepción en la esfera pública; b) no exige compromisos religiosos ni metafísicos; y c) puede extraerse de los textos legales e instituciones principales de una sociedad democrática.⁸⁶ Rawls enfatiza que la idea democrática de persona representa cómo nos gustaría que nos trataran las instituciones y nuestros conciudadanos (*PL*: 300). Es una concepción normativa y, como tal, resulta compatible con concepciones descriptivas como las que podemos encontrar en la ciencia, y con otras concepciones que también son normativas pero que no son relevantes en la esfera política, como por ejemplo la idea de persona que pueden tener distintas religiones.

La idea de *bienes primarios* es la solución que da Rawls a la dificultad de encontrar una métrica de la justicia que nos permita realizar comparaciones interpersonales. Al elegir este estándar estamos determinando las “pretensiones apropiadas” (*CP*: 361), esto es, aquello que los individuos pueden esperar de las instituciones y lo que éstas pueden rechazar sin cometer una injusticia (*CP*: 374). La métrica, por lo tanto, debe hacer referencia a alguna característica que los individuos consideren relevante. La cuestión que se plantea en el contexto de una sociedad plural es ¿qué métrica puede ser vista como valiosa por personas que sostienen concepciones del bien distintas? Rawls propone como solución la siguiente lista de bienes (*TJ*: §15, *CP*: 362, *PL*: 181, 308-9): a) un conjunto de derechos y libertades especificados por una lista – e.g. libertad de pensamiento y de conciencia; libertad de asociación, la libertad definida por la integridad de la persona y por el estado de derecho y las libertades políticas –; b) libertad de movimiento y ocupación en el marco de varias oportunidades; c) poderes y prerrogativas de los cargos y posiciones de responsabilidad; d) dinero y riqueza; e) las bases residuales del auto-respeto.⁸⁷

Esta lista no contiene todos los bienes necesarios para realizar cualquier plan de vida pero, dada la motivación de los individuos en la sociedad bien ordenada, tiene la virtud de poder ser objeto de un consenso superpuesto. Los bienes primarios incluyen lo necesario para desarrollar las capacidades que permiten participar y beneficiarse de la cooperación social, i.e. tener un sentido de justicia y habilidad para formarse y perseguir una concepción del bien (*CP*: 373). Desde su perspectiva de ciudadano, los individuos aprecian la centralidad

⁸⁶ Rawls no da ejemplos pero podemos pensar que en efecto nuestras instituciones legales presumen que tenemos, al menos en algún grado, estas capacidades ya que prevén medidas especiales para quienes no las tienen; como por ejemplo, medidas paternalistas para las personas cuya capacidad para formarse una concepción del bien no se considera del todo plena – e.g. niños o incapaces-, o sanciones a distintas para aquellos cuya capacidad para ajustar su conducta a las normas de justicia está seriamente mermada.

⁸⁷ Son bases *residuales* ya que Rawls considera que a), b), c) y d) también son bases del auto-respeto.

de estas capacidades y, en consecuencia, reconocen la importancia de utilizar los bienes primarios a la hora de hacer las comparaciones interpersonales que son necesarias para aplicar los principios de justicia. Ampliar la lista para que incluya bienes que únicamente son necesarios para satisfacer concepciones del bien concretas, dificulta enormemente la posibilidad de lograr un consenso superpuesto ya que existe el riesgo de que las pretensiones basadas en estas concepciones sean consideradas ilegítimas por quienes no las comparten. El interés de los miembros de una sociedad bien ordenada por hallar una métrica que sea mutuamente justificable les lleva a aceptar que, en sede de justicia distributiva, las necesidades que son relevantes son aquellas que tienen *qua* ciudadanos, y no las que derivan de su particular concepción del bien (CP: 374).⁸⁸

3.2. La publicidad como condición para el reconocimiento del cumplimiento.

En la sociedad bien ordenada hay un conocimiento general del cumplimiento de los principios de justicia. Los ciudadanos saben, y saben que los demás saben, que las instituciones aplican la concepción de la justicia mutuamente aceptada. El conocimiento general puede verse afectado por ciertas restricciones cognitivas a las que estamos sometidos como, por ejemplo, nuestra limitada capacidad para procesar información, o las dificultades que podemos tener para obtenerla. Este conjunto de circunstancias, al que podemos referirnos como el *hecho de la información limitada*,⁸⁹ hace que sea necesario adoptar una concepción de la justicia que sea *pública*. Veamos qué condiciones se derivan de esta exigencia para una concepción de la justicia.

⁸⁸ No podemos atacar los bienes primarios diciendo que presumen una motivación que no coincide con la que tienen muchos individuos aquí y ahora, que tal vez se sentirían más atraídos por un estándar subjetivo basado en la satisfacción de preferencias. Rawls advierte de entrada que la lista de bienes primarios no está elaborada pensando en las necesidades que realmente tenemos sino a partir de una concepción normativa de necesidad. Véase Rawls, 2001: 61. Lo relevante para evaluar la métrica rawlsiana es ver si nos resulta moralmente atractivo un orden social en el que los individuos actúen motivados por los dos intereses fundamentales y las instituciones proporcionen los medios para desarrollarlos. Otra forma de atajar esta posible objeción sería apelar al carácter polivalente de los bienes primarios y mostrar que los dos intereses fundamentales son en realidad medios que permiten a los individuos satisfacer un tercer interés consistente “en proteger y promover su concepción del bien lo mejor posible, sea cual sea” (Rawls, 1999b: 313). Afirmar que *efectivamente* nos movemos por este interés, en lugar de por los otros dos, es menos disputable.

⁸⁹ Este término es utilizado por A. Williams. Véase Williams, A., 1998.

El primer requisito es que el criterio de justicia en cuestión sea “claro a nuestra razón” (*TJ*: 436, 439), esto es, debe estar formulado en términos que alguien con facultades medias pueda comprender. No obstante, la claridad no es una condición suficiente para la publicidad. Puede ser que un criterio distributivo sea sencillo y fácil de entender pero que, sin embargo, tenga dificultades para ser público porque la información necesaria para corroborar su cumplimiento es difícil de obtener. Por ejemplo, la concepción libertaria según la cual una distribución es justa siempre y cuando sea el resultado de una cadena de transferencias justas – i.e. en las que no se hayan vulnerado determinados derechos naturales que poseen los individuos-,⁹⁰ se comprende fácilmente pero, en la práctica, es muy difícil que podamos llegar a determinar si una distribución es justa porque a menudo es imposible recorrer toda la cadena de transferencias. Esta dificultad nos lleva a la segunda exigencia.

Para ser público un criterio de justicia no únicamente tiene que ser claro sino que debe ser susceptible de comprobación empírica. Aunque los ciudadanos acepten la misma concepción de la justicia, la exigencia de publicidad no podrá satisfacerse a menos que tengan un modo de saber cuándo dicha concepción resulta satisfecha, i.e. una regla de evidencia que les permita evaluar si la actuación de las instituciones se ajusta a sus exigencias (*CP*: 327). Esta regla debe cumplir tres requisitos: a) su contenido debe especificar, como mínimo, las condiciones que indican que un principio de justicia se satisface, la información que resulta relevante para hacer este tipo de juicios, y el modo de obtener dicha información; b) no ha de ser excesivamente complejo, i.e. ha de poder ser aplicado por ciudadanos con facultades medias; y c) dado el hecho del pluralismo razonable, debe ser un criterio basado en “formas de razonamiento aceptadas por el sentido común, incluyendo los procedimientos científicos cuando son generalmente aceptados” (*ibid.*). Por ejemplo, la fórmula marxista “de cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades” puede ser imposible de verificar por la dificultad de conocer hasta dónde llega el potencial de un individuo. La máxima utilitarista que ordena maximizar la felicidad plantea el mismo problema ya que no resulta claro cómo podemos obtener y procesar la información relativa al bienestar individual. En cambio, un criterio que ordene distribuir la riqueza de manera igualitaria es, en este sentido, superior ya que la

⁹⁰ Véase Nozick, 1974.

información relativa a la situación económica de los individuos es mucho más fácil de obtener que la que hace referencia a su bienestar o sus capacidades.

Uno de los elementos decisivos para que una concepción de la justicia sea empíricamente comprobable es el objeto sobre el que se aplican sus principios. Andrew Williams ha argumentado muy persuasivamente que una concepción de la justicia cuyo alcance abarque acciones que los individuos llevan a cabo privadamente tendrá dificultades para ser pública ya que su cumplimiento no será un hecho accesible.⁹¹ Recabar la información necesaria para corroborar el cumplimiento de un principio que depende de acciones llevadas a cabo privadamente, puede ser prácticamente imposible dadas nuestras limitaciones epistémicas – e.g. la cantidad de información que necesitamos es excesiva, no hay un modo fiable de obtenerla, etc. A este impedimento debemos añadirle otro de distinta índole. Es probable que los medios para acceder a este tipo de información sean problemáticos porque exijan demasiada intromisión en la vida privada de los individuos.⁹²

Si solo existiera este segundo problema, esto es, si tuviéramos un modo fiable de obtener este tipo de información pero fuese excesivamente intrusivo, la concepción de la justicia podría ser pública pero no sería deseable que lo fuera. Aunque sea posible separar las condiciones de la publicidad de sus consecuencias, la distinción no es muy relevante a la hora de juzgar la aptitud de una concepción para cumplir con esta exigencia. Según Rawls, en aquellos casos en los que dar publicidad a un criterio de justicia genera resultados inaceptables, tenemos que concluir que no es apto para satisfacer esta exigencia. Para evitar esta situación, Rawls impone a las partes en la posición original la obligación de evaluar las distintas concepciones de la justicia teniendo en cuenta sus efectos sobre los individuos - en concreto sobre su autoestima- el hecho de que su cumplimiento sea pleno y públicamente conocido. Al introducir esta consideración, Rawls tiene en mente algunas formas de utilitarismo que exigen que los intereses de algunos sean sacrificados en aras de maximizar el bienestar general, con el riesgo de generar en esos individuos la sensación de que sus objetivos son vistos como menos valiosos (*TJ*: 157). Al exigir que los ciudadanos puedan

⁹¹ Williams, A., 1998. En este artículo A. Williams muestra cómo este argumento justifica mejor la *restricción* de la estructura básica que los dos argumentos que da el propio Rawls.

⁹² Nótese que es posible que una concepción de la justicia cumpla este requisito pero que no sea apta para ser pública porque no tenga un criterio de verificación. Sucedería algo así con una concepción utilitarista cuya aplicación estuviera restringida a la estructura básica. Aunque su objeto de aplicación fuese público – no incluyese las acciones llevadas a cabo privadamente- la dificultad para que fuese una concepción pública vendría dada por la dificultad que genera una métrica subjetiva basada en las comparaciones interpersonales de utilidad. Sobre este punto véase Lippert-Rasmussen, 2008: 30-49

aceptar las consecuencias derivadas de que la aceptación y la aplicación de los principios sean hechos públicamente conocidos, la exigencia de publicidad limita el contenido de tales principios.⁹³

3.3. El contenido mínimo necesario para el sentido de justicia.

La tercera y última característica de la sociedad bien ordenada es que sus miembros tienen un deseo fuerte y normalmente efectivo de actuar según lo que exigen los principios de justicia. El sentido de justicia se manifiesta a través de dos actitudes morales (*TJ*: §74). Por un lado, genera *culpabilidad* respecto a los actos propios que violan, conscientemente, las exigencias de la justicia. Por otro lado, produce *indignación* ante las violaciones de los principios de justicia por parte de otros. Un sentido de justicia efectivo y generalizado es lo que permite que se dé la estabilidad por razones morales que caracteriza la sociedad bien ordenada (*PL*: xliii; *CP*: 589).

Las condiciones que debe reunir una concepción para generar un sentido de justicia en los individuos dependen, como ahora veremos, de ciertas características de su naturaleza. En la explicación que encontramos en *TJ* acerca de cómo se adquiere esta facultad resulta clave nuestra tendencia a la *reciprocidad*, que Rawls considera “un hecho psicológico profundo” (*TJ*: 433). Sin esta predisposición “nuestra naturaleza sería muy distinta y la cooperación social fructífera sería frágil sino imposible. Ciertamente, una persona racional no es indiferente a aquellas cosas que afectan de manera significativa a su bien y, suponiendo que desarrolla una actitud hacia ellas, lo que hace es adquirir una nueva inclinación o una nueva aversión” (*ibid.*).⁹⁴ El sentido de justicia surge como consecuencia de la tendencia de los

⁹³ Hay otra condición que una concepción debe satisfacer para ser pública sobre la que no vamos a entrar porque hacerlo nos alejaría demasiado de este capítulo y, además, no resulta relevante para la discusión del capítulo cuarto. Parfit ha observado que algunas concepciones son auto-refutatorias en el sentido de que solo pueden satisfacerse si aquellos a quienes van dirigidas -o una parte importante de ellos- no la suscriben o persiguen fines distintos a los de la propia concepción. Este rasgo se ha atribuido con frecuencia al utilitarismo con el argumento de que realizar una acción, e.g. pintar un cuadro, motivados por la máxima utilitarista, es probable que nos reporte menos felicidad, que si realizamos la misma acción porque creemos que tiene valor intrínseco. Claramente, una concepción solo puede ser pública si *no* es auto-refutatoria. Véase Parfit, 1984: 55 y ss.

⁹⁴ Tomar esta ley psicológica como un hecho relevante no equivale a negar que tengamos otras tendencias. Rawls reconoce que las inclinaciones altruistas también existen, pero acto seguido añade que se trata de “inclinaciones más débiles y menos comunes” (Rawls, 1999a: 438).

individuos a responder recíprocamente a las acciones que promueven su bien. En este caso concreto, las acciones beneficiosas las llevan a cabo las instituciones y la respuesta de los individuos consiste en contribuir voluntariamente al mantenimiento de las mismas. “[D]esarrollamos un deseo de aplicar y actuar según los principios de justicia cuando nos damos cuenta de cómo los arreglos sociales que se derivan de ellos han promovido nuestro bien y el de aquellos con quienes estamos asociados” (*TJ*: 415).⁹⁵

Rawls no da una definición precisa de qué debemos entender por “bien individual” en este contexto. En lugar de eso, señala casos en los que considera que existe un menoscabo grave y evidente del bien individual. Son situaciones en las que *no* es dable esperar que exista un sentido de justicia generalizado porque la aplicación de una concepción de la justicia tiene consecuencias especialmente gravosas para los individuos, a las que Rawls se refiere como “cargas del compromiso” (*strains of commitment*) (*TJ*: 153; *CP*: 250 y ss.). Es importante tener en cuenta que las cargas del compromiso relevantes son las que pueden surgir en las condiciones ideales de la sociedad bien ordenada, esto es, en un contexto en el que los individuos actúan motivados por los intereses que la propia concepción fomenta (*PL*: 17). La mayoría de cargas que pueden emerger en una sociedad no ideal carecen de relevancia porque son fruto de actitudes que han sido formadas en condiciones de injusticia y deberían desaparecer en un contexto justo. Lo que le preocupa a Rawls es que sea la propia concepción de la justicia la que genere situaciones en las que resulte difícil aceptar los principios y no la resistencia a la aplicación de dicha concepción que pueda darse aquí y ahora (*JFR*: 88).⁹⁶

Determinar *ex ante* los compromisos que resultan excesivamente gravosos no es sencillo porque algunas de las consecuencias que se derivan de implementar ciertas instituciones solo son visibles cuando éstas entran en funcionamiento.⁹⁷ Aun así, la discusión de Rawls

⁹⁵ Esta es la última fase de un proceso más complejo descrito en el capítulo VIII de *TJ*. Rawls explica cómo nuestra tendencia a la reciprocidad opera inicialmente en el seno de la familia, concretamente en la relación paterno-filial, y va desarrollándose a medida que vamos experimentando formas de asociación más complejas – e.g. la escuela, el vecindario, un equipo deportivo, etc.- hasta que culmina en la adquisición de un sentido de justicia. En este proceso, nuestra tendencia a la reciprocidad se va ampliando. Al principio surge como respuesta a la percepción de que la conducta de nuestros padres nos beneficia *directamente*. Cuando participamos en una asociación, entendemos que la conducta del resto nos beneficia *indirectamente* ya que cada uno cumple su función dentro de una organización que es beneficiosa para todos.

⁹⁶ Por esta razón, al diseñar la posición original Rawls impone a las partes la obligación de negociar de buena fe que les exige elegir una concepción de la justicia pensando que “deben ser capaces de cumplirla incluso si se confirman las peores posibilidades” (Rawls, 1999a: 153).

⁹⁷ Barry entiende las cargas del compromiso en un sentido normativo. Esto es, en lugar de considerar que se trata de circunstancias que los individuos difícilmente pueden aceptar dados ciertos hechos psicológicos,

acerca de las dificultades de aceptar una concepción utilitarista apunta a dos hechos psicológicos relevantes a la hora de evaluar las cargas del compromiso. Según él, una concepción utilitarista difícilmente puede lograr una aceptación generalizada porque no garantiza *beneficios* para todos los individuos ya que algunos deberán sacrificar su bienestar en aras del de los demás (*TJ*: 155), y daña la *auto-respeto* de aquellos individuos cuyos intereses son ignorados (*ibid.*). Rawls esgrime estas dos razones en contra del utilitarismo porque considera que los seres humanos, sea cual sea la concepción del bien que abrazamos, tenemos un interés en mantener nuestro auto-respeto y en tener un cierto nivel de bienestar. Con independencia de que el bien individual sea más complejo, es plausible presuponer que estos dos elementos forman parte de él y que, por lo tanto, deben ser considerados por cualquier concepción de la justicia que quiera evitar imponer exigencias demasiado gravosas.

El auto-respeto es una actitud psicológica y, como tal, no puede ser distribuida. No obstante, sí que es posible incidir en las *bases sociales* del auto-respeto, i.e. aquellas características de las instituciones y condiciones de la vida pública que influyen en la percepción que los individuos tienen de sí mismos (*JFR*: 60). Rawls sostiene que la actitud de auto-respeto está fundada en la convicción de que el plan de vida que uno tiene es considerado valioso (*TJ*: 155) y de que puede llevarlo a cabo -siempre que sea adecuado a sus capacidades (*TJ*: 368) Esta definición sugiere que podemos dividir las bases del auto-respeto en dos tipos: aquellas relacionadas con los *recursos*, y las relacionadas con el *reconocimiento*.⁹⁸ Los recursos son las libertades, oportunidades y riqueza necesarias para que un individuo pueda perseguir sus aspiraciones con confianza. El reconocimiento es la apreciación por parte de los demás del valor que tiene el plan de vida de un individuo y se produce, según Rawls, a través de la garantía del estatus de ciudadano igual y de la participación de los individuos en asociaciones en las que desempeñan roles adecuados a sus capacidades. En este sentido, una concepción de la justicia debe establecer un marco que permita a individuos con concepciones del bien distintas y habilidades desiguales formar asociaciones en las que puedan auto-realizarse y sentirse valorados.

entiende que son situaciones que no son moralmente justificables. Véase Barry, B., 1995. No obstante, en los escasos párrafos de *TJ* donde Rawls discute esta cuestión insiste en que el modo de determinar estas cargas a través de información relativa a la psicología que, de hecho, tienen seres humanos, cosa que hace pensar que es más correcto ver las cargas del compromiso como un problema fáctico. Véase, Rawls, 1999a: 126, 153.

⁹⁸ Sobre este punto véase Cohen, J., 1994. En lo sucesivo el término auto-respeto será utilizado para designar a las bases sociales del auto-respeto.

En relación con nuestro interés en el bienestar, Rawls considera que una concepción liberal de la justicia debe contener, por lo menos, lo que H.L.A. Hart denomina “el contenido mínimo del derecho natural” (CP: 442).⁹⁹ Este mínimo hace referencia a ciertas condiciones físicas, psicológicas y económicas que un orden social debe asegurar ya que sin ellas los individuos “no tendrían ninguna razón para obedecer voluntariamente ninguna norma.”¹⁰⁰ La lógica del mecanismo de reciprocidad que da lugar al sentido de justicia parece apuntar a que, *ceteris paribus*, el sentido de justicia será más fuerte cuanto mayor sea el beneficio que una concepción de la justicia logra asegurar a sus destinatarios (TJ: 436).¹⁰¹ No obstante, es razonable pensar que la reciprocidad no se activa si los individuos no perciben unos beneficios *mínimos*, dicho de otro modo, que existe un umbral de bienestar por debajo del cual los ciudadanos no estarán dispuestos a apoyar una concepción de la justicia, lo cual no impide que obtengamos estabilidad por razones prudenciales.

Asegurar un nivel de bienestar mínimo permite evitar supuestos en los que las cargas del compromiso son extremadamente graves y, en consecuencia, la estabilidad del sistema corre un gran peligro. Cuando los individuos se encuentran por debajo de este nivel están “enfadados, resentidos, y preparados para emprender acciones violentas en señal de protesta por su condición” (JFR: 128). Esto es lo que Rawls cree que puede ocurrir al aplicar un criterio de justicia que, como el utilitarista, nos lleva a sacrificar los intereses de algunos individuos. No obstante, pueden darse otros supuestos en los que la estabilidad del sistema se ve amenazada. Hay determinados compromisos que, aunque no conduzcan a una situación tan dramática, generan cargas lo suficientemente graves como para que los individuos no desarrollen un sentido de justicia. Quienes sufren estas cargas no son “hostiles o rebeldes” sino que desarrollan cinismo y desafección respecto a las instituciones. Se “distancian de la sociedad política” porque se sienten abandonados por ella (ibid.). Para evitar que los individuos experimenten este distanciamiento no basta con proporcionarles un mínimo que cubra sus necesidades vitales, es necesario que, además, “se sientan parte de la sociedad política” (JFR: 129). Deben poder verse a sí mismos como ciudadanos libres e iguales que participan plenamente en la cooperación social. Rawls cree que para alcanzar este resultado debemos adoptar un criterio de justicia que asegure un mínimo social más generoso – i.e. que no se limite a cubrir las necesidades básicas (JFR:

⁹⁹ Véase Hart, 1961: 189-95.

¹⁰⁰ Hart, 1961: 193

¹⁰¹ Podemos presumir que esta relación es creciente al menos hasta un cierto punto.

129-30)- y que limite las desigualdades económicas. Es importante percatarse de que la estabilidad por razones morales de un criterio de justicia depende tanto de las posiciones *en términos absolutos* – i.e. lo mal que están los peor situados - como de las *posiciones relativas* – i.e. el *gap* que existe entre los mejor y los peor situados- que genera. Las desigualdades económicas son especialmente perjudiciales para la estabilidad por su incidencia en la percepción que tienen los individuos de sí mismos. “[S]uelen ir asociadas a desigualdades de estatus que conducen a aquellos cuyo estatus es bajo a verse y ser vistos como inferiores. Este hecho puede generar actitudes generalizadas de deferencia y servidumbre por una parte y voluntad de dominación y arrogancia por otra parte” (JFR: 131). Cuando las desigualdades son lo suficientemente grandes como para generar estos efectos psicológicos, los peor situados tienen que acostumbrarse a vivir como ciudadanos de segunda clase y no es dable esperar que desarrollen un deseo de respetar a las instituciones que les colocan en esa posición. Vivir en una sociedad muy desigual representa una carga demasiado grave para quienes ocupan la parte baja del escalafón.

Podemos decir pues, que para que los individuos puedan desarrollar un sentido de justicia a partir de su tendencia a la reciprocidad, es necesario que la sociedad esté ordenada por una concepción que tenga un *contenido mínimo*: debe asegurar el auto-respeto de los individuos, proporcionarles un nivel de bienestar adecuado y tener mecanismos que frenen o corrijan las desigualdades. Además de estos requisitos, es importante ver que la exigencia de publicidad resulta indispensable aquí ya que el mecanismo de la reciprocidad que genera el sentido de justicia solo se pone en marcha cuando son capaces de reconocer que las instituciones satisfacen los principios de justicia. Una concepción de la justicia que no pueda ser pública porque no es clara ni/o susceptible de verificación empírica, difícilmente podrá motivar a los individuos tal y como Rawls predice. Cuando los principios son poco claros, es probable que haya disputas acerca de cuál es la mejor interpretación, y dudas sobre cómo serán aplicados. Si la información que necesitan las instituciones para aplicarlos es poco accesible o excesivamente compleja, existirá una mayor tentación a manipularla en beneficio propio. Ambas cosas favorecen que los ciudadanos sospechen de los argumentos de los demás y tengan desconfianza en las instituciones, lo cual dificultará que adquieran un sentido de justicia (JFR: 116, 127).

Finalmente, conviene introducir una última consideración. Hemos visto que para que una sociedad sea estable no basta con que sus ciudadanos hayan *adquirido* un sentido de justicia

sino que es necesario que actúen conforme a las razones que derivan de él. Esto es, el sentido de justicia debe ser *efectivo*. Las condiciones expuestas hasta aquí dan cuenta de cómo los individuos pueden adquirir un sentido de justicia en una sociedad bien ordenada. Son condiciones *necesarias* para que actúen motivados por él, pero no son *suficientes* ya que puede haber casos en los que los individuos tengan un sentido de justicia pero que éste no sea efectivo. Una de las razones por las que esto puede suceder es que no haya un conocimiento público de que el sentido de justicia es una predisposición generalizada. En este caso, los individuos pueden tener el deseo de actuar justamente pero su desconfianza respecto a cómo actuaran los demás, puede hacer que se sientan tentados a no cumplir las exigencias de justicia para proteger sus intereses. Rawls cree que es posible solucionar este problema estableciendo un sistema de sanciones que penalice el incumplimiento de las obligaciones de justicia. Dadas las circunstancias de la sociedad bien ordenada, estas sanciones “puede que nunca se apliquen”, pero servirán para dar certeza a los individuos de que habrá un cumplimiento generalizado de los principios de justicia (*TJ*: 237)

Otro supuesto en el que el sentido de justicia puede no ser efectivo es cuando las exigencias que derivan de ejercer dicho sentido no son congruentes con la concepción del bien que tiene cada sujeto. ¿Cómo podemos estar seguros de que la predisposición de los individuos a ajustar su conducta a las exigencias de justicia es lo suficientemente sólida como para llevarles a subordinar el resto de sus objetivos personales al cumplimiento de las exigencias de justicia? El hecho de que los individuos tengan el deseo de actuar justamente no garantiza que vayan a actuar motivados por él si hacerlo entra en conflicto con otros personales que consideren importantes.¹⁰² Cuando esto sucede, los sacrificios que impone ser justo pueden ser excesivos y la estabilidad de una concepción de la justicia está en peligro.¹⁰³ Evitaremos que los individuos se enfrenten a esta tragedia moral si: a) el cumplimiento de las exigencias de justicia no requiere sacrificios excesivos; b) existen ciertos bienes que consideramos valiosos y que únicamente pueden ser logrados actuando

¹⁰² Nagel identifica este conflicto como “el problema de los dos puntos de vista”. Para una exposición detallada del mismo véase Nagel, 1991.

¹⁰³ Frecuentemente se señala este punto como uno de los puntos débiles del utilitarismo. El deber de actuar tratando de maximizar el bienestar general normalmente colisionará con nuestro deseo de beneficiar a individuos concretos inspirado por el valor que otorgamos a la relación particular que nos une con ellos, e.g. son nuestros hijos.

según estas exigencias; y c) la justicia supone la auto-afirmación de los individuos y no su abnegación.¹⁰⁴

Algunas de las cosas que hemos visto en este capítulo explican, en buena parte, por qué Rawls considera que en una sociedad bien ordenada los individuos no sufrirán este conflicto. Primero, recordemos que la sociedad bien ordenada es un tipo de asociación que promueve otros bienes que son valiosos, como la autonomía individual y la experiencia de alcanzar un bien social. Segundo, la concepción política de la justicia no está anclada en premisas arbitrarias sino en puntos fijos de nuestra moralidad a los que Rawls se refiere como “virtudes muy importantes” (*PL*: 157), y que fácilmente son reconocibles como tales por personas razonables. Tercero, en una sociedad bien ordenada las instituciones educan a los ciudadanos de modo que éstos son capaces de apreciar las ventajas que proporciona la cooperación en términos justos, y ello favorece que desarrollen doctrinas comprensivas que sean compatibles con estos términos.¹⁰⁵ Cuarto, Rawls considera que en una sociedad regulada por su concepción de la justicia, los conflictos potenciales entre las exigencias que derivan de ella y otros valores y fines particulares se ven “severamente reducidos” (*ibid.*) por dos razones. La primera es que las exigencias que derivan de su concepción no son excesivas y la segunda es que la prioridad de las libertades básicas supone que en una sociedad bien ordenada por la justicia como equidad las restricciones al libre desarrollo de doctrinas comprensivas serán mínimas. Para ver hasta qué punto esto es así debemos examinar el criterio de justicia que Rawls propone.

¹⁰⁴ Véase Freeman, 2003b: 289

¹⁰⁵ Rawls añade otro argumento y es que la mayoría de nosotros sostiene doctrinas comprensivas que son *parciales* en el sentido de que solo cubren algunos aspectos de la vida de los individuos, y están formuladas vagamente Rawls, 1993: 159. Esto permite que muchos individuos acepten una concepción de la justicia sin ver ninguna conexión entre ésta y su doctrina comprensiva, y que posteriormente, una vez han apreciado el tipo de bienes que les proporciona la cooperación justa, ajusten su doctrina comprensiva parcial para hacerla compatible con la concepción de la justicia en cuestión. Este argumento debe entenderse como un modo de responder a la pregunta “¿cómo es posible que un simple acuerdo sobre una concepción de la justicia llegue a convertirse en un consenso superpuesto?”, esto es “¿cómo pueden los individuos *llegar* a justificar una concepción de la justicia desde su propia doctrina comprensiva?”. El hecho de que la mayoría de doctrinas comprensivas sean parciales es un hecho relevante para mostrar cómo podemos avanzar hacia una sociedad bien ordenada desde la sociedad en la que vivimos ahora. Es una explicación de cómo hacer la transición desde nuestras circunstancias no-ideales a la sociedad ideal que describe Rawls. En la sociedad bien ordenada lo que explica la congruencia entre la justicia y la concepción del bien que tiene cada individuo son los factores que he mencionado, que los ciudadanos tengan una doctrina comprensiva parcial es algo irrelevante.

CAPÍTULO II

LA IGUALDAD DEMOCRÁTICA.

*With her mind she always seized the fact
that there is no reason, order, justice:
but suffering, death, the poor.*

Virginia Woolf.

En el capítulo anterior hemos visto que una sociedad puede considerarse bien ordenada cuando sus miembros reconocen los principios que la regulan como justos y, por esa razón, cumplen voluntariamente con las exigencias derivadas de ellos y desarrollan concepciones del bien que son coherentes con su contenido. Como se explicó, hay ciertos hechos de la realidad – i.e. pluralismo razonable, información limitada, y determinadas características de nuestra naturaleza- que fijan los requisitos necesarios para que una concepción de la justicia pueda gobernar sociedad bien ordenada. Rawls cree que el criterio óptimo para regular una sociedad bien ordenada es la “igualdad democrática”¹⁰⁶ cuyo contenido es el siguiente:

Primer principio: cada persona tiene un derecho igual a un esquema plenamente adecuado de libertades y derechos básicos iguales, compatible con el mismo esquema para todos, y que garantizará el valor justo de las libertades políticas, y solo de esas libertades (*principio de la igual libertad*) (PL: 5; cf. TJ: 266).¹⁰⁷

¹⁰⁶ Rawls introduce el término igualdad democrática cuando explica su segundo principio de la justicia y lo emplea para referirse a la combinación de la justa igualdad de oportunidades y el principio de la diferencia. No obstante, no hay nada de específicamente democrático en el segundo principio de la justicia considerado aisladamente. Como veremos, los bienes primarios asegurados por el primer principio son importantes para garantizar que los individuos pueden hacer uso de sus libertades básicas. Como señala Daniels, el adjetivo “democrática” hace referencia a la conexión entre el segundo y el primer principio a la hora de satisfacer las necesidades de los individuos como ciudadanos. Véase Daniels, 2003: 45. El término “justicia como equidad” estaría referido a toda su construcción teórica: a) el equilibrio reflexivo como herramienta de justificación; b) la posición original como mecanismo heurístico; y c) los dos principios de justicia.

¹⁰⁷ En su formulación inicial, el principio de la igual libertad garantizaba el derecho igual “al sistema *más amplio*” de libertades básicas (Rawls 1971: 60). Rawls sustituye esta fórmula por la de “un esquema *plenamente adecuado*” como respuesta a la objeción planteada por Hart, según la cual, la idea de maximizar la libertad carece de sentido ya que puede conducir a consecuencias absurdas. Por ejemplo, maximizar la libertad

Segundo principio: las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones: primera, deben estar asociadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad de oportunidades (*principio de la justa igualdad de oportunidades*); y segunda, deben redundar en el mayor beneficio posible para los individuos peor situados de la sociedad (*principio de la diferencia*) (TJ: 266; PL: 6; JFR: 42-3)

Estos dos principios se aplican teniendo en cuenta estas dos reglas:

Primera regla de prioridad: los principios de la justicia están ordenados lexicográficamente y por lo tanto, las libertades básicas únicamente pueden ser restringidas en aras de la libertad. (TJ: 266)

Segunda regla de prioridad: la justa igualdad de oportunidades tiene prioridad sobre el principio de la diferencia y ambos son prioritarios respecto a los objetivos de la eficiencia y la maximización del bienestar. (ibid.)

1. El primer principio: las libertades básicas y su prioridad.

Las libertades que protege el primer principio pueden ser clasificadas en estos cuatro grupos: a) *libertades políticas*, e.g. libertad de expresión y pensamiento político, libertad de asamblea, derecho a voto y a ocupar cargos públicos; b) *libertad de conciencia y de asociación*, e.g. libertad religiosa; c) *libertad e integridad físicas*, e.g. libertad de movimiento, protección frente a abusos físicos y psicológicos y el derecho a la propiedad personal;¹⁰⁸ y d) *garantías del estado de derecho*, e.g. protección frente al arresto arbitrario, el habeas corpus, derecho a un juicio público y sin dilaciones (PL: 291). Rawls justifica el contenido de

conlleva la abolición de cualquier tipo de propiedad privada ya que ésta, por definición, restringe la libertad de los demás sobre los bienes que son propiedad de un individuo. Véase Hart, 1973.

¹⁰⁸ Este derecho a la propiedad es limitado. No incluye el derecho a la herencia, el derecho a la propiedad privada o colectiva de los medios de producción. Rawls, 2001: 114.

esta lista a partir de la concepción de persona que subyace a la justicia como equidad. Lo que hace que podamos considerar una libertad como *básica* es que sea una condición indispensable para desarrollar las facultades morales necesarias para participar plenamente en la cooperación social, i.e. el sentido de justicia y la capacidad para desarrollar y perseguir una concepción del bien (PL: 293). En PL Rawls explica de forma detallada cómo cada una de las libertades mencionadas está relacionada con estas dos facultades tratando de extender el consenso alrededor de la concepción de persona a la lista de libertades. Por ejemplo, para adquirir el sentido de justicia es indispensable que los individuos puedan participar en la vida pública a través de asociaciones; la libertad de movimiento, ocupación y religión son fundamentales en el desarrollo de la concepción del bien; y la integridad de la persona y las garantías del estado de derecho son “necesarias para que el resto de libertades tengan una garantía adecuada” (JFR: 113).

Para entender qué es lo que protege exactamente el primer principio es necesario distinguir entre el *alcance* de una libertad, su *garantía* y su *valor*. El alcance se refiere a las conductas que están legalmente protegidas por una libertad y está determinado por los textos legales y su interpretación jurisprudencial. La garantía de una libertad alude a los mecanismos de los que dispone el estado para protegerla - e.g. policía y tribunales. Su valor es la utilidad que tiene para un individuo concreto. Este último elemento depende de dos cosas: de los medios que una persona tiene para poder ejercitar una libertad y beneficiarse de ella (*valor objetivo*), y de su apreciación subjetiva de las ventajas que le proporciona (*valor subjetivo*). La libertad de movimiento tiene escaso valor para alguien que no tiene recursos suficientes para viajar y para quien decide vivir encerrado en un monasterio, pero por razones distintas.

La idea de libertad que tiene Rawls es más bien formal. “Las libertades básicas son un conjunto de cursos de acción y oportunidades legalmente protegidos” (PL: 325). “[L]as personas tienen la libertad de hacer algo cuando están libres de ciertos constreñimientos, ya sea a hacerlo o no hacerlo, y cuando el hacerlo o no está protegido de las interferencias de los demás” (TJ: 177). Según su definición, son constreñimientos *definitorios* de la existencia de una libertad los deberes y prohibiciones que establece el

derecho, pero no así los medios con los que cuenta cada individuo para ejercerla.¹⁰⁹ Lo único que asegura el primer principio es que el alcance y la garantía de las libertades básicas sean iguales para todos. Los recursos necesarios para su ejercicio estarán garantizados a través de los mecanismos distributivos. La consecuencia de esto es que “el valor de la libertad no es el mismo para todo el mundo. Algunos tienen más autoridad y riqueza y por lo tanto tienen más medios para satisfacer sus objetivos” (TJ: 204). Además de eso, la variedad de preferencias individuales hace que el valor subjetivo de las libertades sea inevitablemente desigual. Algunas personas preferirían un conjunto de libertades básicas distinto que se ajustara más al plan de vida concreto que ellos tienen, por ejemplo, uno que incorporase el derecho a la propiedad privada de los medios de producción.

Rawls considera que el hecho de que el valor *subjetivo* de las libertades básicas sea desigual es algo totalmente irrelevante desde el punto de vista de la justicia. Las razones que ofrece al respecto son las mismas que le llevan a rechazar un estándar basado en el bienestar subjetivo en favor de la métrica de los bienes primarios, a saber, la exigencia de publicidad y la necesidad de consenso. Para garantizar un valor subjetivo mínimo o igual de las libertades básicas a todos los individuos necesitamos disponer de información relativa a sus estados mentales que es muy difícil de obtener y procesar. Por el contrario, un principio limitado a garantizar que el alcance y la protección de las libertades básicas sean iguales para todos, está particularmente bien situado en relación con la exigencia de publicidad ya que para comprobar si se satisface solo tenemos que fijarnos en determinadas características de las instituciones, e.g. en los derechos que garantiza la constitución y en la eficacia del sistema judicial. Por otra parte, un principio que asegure un valor subjetivo mínimo o igual de las libertades básicas puede tener dificultades para lograr consenso ya que puede exigir adoptar medidas controvertidas. Por ejemplo, es posible que algunos individuos no confieran valor alguno a ciertas libertades de modo que la única forma de lograr que el conjunto de libertades básicas tenga para ellos una utilidad similar a la que tiene para el resto sea ofreciéndoles una

¹⁰⁹ Una crítica a la definición formal, propiamente liberal, de la idea de libertad puede hallarse en el trabajo de Cohen “Freedom and Money: In Grateful Memory of Isaiah Berlin” reimpresso en Cohen, G.A., 2011: 166-93. Una objeción distinta se encuentra en Daniels, 1975.

compensación económica. No parece razonable que alguien merezca una cantidad extra de recursos simplemente porque no está interesado en votar o asociarse. Además, existe el riesgo de que un principio de este tipo genere incentivos negativos ya que los individuos pueden verse tentados a manipular la información relativa a sus propias preferencias para obtener beneficios adicionales.

No obstante, no resulta evidente que un criterio como el primer principio rawlsiano que solo asegura que el alcance y la garantía de las libertades sean iguales para todos, pueda lograr consenso. Prueba de ello son las numerosas objeciones que ha suscitado. Algunos críticos han considerado que la garantía que ofrece resulta vacía de contenido ya que la dimensión formal de las libertades carece de valor si no va acompañada de la posibilidad de ejercerlas. A su modo de ver, el valor objetivo de las libertades básicas debería estar asegurado por el primer principio. No obstante, el aspecto que más objeciones ha suscitado no es el contenido del primer principio, sino la regla de prioridad que regula su aplicación. Se ha señalado que la prioridad estricta que Rawls da al principio de la igual libertad es irracional ya que supone que debemos estar preparados para sacrificar importantes beneficios materiales en aras de una mejora modesta en la protección de las libertades.¹¹⁰ Veamos cómo puede defenderse Rawls de ambas críticas.

1.1 El principio de la igual libertad es insuficiente.

Norman Daniels ha formulado una versión bien articulada de esta objeción. Según él, la idea de igual libertad es una “abstracción vacía sin aplicación real, si no va acompañada de la *igualdad* en la habilidad para ejercer la libertad.”¹¹¹ Su argumento trata de mostrar que las razones que da Rawls a favor de la igual libertad religiosa y de participación política justifican, en realidad, un principio más extenso que asegure también el valor

¹¹⁰ Distintas versiones de estas objeciones pueden encontrarse en Arrow 1973; Barry, B. 1973; Daniels 1975; Keat y Miller, 1974; Hart, 1973; Shue, 1975. La cuestión de las libertades básicas plantea otros problemas que no serán examinados como por ejemplo, la dificultad para armonizar el conjunto de libertades en un esquema coherente o la de identificar los modos de ejercitar una libertad que forman parte de lo que Rawls llama ámbito de aplicación central.

¹¹¹ Daniels, 1975: 279

igual de estas libertades. De modo que, “en la posición original, elegir el igual *valor* de la libertad es tan racional como elegir la igual libertad”.¹¹² Daniels se apoya en esta conclusión para formular una objeción de mayor alcance y es que una vez aceptamos que lo importante es el igual *valor* de la libertad, el segundo principio de la justicia se vuelve menos plausible ya que las desigualdades económicas que tolera son suficientes para generar desigualdades en el valor de la libertad. De ahí concluye que la protección adecuada de las libertades básicas exige una distribución igualitaria de los recursos.

El argumento de Daniels no tiene en cuenta una razón por la cual Rawls no puede aceptar fácilmente un principio que garantice el igual valor de la libertad. El hecho de que las desigualdades económicas generen desigualdades en el valor de las libertades básicas no implica que si distribuimos los recursos de manera igual el valor vaya a ser igual. El valor de una libertad *L* es igual para *A* y *B* si la cantidad de recursos que posee cada uno de ellos les permite ejercer *L* en el mismo grado.¹¹³ Ahora bien, es posible que *A* y *B* ejerzan *L* de maneras distintas y que, por lo tanto, no necesiten la misma cantidad de recursos para que el valor de *L* sea igual para ambos. Por ejemplo, supongamos que la religión de *A* le exige construir estatuas de oro en honor a su dios, mientras que la de *B* solo le pide ayunar. En ese caso, el único modo de hacer que el valor de la libertad religiosa sea igual es a través de una distribución *desigual*. Además, el ejemplo muestra otra cosa y es que para igualar el valor de la libertad de los individuos debemos distribuir los recursos según sus preferencias respecto a cómo ejercer las libertades básicas y esto es precisamente lo que la métrica de los bienes primarios pretende evitar. Rawls evalúa esta posibilidad pero considera que “una garantía de ese tipo es socialmente divisiva, una receta para el conflicto religioso e incluso civil” ya que requiere que “algunos individuos reciban más que otros en función de fines y lealtades que pertenecen a su concepción del bien” (*PL*: 330). Más allá de estas consideraciones, es falso que la garantía de las libertades que ofrece la igualdad democrática sea vacía. Rawls puede atajar esta objeción enfatizando tres aspectos distintos de su teoría: 1) las pre-condiciones del primer principio; 2) la garantía del *valor justo* de las libertades

¹¹² Daniels, 1975: 264

¹¹³ Un modo de comprobar que efectivamente una libertad *L* tiene el mismo valor objetivo para *A* y *B* es tratando de imaginar si un tercer individuo imparcial *C* sería indiferente entre estar en la posición de *A* – i.e. tener la preferencia de *A* para ejercer *L* con los recursos de los que dispone *A*- o la de *B*.

políticas; y 3) la aplicación conjunta de los dos principios de justicia. Veamos en qué consiste cada uno de ellos separadamente.

1) Hay dos requisitos que son necesarios para que el primer principio pueda aplicarse: a) que la sociedad tenga un nivel de desarrollo suficiente para asegurar las libertades básicas; y b) que todos los individuos dispongan de los recursos necesarios para que las libertades básicas tengan un *valor mínimo*. La primera de estas dos condiciones es la exigencia que establece Rawls para aplicar sus dos principios de justicia en lugar de la *concepción general*. “La prioridad de la libertad significa que *cuando* las libertades básicas pueden ser *efectivamente establecidas*, no podemos intercambiar un grado inferior o desigual de libertad por una mejora en el bienestar económico” (TJ: 132, énfasis añadido). En aquellos casos en los que una sociedad no dispone de recursos suficientes para garantizar las libertades básicas, Rawls considera que lo racional es distribuir *todos* los bienes según el criterio maximín. Esto es, a diferencia de lo que disponen sus dos principios de justicia, la concepción general no establece distinciones entre los bienes primarios y permite que existan desigualdades también en la distribución de las libertades básicas si así se mejora la posición de los peor situados (TJ: 54). No obstante, además de un cierto nivel de desarrollo, la aplicación del primer principio requiere que los recursos estén distribuidos de una determinada manera. Esta condición no aparece formulada explícitamente¹¹⁴ hasta PL donde Rawls afirma que a la hora de aplicar el primer principio debemos asumir “un principio lexicográficamente previo que exija que las necesidades de los ciudadanos sean satisfechas, al menos en la medida en que ello sea necesario para que los ciudadanos entiendan y sean capaces de ejercer esos derechos

¹¹⁴ Según Rawls, “*si* las partes en la posición original saben que sus libertades básicas pueden ser *ejercitadas* efectivamente, no cambiarían menos libertad por más ventajas económicas” (Rawls, 1999a: 476, énfasis añadido). El razonamiento que hacen es el siguiente: “a medida que las condiciones de civilización mejoran, la importancia marginal para nuestro bien de obtener ventajas económicas y sociales adicionales, disminuye en relación a nuestro interés en la libertad, que se vuelve más fuerte a medida que las condiciones para el ejercicio de las libertades iguales se dan más plenamente. A partir de cierto momento, desde el punto de vista de la posición original, pasa ser irracional, y se mantiene irracional, reconocer menos libertad en aras de un bienestar material superior y condiciones favorables en los cargos” (Rawls, 1999a: 542). De estos dos pasajes podemos extraer lo siguiente. En primer lugar, la condición de que las libertades puedan ser efectivamente *ejercitadas* -por los individuos- y no solo *establecidas* -por las instituciones- introduce una consideración distributiva ya que supone que cada persona dispondrá de los medios materiales necesarios para poder obtener las ventajas que éstas les proporcionan. En segundo lugar, Rawls reconoce que existe un determinado nivel de bienestar por debajo del cual es racional para las partes aceptar restricciones en las libertades en aras de mejorar la posición económica de sus representado, de ahí que, en esa situación, se aplique la concepción general. Cruzado ese umbral, la preocupación por las libertades básicas se convierte en prioritaria y pasa a aplicarse la concepción especial.

y libertades de un modo provechoso” (PL: 7). Este principio previo pretende evitar situaciones de pobreza extrema en las que la urgencia de ciertas necesidades muy básicas – e.g. comida, techo, vestimenta- impida que un individuo pueda apreciar el valor de las libertades. El mínimo garantizado por este principio, al que podemos referirnos como *mínimo decente*, está muy lejos de asegurar que las libertades tengan un valor igual, y tampoco garantiza que su valor sea *justo*. De esto último se encarga el principio de la diferencia.

2) Otro argumento que puede utilizar Rawls para defenderse de esta objeción es que el primer principio, además de garantizar que el alcance y la protección de las libertades básicas sean iguales para todos, también asegura que las libertades *políticas* tengan un valor *justo*.¹¹⁵ Dentro de estas libertades se encuentran claramente el derecho a voto y a ocupar cargos políticos, pero también la libertad de pensamiento, expresión y asociación, *cuando son utilizadas con un fin político* (TJ: 195). Rawls considera que la noción de valor justo, cuando se refiere a las libertades políticas, solo puede ser interpretada como valor *igual*.¹¹⁶ Una de las razones que da es el carácter *posicional* de estas libertades.¹¹⁷ Lo que caracteriza a los bienes posicionales es que el valor que tienen para un individuo concreto depende de la posición que ese individuo ocupa en la distribución de ese bien. Un ejemplo típico de bien posicional es la educación.¹¹⁸ El valor de la titulación que posee un individuo en el mercado de trabajo depende, entre otras cosas, de lo cualificados que estén los demás. La posicionalidad de un bien se explica por dos elementos que le son propios: a) es un bien instrumental para conseguir otro bien; y b) estos otros bienes, llamémosles finales, son escasos. Ambas cosas hacen que el bien posicional tenga un carácter competitivo, esto es, su valor como medio no

¹¹⁵ La garantía del valor justo de las libertades política no aparece en TJ sino que Rawls la introduce posteriormente en PL. Véase Rawls, 1993: 356 y ss.

¹¹⁶ “Todos los ciudadanos deben tener un derecho igual a participar en, y determinar el resultado de, el proceso constitucional que establece las leyes con las cuales deben regular su conducta.” En relación al caso específico de los cargos públicos, su idea es que el primer principio garantice la *igualdad* de oportunidades: “aquellos similarmente dotados y motivados deben tener aproximadamente las mismas posibilidades de alcanzar posiciones de autoridad política con independencia de su posición social y económica” (Rawls 1999a: 197).

¹¹⁷ Una discusión instructiva sobre este tipo los bienes posicionales puede encontrarse en Brighthouse y Swift, 2006.

¹¹⁸ Véase Hollis, 1984. Esto no significa que la educación solo sea valiosa como bien posicional. Una persona educada puede disfrutar de ciertos bienes culturales y tiene una mejor comprensión del mundo que alguien que no lo está. En esos casos, el valor de la educación no es posicional.

depende de la cantidad de ese bien que uno posee en términos absolutos sino relativos – i.e. de la cantidad que él posee comparada con la que poseen el resto. Una de las consecuencias de que un bien sea posicional es que, a la hora de distribuirlo, el criterio maximín se solapa con el criterio igualitario. Dado que el valor del bien *X* para un individuo concreto depende de la posición relativa que él ocupa en la distribución de *X*, la forma de maximizar la posición de los peor situados en relación a *X* es eliminando las diferencias que existen en la distribución de *X*. Dicho de otro modo, las desigualdades en un bien posicional nunca pueden mejorar la situación de los peor situados (respecto al propio bien) ya que implican un empeoramiento de su posición relativa y, como consecuencia, del valor que el bien tiene para ellos.

Las libertades políticas tienen esta dimensión posicional. Son bienes son valorados, en buena medida, como medios para lograr influencia en el proceso político que es un bien limitado – e.g. los electores solo pueden votar en un sentido, solo existe un determinado número de cargos políticos, etc. Por esta razón, si existen grandes desigualdades en el ejercicio de estas libertades, su valor *instrumental* será escaso, incluso nulo, para quienes las disfruten en menor grado. En la mayoría de nuestros sistemas políticos, la utilidad de estas libertades - su valor objetivo- para un individuo en concreto está fuertemente influido por los recursos que posee para poder ejercerlas. Esto lleva a Rawls a afirmar que la exigencia de igualar el valor de estas libertades pasa por una de estas dos cosas: *a)* impedir que su ejercicio no sea sensible a los recursos económicos; y *b)* procurar que la distribución de recursos sea igualitaria. En *PL* Rawls pone énfasis en *a)*, y afirma que “la sociedad debe soportar al menos una gran parte del coste de organizar y llevar a cabo el proceso político y debe regular las elecciones” (*PL*: 328). “[L]a financiación pública de las campañas y los gastos electorales, límites diversos en las contribuciones y otras regulaciones, resultan esenciales para mantener el valor justo de las libertades políticas (*PL*: 357; cf. *TJ*: 198.). No obstante, en varias ocasiones reitera que, con independencia de que se adopten medidas orientadas hacia *a)*, el valor de las libertades políticas está en peligro en sociedades en las que existen grandes desigualdades y sugiere que la propiedad y la riqueza sean distribuidas ampliamente para poder asegurarlas (*TJ*: 198).

3) En tercer y último lugar, una forma de rechazar la objeción de que la garantía de las libertades es vacua sería enfatizando que los dos principios de justicia son indisolubles. Una de las razones que da Rawls para justificar las desigualdades económicas es que permiten mejorar la posición de los peor situados y, como consecuencia, el valor de sus libertades básicas. Este argumento funciona siempre y cuando el valor de las libertades básicas para un individuo concreto dependa de la cantidad de recursos que él posee en términos *absolutos*. No obstante, como acabamos de ver, las libertades políticas no tienen esta estructura, una distribución desigual de recursos no mejora el valor de estas libertades para los peor situados. Otro supuesto similar es el de algunas libertades que entran dentro de la categoría de *garantías del estado de derecho*. Por un lado, la función de estas garantías es la de servir como medios para ganar litigios – u obtener beneficios legales- y, por otro lado, el valor instrumental que tienen estos derechos para un individuo no depende de la calidad absoluta de su defensa sino de su calidad relativa en comparación con la que tiene la defensa del otro litigante.¹¹⁹ Como sucede con las libertades políticas, permitir que los recursos legales estén determinados por los recursos económicos, en un contexto de desigualdad económica, implica que algunos de los derechos legales apenas tendrán valor para los peor situados.¹²⁰ Si consideramos que es importante que los individuos disfruten de estos derechos debemos ampliar el tratamiento especial que reciben las libertades políticas también a estos supuestos.

Esta objeción ha puesto de manifiesto que el primer principio de la justicia distribuye bienes primarios muy distintos. Algunos de estos bienes, como las libertades políticas y algunos derechos legales, son posicionales. Su dimensión competitiva hace que solo podamos considerar como valor *justo* el valor *igual*. Otras libertades, como la libertad de conciencia o de movimiento, no tienen esta dimensión competitiva y admiten que su valor esté distribuido de manera desigual sin que ello perjudique a los individuos para quienes el valor de estas libertades sea menor. La diferencia en la estructura de las

¹¹⁹ El carácter posicional de los recursos legales es mucho más acusado en un sistema que sea adversarial. Sobre estas cuestiones véase Wertheimer, 1988.

¹²⁰ Thomas Pogge señala que si no existen medidas para igualar el *valor* de los derechos legales, “las personas pobres tenderán a rehuir los juicios debido a los costes prohibitivos y los riesgos financieros que suponen. En ese caso, se sabrá que los pobres son menos propensos a buscar reparación legal, algo que, a la vez, hará más probable que las decisiones legales que les afectan sean tomadas sin el debido respeto por sus derechos”(Pogge, 1989: 148 n.46).

libertades básicas puede generar un problema. Asegurar el valor justo de aquellas libertades que sean posicionales puede requerir mitigar las desigualdades económicas si las medidas alternativas, como las orientadas a aislar el proceso político de los intereses económicos, no son suficientes (TJ: 198). Sin embargo, el valor de las libertades básicas no posicionales tenderá a ser mayor cuantos más recursos – en términos absolutos– tengan los individuos y esto hace que sean beneficiosas aquellas desigualdades que generan distribuciones más eficientes.

Rawls resuelve este conflicto potencial dando prioridad a las libertades políticas. La garantía del valor justo de las libertades políticas, dado que forma parte del primer principio, restringe ciertas desigualdades que, de otro modo, estarían toleradas por el principio de la diferencia. Al imponer este límite estamos reduciendo la cantidad absoluta de recursos materiales que algunos individuos podrían llegar a tener, lo que supone que el valor de sus libertades no posicionales será menor del que podría ser si dichas desigualdades fuesen permitidas. No obstante, la garantía del valor justo de las libertades políticas no puede llevarnos a igualar los recursos ya que esta distribución impide que “la sociedad cumpla con ciertos requisitos esenciales de organización social y pueda sacar ventaja de las consideraciones de eficiencia” (PL: 329; cf JFR: 151). Si la cantidad absoluta de recursos de los individuos es muy baja, existe el riesgo de que la garantía del resto de las libertades sea inadecuada. Rawls considera que las medidas que deben adoptarse para garantizar el valor de las libertades políticas dependen de las características de cada sociedad. No obstante, por las razones que hemos visto, le conviene afirmar que una garantía *adecuada* del valor justo de las libertades políticas es compatible con un cierto grado de desigualdad que permite que la sociedad se organice eficientemente.

1.2. La prioridad de la libertad es irracional.

La prioridad de la libertad es uno de los elementos que Rawls considera más importantes de su criterio y un rasgo definitorio de lo que para él es una concepción *liberal* de la justicia (PL: 6). Sin embargo, es también uno de los aspectos más objetados.

La mayoría de críticos consideran desmedido el peso que Rawls asigna a las libertades básicas sobre el resto de bienes primarios. A su modo de ver, la irracionalidad de la primera regla de prioridad se pone de manifiesto en aquellos casos en los que podemos obtener una mejora considerable de las condiciones materiales a costa de una restricción moderada de las libertades básicas. La objeción a la primera regla de prioridad se ha planteado de distintas maneras. Hart, por ejemplo, ha cuestionado su neutralidad porque considera que presupone un ideal de “ciudadano con espíritu público que sitúa la actividad política y el servicio a los demás entre los principales bienes de la vida y no puede contemplar como tolerable un intercambio de la oportunidades para realizar estas actividades por simples bienes materiales o bienestar”.¹²¹ Si abandonamos este ideal, no parece evidente que los ciudadanos de la sociedad bien ordenada vayan a preferir asegurar las libertades básicas por encima de mejorar su posición respecto a los demás bienes.¹²² Otro modo de objetar la prioridad del primer principio es argumentando que la garantía de los derechos y libertades puede consumir todos los recursos disponibles impidiendo que el principio de la diferencia llegue a aplicarse. Como observa Philipp Van Parijs, “siempre podemos hacer más para incrementar la seguridad física de los ciudadanos, destinando más recursos públicos a la iluminación de las calles, una vigilancia policial más estrecha, o cámaras de video más sofisticadas. Mientras exista esta potencialidad, dedicar cualquier cantidad de recursos a satisfacer el principio de la diferencia, en lugar de dedicarlos a una protección más efectiva de la integridad física implica un coste de oportunidad en términos de las libertades fundamentales para todos y, por lo tanto, una desviación de las instituciones de la igual libertad”.¹²³

Algunos de estos críticos consideran que la *concepción general* de la justicia sería una mejor opción ya que no privilegia las libertades básicas sino que distribuye todos los bienes primarios según el criterio maximin.¹²⁴ Uno de los problemas de la concepción general es que para aplicarla necesitamos un índice que agregue todos los bienes primarios, lo cual presupone que podemos conmensurar bienes de muy diversa naturaleza. Dando

¹²¹ Hart, 1973: 252

¹²² Keat y Miller, 1974: 13

¹²³ Van Parijs, 2003: 225.

¹²⁴ Van Parijs, 2003: 224-226

prioridad a las libertades básicas, en cambio, simplificamos mucho el tipo de *trade-offs* que debemos hacer – i.e. nos ahorramos tener que sopesar las libertades básicas con bienestar material (*TJ*: 80)-, y obtenemos un criterio más claro y fácil de aplicar. La simplicidad y la transparencia de un criterio de justicia son elementos clave para su estabilidad. Un criterio excesivamente complejo de aplicar tenderá a generar mayores desacuerdos sobre cómo debemos diseñar y mantener la estructura básica. Es más, si los ciudadanos tienen dificultades para apreciar las aplicaciones del criterio de justicia, es más probable que vean los juicios políticos como arbitrarios. Ahora bien, esta consideración en sí misma no justifica el trato especial que Rawls da a las libertades básicas ya que un criterio que las restrinja severamente puede ser igual de sencillo y fácil de comprobar empíricamente.

Rawls defiende la prioridad del primer principio argumentando que las libertades básicas protegen “intereses fundamentales que tienen una importancia especial” (*JFR*: 105). En *TJ*, aunque de modo más extenso en *PL*, podemos encontrar tres razonamientos que desarrollan esta premisa. El primero de ellos apela al valor que otorgamos a los cursos de acción protegidos por las libertades básicas, mientras que los otros dos enfatizan el valor de estas libertades como instrumento para proteger otros bienes más importantes, a saber, el auto-respeto y las condiciones para el ejercicio de la racionalidad.

1) El primer argumento apela a la idea de las *cargas del compromiso* que veíamos en el capítulo anterior. Rawls considera que el tipo de bienes que son las libertades básicas hace que no sea realista esperar que los individuos acepten una cooperación basada en unos términos que no las garanticen. Tomando como ejemplo el caso de la libertad de conciencia, afirma que las partes en la posición original “no pueden arriesgar su libertad permitiendo que la religión o la doctrina moral dominante persiga o suprima las demás si lo desea (...) Apostar de este modo mostraría que uno no se toma sus convicciones religiosas o morales en serio” (*TJ*: 180-1). Esta estrategia resulta prometedora teniendo en cuenta la importancia que tiene la estabilidad en el enfoque rawlsiano, Lamentablemente, Rawls no la desarrolla sino que se limita a estipular, casi por definición, que las situaciones en las que las libertades básicas no tienen una garantía

plena son psicológicamente insoportables. Aunque puede que esto sea evidente respecto algunas libertades, como la libertad religiosa, el propio Rawls reconoce que el argumento pierde fuerza cuando tratamos de hacerlo extensivo a otros supuestos como la libertad de expresión o movimiento (*TJ*: 181).¹²⁵

2) El segundo argumento apela al valor de las libertades básicas como instrumento para garantizar el auto-respeto. Rawls considera que en una sociedad regulada por sus dos principios el auto-respeto de los ciudadanos no dependerá de su posición económica sino que estará vinculado a la “igualdad política” y al “estatus de ciudadano” garantizados por las libertades básicas. Lo que justificaría dar prioridad al primer principio es que el auto-respeto es considerado el bien primario más importante y, por lo tanto, los medios necesarios para asegurarlo deben tener una garantía especial. Esta idea de auto-respeto no ha resultado del todo convincente. Cuando Rawls discute este bien primario afirma que está basado en “la distribución públicamente establecida de derechos y libertades fundamentales. Si esta distribución es *igual*, todo el mundo tiene asegurado un estatus *similar*” (*TJ*: 477 énfasis añadido). “[L]a posición *subordinada* en la vida pública sería.... humillante y destructiva para la auto-estima” (*ibid.*).¹²⁶ Este razonamiento puede ser criticado por dos razones. La primera es que define el auto-respeto exclusivamente en función de los derechos y libertades básicas y no tiene en cuenta el impacto que tiene la posición económica sobre la percepción que los individuos tienen de sí mismos y de los demás. La segunda es que no puede establecer la prioridad de las libertades básicas en los casos en los que una restricción moderada de las mismas -de todas o de alguna- aplicada a *todos* los ciudadanos puede comportar una mejora de sus condiciones materiales – las de todos o las de algunos. Al tratarse de una medida de aplicación generalizada, no crearía situaciones de subordinación y, por lo tanto, no resultaría lesiva para el auto-respeto de nadie.¹²⁷ Este argumento podría ser invocado para justificar la *igualdad* de las libertades básicas pero no su *prioridad*.

¹²⁵ La restricción de estas libertades por supuesto que genera cargas del compromiso. No obstante, para poder defender la prioridad del primer principio es necesario que para *todas* las libertades básicas podamos afirmar algo que, según este argumento, podemos decir de la libertad religiosa: cualquier persona racional que entienda que significa la religión estará de acuerdo en que es peor privar a una persona religiosa de la posibilidad de ejercer su fe que de los beneficios que confiere el segundo principio de justicia.

¹²⁶ Lo que Rawls considera que pone en peligro el auto-respeto de los ciudadanos son “las privaciones derivadas de la *desigualdad* política y cívica, y de la *discriminación* cultural y étnica”(Rawls, 1999a: 545).

¹²⁷ Sobre este punto véase Taylor, 2003: 249-51

3) Finalmente, Rawls apela a la idea de que las libertades básicas protegen “intereses especialmente importantes” que puede ser interpretada teniendo en cuenta la estructura compleja de nuestra motivación. Los seres humanos tenemos una serie de deseos y preferencias, a los que podemos referirnos como *intereses de primer orden*, acerca de cómo queremos vivir – e.g. desarrollar ciertas capacidades, tener hijos, viajar, etc.- que tratamos de armonizar formando un plan de vida coherente, y también tenemos preferencias sobre cómo debemos formar esos intereses y deseos.¹²⁸ En relación con este segundo nivel de preferencias, Rawls afirma que los ciudadanos de la sociedad bien ordenada están interesados en preservar las condiciones para que la formación de los intereses de primer orden sea libre (*TJ*: 131-2). Este interés, que debe ser considerado como un “interés de orden superior” (*highest-order interest*) tiene primacía jerárquica sobre los intereses de primer orden que cada individuo pueda tener. Puesto en términos de bienes, las condiciones para la elección libre de los planes de vida deben garantizarse por encima de los medios necesarios para perseguir un plan concreto. Las libertades básicas -especialmente la libertad de asociación, pensamiento, y expresión – caerían dentro del primer grupo. Los bienes que asegura el segundo principio son mejor interpretados como medios necesarios para que cada individuo pueda llevar a cabo con un éxito razonable la concepción del bien que él mismo considera más oportuna.¹²⁹ Según este argumento las libertades básicas deben tener prioridad sobre el resto de bienes primarios porque son condiciones necesarias para satisfacer un interés de orden superior que compartimos y que consiste en tener las condiciones para poder formarnos nuestra concepción del bien (*TJ*: 476).

Podría parecer que esta descripción de la motivación individual *solo* puede ser suscrita desde una concepción que considera la autonomía y el ejercicio de la racionalidad como valores centrales, como sería la kantiana. En respuesta a este tipo de objeción, conviene aclarar que la estructura motivacional que describe Rawls no está inspirada en una doctrina comprensiva en particular sino que deriva de la concepción *política* de persona. Como veíamos en el capítulo anterior, esta idea se caracteriza por atribuir a los

¹²⁸ Esta terminología proviene del análisis que hace Frankfurt de nuestra motivación. Véase Frankfurt, 1971.

¹²⁹ Por supuesto, estas libertades *además* de ser una condición para el ejercicio de la racionalidad también son un medio para llevar a cabo planes de vida concretos.

individuos dos poderes morales: un sentido de justicia y una capacidad para formarse una concepción del bien. El interés de orden superior que está detrás de la prioridad de las libertades básicas es, en realidad, un interés en poder ejercer el segundo de nuestros poderes morales (*PL*: 313). Rawls no introduce el ejercicio de esta capacidad como un *elemento constitutivo* del bien individual - como sería para los kantianos- sino como un *medio* al servicio de cualquier concepción del bien. Los individuos, sea cual sea su plan de vida, no están interesados en realizarlo simplemente porque es el *suyo* sino que, por lo general, les preocupa que éste se ajuste a una concepción que sea *correcta*.¹³⁰ Dicho de otro modo, cuesta pensar que alguien quiera llevar a cabo un plan de vida a sabiendas de que está basado en creencias falsas o en juicios de valor que él mismo consideraría equivocados tras la debida reflexión. El ejercicio del segundo poder moral favorece esta reflexión reduciendo así las probabilidades de que los individuos adopten un plan de vida que acabe resultando inadecuado a sus propios ojos. De ahí que su importancia pueda ser apreciada desde doctrinas comprensivas que no vean la autonomía como un valor supremo.

Antes de concluir el análisis de las libertades básicas, es necesario resaltar algo que frecuentemente se tiende a pasar por alto cuando se objeta su prioridad lexicográfica, y es que esta regla únicamente empieza a operar cuando todos los ciudadanos tienen un mínimo decente. Esta pre-condición hace que la primera regla de prioridad sea más plausible. Ante la posibilidad de elegir entre una estructura básica que garantiza las libertades básicas de todos los individuos pero que *no* asegura techo y comida a algunos de ellos, y otra distinta que no protege adecuadamente las libertades básicas de todos pero que les garantiza unas condiciones materiales dignas, se ha afirmado, erróneamente, que el criterio rawlsiano nos llevaría a preferir la primera. Sin embargo, la opción favorecida por Rawls sería la contraria. Dado que en ese contexto las circunstancias son no-ideales, lo prioritario es mejorar las condiciones materiales del grupo de los más desfavorecidos para que puedan disfrutar de un mínimo de bienestar, aunque para ello tengamos que restringir ciertas libertades básicas. Dar prioridad al primer principio una vez que – y solo cuando- todo el mundo dispone de ese mínimo es razonable ya que lo que hacen las libertades básicas es proteger legalmente ciertos

¹³⁰ R. Dworkin, 1983: 26

cursos de acción que los individuos pueden desear emprender con sus recursos. Alcanzado un cierto nivel de bienestar, insistir en la mejora de las condiciones materiales tiene poco sentido si no va acompañada – o se produce a costa- de la garantía de las libertades básicas ya que sin estas libertades los individuos difícilmente podrán disfrutar de dicha mejora. La importancia de las libertades básicas como pre-requisito para el aprovechamiento del resto de bienes primarios se ve claramente en el caso de la integridad psicológica y física, el derecho a la propiedad personal, y la inmunidad frente a la detención y confiscación arbitrarios que garantiza el primer principio.

La objeción de Van Parijs sigue siendo efectiva ya que denuncia, precisamente, lo exigente que puede llegar a ser satisfacer este pre-requisito. No obstante, su crítica no debe llevarnos a considerar como irracional la prioridad de las libertades básicas, sino simplemente limitar su garantía. Del mismo modo que el alcance de las libertades básicas protegido queda circunscrito a su *ámbito de aplicación central* – i.e las formas de ejercicio necesarias para el desarrollo de los dos poderes morales-, también conviene establecer un *umbral de protección adecuado*, de modo que, una vez alcanzado, sea permisible distribuir los recursos sociales según el segundo principio, a pesar de que todavía sea posible ofrecer una mejor garantía de las libertades básicas.

2. El segundo principio: las desigualdades sociales y económicas

2.1 Oportunidades justas.

La justa igualdad de oportunidades es el principio rawlsiano que menos atención ha recibido. Tanto por parte del propio Rawls, que no ha sido específico en su formulación, como por sus críticos, que se han concentrado en el principio de la diferencia.¹³¹ La idea central es que en una sociedad en la que existe justa igualdad de

¹³¹Tanto es así que, con cierta frecuencia, se habla del segundo principio haciendo referencia exclusiva al principio de la diferencia. Algunos de los pocos trabajos centrados solo en la justa igualdad de oportunidades son Alexander, 1986; Arneson, 1999b; Clayton 2001; Muñoz-Dardé, 1999; Shiffrin 2004a. Véase también una

oportunidades “aquellos que tienen el mismo nivel de talento y habilidad, y tienen la misma voluntad de usarlos, deben tener las mismas perspectivas de éxito, a pesar de su lugar inicial en el sistema social, esto es, con independencia de la clase económica en la que hayan nacido” (TJ: 63). Esta idea es introducida en TJ como una concepción de la igualdad de oportunidades que corrige los defectos de una versión meramente *formal* de este ideal según la cual, lo único que debe procurar el estado es suprimir las barreras legales discriminatorias para evitar que las expectativas individuales se vean determinadas por rasgos contingentes como el sexo o la raza. Una sociedad de castas, por ejemplo, vulneraría esta concepción menos exigente a la que normalmente se hace referencia a través del eslogan “carreras abiertas a los talentos”. A juicio de Rawls, esta concepción formal no resulta satisfactoria ya que permite que las expectativas de cada individuo se vean *indebidamente* influidas por factores moralmente contingentes, en concreto por su clase social (TJ: 73). La combinación de un sistema educativo y un mercado de trabajo regulados únicamente por un principio de no-discriminación legal genera desigualdades entre quienes provienen de una familia acomodada y aquellos de origen más humilde, ya que las posibilidades de los primeros de transformar sus talentos en habilidades serán mejores y, en consecuencia, también lo será su perspectiva laboral. La idea de Rawls es que la justicia no solo exige que las posiciones sociales deseables estén *formalmente* abiertas, sino que todo el mundo tenga una oportunidad *justa* de adquirir los requisitos necesarios para acceder a ellas. Esto no implica, como acabamos de ver, que las expectativas de *cualquier* miembro de la sociedad tengan que ser las mismas, sino que éstas deben depender únicamente del talento y la motivación de cada uno.

Las críticas a la concepción rawlsiana de la igualdad de oportunidades han tomado dos direcciones. Por un lado se ha considerado que el contenido del principio no es aceptable ya que establece una distinción arbitraria entre las desigualdades económicas que tienen causas *naturales* -e.g. la distribución de talentos-, y aquellas cuyo origen es *social* - e.g. la clase. Por otro lado, al igual que ocurre con el principio de la igual libertad, se ha puesto en duda la plausibilidad de la regla que da prioridad a la igualdad de

discusión breve sobre este principio en Barry, B. 1989: 217-25; Fishkin, 1983: 154-58; Mason 2006: 68-89; Pogge 1989: 165-81.

oportunidades por encima del principio de la diferencia.¹³² Antes de analizar estas dos cuestiones conviene introducir un tercer aspecto sobre el que los críticos han hecho hincapié. Rawls reconoce que la existencia de la familia como forma de organización social básica genera desigualdades en las oportunidades (*TJ*: 64). Aunque las principales instituciones de la sociedad satisfagan el principio de la justa igualdad de oportunidades – e.g. no-discriminación en el empleo, inexistencia de educación privada, becas, etc.-, las expectativas de los individuos se verán influidas por su entorno familiar. Algunos padres dedican más tiempo a sus hijos que otros y valoran más su progreso académico, y no todos complementan su educación escolar con actividades extra-curriculares.¹³³ Algunos críticos se han apoyado en este punto para mostrar las horribles consecuencias que pueden derivarse de la igualdad de oportunidades. Tomarse en serio este ideal exigiría, según ellos, acabar con la familia como forma de organización social y sustituirla por orfanatos estatales similares a los que imaginaba Platón.¹³⁴ Para sortear esta dificultad Rawls considera la familia como una organización protegida por la libertad de asociación y la incluye dentro de los bienes garantizados a través del primer principio.¹³⁵ Esta estrategia salva el valor de la familia como institución pero supone que ciertas desigualdades en las oportunidades de los individuos son compatibles con la justicia.

La dificultad que plantea la familia apunta a otra cuestión de mayor alcance: ¿hasta qué punto una concepción de la justicia que solo se aplica a las instituciones puede lograr que los individuos tengan una justa igualdad de oportunidades? Arneson¹³⁶ ha señalado que el principio rawlsiano no sirve para corregir el impacto que pueden tener las actitudes discriminatorias en las expectativas individuales. Para mostrar este problema nos pide que imaginemos una sociedad cuya estructura básica garantiza la igualdad de oportunidades pero que tiene un *ethos* sexista. Las mujeres son incentivadas por su

¹³² Hay otras críticas a la justa igualdad de oportunidades que la consideran un principio que vulnera la libertad personal. Véase R. Nozick, 1974: 235-39.

¹³³ Como puede intuirse, la clase social es una de las principales variables que explica estas diferencias entre los padres Véase al respecto Bowles, S, H. Gintis y M.S. Osborne, 2005.

¹³⁴ Este problema está desarrollado en Muñoz-Dardé, 1999, y en Fishkin, 1983.

¹³⁵ La formación de una familia claramente entra dentro del ámbito central de aplicación de la libertad de asociación debido a la importancia que tiene para el desarrollo de la tendencia a la reciprocidad en el proceso de surgimiento del sentido de justicia. Rawls, 1999a: §70

¹³⁶ Arneson, 1999b.

entorno a dedicarse al cuidado de los hijos, mientras que a los hombres se les valora por su éxito profesional. Aunque las instituciones no establecen diferencias entre ambos sexos, son los hombres los acaban monopolizando las posiciones sociales más aventajadas. La concepción rawlsiana no parece que pueda condenar esta situación como injusta ya que las desigualdades existentes se deben a diferencias en las ambiciones individuales y la justa igualdad de oportunidades rawlsiana es insensible a este elemento. Aunque Arneson no lleva su razonamiento hasta este punto, su crítica parece apuntar a la necesidad de abandonar la restricción de la estructura básica y ampliar el ámbito de aplicación de la concepción de la justicia al *ethos* social, de modo que, en este caso, podamos afirmar que la sociedad es injusta porque las actitudes y decisiones de sus miembros lo son.

Rawls puede evitar tener que decantarse por esta solución recurriendo a la idea de “determinismo institucional” que hereda de Rousseau y que caracteriza su ideal social. Como veíamos en el capítulo anterior, un rasgo de la sociedad bien ordenada es que las instituciones tienen una función educativa. A través de la aplicación pública de los principios, modelan las preferencias y deseos de los ciudadanos, alentando un tipo de actitudes y desincentivando otras.¹³⁷ Los principios de justicia no regulan *directamente* las decisiones de los individuos pero el diseño de las instituciones que les gobiernan afecta sus actitudes. Un cambio en la concepción de la justicia que regula una sociedad, aunque solo se aplique sobre la estructura básica, generará un cambio en su *ethos*. En una sociedad bien ordenada por el criterio rawlsiano, las libertades básicas garantizadas por el primer principio favorecen que los ciudadanos se conciben a sí mismos y a los demás como libres e iguales, y frena el surgimiento de actitudes racistas o sexistas basadas en la inferioridad moral de algunos individuos. Analizar a fondo la tesis del determinismo institucional nos alejaría demasiado del propósito de este capítulo. Basta con señalar que los *ethi* discriminadores no son un verdadero problema para la concepción rawlsiana ya que en el contexto ideal de la sociedad bien ordenada no existirán. La crítica de Arneson tendría fuerza si tratásemos de implementar la justa igualdad de oportunidades en circunstancias en las que los individuos han formado sus preferencias bajo instituciones que no son justas, como las que tenemos nosotros. No

¹³⁷ Cohen, J., 2001.

obstante, Rawls reconoce que en un contexto no-ideal debemos aplicar otros principios, distintos a los de la igualdad democrática, que sirven para remediar los efectos de las injusticias pero que son del todo innecesarios en su sociedad ideal, e.g. las medidas de discriminación positiva.

La formulación de la justa igualdad de oportunidades que encontramos en *TJ* no es clara respecto a cuál es su *distribuendum*. Algunas veces parece que su *distribuendum* es el mismo que el del principio de la diferencia. Según esta lectura, lo que asegura la justa igualdad es que la clase social de los individuos no genere diferencias en su posición económica (*TJ*: 63). En otras partes, sin embargo, aparece formulado como si distribuyera un bien primario específico distinto de las libertades básicas reguladas por el primer principio y del índice de bienes económicos distribuidos por el principio de la diferencia. Este bien primario consistiría, básicamente, en recursos educativos y oportunidades laborales. Esta interpretación encuentra apoyo en varios pasajes de *TJ* en los que Rawls afirma que este principio regula “la adquisición de conocimiento cultural y habilidades” (*TJ*: 63, *cf.* 243). Aunque en una economía de mercado tiende a existir una relación entre los dos *distribuenda*, conviene aclarar esta ambigüedad ya que buena parte de las críticas que ha recibido la igualdad de oportunidades se basan en una interpretación errónea de esta cuestión.

2.1.1 La justa igualdad de oportunidades como principio regulador del origen de la desigualdad.

Resulta bastante común interpretar el segundo principio de la justicia como un criterio dirigido a regular las desigualdades económicas y considerar que cada una de sus partes se ocupa de un *tipo* de desigualdades: la justa igualdad de oportunidades se encarga de aquellas que están causadas por contingencias sociales, mientras que el principio de la diferencia regula las desigualdades económicas originadas por la distribución natural de talentos.¹³⁸ Quienes hacen esta lectura advierten que el modo en el que cada uno de estos dos principios lidia con las desigualdades es distinto. La justa igualdad de

¹³⁸ Arneson, 1999b, Clayton, 2001; y Pogge, 1989.

oportunidades es un principio claramente igualitario ya que exige *eliminar* las desigualdades generadas por la clase social. El principio de la diferencia, en cambio, *permite* las desigualdades económicas causadas por la distribución de talentos que mejoran las expectativas de los peor situados. Por esta razón, se ha considerado que es más adecuado clasificarlo como un miembro de la familia de principios *prioritaristas* que no persiguen la igualdad directamente sino que exigen maximizar el valor moral de las distribuciones teniendo en cuenta que el valor de un beneficio es superior cuanto peor es la situación en la que se encuentra su destinatario antes de recibirlo.¹³⁹

Esta interpretación de la justa igualdad de oportunidades suele ir acompañada de una objeción según la cual, dado que Rawls considera que las desigualdades sociales son igual de moralmente arbitrarias que las naturales (*TJ*: 274), debería aportar una razón moralmente atendible que pueda justificar el trato tan distinto que ambas reciben en su concepción de la justicia.¹⁴⁰ Algunos críticos dan un paso más y afirman que lo más coherente con esta idea sería adoptar una de las opciones que Rawls examina cuando expone el principio de la diferencia. Este sistema alternativo, denominado “aristocracia natural” aplica un principio de no-discriminación formal en lugar de la justa igualdad de oportunidades y amplía el alcance del principio de la diferencia a las desigualdades originadas por la clase social. Dicho de otro modo, permite aquellas desigualdades generadas por la clase social que mejoran la situación de los más desaventajados. La ventaja de la aristocracia natural, sostienen, es que nos ahorra tener que citar una diferencia moralmente relevante entre las causas de la desigualdad sociales y las naturales ya que utiliza un único criterio para regular ambas. Este argumento puede ser reforzado señalando mecanismos a través de los cuales la aristocracia natural puede servir para mejorar la posición de los peor situados. Las medidas que deben

¹³⁹ Sobre la diferencia entre igualdad y prioridad véase Parfit, 1997; McKerlie, 1994; y Weirich, 1983. Los defensores de la prioridad difieren entre ellos acerca de cuál es la mejor manera de formular este criterio. Algunos sostienen un prioritarismo extremo que se conoce como “leximin” y que considera que proporcionar un beneficio a alguien peor situado – por pequeño que sea – es siempre mejor que proporcionar un beneficio a alguien mejor situado – por grande que sea. Otros sostienen una visión más moderada llamada “prioritarismo ponderado” que atribuye más peso a aquellos beneficios que están dirigidos a los peor situados pero admite que puede ser contrarrestado por el peso de los beneficios a los mejor situados en el caso que estos últimos sean lo suficientemente grandes en comparación con los primeros. Una de las críticas que frecuentemente se le ha hecho a Rawls es que el principio de la diferencia expresa una forma de prioritarismo extremo y que sería más plausible modificarlo de modo que acomodara la idea del prioritarismo ponderado. Volveremos sobre esta cuestión al analizar la concepción de Arneson que es una forma de prioritarismo.

¹⁴⁰ Arneson, 1999b; Clayton, 2001; Nagel, 1997; Mason, 2006.

implementarse para garantizar la justa igualdad de oportunidades rawlsiana – e.g. subvencionar la educación superior- tienen unos costes económicos elevados. Podría argumentarse que un aspecto positivo de sustituirla por un principio de no discriminación es que la parte del producto social necesaria para igualar las expectativas de las personas igualmente dotadas y motivadas puede ir destinada directamente a mejorar el bienestar económico de los peor situados.¹⁴¹ Por otro lado, también puede resaltarse el impacto positivo en la eficiencia que pueden tener las barreras económicas en el acceso la educación utilizando un argumento similar al siguiente: la eficacia de los incentivos económicos como mecanismo para aumentar la productividad depende, básicamente, de las cosas que el dinero puede comprar. Si los individuos tienen la posibilidad de comprar algo tan importante como una educación mejor para sus hijos es probable que tiendan a esforzarse más en ser más productivos para ganar más y poder acceder a ese bien. En un sistema de justa igualdad de oportunidades *este* incentivo desaparece ya que la opción no existe.¹⁴²

Los argumentos de este tipo tienden a considerar que la sustitución de un principio de no discriminación formal por la justa igualdad de oportunidades únicamente implica un cambio en la manera de invertir los recursos que no beneficia a los peor situados. No tienen en cuenta que el aumento de la mano de obra calificada que necesariamente se produce al garantizar la justa igualdad de oportunidades puede suponer: (a) un aumento de los trabajos bien remunerados; y (b) un desempeño más eficiente de los lugares de trabajo que *ya* existen. La consecuencia (a) dependerá de la capacidad del mercado de cada sociedad para absorber la mano de obra calificada a través de la creación de puestos de trabajo para los que se necesita preparación. Respecto a (b), el hecho de que exista una mayor competencia para ocupar los mejores puestos de trabajo incentiva a los individuos a esforzarse más para poder conseguirlos o mantenerlos, cosa que también tendrá un impacto positivo en la productividad. La eficiencia de la justa igualdad de oportunidades depende de la relación que se dé entre este aumento de la productividad y los costes que se derivan de implementarlo. Los argumentos anteriores a favor del principio de no discriminación formal simplemente muestran que este

¹⁴¹ Por ejemplo, Arneson 1999b: 82. Véase la discusión sobre el mismo punto en Pogge, 1989:161 y ss.

¹⁴² Pogge, 1989: 161 y ss.

sistema permite mejorar la posición absoluta de los miembros peor situados de una sociedad; pero no demuestran que los beneficios para ese grupo sean superiores a los que derivan de implementar la justa igualdad de oportunidades. Determinar las consecuencias que tendrá cada sistema para la productividad es una cuestión compleja que depende, en gran parte, de las características concretas de la sociedad sobre la que se apliquen. Por esta razón, esta no es una buena estrategia argumentar a favor de uno de los dos sistemas en el plano ideal.

Rawls reconoce que “las razones para exigir posiciones abiertas no son solamente, ni siquiera principalmente, las de la eficiencia” (*TJ*, 73). Además de la dificultad señalada, hay otro motivo por el que conviene buscar una justificación distinta. Si la principal razón para aplicar la justa igualdad de oportunidades es que sirve para mejorar la posición de los peor situados, el principio de vuelve redundante ya que las medidas que exige su implementación son, a la vez, la mejor forma de satisfacer el principio de la diferencia.¹⁴³ El hecho de que Rawls formule la justa igualdad de oportunidades como un principio independiente y con prioridad respecto al principio de la diferencia significa que es importante asegurar la justa igualdad de oportunidades *incluso* en los supuestos en los que hacerlo supone colocar a los menos aventajados en una situación peor de la que estarían si no existiese esta garantía. Pero, ¿qué sentido tiene esta regla de prioridad si entendemos la justa igualdad de oportunidades como un principio que regula las desigualdades económicas cuyo origen es la clase social? ¿Por qué debemos considerar más urgente frenar un cierto tipo de desigualdades económicas? La necesidad de justificar por qué conviene establecer diferencias entre las causas sociales y naturales de las desigualdades persiste.

La exposición de la justa igualdad de oportunidades que encontramos en *TJ* contiene una consideración que puede ayudar a justificar su prioridad y que hace pensar que la mejor forma de interpretar este principio no es como un criterio que distribuye dinero y riqueza. Según Rawls, en una situación en la que no existiese una justa igualdad de oportunidades quienes vieran denegado su acceso a las mejores posiciones tendrían derecho a quejarse “no solo porque estarían excluidos de las retribuciones externas

¹⁴³Arneson, 1999b: 83.

asociadas al cargo, sino porque se verían privados de la experiencia de la auto-realización derivada del desempeño habilidoso y entregado de los deberes sociales. Serían privados de una de las principales formas de bien humano” (TJ: 73). Rawls entiende que esta queja está justificada incluso si los propios individuos excluidos se benefician económicamente de su falta de acceso. Esto parece indicar que para comprender la prioridad que tiene la justa igualdad de oportunidades conviene explorar las formas de bien humano a las que se refiere.

2.1.2 Las oportunidades educativas y laborales como un bien primario específico.

Según otra interpretación, los dos principios que integran el segundo principio no tienen el mismo *distribuendum*. La justa igualdad de oportunidades distribuiría oportunidades educativas y laborales, mientras que el principio de la diferencia regularía las desigualdades económicas. Esta interpretación parece más prometedora que la anterior ya que nos permite abordar algunas de las objeciones que ha recibido este principio. Por un lado, si consideramos que los dos principios distribuyen bienes distintos no resulta tan contraintuitivo que utilicen criterios distintos. Por otro lado, si conseguimos mostrar que los bienes distribuidos por la justa igualdad de oportunidades son más importantes que los bienes estrictamente económicos que distribuye el principio de la diferencia, tendremos un argumento a favor de la segunda regla de prioridad que regula la aplicación del segundo principio.

De acuerdo con esta segunda lectura, cuando Rawls afirma que en una sociedad en la que existe justa igualdad de oportunidades las personas similarmente dotadas y motivadas deben tener las mismas “expectativas” y “posibilidades de adquirir conocimiento” (TJ: 63), lo que quiere decir es que en una sociedad justa, los trabajos y la educación deben estar distribuidos según un criterio estrictamente meritocrático. Dicho de otro modo, el nivel educativo y la profesión deben plasmar la competencia de los individuos y ésta, a su vez, debe ser un reflejo de sus talentos y su disposición a ejercitarlos. Esto supone es que el sistema educativo tiene que estar diseñado de modo

que los individuos que lo deseen puedan transformar sus talentos naturales en habilidades, y el mercado de trabajo debe tratar de asignar las ocupaciones a personas con las capacidades y la ambición adecuadas para desempeñarlas. Es importante tener en cuenta que la justa igualdad de oportunidades, interpretada de este modo, no nos dice qué remuneración concreta resulta adecuada para cada posición social, ni cuantos recursos debemos invertir en la educación de cada individuo.

Si consideramos que el *distribuendum* de la justa igualdad de oportunidades son las oportunidades laborales y educativas, no resulta tan descabellado que sea un principio sensible al talento. Hay razones basadas en la *auto-realización* (TJ: 73) y el auto-respeto (TJ: §67) que justifican distribuir ambos bienes según esta característica y que no se aplican si consideramos que su *distribuendum* es otro tipo de bien.¹⁴⁴ La auto-realización se refiere a la satisfacción que tienen los individuos cuando logran cumplir aquello a lo que aspiran. Los individuos generan sus preferencias sobre lo que quieren hacer, en parte, a partir de los talentos naturales que poseen. Un plan de vida que exija un nivel de esfuerzo y unos talentos muy inferiores a los que tiene un individuo no representa una opción atractiva para él ya que “no apela a sus capacidades naturales de un modo que sea interesante” (TJ: 386). No obstante, aquellos planes de vida para los que uno no está capacitado tampoco resultan atractivos ya que el placer derivado de ejecutar algo con destreza incentiva el desarrollo de aquellas habilidades para las cuales se tiene *alguna* potencialidad. La distribución de talentos no es igual. Algunos individuos sobresalen en capacidades que son escasas mientras que a las habilidades de otros son comunes. Las oportunidades educativas y laborales no son los únicos bienes necesarios para la auto-realización pero contribuyen a ella de un modo especialmente importante. La educación influye decisivamente en la formación de las ambiciones pero al mismo tiempo ayuda a satisfacerlas. Distribuir la según la justa igualdad de oportunidades significa dar a todos los individuos la posibilidad de poder desarrollar al máximo el potencial que posee cada

¹⁴⁴ También en este caso las consideraciones de eficiencia pueden ser importantes. Los distintos roles que existen en un sistema productivo serán desempeñados de forma adecuada solo si los ocupan personas con las aptitudes adecuadas. No obstante, el propio Rawls afirma que ésta no es la principal razón para adoptar el sistema de la justa igualdad de oportunidades. De hecho, ni siquiera se trata de una razón concluyente ya que lo único que indica es que conviene que los trabajos se distribuyan teniendo en cuenta el talento, pero no impide utilizar un criterio que tenga en cuenta el talento y, *además*, otra característica - e.g. talento + sexo; talento + clase social-, siempre que el número de personas talentosas en el grupo favorecido sea suficiente para que las distintas posiciones las ocupen personas competentes.

uno. Esto supone que los recursos educativos van a estar repartidos de manera que sea sensible al talento y que va a haber ciertos bienes a los que solo tengan acceso individuos con un talento específico.¹⁴⁵ Esto no significa que los recursos educativos tengan que estar principalmente dedicados a la educación de los más talentosos. Puede haber sujetos con dificultades para el aprendizaje que necesiten más recursos que los demás para alcanzar un nivel de educación que les permita auto-realizarse.¹⁴⁶

La otra razón para utilizar este criterio que tiene que ver con el bien primario del auto-respeto que es una actitud psicológica basada, en gran parte, en la convicción de los individuos de que su plan de vida es valioso. Esta convicción depende, en buena medida, de que los demás aprecien el plan de vida que uno tiene, cosa que ocurre “siempre y cuando lo que hacemos despierta su admiración y les genera placer” (*TJ*: 386-7). Estas observaciones no deben llevarnos a la conclusión de que solo quienes tienen habilidades escasas y sutiles pueden lograr el grado de valoración ajena necesario para asegurar el sentido del auto-respeto. Aunque ciertos talentos poco comunes tienden a ser muy valorados, lo importante para que los individuos puedan tener confianza consigo mismos es que realicen tareas cuya complejidad se adecue a sus capacidades (*ibid.*). Dicho de otro modo, para asegurar el auto-respeto de los individuos hay que evitar que se sientan “avergonzados por los defectos en [su] persona y los fallos en [sus] acciones que indican una pérdida o ausencia de las excelencias necesarias para llevar a cabo [sus] fines asociativos más importantes” (*TJ*: 390). En la sociedad bien ordenada, uno de estos fines es el de contribuir a la cooperación social mediante el trabajo. Por esta razón, es importante que el mercado laboral asigne los distintos trabajos a personas que estén capacitadas para desempeñarlos de forma satisfactoria. Según esta interpretación, lo que hace la justa igualdad de oportunidades es diseñar las instituciones - básicamente el sistema educativo y el mercado de trabajo - de modo que los individuos puedan realizarse desarrollando y ejercitando sus talentos.

¹⁴⁵ Por la misma razón, es importante que los trabajos estén distribuidos según el talento y la motivación ya que así permitimos a los individuos ejercitar efectivamente las habilidades que han desarrollado. En este sentido, las oportunidades laborales son un complemento de las oportunidades educativas.

¹⁴⁶ Rawls añade que el valor de la educación no es solamente el de permitir que los individuos puedan convertir sus talentos en habilidades, “[i]gual, o más importante, es el rol de la educación en capacitar a una persona para disfrutar de la cultura de su sociedad y tomar parte en sus asuntos, y de este modo en proporcionar a cada individuo un sentido de su propio valor” (Rawls, 1999a: 87).

La interpretación de la justa igualdad de oportunidades como un principio que protege el interés de los individuos en realizarse es susceptible de la siguiente objeción. Desde una concepción *política* de la justicia que quiere evitar la evaluación de las concepciones del bien, es difícil argumentar que los individuos valoran más la auto-realización que los bienes que pueden obtener a través de los recursos que distribuye el principio de la diferencia. Algunos individuos pueden preferir una vida dedicada al consumo de bienes materiales y ver el trabajo como un bien puramente instrumental.¹⁴⁷ Esta objeción es otra versión de la crítica recurrente que se hace a los bienes primarios, según la cual la lista concreta que Rawls ofrece no es en realidad neutral respecto las concepciones del bien.¹⁴⁸ El modo de abordarla es haciendo hincapié en que la idoneidad de los bienes primarios debe valorarse no según las preferencias que tienen los individuos aquí y ahora, sino según la idea de persona que subyace a la justicia como equidad. Como hemos visto, esta concepción de persona tiene elementos normativos - i.e. el sentido de justicia y la capacidad para formarse y perseguir una concepción del bien-, pero también contiene premisas fácticas – e.g. el altruismo limitado o la tendencia a la reciprocidad-, necesarias para que los principios de la justicia que obtengamos se mantengan dentro de los límites de una utopía realista.¹⁴⁹ Un aspecto de la concepción de la persona rawlsiana que puede ser útil para justificar su concepción de la igualdad de oportunidades es la ley psicológica que Rawls denomina “principio aristotélico” (*TJ*: §65) y que dice que “manteniéndose todo lo demás constante, los seres humanos disfrutan del ejercicio de sus capacidades desarrolladas (habilidades innatas o adquiridas), y este disfrute aumenta cuanto más desarrollada es la capacidad, o mayor es la complejidad.” (*TJ*: 374). Si no favorecemos que los individuos más talentosos desarrollen sus capacidades superiores, no experimentarían el goce derivado de la destreza en actividades complejas. Rawls considera que el principio aristotélico expresa un “hecho psicológico profundo” (*TJ*: 379) y que “en el diseño de las instituciones sociales se le debe dar un espacio importante, de lo contrario los seres humanos

¹⁴⁷ Arneson 1999b: 98, Clayton 2001: 256

¹⁴⁸ Nagel, 1973.

¹⁴⁹ La idea de que los ciudadanos deben tener la capacidad para desarrollar los dos poderes morales puede servir para argumentar a favor de algún principio que distribuya educación. No obstante, algunos autores han señalado que lo único que justifica esto, es un principio que asegure el nivel de educación necesaria para adquirir esa capacidad pero no un principio que garantice a cada individuo la posibilidad de desarrollar al máximo sus talentos. Clayton, 2001.

considerarán su cultura y forma de vida vacías y aburridas” (TJ: 377). Podría cuestionarse que esta premisa fáctica describa adecuadamente a los seres humanos o que sea una característica a tener en cuenta por una concepción de la justicia. Pero no compromete a Rawls con una concepción particular del bien ya que en sí mismo el principio aristotélico solo expresa una tendencia psicológica de los individuos pero “no supone que un plan de vida racional incluye fines particulares ni tampoco implica ninguna forma especial de sociedad” (TJ: 378)

En resumen, lo que justificaría dar prioridad a la garantía de las oportunidades educativas y laborales es que refuerzan el sentido del auto-respeto de los individuos de un modo en el que no lo hacen los bienes estrictamente económicos que distribuye el principio de la diferencia. Les permite realizar las ambiciones que, normalmente, han formado a partir de sus habilidades naturales, y estructura el sistema productivo de manera que cada uno puede cumplir sus deberes sociales con éxito y ser apreciado por los demás como miembro plenamente cooperante de la sociedad. En defensa de la segunda regla de prioridad, conviene recordar que una de las condiciones de aplicación de la concepción especial de la justicia es la necesidad de que todos los individuos tengan un mínimo garantizado que les permita valorar y ejercitar, al menos en un grado mínimo, las libertades básicas, de modo que la garantía de la igualdad de oportunidades siempre tendrá como límite el respeto por este mínimo material decente. Igualar las oportunidades entre individuos muy talentosos y bien situados no supondrá colocar al grupo de los peor situados y sin talentos en una situación crítica.¹⁵⁰

2.2. El principio de la diferencia.

Rawls completa su concepción de la justicia con un criterio regulador de las desigualdades socioeconómicas. Lo denomina “principio de la diferencia” ya que establece que “[t]odas las *diferencias* en riqueza y dinero, todas las desigualdades sociales y económicas, deben operar en beneficio de los menos favorecidos” (CP: 163; énfasis

¹⁵⁰ Arneson se basa en la posibilidad de este resultado para criticar la igualdad de oportunidades rawlsiana. Véase Arneson, 1999b.

añadido).¹⁵¹ La atención que ha suscitado este principio contrasta con la menor importancia que tiene en comparación con los otros principios: su aplicación está subordinada a la prioridad lexicográfica de los otros dos principios; no está considerado como un imperativo constitucional (*constitutional essential*) (JFR: §13);¹⁵² el argumento de la posición original se le aplica con menos fuerza (JFR: 119); y podría ser sustituido por otros criterios distributivos capaces de cumplir una función similar (JFR: 49). En sus escritos posteriores a *TJ* Rawls ha abordado, con éxito desigual, las diversas objeciones que ha suscitado dicho principio. No obstante, todavía no queda claro qué tipo de distribuciones recomienda. Las distintas formulaciones del principio, y las consideraciones que las acompañan, dan lugar a más de una interpretación.

Rawls concibe el principio de la diferencia como un criterio destinado a regular los beneficios de la cooperación social entre quienes participan en ella. Esto explica que su *distribuendum* sean los bienes sociales fruto de dicha cooperación – simplificados a través de los indicadores del “dinero” y la “riqueza” (CP: 363)- y que las categorías de “mejor” y “peor” situado se definan a partir de estos bienes. Esto no significa que Rawls crea que ésta es la única dificultad que tenemos que resolver para organizar nuestra vida en común. Reconoce, por supuesto, que existen otros problemas - e.g. qué les debemos a quienes no pueden cooperar plenamente- pero enfatiza que caen fuera del alcance y propósito del principio de la diferencia. Más específicamente, considera que estas otras dificultades no forman parte del núcleo central del “problema de la justicia distributiva” que es el de establecer unos términos aceptables para dividir el producto social entre quienes contribuyen a generarlo (JFR: §14).

Es importante tener en cuenta que el objeto del principio de la diferencia son las instituciones - e.g. el sistema de propiedad privada, los mercados competitivos, las

¹⁵¹ Dado que el principio de la diferencia, en una de sus interpretaciones, *maximiza* las expectativas de los peor situados, algunos autores se refieren a él como criterio maximín, y el propio Rawls también utiliza el término maximin en alguna ocasión. Véase Rawls, 1999b: 225 y ss. No obstante, esta terminología no es aconsejable ya que nos puede llevar a pensar que el principio de la diferencia está estrechamente relacionado con la regla de decisión en condiciones de incertidumbre que los teóricos de la elección racional han llamado *maximín*. En los escritos posteriores a *TJ*, Rawls ha enfatizado que el argumento a favor del principio desde la posición original no depende de consideraciones la estimación de probabilidades y la aversión al riesgo de las partes, sino que está basado en las ideas de publicidad, reciprocidad y estabilidad. Este argumento se encuentra formulado más claramente en *JFR*.

¹⁵² No obstante, véase Martí y Moreso, 2002

relaciones de producción, los impuestos, el derecho de contratos, etc.- y que solo evalúa las distribuciones de manera indirecta. Esto es, no ofrece un patrón determinado con el que comparar distribuciones concretas sino que considera que son justas aquellas que *derivan* del funcionamiento adecuado de instituciones justas.¹⁵³ Rawls introduce el concepto de *justicia procedimental* para referirse a este aspecto de su teoría.¹⁵⁴ Además de esta consideración, para entender bien el principio de la diferencia es necesario tener en cuenta que: a) no se aplica a las decisiones que toman los individuos; b) está sujeto a las exigencias derivadas de los otros principios;¹⁵⁵ y c) tiene en cuenta la perspectiva de los *miembros representativos* de los distintos grupos sociales y no la situación de los individuos concretos que forman parte de esos grupos.¹⁵⁶

En más de una ocasión, Rawls insiste en que para comprender el contenido de este principio resulta fundamental la idea de *reciprocidad*. En términos generales, la reciprocidad es una relación entre individuos expresada a través de principios que regulan un sistema asegurando que quienes cooperan siguiendo las reglas se *benefician de manera adecuada* según un *estándar de comparación apropiado* (PL: 16-7). El principio de la diferencia expresa *una* concepción concreta de la idea de reciprocidad, a saber, aquella que interpreta las ideas de *beneficio adecuado* y *estándar apropiado* a partir de las concepciones de persona y sociedad que subyacen en la justicia como equidad. El contenido del estándar de comparación determina qué beneficios son adecuados y es

¹⁵³ En este sentido, la concepción de Rawls es más similar a la de Nozick de lo que éste cree cuando formula su crítica. Al igual que Nozick, Rawls considera que “una distribución no puede ser juzgada aislada del sistema del cual resulta o de aquello que los individuos han hecho de buena fe a la luz de las expectativas establecidas. Si nos preguntamos es mejor que otra, simplemente no existe una respuesta a esta cuestión” (Rawls, 1999a: 88). También como Nozick, Rawls subraya que “los dos principios de justicia *no insisten* en que la distribución actual deba ajustarse en cualquier momento (o a lo largo del tiempo) a un *patrón* observable, por ejemplo la igualdad, o que el grado de desigualdad calculado tenga que mantenerse dentro de un cierto margen” (Rawls, 1993: 283). Sobre las similitudes entre las dos teorías véase Van Parijs P. y R. J. Van der Veen, 1985.

¹⁵⁴ La gran mayoría de concepciones candidatas a criterio de justicia son procedimentales. Entre ellas se distinguen por el tipo de estándar que utilizan para evaluar las instituciones. Algunas concepciones utilizan un estándar consecuencialista que las evalúa teniendo en cuenta el tipo de resultados que tenderán a producir, mientras que otras se basan en un estándar deontológico que las juzga por sus características intrínsecas – e.g. su respeto por la libertad de los individuos. La concepción de Nozick claramente forma parte del segundo grupo, mientras que la de Rawls encaja mejor en el primero ya que exige diseñar la estructura básica teniendo en cuenta la distribución de bienes primarios que *tenderá* a producir. Véase Nagel, 1997: 303-4.

¹⁵⁵ El principio de la diferencia no solo está limitado por la prioridad del principio de la igual libertad y de la igualdad de oportunidades sino que también está restringido por el principio de ahorro justo que establece el deber que tiene una sociedad para con las generaciones futuras. Véase Rawls, 1999a: §44.

¹⁵⁶ En el capítulo siguiente veremos con algo más de detalle que supone esta última consideración. De momento, podemos ignorarla ya que no es central para la cuestión que nos ocupa ahora.

por eso que su especificación es una cuestión previa. Rawls entiende que la igualdad es el estándar que mejor encaja con la concepción de persona como sujeto libre e igual. “Dado que las partes [en la posición original] se ven a sí mismas como ese tipo de personas [libres e iguales], el punto de partida obvio para ellas es suponer que todos los bienes primarios, incluidos el dinero y la riqueza, deben ser iguales: todo el mundo debe tener una porción igual.” (PL: 281-2). Tomando la igualdad como punto de partida, considera que el principio de la diferencia resulta un criterio muy intuitivo para determinar qué beneficios son adecuados: las partes aceptarían una distribución desigual de bienes primarios solo si les beneficia; en el caso contrario, preferirían el *statu quo*, esto es, la igualdad.¹⁵⁷

Las distintas formulaciones del principio de la diferencia que encontramos en los escritos de Rawls sugieren dos formas distintas de entender la idea de beneficio adecuado derivada de este criterio. Según la primera, el principio de la diferencia es un principio *maximizador* que requiere que las desigualdades generen el *mayor beneficio* posible para los peor situados. La segunda, en cambio, lo interpreta como un principio que considera justas aquellas desigualdades que *no perjudican* a los peor situados. Podemos referirnos a estas dos lecturas como la interpretación *exigente* y la interpretación *flexible*, respectivamente, ya que la primera de ellas señala como justa una única distribución mientras que la segunda considera que puede haber más de una distribución compatible con la justicia. Conviene aclarar que una desigualdad *perjudica* a los peor situados si se da el caso que, sin esa desigualdad, ese grupo podría estar mejor. En cambio, una desigualdad *beneficia* a los peor situados si se da el caso que, sin esa desigualdad, su situación sería todavía peor. Antes de analizar las implicaciones que se derivan de las dos interpretaciones mencionadas conviene que nos detengamos brevemente en los *presupuestos* sobre los que opera el principio de la diferencia.

¹⁵⁷ La elección de la situación inicial es decisiva para el contenido del criterio de justicia. Muchas concepciones de la justicia parten del estado de naturaleza en el que los individuos conocen - y pueden aprovecharse de - su posición en la distribución de las dotaciones naturales. El problema de elegir dicha situación es que trasladamos al nivel de los principios las contingencias moralmente arbitrarias que caracterizan el escenario inicial. Dejar que la posición social de los individuos dependa exclusivamente de su posición en la distribución de talentos supone no tratar con la consideración de personas libres e iguales a quienes han sido menos afortunados en la lotería natural y es por eso que la justicia como equidad no puede tomar el estado de naturaleza como un estándar de comparación apropiado.

Rawls formula el principio de la diferencia presuponiendo que: (a) las distintas posiciones sociales están *interrelacionadas (close-knit)* de modo que los cambios en las expectativas de un grupo *siempre* afectan, negativa o positivamente, a las expectativas del resto de grupos (*TJ*: 71-2); y (b) las desigualdades económicas pueden dar lugar a distribuciones que son más eficientes que la igualdad.¹⁵⁸

El presupuesto (a) implica que cualquier desigualdad que no mejore la situación de los peor situados, empeorará su situación y viceversa. Dicho de otro modo, *no* habrá desigualdades que supongan una mejora de pareto débil, e.g. que mejoren las expectativas de los mejor situados sin empeorar las de los peor situados. Rawls asume que entre las expectativas de los individuos se obtiene, además, una relación más específica a la que llama encadenamiento (*chain-connection*) y que implica que cuando una ventaja para un grupo *n* mejora las expectativas de los peor situados, también mejora las expectativas de las posiciones que existen entre estos dos grupos - i.e. *n-1*, *n-2*, *n-3*... hasta llegar a los peor situados (*TJ*: 72). Por ejemplo, aquellas ventajas para los empresarios que mejoran las expectativas de los trabajadores no cualificados también repercuten positivamente sobre los trabajadores semicualificados (*TJ*: 80). Rawls no parece dar demasiada importancia a estos presupuestos. En *TJ* no detalla cuáles son las condiciones o mecanismos que permiten que se obtengan, y en la exposición que hace del principio de la diferencia en *JFR* ni siquiera los menciona. Es más, afirma que “el principio de la diferencia no es contingente a la satisfacción de estas relaciones” (*TJ*: 71). No obstante, no hay que subestimar la relevancia de estas condiciones ya que, como veremos, las consecuencias que se derivan de su obtención son relevantes para interpretar el contenido del principio.¹⁵⁹ Por simplicidad podemos presuponer, como hace Rawls, que solo existen dos grupos sociales de modo que, en lo que sigue, podemos ignorar el encadenamiento y centrarnos en la *interrelación* de expectativas.

¹⁵⁸ Una distribución es eficiente si es un *óptimo paretiano*. Esto es, si es una situación en la que es imposible mejorar la situación de algún sujeto – al menos uno- sin empeorar la situación de ningún otro – al menos uno-. Una distribución D1 es *débilmente pareto superior* a otra D2, si en D1 por lo menos *un* individuo está mejor situado y los demás no se encuentran peor que en D2. En cambio, D1 es *fuertemente pareto superior* si la situación de *todos* los individuos es mejor que en D2. Un *óptimo paretiano* se caracteriza por no tener ninguna distribución pareto superior, aunque pueda haber distribuciones alternativas que sean *pareto-incomparables*, esto es, que no sean *pareto superiores* ni *pareto inferiores*.

¹⁵⁹ Únicamente se nos dice que el encadenamiento tenderá a ser cierta cuando los demás principios de la justicia se satisfagan, esto es, en el contexto de una sociedad bien ordenada.

El otro presupuesto merece que le dediquemos un poco más de atención. La condición (b) es necesaria para que las desigualdades sociales y económicas sean consideradas justas. En el contexto de la posición original, las partes preferirán una distribución desigual *si* es una situación pareto superior a la que existe cuando los bienes primarios están distribuidos de manera igual. Esto solo puede suceder si la cantidad de bienes primarios aumenta. El principal mecanismo a través del cual las desigualdades pueden generar distribuciones más eficientes es el de los incentivos económicos entendidos como la expectativa de una ganancia económica adicional que se ofrece a un individuo condicionada a que elija una determinada opción – e.g. trabajar más horas para aumentar la productividad o realizar una determinada tarea. La justa igualdad de oportunidades rawlsiana *favorece* la eficiencia económica ya que facilita que las distintas posiciones sociales estén ocupadas por personas con las habilidades necesarias para desempeñarlas óptimamente. Ahora bien, en sí mismo, dicho principio no asegura que - los individuos vayan a emplear sus talentos en aquello que la sociedad prefiere ya que puede que su vocación les incline a realizar otras tareas. Una forma de hacer compatibles el interés social y la libertad de los individuos es darles a éstos un incentivo económico para que *elijan* emplear sus talentos en una actividad que sea socialmente productiva. Esto es precisamente lo que Rawls pretende hacer a través del principio de la diferencia: regular la retribución asociada a los distintos trabajos para “atraer a la gente hacia las posiciones donde son más necesitados desde el punto de vista social, cubrir los costes de adquirir capacidades y habilidades educadas, alentarles a aceptar las cargas de ciertas responsabilidades, y hacerlo de un modo que sea consistente con la libertad de elegir una ocupación y la justa igualdad de oportunidades” (*JFR*: 78).

Es importante observar que el tamaño de la desigualdad recomendada por el principio de la diferencia depende de las preferencias generalizadas que existan en *esa* sociedad acerca de las actividades que merece la pena realizar y las retribuciones que son esperables. Dado que no dice nada sobre cómo deben comportarse los individuos en el mercado, el principio de la diferencia permite a quienes tienen más talentos aprovechar la escasez de sus habilidades para obtener el máximo beneficio económico. Si los individuos talentosos deciden actuar de esta manera habrá más desigualdades que si se sienten realizados contribuyendo máximamente al producto social sin necesidad de una

retribución extra que les motive. En ese caso, el principio de la diferencia daría lugar a una distribución cercana a la igualdad.

Cohen ha criticado este grado de indeterminación en una serie de trabajos.¹⁶⁰ A su modo de ver, el principio de la diferencia combinado con la restricción de la estructura básica nos lleva a permitir ciertas desigualdades que pueden ser considerables y que tienen como origen la actitud mercantilista y egoísta de los individuos.¹⁶¹ La objeción de Cohen es compleja y analizarla nos alejaría demasiado de la cuestión que nos ocupa. No obstante, nos permite sacar a colación algo que veíamos en el apartado anterior y que resulta relevante también aquí. Al evaluar la concepción rawlsiana de la justicia debemos hacerlo teniendo en cuenta las preferencias individuales que tenderán a generarse en una sociedad bien ordenada. En ese contexto, las instituciones modelan las aspiraciones y deseos de los individuos a la luz de los valores en los que está basada la concepción de la justicia (*PL*: 269). Además de la concepción de persona libre e igual, hay otros valores subyacentes a la justicia como equidad que hacen que sea difícil pensar que quienes han crecido en una sociedad bien ordenada actúen según el patrón del *homo oeconomicus*. El propio principio de la diferencia, por ejemplo, está basado en una idea de fraternidad que Rawls define como “amistad cívica” o “solidaridad social” y que implica, básicamente, *no querer* obtener ventajas a costa quienes son menos afortunados (*TJ*: 90). Esto no significa que en una sociedad bien ordenada las preferencias de los individuos no serán sensibles a los incentivos económicos. Lo único que nos garantiza esté determinismo institucional es que las demandas de los individuos más talentosos no estarán basadas en preferencias injustas. Las respuestas a incentivos que son esperables en una sociedad bien ordenada son aquellas que derivan de una concepción del bien razonable y, por lo tanto, compatible con la concepción de la justicia.¹⁶² Por ejemplo, los individuos pueden reclamar una retribución adicional para realizar ciertas tareas porque *genuinamente* prefieren disponer de más tiempo de ocio, o estar con su familia.

¹⁶⁰ Véase Cohen, G.A.; 1992, 1995, y 1997.

¹⁶¹ Cohen formula dos interpretaciones del principio de la diferencia. La interpretación *laxa* que permite las desigualdades que tolera *cualquier* resultado que sea consecuencia del comportamiento egoísta y voluntario de los individuos en un sistema que satisface el principio de la diferencia. La interpretación *estricta* solo permite las desigualdades que son *necesarias* para mejorar la posición de los peor situados porque los individuos más talentosos son *incapaces* – con independencia de sus decisiones voluntarias- de trabajar de un modo que repercuta en beneficios para los peor situados si no reciben una recompensa adicional. Véase Cohen, 1992.

¹⁶² Cohen, J. 2001.

2.2.1. La interpretación exigente.

De acuerdo con una posible interpretación del principio de la diferencia, la justicia exige diseñar la estructura básica de modo que genere distribuciones que mejoren *tanto como sea posible* las expectativas de los miembros peor situados de la sociedad. Esta versión maximizadora encaja con la formulación estándar del principio de la diferencia según la cual “las desigualdades sociales y económicas deben ser estructuradas de modo que sean (...) para el mayor beneficio esperado para los menos aventajados” (*TJ*: 72; *cf. TJ*: 266; *JFR*: 43). Además, es una interpretación consistente con otras afirmaciones que podemos encontrar en *TJ* como por ejemplo: “el principio de la diferencia es, estrictamente hablando, un principio maximizador” (*TJ*: 68, *cf. 70*).

En los supuestos en los que las expectativas *están interrelacionadas* – i.e. no es posible mejorar la posición de un grupo de individuos sin que el resto se vean afectados-, la situación que maximiza las expectativas de los peor situados es la distribución eficiente más cercana a la igualdad (*CP*: 247; *JFR*: 62-3). Partiendo de una distribución igualitaria, la interpretación exigente o maximizadora *ordena* cualquier expansión de la desigualdad que beneficie a quienes están peor hasta llegar al punto en el que una mejora adicional para los mejor situados supone un empeoramiento para los peor situados. Esta situación es la que el principio de la diferencia define como justa y se caracteriza por ser el óptimo de Pareto en el que la diferencia entre las expectativas de ambos grupos es menor.¹⁶³ Cualquier distribución que se aleje de este punto *no* puede ser considerada justa ya que no satisface esta condición. No obstante, Rawls cree que no todas las distribuciones alternativas merecen la misma consideración y presenta la vulneración del principio de la diferencia como una cuestión de grado. Según él, debemos distinguir entre estos dos tipos de situaciones:

¹⁶³ La equivalencia entre la distribución que maximiza las expectativas de los peor situados y el óptimo de Pareto más igualitario solo se produce si existe las expectativas de los distintos grupos están encadenadas. En ausencia de esta condición, puede darse el caso de que una mejora para los mejor situados maximice la posición de los peor situados pero que suponga un empeoramiento para alguno de los grupos intermedios y, por lo tanto, no supone una mejora paretiana. Sobre esta posibilidad véase Martín, R 1985; Williams, A. 1995.

- (a) Distribuciones que *perjudican* a los peor situados ya que admiten una reducción de la desigualdad que supondría una mejora para las expectativas de ese grupo (e.g. D1).
- (b) Distribuciones que benefician a los peor situados pero que *no maximizan* sus expectativas ya que admiten una expansión de la desigualdad que redundaría en mayores beneficios para ese grupo (e.g. D2)

	D0	D1	D2	D3
Ps	10	20	25	30
Ms	10	60	50	100

Ps: peor situado, Ms: mejor situado.

Rawls considera que (a) son situaciones que una “una sociedad debe tratar de evitar” (TJ 68) y que al organizar la estructura básica de modo que genere este tipo de distribuciones estamos cometiendo una falta mayor que si la organizamos para que produzca distribuciones del tipo (b). Diferenciar las dos situaciones tiene sentido ya que mientras que perjudicar a los peor situados claramente viola el principio de la diferencia, beneficiarles es, según la interpretación exigente de este principio, una *condición necesaria aunque no suficiente* para que una distribución sea justa. Una distribución justa debe, además, proporcionar el *mayor beneficio* para ese grupo. Es posible que adoptar una distribución tipo (b) sea un paso previo para alcanzar una distribución perfectamente justa, pero si una sociedad decide plantarse ahí *no* está satisfaciendo las exigencias de justicia ya que no mejora las expectativas de los peor situados tanto como es posible. Si existe un arreglo alternativo que mejora ligeramente las expectativas de los peor situados la sociedad debe adoptarlo aunque ello suponga aumentar las desigualdades. En el ejemplo anterior, la única distribución justa sería D3. Lo dicho hasta aquí es consistente con afirmar que según el principio de la diferencia maximizar la posición de los peor situados es una *condición necesaria y suficiente* para que una distribución sea considerada justa. A pesar de que en algunas ocasiones Rawls parece suscribir esta idea, es posible que lo haga teniendo en mente solo los supuestos en los que las expectativas están interrelacionadas. Cuando esta condición no se obtiene, son posibles las

distribuciones que suponen una mejora de pareto débil, esto es, puede haber incrementos de la desigualdad que mejoran las expectativas de los más aventajados pero que no afectan a los peor situados. Además de D3 podemos tener D4.

	D3	D4
Ps	30	30
Ms	100	120

Afirmar que aquello que exige el principio de la diferencia es maximizar las expectativas de los peor situados no nos indica qué calificación merecen estas desigualdades. En una situación como D4 en la que *solo* es posible mejorar la situación de los mejor situados, las expectativas de los peor situados serán las máximas tanto si permitimos beneficios adicionales para ese grupo como si no. Tal y como ha sido planteada hasta aquí, la interpretación exigente podría admitir dos lecturas distintas, una *más igualitaria* y la otra *más eficiente*. La primera sería considerar que el principio de la diferencia *solo* considera justas aquellas desigualdades *necesarias* para maximizar la posición de los más desaventajados. Esto implica que una vez hemos maximizado las expectativas de los peor situados, no es justo expandir la desigualdad para proporcionar beneficios a los mejor situados, esto es, pasar de D3 a D4.¹⁶⁴

Esta lectura igualitaria contradice algo que dice Rawls en *TJ* pensando, precisamente, en el supuesto en el que solo puedan existir mejoras paretianas débiles que beneficien a los peor situados. “En este tipo de caso la interrelación de expectativas no se obtiene, y para cubrir la situación podemos expresar un principio más general como sigue: en una estructura básica con n representantes relevantes, primero maximizar el bienestar del representante peor situado; segundo, a igual bienestar del representante peor situado, maximizar el bienestar del segundo representante peor situado; y así hasta el último caso que es, a igual bienestar de todos los $n-1$ representantes precedentes, maximizar el

¹⁶⁴ Solo permite mejoras de pareto fuertes pero no mejoras de pareto débiles que mejoren la situación de los mejor situados.

bienestar del representante mejor situado” (*TJ*: 72).¹⁶⁵ Según esto, no solo está permitido pasar de D3 a D4 sino que la distribución D4 es la que es justa. Esta interpretación acomoda una idea sobre la que Rawls insiste en varias ocasiones y es que el principio de la diferencia “satisface el principio de eficiencia” (*CP*: 163). Si no es posible mejorar las expectativas de los peor situados, la interpretación exigente del principio de la diferencia requiere una maximización lexicográfica de las expectativas de los demás grupos, ordenándolos de peor a mejor situados – si solo hay dos grupos relevantes, esto supone maximizar las expectativas de los mejor situados. Así pues, *cuando el supuesto de la interrelación de expectativas no se obtiene*, esta lectura de principio de la diferencia nos dice que además de las situaciones (a) y (b) señaladas anteriormente, tampoco podemos considerar justas:

- (c) Distribuciones que permiten un incremento de la desigualdad que mejora la posición de los mejor situados y no perjudica a los peor situados (D3).

Además de la evidencia textual citada, hay otros aspectos de la concepción rawlsiana de la justicia que son consistentes con la interpretación exigente del principio de la diferencia. En primer lugar, esta interpretación encaja con la idea rawlsiana de que el principal objetivo de la justicia social es maximizar el valor de las libertades básicas de los peor situados (*TJ*: 179). Como veíamos al principio de este capítulo, Rawls entiende que, a excepción de las libertades políticas, el valor de las libertades básicas depende de la cantidad absoluta de recursos que tiene cada individuo. De ahí que afirme que existe una situación justa cuando “[l]a estructura básica de la sociedad está organizada de modo que maximiza los bienes primarios disponibles para los menos aventajados para que hagan uso de las libertades básicas iguales de las que disfruta todo el mundo” (*PL*: 326). Teniendo esto en cuenta, la interpretación del principio de la diferencia como un criterio que ordena mejorar tanto como sea posible las expectativas de los peor situados parece casi automática.

Ahora bien, la interpretación exigente requiere beneficiar a los más aventajados cuando las expectativas individuales no están interrelacionadas y solo es posible mejorar las de

¹⁶⁵ Este principio ha sido denominado versión lexical. Véase Sen, 1979a: 138.

ese grupo. Estas mejoras no suponen un empeoramiento de la situación de los peor situados pero sí que implican una expansión de la desigualdad en los bienes primarios y, en consecuencia, en el *valor* de las libertades básicas. ¿Es esto coherente con la concepción rawlsiana? Sí. Recordemos que en la posición original, la motivación de las partes es la de procurar que sus representados “tengan el *mayor* índice de bienes primarios sociales, ya que esto les permite promover su concepción del bien de manera más efectiva” (*TJ*: 125 énfasis añadido). Lo que les preocupa pues, no es la posición relativa de los individuos en la distribución de recursos sino la cantidad absoluta de recursos que llegarán a tener. Teniendo en cuenta esta motivación y dado que las partes desconocen qué lugar van a ocupar sus representados, adoptar el principio de la diferencia en su interpretación exigente parece una buena solución. Si les toca el lugar de los peor situados tienen la seguridad de que sus expectativas serán las mejores posibles, mientras que si tienen la fortuna de ocupar las mejores posiciones, saben que el principio de la diferencia les permitirá beneficiarse de aquellas desigualdades que incrementan sus expectativas sin perjudicar las de los peor situados. Adoptar un principio que exija renunciar a posibles mejoras paretianas beneficiosas para los mejor situados tendría sentido si las partes estuviesen preocupadas por las relatividades, pero Rawls deja claro en varias ocasiones que no es así (*TJ*: 123-25; §§ 80-1).

Un último aspecto a favor de esta interpretación es que acomoda la importancia que Rawls da a la eficiencia económica, que la considera, junto con la justicia, una virtud esencial de las instituciones (*CP*: 176; *cf.* *JFR*: 123). Como hemos visto, cuando las expectativas no están interrelacionadas, esta manera de interpretar el principio de la diferencia exige expandir las desigualdades si mejoran la posición de algunos y no empeoran la de nadie. De este modo, logra evitar la conclusión problemática a la que llegan algunas formas de igualitarismo extremas y que consiste en afirmar que las desigualdades son objetables incluso en aquellos casos en los que no perjudican a ningún individuo.

La interpretación exigente es susceptible de generar la siguiente objeción. La exigencia de mejorar tanto como sea posible las expectativas individuales, priorizando las de los peor situados, limita la libertad de las sociedades para elegir un sistema económico ya

que parece prohibir aquellas formas de organización productiva que sean subóptimas. Por ejemplo, supongamos que una sociedad puede elegir entre desarrollar una economía industrial organizada mediante un mercado competitivo, o bien optar por un sistema colectivista como los *kibutzim* basado en el trabajo agrícola, la propiedad común y los salarios igualitarios. Si, como es probable, la economía industrial mercantilista es más productiva y, por lo tanto, permite, a través de las medidas adecuadas, asegurar mayores beneficios para los peor situados que el sistema colectivista agrario, la sociedad deberá optar por esta forma de organización económica. El principio de la diferencia exigente no deja demasiado margen de decisión: una estructura básica que no optimiza la producción no puede considerarse justa. Esta objeción resulta de interés ya que nos permite introducir dos cuestiones que a menudo son confundidas y cuya distinción arroja luz sobre el alcance del principio de la diferencia, sea cuál sea la versión del mismo que adoptemos. Las dos cuestiones son: ¿cuántos recursos tiene que tener una sociedad para ser justa? y ¿cómo deben ser distribuidos esos recursos? El principio de la diferencia es la respuesta que da Rawls a la segunda pregunta pero no nos dice cómo debemos contestar la otra.¹⁶⁶ En relación con la primera cuestión, Rawls se limita a establecer un mínimo que, según sostiene, no es excesivamente elevado y que se corresponde con la cantidad de recursos necesaria para garantizar adecuadamente las libertades básicas, la igualdad de oportunidades, y poder asegurar a todos los ciudadanos el mínimo de recursos necesarios para hacer un uso efectivo de tales oportunidades y libertades.¹⁶⁷ A partir de ese mínimo, Rawls entiende que cada sociedad es libre de adoptar el sistema económico y el nivel de productividad que prefiera. Debe, eso sí, distribuir los recursos que tenga según el principio de la diferencia que en su versión exigente requiere beneficiar tanto como sea posible al grupo de los peor situados. La objeción planteada no es adecuada ya que atribuye al principio de la diferencia la función de fijar la cantidad de recursos que debe tener una sociedad para ser justa. Si entendemos que la única función de este principio es la de distribuir los recursos *disponibles* vemos que puede ser perfectamente satisfecho sin necesidad de adoptar la forma de organización que maximice los recursos a distribuir.

¹⁶⁶ Esta distinción se encuentra muy bien expuesta en Seleme (2007). En su artículo, Seleme muestra la conveniencia de que la respuesta a la primera pregunta sea independiente de la exigencia maximizadora para que el principio de la diferencia sea compatible con el principio del ahorro justo.

¹⁶⁷ “[U]na sociedad bien ordenada no necesariamente debe ser una sociedad rica” (Rawls, 1999c: 106)

No obstante, es posible formular otra objeción que puede ser más grave para esta interpretación. La exigencia de maximizar las expectativas de bienes primarios de los peor situados limita seriamente la libertad de las sociedades para perseguir fines sociales distintos a los que están implícitos en los principios de justicia. Las exigencias previas al principio de la diferencia tienen costes económicos que restringen la cantidad de recursos que podemos destinar a mejorar la situación de los peor situados. Sin embargo, lo que se deriva del principio maximizador es que una vez sufragados estos gastos – básicamente, los costes de asegurar el mínimo decente, proteger las libertades básicas y establecer un buen sistema de educación pública- debemos destinar los recursos sociales restantes a mejorar las expectativas económicas de los individuos, dando prioridad a quienes están peor. Lo que resulta problemático es que una sociedad puede tener fines que sean distintos a los que persigue la igualdad democrática y que sean legítimos – e.g. la protección de los animales y los bosques tropicales. Normalmente, el logro de estos otros objetivos no es compatible con la maximización de las expectativas de los peor situados ya que exige una inversión de recursos que colocará a esos individuos en una situación peor de la que podrían estar si esos mismos recursos se invirtiesen en ayudas económicas para ellos. Por ejemplo, una sociedad que habla una lengua minoritaria puede tener un interés en preservarla como lengua principal, lo cual exige una inversión de recursos públicos que, de no existir este propósito, podrían destinarse a los peor situados.¹⁶⁸ En *TJ* Rawls parece no tener problemas para aceptar esta conclusión lo cual puede ser interpretado como evidencia textual adicional a favor de la interpretación maximizadora del principio de la diferencia. Dice, por ejemplo, que los principios de la justicia solo permiten subsidiar bienes culturales si sirven para “promover directa o indirectamente las condiciones sociales que aseguran las libertades básicas y los intereses a largo plazo de los peor situados” (*TJ*: 291-292). No permiten subsidiar la “opera o el teatro, argumentando que estas instituciones son intrínsecamente valiosas y que aquellos que participan en ellas deben ser apoyados [por el estado], incluso a costa de quienes no se benefician [de estos bienes] (*ibid.*). Aunque sea posible defender el subsidio de ciertos bienes culturales recurriendo a su valor educativo y al interés que tienen todos los ciudadanos en su educación, no está claro

¹⁶⁸Agradezco a Andrew Williams haberme proporcionado este ejemplo y haberme hecho reflexionar sobre este punto.

que a través de este argumento podamos defender el subsidio de formas de arte sofisticado que solo disfruta una minoría, ni siquiera de algo menos elitista como unos juegos olímpicos. ¿Por qué debemos entender que *solo* son justas las sociedades que dan prioridad absoluta a mejorar la posición de los peor situados en detrimento de otros fines? ¿Es plausible sostener que la justicia requiere que abandonemos la promoción del arte, el deporte, y la protección de los animales si de ese modo beneficiamos a quienes están peor?

2.2.2 La interpretación flexible.

En los escritos de Rawls podemos encontrar otra manera de entender el principio de la diferencia según la cual, las desigualdades económicas están justificadas siempre y cuando *no perjudiquen* a los menos aventajados. Esta manera de interpretar el principio de la diferencia lo concibe como un criterio que impone una *condición mínima* a las desigualdades para que puedan ser consideradas justas. Podemos referirnos a ella como la interpretación flexible ya que puede admitir como justa más de una distribución. La formulación general de esta interpretación sería la siguiente: “el principio de la diferencia expresa la idea de que, empezando por una división igual, los más aventajados nunca deben estar mejor *en detrimento de* los peor situados” (JFR: 124 énfasis añadido). También en este caso, las implicaciones exactas del principio varían dependiendo de la relación que existe entre las expectativas de los grupos sociales.

Cuando existe interrelación de expectativas, las desigualdades que no perjudican a los peor situados, les benefician. En este contexto, decir que son justas las desigualdades que no perjudican a los peor situados equivale a afirmar que son justas las desigualdades que les benefician. Las desigualdades que maximizan la posición de estos individuos serán consideradas justas *a fortiori*. No obstante, a diferencia de la versión exigente del principio de la diferencia, la versión flexible no las requiere. Según esta interpretación, “lo que el principio de la diferencia exige es que...las diferencias en dinero y riqueza obtenidas al producir el producto social sean tales que si las expectativas legítimas de los más aventajados fuesen menores, las de los peor situados también serían menores (JFR:

159). Dicho de otro modo, el principio establece que las únicas distribuciones que no son justas son aquellas en las que la posición de los peor situados podría ser mejor si rebajásemos las expectativas de quienes están mejor. Rawls sugiere esta idea cuando afirma que “las superiores expectativas de los peor situados son justas *si y solo si* funcionan como parte de un sistema que *mejora* las expectativas de los miembros menos aventajados de la sociedad” (TJ: 65, énfasis añadido); y, en su postrera formulación del principio cuando dice que: “lo que requiere el principio de la diferencia es que, como quiera que sea el nivel general de riqueza – alto o bajo- las desigualdades existentes deben satisfacer la condición de *beneficiar* a los demás así como a nosotros mismos” (JFR: 64 énfasis añadido; cf. TJ: 53).¹⁶⁹ Rawls no habla aquí de maximizar las expectativas de los peor situados - aunque tampoco lo excluye- sino simplemente de proporcionarles *algún* beneficio.

Cuando *no* existe interrelación entre las expectativas de los diferentes grupos sociales, las desigualdades que no empeoran las expectativas de los peor situados no necesariamente las mejoran ya que puede ser que simplemente no las alteren. En este caso, la interpretación flexible implica que también debemos considerar justas las desigualdades que benefician a los mejor situados y que no afectan las expectativas de los peor situados. Esta lectura no exige renunciar a distribuciones desiguales que pueden beneficiar a algunos individuos sin perjudicar a nadie – como exige la interpretación exigente en su versión más igualitaria- y tampoco exige una maximización lexicográfica de las expectativas de los distintos grupos sociales ordenados de peor a mejor situados – como hace la interpretación exigente en su versión más eficiente.

Una de las consecuencias que se derivan de interpretar así el principio de la diferencia es que el número de distribuciones que pueden ser consideradas justas se amplía. El principio no identifica un punto concreto como *el* reparto justo sino que delimita un margen dentro del cual cualquier distribución puede ser considerada justa. Acepta que una sociedad trate de mejorar tanto como sea posible las expectativas asociadas a las

¹⁶⁹“La desigualdad en las expectativas es permisible *solo si* al disminuirla haríamos que la clase trabajadora estuviera aun peor” (Rawls, 1999a: 68. énfasis añadido).

peores posiciones sociales, pero también permite que adopte posiciones más igualitarias y menos eficientes. La relación entre justicia y eficiencia no es de *implicación* sino de *compatibilidad*, i.e. los óptimos paretianos que maximizan la posición de los peor situados están entre las distribuciones que son justas. La distribución que finalmente adopte cada sociedad dependerá de sus circunstancias particulares.

Por ejemplo, si a las distribuciones anteriores le añadimos la posibilidad de D5

	D0	D1	D2	D3	D4	D5
Ps	10	20	25	30	30	30
Ms	10	60	50	100	120	150

La interpretación exigente del principio de la diferencia considera que D5 es la distribución que es justa. Según la interpretación flexible, D1 es la única que no respeta el principio de la diferencia. Las distribuciones D2, D3, D4 y D5 son perfectamente justas. Si una sociedad decide adoptar D2 ya esta satisfaciendo el principio de la diferencia. Existen distribuciones alternativas que amplían la desigualdad en beneficio de ambos grupos pero las sociedades son libres de no adoptarlas. Una ventaja de adoptar esta interpretación es que el hecho de que una sociedad tenga fines distintos a los de la igualdad democrática deja de ser un problema ya que no tiene la obligación de maximizar las expectativas de los peor situados – ni de ningún otro grupo. Según este principio, no es objetable que una sociedad se reserve una porción de sus recursos para promover fines que no son necesarios para garantizar las libertades básicas y que no mejoran la posición de los peor situados. La interpretación flexible del principio de la diferencia da libertad a cada sociedad para decidir qué parte de sus recursos sociales es razonable invertir en fines alternativos y qué parte debe dedicar a mejorar la posición de sus miembros, dando prioridad a los peor situados. Ahora bien, algunos pueden considerar que lo que acaba de ser presentado como una ventaja es un problema. Precisamente porque permite que cada sociedad elija la distribución que más le conviene entre aquellas que no perjudican a los peor situados, esta interpretación: a) permite que una sociedad dedique la mayor parte de sus recursos sociales a promover

finés alternativos a la justicia en lugar de mejorar la posición de los peor situados; b) es compatible con desigualdades importantes ya que, entre dos distribuciones desiguales que no van en detrimento de los peor situados, no ofrece ninguna razón para elegir la más igualitaria.¹⁷⁰

Para considerar la seriedad de estas objeciones hay que tener presente que el principio de la diferencia es solo una parte de un criterio de justicia más complejo y que, por lo tanto, es erróneo evaluarlo sin considerar las restricciones impuestas por otros elementos de la concepción rawlsiana. En este sentido, conviene recordara dos cosas. La primera es que tanto la garantía de las libertades políticas como justa igualdad de oportunidades exigen frenar el tamaño de las desigualdades existentes en una sociedad. Respecto a los límites derivados del primer principio, Rawls afirma que “[h]ay un beneficio máximo permitido para los más favorecidos asumiendo que, *incluso si el principio de la diferencia lo permitiese*, tendría efectos injustos sobre el sistema político que están excluidos por la prioridad de la libertad” (TJ: 70, énfasis añadido). Refiriéndose a la exclusión de los peor situados de la participación en la vida pública dice que “[n]o podemos estar seguros de que las *desigualdades permitidas* por el principio de la diferencia serán lo suficientemente pequeñas para prevenir esto” (PL: 328 énfasis añadido). Lo mismo sucede con la justa igualdad de oportunidades. Según Rawls, aquellas instituciones que pretenden asegurarla “están en peligro cuando las desigualdades en la riqueza superan un cierto límite” (TJ: 245). Estas dos citas evidencian que, aun si el principio de la diferencia llegase a permitir enormes beneficios para los mejor situados, los principios lexicográficamente previos se encargarían de asegurar que las desigualdades no superen un determinado tamaño. Aunque (b) sea cierto no debería preocuparnos. En segundo lugar, lo que vimos en el capítulo anterior sobre el surgimiento del sentido de justicia también disminuye la fuerza de estas objeciones. Como sabemos, Rawls considera que el mecanismo de reciprocidad que hace que los individuos desarrollen el deseo de comportarse según las exigencias de justicia, solo se activa si las instituciones aseguran un mínimo social adecuado y evitan que emerjan desigualdades económicas lo suficientemente grandes como para impactar en la

¹⁷⁰ La interpretación exigente puede dar lugar a grandes desigualdades ya que exige adoptar distribuciones muy desiguales si son necesarias para mejorar, aunque sea muy poco, la posición de los peor situados.

psicología de los peor situados y generando en ellos una actitud de subordinación. Con independencia de que una sociedad pueda invertir parte de sus recursos en fines alternativos a la justicia, debe asegurar el mínimo social que resulta necesario para evitar el surgimiento de cargas del compromiso que pongan en peligro la estabilidad de todo el sistema.

CAPÍTULO III

LAS DOTACIONES Y LAS ELECCIONES COMO CAUSAS DE LA DESIGUALDAD.

Where is the justice being born that way?

James Joyce.

La preocupación de Rawls por los peor situados y por el origen moralmente arbitrario de sus desventajas ha propiciado una lectura de sus dos principios como una concepción de la justicia centrada en neutralizar el impacto de las circunstancias azarosas sobre la vida de los individuos. Quienes hacen esta interpretación no se limitan a ofrecerla como la reconstrucción más plausible de la concepción rawlsiana. Suelen defender, además, que la neutralización del azar es el objetivo que debe guiarnos en la formulación de los principios de justicia adecuados.¹⁷¹ Arneson lo expresa de este modo: “la teoría de la justicia promovida por John Rawls explora una idea simple – que el objetivo de la justicia distributiva es compensar a los individuos por su desgracia (...) Algunos tienen la suerte de nacer con salud, o en un ambiente social favorable, o con una tendencia a ser encantadores, perseverantes, etc. Estos individuos es probable que sean exitosos en el mercado y en otros aspectos importantes a lo largo de su vida. En cambio, otros, como se suele decir, han nacido para perder. La justicia distributiva estipula que los afortunados deben transferir algunas o todas sus ganancias debidas a la suerte a los desafortunados.”¹⁷² Esto es compatible con sostener que los afortunados deben transferir, además, algunas o todas las ganancias que son fruto de sus decisiones voluntarias. No obstante, el objetivo de neutralizar las circunstancias azarosas es presentado como un corolario de la exigencia de respetar las consecuencias distributivas de aquellas decisiones por las cuales está justificado

¹⁷¹ Claros ejemplos de esta interpretación se encuentran Arneson 1990b, 1997a; Cohen 1989; Kimlycka, 2002; Hurley, 2003.

¹⁷² Arneson, 1997a: 1.

atribuir responsabilidad a los individuos.¹⁷³ Esta es la intuición que ha dado lugar al responsabilismo y que exploraremos con más detalle en el siguiente capítulo.

Si la intuición responsabilista es la idea básica que subyace en la justicia como equidad, Rawls ha errado en elegir la igualdad democrática para realizarla. Según sus críticos, los dos principios rawlsianos no logran acomodar del todo la intuición que describe Arneson ya que producen distribuciones que reflejan circunstancias azarosas - como los talentos o la salud- y no son lo suficientemente sensibles a la responsabilidad de los individuos. El problema reside, básicamente, en el segundo principio de la justicia. Por un lado, las desigualdades permitidas por el principio de la diferencia, combinadas con la concepción rawlsiana de la igualdad de oportunidades, hacen que los talentos naturales tiendan a generar diferencias socioeconómicas. Por otro lado, el uso de los bienes primarios, en particular el dinero y la riqueza, para identificar a los peor situados genera consecuencias igualmente contrarias a dicha intuición. Como veremos, este estándar tiene un doble problema. Primero, no es capaz de distinguir aquellas desventajas económicas que han sido causadas, de manera voluntaria, por quienes las padecen, de aquellas otras cuyo origen es un hecho azaroso. Segundo, no permite identificar como desventajas ciertas circunstancias que deberían ser consideradas como tales, a saber, las enfermedades y discapacidades.

La interpretación responsabilista de la concepción rawlsiana suele estar basada en pasajes aislados de *TJ*.¹⁷⁴ Ignora por completo la noción de sociedad bien ordenada que guía a Rawls en la formulación de sus principios. Una interpretación adecuada de la igualdad democrática no puede ignorar que sus dos principios son concebidos como un instrumento para alcanzar el buen orden. En el capítulo siguiente veremos los problemas que tienen las concepciones responsabilistas de la justicia para ser compatibles con el ideal social rawlsiano. Estas dificultades permiten afirmar que Rawls *no* ha errado en adoptar unos principios que *no* pretenden neutralizar la suerte ya que, dadas las exigencias que se derivan de su idea de sociedad, tiene buenas razones para no hacerlo. Antes de analizar el responsabilismo conviene detenerse en dos modificaciones de la igualdad democrática que

¹⁷³ Sobre la relación entre la neutralización de la suerte y la sensibilidad a la responsabilidad véase Fleurbaey, 2008a.

¹⁷⁴ Esta interpretación está basada, principalmente, en las consideraciones que hace Rawls sobre la distribución de recursos personales, i.e. la “lotería natural”. Véase Rawls, 1999a: §§ 12, 17. Rawls dice que la “distribución de bienes naturales” es “arbitraria desde un punto de vista moral” (Rawls, 1999a: 64); y afirma que la intuición según la cual “nadie merece su posición en la distribución de bienes naturales más de lo que merece su posición inicial en la sociedad” es uno de los puntos fijos de nuestra moralidad (Rawls, 1999a: 274).

Rawls introdujo en sus escritos posteriores a *TJ*. Estas enmiendas resultan de interés ya que están orientadas a convertir esta concepción en un criterio más sensible a las elecciones individuales, y menos sensible a las dotaciones naturales. Como ahora veremos, consisten en introducir el tiempo libre como bien primario y extender la aplicación de la justa igualdad de oportunidades a los supuestos de discapacidades y enfermedades graves.

1. Las desigualdades causadas por las dotaciones naturales.

Las dotaciones naturales o recursos personales son aquellas características del individuo que forman lo que solemos llamar su constitución. Incluyen tanto los atributos o cualidades positivas - e.g. las habilidades, la fuerza y el atractivo físico- como las desventajas -e.g. las enfermedades y discapacidades graves. En *TJ* Rawls considera que las dotaciones también son bienes primarios ya que, al igual que las libertades básicas o el dinero, son recursos útiles para realizar cualquier plan de vida. No obstante, la diferencia entre las dotaciones y los recursos que integran la lista de bienes primarios que Rawls utiliza como estándar, es que las primeras no están directamente distribuidas por las instituciones mientras que los segundos son, esencialmente, características de las instituciones (*TJ*: 54). Ambos tipos de bienes primarios están relacionados ya que las dotaciones influyen en la cantidad de bienes primarios sociales que tiene un individuo. Las personas con un talento muy valorado por los demás tenderán a tener más éxito en el mercado laboral, mientras que quienes sufren enfermedades graves no solo tendrán dificultades en este aspecto sino que es probable que tengan que gastar parte de sus recursos en combatirlas. El diseño de las instituciones determina el grado y el tipo de influencia de los recursos personales sobre los sociales.¹⁷⁵ Por esta razón, el hecho de que las instituciones no tengan la posibilidad de igualar talento, vigor e imaginación, no las exime del deber de mitigar las consecuencias socioeconómicas que pueda tener la distribución desigual de estas cualidades.¹⁷⁶

¹⁷⁵ De ahí que Rawls afirme que “la distribución natural no es ni justa ni injusta; tampoco es injusto que las personas nazcan en una posición particular en la sociedad. Esto solo son hechos naturales. Lo que es justo o injusto el modo que tienen las instituciones de tratar estos hechos” (Rawls, 1999a: 87).

¹⁷⁶ Los avances científicos permiten hoy que pensemos en la posibilidad de “distribuir” recursos naturales. Sobre las implicaciones de esta posibilidad para el debate sobre la justicia distributiva véase Buchanan, A., D. W. Brock, N. Daniels, D. Wikler (eds.) 2001; Burley, 2004; Steiner 1998.

En su argumento en contra de un sistema tipo *laissez faire*, Rawls dice que un problema grave de este sistema es que da lugar a distribuciones fuertemente influidas por las dotaciones naturales de cada individuo. Estos factores, añade Rawls, son “moralmente arbitrarios” y, por esta razón, no debemos permitir que la distribución de bienes se encuentre “indebidamente influida por ellos” (TJ: 63). Por lo tanto, las instituciones tienen el deber de “mitigar”¹⁷⁷ las consecuencias que puedan tener las dotaciones en la posición de los individuos (TJ: 64). Los críticos han considerado que este razonamiento contiene implícitas estas dos premisas: a) la razón por la que estos factores son moralmente arbitrarios es porque los individuos no son responsables de ellos, y b) cualquier influencia que tengan estos factores sobre la distribución de bienes es indebida. De ahí concluyen que c) mitigar sus consecuencias quiere decir neutralizarlas, esto es, eliminarlas totalmente de modo que las distribuciones solo estén influidas por aquellos factores sobre los cuales un individuo es responsable.

Aunque a) y b) son compatibles con el argumento de Rawls en contra del sistema de libertad natural, hay otros aspectos de su teoría que contradicen c). En relación con los talentos, Rawls claramente no cree que su influencia en una distribución sea *siempre* indebida. En concreto, piensa que está justificada cuando contribuye a lograr distribuciones más eficientes o nos permite motivar a los individuos para que realicen tareas socialmente deseables. Respecto a las discapacidades y enfermedades graves, admite que constituyen un problema pero la solución que da no pasa por exigir que sus efectos sean erradicados sino que considera que las instituciones son justas si mitigan, i.e. aminoran, sus efectos. Dicho de otro modo, Rawls cree que la justicia es compatible con ciertas desigualdades originadas por la diferencia en las dotaciones naturales.

1.1. ¿Una jerarquía basada en los talentos o una mejor forma de cooperación social?

En el capítulo anterior veíamos que en una sociedad rawlsiana es poco probable que el dinero y la riqueza estén distribuidos igualitariamente. Cabe esperar que los trabajos que

¹⁷⁷ Es relevante el uso del verbo “mitigar” en lugar de “neutralizar” o “eliminar” ya que el primero, a diferencia de los otros dos no implica que los efectos de las dotaciones deben ser “totalmente” corregidos.

conlleven más responsabilidad, o sencillamente son más valorados, sean mejor retribuidos y, en consecuencia, existan desigualdades. La condición que exige el principio de la diferencia es que dichas desigualdades beneficien a los peor situados en el escalafón. Para un igualitarista extremo, la desigualdad económica compatible con los principios rawlsianos es, como cualquier desigualdad, condenable.¹⁷⁸ Otros igualitaristas, en cambio, entienden que lo objetable de la sociedad rawlsiana no son las desigualdades *per se*, sino la composición que tenderán a tener los distintos grupos sociales. La justa igualdad de oportunidades, lejos de procurar que todo el mundo tenga las mismas expectativas educativas y laborales, se limita a igualar las de aquellos individuos que tienen un nivel de talento similar. Esto es, asegura que un niño pobre y talentoso pueda acceder a una educación y lugares de trabajo similares a los que tiene acceso un niño rico con los mismos talentos, pero no garantiza *esas* expectativas a un niño con talentos escasos – sea rico o pobre. Esta concepción de la igualdad de oportunidades combinada con las desigualdades permitidas por el principio de la diferencia, hace que los individuos con más talento tiendan ocupar las mejores posiciones y que el grupo de los peor situados lo formen, esencialmente, las personas “cuyas dotaciones naturales les han permitido progresar menos” (CP: 258).

Esta conclusión puede dar pie a afirmar que la igualdad democrática adolece del mismo problema, aunque en un grado menor, que un sistema basado en el *laissez-faire*, a saber: genera distribuciones que están determinadas por algo moralmente arbitrario como es la distribución de talentos naturales. Dos son las recomendaciones que un igualitarista podría hacer para remediar esta situación: no tolerar ninguna desigualdad en absoluto o adoptar una concepción de la justa igualdad de oportunidades que sea insensible a los talentos. Distribuir los recursos igualitariamente implica dar a cada individuo la misma cantidad con independencia de cuál sea su contribución al sistema de cooperación. De este modo se logra evitar que la diferencia de talentos tenga impacto en la posición de cada individuo. La mayoría de igualitaristas han tendido a distanciarse de la *igualdad de resultados* como alternativa a la *igualdad de oportunidades*.¹⁷⁹ Rawls mismo considera que es irracional distribuir los recursos de manera igual si existe una distribución desigual que es *pareto superior*. Su principal razón para no adoptar la igualdad de resultados es que impide que los individuos puedan beneficiarse del aumento del producto social generado por ciertas desigualdades. Los responsabilistas, en cambio, se oponen a la igualdad de resultados porque consideran

¹⁷⁸ Temkin, 1993.

¹⁷⁹ Una defensa de la igualdad de resultados reciente puede encontrarse Phillips, 2004.

que niega la importancia de la responsabilidad individual ya que, en determinadas ocasiones, igualar a la posición de los individuos implica anular los efectos de las decisiones que han tomado. Sucede esto si, por ejemplo, redistribuimos igualitariamente las ganancias asociadas a las horas extra entre el trabajador que las realiza y otro que cumple estrictamente con el horario laboral.

Una manera de corregir el impacto de los talentos en la distribución de recursos es sustituyendo el segundo principio de la justicia por una noción de la igualdad de oportunidades distinta a la rawlsiana conocida como “la concepción de la nivelación” (*the level playing field conception*), o simplemente “la igualdad radical de oportunidades”.¹⁸⁰ Según esta concepción, las oportunidades están igualadas cuando los efectos de aquellas contingencias y circunstancias no elegidas que afectan a la vida de los individuos – e.g. su socialización primaria o su herencia genética- son corregidos, de modo que la posición social de cada uno está determinada *únicamente* por las decisiones que él mismo toma sobre su vida. Volviendo al ejemplo inicial, lo que exigiría la concepción radical es que las oportunidades de un niño sin talentos sean las mismas que las de uno con talentos, siempre que la motivación de ambos sea similar. Lo que fundamenta la igualdad radical de oportunidades es la idea de que las decisiones que toma cada individuo voluntariamente, cuando reúnen ciertas condiciones, son el único factor que posee puede justificar las desigualdades. La ventaja de esta concepción respecto la igualdad de resultados es que no exige una distribución estrictamente igualitaria, cosa que permite, por lo menos de entrada, corregir el impacto de los talentos sin tener que renunciar a los beneficios que pueden derivarse de permitir ciertas desigualdades.

Rawls no ha pasado por alto esta alternativa. Cuando expone sus dos principios en *TJ* se plantea la posibilidad de adoptar un criterio que expresa la misma idea que la concepción radical, al que se refiere como *principio de la rectificación*, y que dice lo siguiente: “las desigualdades no merecidas deben ser de algún modo compensadas. Así, el principio [de la rectificación] sostiene que, con tal de tratar a todas las personas igual, de proveer una genuina igualdad de oportunidades, la sociedad debe dar más atención a aquellos con pocas dotaciones naturales y a los nacidos en posiciones menos favorables. La idea es corregir el sesgo de las contingencias hacia la igualdad” (*TJ*, 86). Rawls rechaza este principio como criterio para regular la estructura básica y lo relega a la posición de mera “consideración

¹⁸⁰ Roemer, 1995, 1998; y Swift, 2006.

prima facie”. Esto es, lo equipara al resto de intuiciones que deben ser sopesadas con otras en la búsqueda de un equilibrio reflexivo. Aun así, dado que una de las ideas que subyacen a su concepción de la justicia es la de “mitigar la influencia de las contingencias sociales y la suerte natural en las porciones distributivas” (TJ: 73), vale la pena examinar si su conclusión no resulta demasiado apresurada y si, en efecto, la igualdad radical de oportunidades ofrece una mejor guía para diseñar la estructura básica.

Las distintas formulaciones de la igualdad radical de oportunidades dan pie a dos interpretaciones de este principio que no siempre se distinguen y que varían fundamentalmente en su respuesta a la pregunta *¿oportunidades para qué?* En la literatura es posible encontrar ejemplos de ambas aunque, como ahora veremos, solo una de ellas puede plantearse como una alternativa plausible al segundo principio de la justicia rawlsiana. Según la primera versión, las oportunidades están igualadas siempre y cuando los efectos de las circunstancias no elegidas - incluidos los derivados del talento natural- son corregidos de manera que todos los individuos con la motivación necesaria para ocupar una determinada posición pueden acceder a ella en igualdad de condiciones. Según esto, lo que debemos igualar son *las oportunidades para realizar trabajos concretos*. Esta parece ser la versión que sostiene John Roemer en su *Equality of Opportunity*. En este trabajo, Roemer se pregunta lo siguiente: “¿Debe aplicarse el principio de la igualdad de oportunidades [radical] para admitir un cierto número de jugadores de básquet bajos, pero muy esforzados, a los equipos de básquet profesionales? (...) ¿Deben licenciarse como cirujanos aquellos individuos que se han esforzado mucho pero que suspenden los exámenes en cirugía, si provienen de un entorno desaventajado?” El principio de la igualdad [radical] de oportunidades, *si se aplica*, respondería afirmativamente a ambas cuestiones”.¹⁸¹ Entendida así, la concepción radical resulta implausible por varias razones. En el mejor de los casos, la única dificultad de igualar radicalmente las oportunidades son los costes económicos que puede comportar – e.g. lograr que las nuevas tecnologías sean más fáciles de manejar o invertir más dinero en educar a los individuos para ello. En otros supuestos el problema son los riesgos derivados de que determinadas posiciones que conllevan cierta responsabilidad, como ser cirujano o ingeniero, las ocupen personas que no están preparadas para ello. Finalmente, hay situaciones en las que simplemente la igualación de las oportunidades no es posible ya que el hecho de que un individuo llegue a ocupar una

¹⁸¹ Roemer, 1998: 84 (énfasis añadido).

determinada posición depende de las preferencias generalizadas de los demás. No podemos lograr que alguien sea cantante de ópera si nadie está dispuesto a escucharle. Estos ejemplos muestran que la igualdad radical de oportunidades laborales está centrada exclusivamente en la perspectiva de quienes compiten por un trabajo, pero descuida completamente la del resto de individuos que consumen el producto derivado de ese trabajo. Si tomamos en cuenta las dos perspectivas vemos que algo que puede ser deseable desde el punto de vista del sujeto que aspira a una determinada posición puede tener consecuencias desastrosas para los demás. La concepción radical entendida como igualdad de oportunidades *laborales* no puede ser un principio regulador de nuestra estructura básica ya que en muchos casos o bien no podemos satisfacerla o las consecuencias de hacerlo son demasiado gravosas.¹⁸²

Hay otra manera de entender la igualdad radical de oportunidades que consiste en igualar el *acceso a un cierto estatus económico* y no a lugares de trabajo específicos. Como señala Adam Swift, “[a]lguien que suscribe la concepción radical de la igualdad de oportunidades puede aceptar que los talentosos y los no talentosos tengan oportunidades desiguales para conseguir trabajos concretos. Lo que rechaza es la idea de que deban tener oportunidades desiguales de obtener la misma retribución”.¹⁸³ Es importante señalar una diferencia entre esta manera de interpretar la concepción radical y la que acabamos de ver. En la versión anterior el recurso a distribuir es el acceso a un trabajo en concreto, por ejemplo, ser pianista. Lo que debe tratar de igualarse son las oportunidades de un individuo *A* que aspira a realizar *ese* trabajo pero que no tiene el talento suficiente, con las de otro individuo *B* que sí lo tiene. Según la segunda concepción, en cambio, la desigualdad de condiciones que existe entre ambos para poder ser pianista no impide afirmar que sus oportunidades son iguales. Basta con que *A pueda obtener* una remuneración similar a la que obtiene *B*.

Como hemos visto, una manera de lograr lo anterior sería a través de una distribución igualitaria pero lo que propone la igualdad radical de oportunidades económicas es adoptar

¹⁸² Roemer es consciente de estos problemas y defiende la idea de igualar las oportunidades laborales diciendo que la manera de lidiar con el interés de la sociedad es “limitando el alcance y el ámbito de las políticas de la igualdad de oportunidades”. Para decidir si debemos aplicar este principio debemos hacer un *trade-off* entre la promoción de las aspiraciones individuales y las consideraciones que entran en juego en cada caso concreto y que estimamos importantes, e.g. la eficiencia, el bienestar general, etc. Ciertamente, una manera de evitar las consecuencias mencionadas es enmendando la igualdad radical de oportunidades laborales diciendo que debe aplicarse *siempre y cuando no genere un perjuicio excesivo para la sociedad*. No obstante, no es una solución satisfactoria ya que entonces el principio de Roemer no nos ofrece una guía clara para saber qué políticas educativas y laborales debemos adoptar. Romer, 1998: cap. 12.

¹⁸³ Swift, 2006: 102.

una distribución que refleje la motivación de los individuos – en lugar de motivación + talentos como la distribución derivada de la concepción rawlsiana. Desde esta perspectiva, no hay ningún problema en permitir que cada individuo desarrolle al máximo sus capacidades y que el acceso a trabajos concretos sea desigual. Lo que es objetable es que la remuneración que recibe cada uno refleje el impacto de factores que caen fuera de su control, como claramente lo son el sexo o la raza pero también los talentos. Obtener una distribución de recursos que solo sea sensible a la motivación individual no es sencillo. No obstante, los partidarios de igualar las expectativas económicas consideran que la forma más aproximada de hacerlo sería retribuyendo a los individuos según su *esfuerzo* – medido a través de un índice que tenga en cuenta la productividad y la dificultad del trabajo-, pero descontando el efecto en la capacidad para esforzarse que pueden tener ciertas circunstancias individuales no elegidas – e.g. salud, nivel de talentos, origen social, y educación.¹⁸⁴ Suponiendo que fuese posible hallar una forma de hacer operable este criterio todavía habría una razón para preferir el segundo principio rawlsiano.

En el capítulo anterior veíamos que Rawls piensa en los incentivos económicos como la principal forma a través del cual la distribución desigual de recursos puede redundar en beneficios para los individuos. Los incentivos económicos son un mecanismo que consiste en asociar la expectativa de una ganancia adicional a ciertas tareas con el propósito de motivar a los individuos para que las realicen. Los incentivos pueden utilizarse con dos finalidades. Por un lado pueden servir para estimular el esfuerzo en el trabajo de modo que cada individuo logre ser más productivo, e.g. ofrecer horas extra remuneradas. Estos incentivos benefician a quienes los perciben y también al resto de individuos ya que incrementan el producto social y, en consecuencia, los recursos a distribuir. Por otro lado, los incentivos también sirven para “atraer a la gente a aquellas posiciones donde son más necesitados desde un punto de vistas social”, “animarles a que acepten las cargas de determinadas responsabilidades” (*JFR*: 78). Si una sociedad necesita buenos médicos, arquitectos y científicos, y quiere respetar la libertad ocupacional de los individuos, es razonable que asocie ventajas especiales a estos trabajos para motivar a quienes tienen talento a que lo desarrollen de un modo socialmente útil (*TJ*: 87; *JFR*: 76). Esta manera de utilizar los incentivos también beneficia a todos los miembros de la sociedad ya que hace

¹⁸⁴ Un ejemplo de cómo implementar este criterio esta desarrollado en Roemer, 1993. Véase Hurley, 2003 como crítica a la propuesta de Roemer.

posible que disfruten de bienes y servicios que podrían ser escasos si no existieran los incentivos.

¿Qué pasa si sustituimos el segundo principio de la justicia por la concepción radical? El primer tipo de incentivos puede seguir manteniéndose ya que es compatible con un criterio que retribuya a los individuos según su esfuerzo. El segundo, en cambio, desaparecerá ya que consiste en ofrecer ventajas adicionales a individuos con talentos para que desarrollen unas habilidades particulares. Por lo tanto, las desigualdades económicas que genera no reflejan solamente, aunque también, una motivación distinta sino una desigualdad en la distribución de dotaciones naturales. El problema de igualar radicalmente las oportunidades económicas es que no nos permite utilizar los incentivos económicos para influir en las decisiones de los individuos acerca de cómo utilizar sus talentos. En una sociedad regulada por este principio todos tendrán las mismas oportunidades de acceder a las mejores posiciones de la jerarquía económica, pero es posible que el bienestar de todos los individuos – y no solo el de los peor situados- empeore drásticamente debido a que el número de personas dispuestas a ocupar ciertas posiciones sea reduzca.

1.2. Discapacidades y enfermedades graves: la supuesta inflexibilidad de los bienes primarios.

1.2.1. El problema.

El problema que plantean las discapacidades y enfermedades surge debido a que el uso del dinero y la riqueza como criterio para definir a los peor situados impide que quienes padecen este tipo de desventajas sean identificados, *por esa razón*, como miembros de ese grupo, cuando lo razonable sería que lo fueran.¹⁸⁵ Para entender mejor en qué consiste esta segunda crítica imaginemos que *A* y *B* cobran el salario medio y que su nivel de riqueza es el mismo. Se diferencian en que *B* goza de buena salud mientras que *A* es paralítico. *A* tiene que invertir una parte importante del dinero que gana en mejorar su calidad de vida –

¹⁸⁵ Recordemos que las libertades básicas están distribuidas igualitariamente. El dinero y la riqueza son indicadores de un índice de bienes sociales más complejo distribuido por el segundo principio.

e.g. rehabilitación, un automóvil especial, un ascensor -, mientras que *B* puede gastar ese mismo dinero en aficiones, vacaciones y actividades extra-curriculares para sus hijos.

El estándar de comparaciones interpersonales que utiliza Rawls para evaluar las desigualdades está basado en los recursos materiales y, por lo tanto, en este caso concreto, considera que ambos individuos son igual de aventajados y que están mejor que *C* que, pongamos por caso, cobra menos de la mitad de ese salario. No obstante, es posible que la cantidad de dinero que le queda a *A* una vez ha sufragado los costes derivados de su discapacidad sea la misma que la que tiene *C*, cuya salud es excelente. La métrica rawlsiana solo identifica al segundo como “peor situado”. El índice de los bienes primarios no es sensible a las variaciones en el nivel de salud de los individuos y es por eso que en situaciones como la descrita conduce a conclusiones contraintuitivas. Esta objeción fue planteada inicialmente por Kenneth Arrow,¹⁸⁶ pero ha sido Amartya Sen quien la ha articulado con mayor claridad su seminal artículo *Equality of What?*.¹⁸⁷ En este trabajo, Sen argumenta que “el enfoque de los bienes primarios parece tener muy poco en cuenta la diversidad de los seres humanos (...) Si la gente fuese básicamente muy similar, entonces un índice de bienes primarios podría ser un modo bastante bueno de juzgar las ventajas. Pero, de hecho, la gente parece tener necesidades muy diferentes que varían con la salud, la longevidad, las condiciones climáticas, la ubicación, las condiciones de trabajo, el temperamento, e incluso el tamaño del cuerpo”, y añade que lo que hace Rawls “no es simplemente ignorar unos pocos casos difíciles, sino pasar por alto diferencias reales y muy generalizadas”.¹⁸⁸ El supuesto de las discapacidades y enfermedades graves pone de manifiesto un problema más general que afecta al criterio rawlsiano y es que no da cuenta de las diferencias que existen entre los individuos en la capacidad para utilizar los bienes primarios de un modo que les permita llevar a cabo una vida plena. Es esto último, y no la cantidad de bienes primarios, lo que tiene relevancia moral. La cuestión planteada por Sen ha abierto un fecundo debate acerca de cuál es el estándar de comparaciones, o la métrica,¹⁸⁹ apropiada para una teoría de la justicia, esto es, qué tipo de bienes o ventajas deben ser tenidos en cuenta a la hora de determinar si un individuo está peor que otro.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Arrow, 1973.

¹⁸⁷ Sen, 1982.

¹⁸⁸ Sen, 1982: 366

¹⁸⁹ Es importante distinguir el estándar que puede estar basado en distintas dimensiones de los individuos – e.g. recursos, bienestar, capacidades- de aquello que se distribuye que siempre son recursos.

¹⁹⁰ El debate sobre esta cuestión de halla resumido en Clayton y Williams, 1999; Daniels, 1990; y Matravers, 2003.

En los capítulos siguientes volveremos sobre algunas cuestiones que plantea este debate. De momento quedemos con la supuesta inflexibilidad de los bienes primarios.

Una manera aparentemente simple de abordar el problema planteado sería sustituir los bienes primarios por un estándar que compare a los individuos según el nivel de *felicidad* que experimentan – bienestar hedonista- o el grado en el que logran satisfacer sus preferencias. De acuerdo con este criterio, es muy probable que *A* sea considerado el peor situado de los tres. Aunque esta conclusión nos parezca la adecuada, la alternativa bienestarista trae aparejados problemas de similar o mayor calado que el que pretende resolver. El primero de ellos es que las preferencias individuales pueden ser ofensivas o estar mal formadas. Las primeras son preferencias cuya satisfacción implica una violación de los derechos de algún(os) individuo(s) – e.g. preferencias racistas o sexistas. Las segundas son las llamadas *preferencias adaptativas* y hacen referencia a aquellos supuestos en los que alguien se encuentra en una situación precaria y exhibe un grado de satisfacción parecido – o incluso superior- al de alguien que tiene una situación acomodada debido a ciertos mecanismos psicológicos de adaptación que operan en determinados contextos.¹⁹¹ La dificultad que plantean estos dos tipos de casos puede sortearse con relativa facilidad si se cualifica el estándar bienestarista de modo que solo sean tenidas en cuenta las preferencias que *no* sean *ofensivas* y que sean *auténticas* en el sentido que hayan sido formadas en ciertas condiciones.¹⁹² No obstante, otro obstáculo que debe superar la métrica del bienestar es que no encaja bien con la pretensión de publicidad ya que exige información sobre los estados mentales de los individuos a la que no *podemos* tener acceso.¹⁹³ A diferencia de los bienes primarios, la felicidad o el nivel de satisfacción son extremadamente difíciles de verificar porque no son “características objetivas de las circunstancias sociales de los ciudadanos que sean visibles” (*PL*: 181). Dado que la exigencia de publicidad es fundamental para que los ciudadanos adquieran un sentido de justicia, Rawls no necesita razones adicionales para rechazar un estándar basado en el bienestar.

¹⁹¹ Sobre el proceso de formación de preferencias adaptativas véase Barry, B., 2008; Elster, 1983; Roemer, 1996.

¹⁹² Esta es la solución que adoptan quienes defienden este estándar. Véase Arneson 1989, 1999a.

¹⁹³ Nótese que existen dos problemas. El primero es estrictamente epistémico y viene dado por las dificultades de medir y comparar el bienestar individual. El segundo problema es normativo y surge por las consecuencias que pueden derivarse de tratar de obtener la información necesaria para hacer estas comparaciones. Es probable que tengamos que interferir en la vida privada de los individuos en un grado que nos parezca inaceptable.

Sen presenta la métrica de las *capacidades* como una alternativa a los bienes primarios que promete solucionar los problemas generados por su inflexibilidad evitando, al mismo tiempo, los vicios de un estándar basado en el bienestar subjetivo.¹⁹⁴ El enfoque de las capacidades considera que, desde el punto de vista de la justicia, la situación de los individuos deber ser evaluada teniendo en cuenta sus *funcionamientos*, i.e aquellas cosas que los individuos pueden “ser” o “hacer”. Los funcionamientos varían en su complejidad e incluyen tanto actividades – e.g. leer, correr o participar en la vida pública- como estados de cosas – e.g. estar bien alimentado o evitar la malaria. Dependiendo de sus características personales y su entorno, las personas pueden alcanzar funcionamientos distintos. La *capacidad* de un individuo concreto es el conjunto de *n-tuples* funcionamientos a los que tiene acceso entre los cuales puede elegir un sub-conjunto. Dicho de otro modo, es su libertad real para optar entre un tipo de vida u otro.¹⁹⁵ Igualar las capacidades exige distribuir los recursos de manera que todos los individuos tengan la misma libertad real, esto es, que el conjunto de funcionamientos al que puedan acceder sea el mismo. La característica distintiva de la métrica de las capacidades es que se centra en los *estados* de la persona, distinguiéndolo tanto de los *bienes* que contribuyen a generar ese estado, como de la *utilidad* generada por el mismo. Esto significa que a la hora de comparar la situación de dos individuos “[d]ebemos mirar, por ejemplo, su nivel nutricional y no simplemente, como hacen los rawlsianos, su suministro de alimentos, o, como hacen los bienestaristas, la utilidad que obtiene al comer”.¹⁹⁶ Este criterio parece captar nuestra intuición respecto a las discapacidades y enfermedades graves. A igualdad de recursos, una persona con una discapacidad tendrá acceso a un conjunto de funcionamientos más reducido que alguien que esté sano y, por lo tanto, su situación deberá ser considerada peor. A diferencia de la métrica bienestarista, el estándar de las capacidades no tiene en cuenta información relativa a la actitud de los individuos respecto al conjunto de opciones al que tienen acceso. Alguien que tiene una enfermedad grave sufre una desventaja simplemente porque su conjunto de opciones es más reducido, con independencia de cuál sea su experiencia subjetiva. Además, lo que comparan las capacidades son los conjuntos de funcionamientos *disponibles* para cada individuo, no los que cada uno acaba eligiendo. La situación de una persona que está

¹⁹⁴ El enfoque de las capacidades ha sido desarrollado por Sen en diversos trabajos, entre los cuales destacan los siguientes: Sen, 1982, 1985b, 1985c, 1992, 1993.

¹⁹⁵ Sen, 1990: 113-14.

¹⁹⁶ Sen, 1993: 43.

malnutrida porque ha decidido ayunar no es equiparable a la de alguien que pasa hambre porque no tiene nada para comer.

Esto último nos permite introducir una cuestión también importante y es que las capacidades no están definidas en relación a los fines particulares que pueda tener un sujeto en concreto sino respecto a *funciones generales* o *fines típicos* de los seres humanos como, por ejemplo, tener educación o auto-respeto. Al igual que Rawls, Sen cree que, en sede de justicia distributiva, la variación en las concepciones del bien que existe entre los individuos no es un factor relevante para realizar comparaciones interpersonales. Aunque, a igualdad de recursos, una persona con objetivos muy ambiciosos tiene menos libertad real para perseguirlos que otra cuyos gustos sean frugales, este hecho no la convierte en peor situada según la métrica de las capacidades.¹⁹⁷ Esta consideración es necesaria puesto que sin ella el criterio de Sen no se distingue de un estándar basado en el bienestar subjetivo. No obstante, para que el enfoque de las capacidades tenga éxito es necesario dar un paso más que, como ahora veremos, trae aparejada una dificultad.

Sen no puede definir las capacidades simplemente apelando a funcionamientos *típicos*. Hay muchos funcionamientos que, a pesar de ser generalizados, son triviales, y entre los que son relevantes no todos lo son en el mismo grado. Por ejemplo, la opción de poder elegir el color de nuestros zapatos no es igual de importante que la posibilidad de acceder a los medios de comunicación o frenar una neumonía. Los funcionamientos típicos a los que pueden acceder dos individuos en un momento determinado son múltiples y solo podemos comparar su situación si tenemos un modo de distinguir aquellas opciones que son relevantes de las que no. Como señala Arneson, el estándar ideal basado en las capacidades sería una lista que ordenase los distintos funcionamientos según su importancia – asignándoles números positivos o negativos dependiendo de si son opciones valiosas o no lo son- y que graduase los distintos niveles en los que es posible alcanzar cada funcionamiento, de modo que los números pudiesen ser sumados para cada persona y entre personas.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Esta consideración es muy importante ya que evita que la métrica de Sen colapse con un estándar basado en el bienestar subjetivo. No obstante, en algunas ocasiones la formulación que utiliza Sen puede inducir a error respecto a esta cuestión, por ejemplo, dice que la métrica adecuada debe tener en cuenta “las características personales que gobiernan la conversión de bienes primarios en la habilidad de una persona para promover *sus* fines”. Sen, 1999: 74. Sobre ésta cuestión y otros aspectos problemáticos del enfoque de las capacidades véase Pogge, 2002.

¹⁹⁸ Véase Arneson, 2010.

Desde el punto de vista liberal esta solución ha suscitado una objeción inmediata y es que el enfoque de las capacidades solo resulta útil si va acompañado de una idea objetiva de bien que nos permita evaluar los distintos funcionamientos según el grado en el que contribuyen a alcanzar dicho ideal. Como señala Dworkin, en un contexto de pluralismo razonable “una ordenación objetiva [de los funcionamientos] sería controvertida, incluso si tuviese un grado generoso de indeterminación, y basar la distribución en una ordenación de este tipo no es consistente con la igual consideración hacia todos”.¹⁹⁹ La dificultad reside pues, en lograr que la métrica de las capacidades nos permita hacer comparaciones interpersonales precisas y moralmente atinadas y, al mismo tiempo, sea respetuosa con una variedad de doctrinas comprensivas que pueden discrepar profundamente acerca del valor de los distintos funcionamientos.²⁰⁰

Otro problema importante que plantea el criterio de las capacidades es la dificultad que tiene para ser público. Como veíamos en el capítulo II, la condición de la publicidad no solo requiere que un criterio de justicia reúna ciertas *condiciones* – básicamente, que sea comprobable empíricamente-, sino que también exige que las *consecuencias* de que sea público sean moralmente aceptables. Los críticos de Sen creen que su estándar puede tener problemas en ambos aspectos. Por un lado señalan que la información que necesitamos para igualar las capacidades es demasiado exigente. En efecto, para tener el tipo de estándar al que se refiere Arneson, incluso uno menos completo, necesitamos saber: 1) qué funcionamientos son más relevantes; 2) cómo medir el acceso de cada individuo a dichos funcionamientos; 3) cómo agregar la información relativa a 1) y 2) a nivel individual y a nivel interpersonal. Por otro lado, también se han señalado que puede haber funcionamientos que sean objetivamente esenciales para el desarrollo humano pero que, sin embargo, los efectos de cualquier política pública destinada a igualar el acceso de los individuos a ellos sean efectos nefastos. Por ejemplo, Martha Nussbaum, que ha desarrollado extensamente el enfoque de las capacidades,²⁰¹ cree que disfrutar de una vida sexual satisfactoria es un funcionamiento básico que, sin duda, debe ser considerado entre los más relevantes.²⁰² Sería moramente aborrecible que el estado emitiera juicios sobre la libertad real de los individuos en ese sentido y todavía peor que adoptase medidas para igualarla.

¹⁹⁹ Dworkin, 2000: 300.

²⁰⁰ Sen, 1993: 47-48

²⁰¹ Nussbaum, 1988, 1992, 2007.

²⁰² Es un ejemplo que pone Martha Nussbaum. Véase Nussbaum, 2000: 78-80.

Recapitemos la objeción planteada hasta aquí. Los supuestos de discapacidades y enfermedades graves muestran que la métrica apropiada para una teoría de la justicia no debe limitarse a medir los montos de bienes que tiene cada individuo sino que ha de dar cuenta de la relación que existe entre los bienes distribuidos y el sujeto que los posee. Debe ser, utilizando un término de Scanlon, un criterio *orientado al resultado*.²⁰³ La métrica binestarista tiene esta característica pero tiene otros problemas que hacen que resulte inadecuada. La métrica de las capacidades es más prometedora pero es muy exigente en relación con la información necesaria para poder ser aplicada y corre el riesgo de ser un estándar perfeccionista ya que necesariamente debe ir acompañada de un estándar objetivo. ¿Es posible hallar una métrica sensible a las necesidades especiales generadas por las discapacidades que sea política y pública? ¿Puede la igualdad democrática acomodar nuestras intuiciones respecto a estas desventajas?

1.2.2. La extensión.

Es cierto que tal y como aparece formulada en *TJ* la igualdad democrática no prevé ningún tipo de compensación para corregir las desventajas causadas por las discapacidades. No obstante, sería precipitado concluir que Rawls simplemente *se olvidó* de este problema cuando elaboró su teoría. Como vimos en el capítulo II, las partes en la posición original eligen los dos principios de justicia constreñidas por ciertas restricciones informativas – e.g. desconocen los recursos de la sociedad en la que vivirán, cuál será su posición económica, su raza, su sexo etc.-, y asumiendo una serie de condiciones ideales – e.g. los principios de la justicia recibirán pleno cumplimiento, las sociedades son cerradas, etc. Una de estas idealizaciones es la presunción de que “a pesar de que los ciudadanos no tienen capacidades iguales, tienen, por lo menos en un grado mínimo esencial, las capacidades físicas, intelectuales y morales que les permiten ser miembros plenamente cooperantes a lo largo de su vida” (*PL*: 183); lo que significa que “nadie sufre necesidades que son especialmente difíciles de satisfacer, por ejemplo, tratamientos médicos inusuales y caros” (*CP*: 332; cf. *TJ*: 83-4; *PL*: 21; *JFR*: 172). La existencia de personas con discapacidades es, sin duda, una

²⁰³ Scanlon, 1975.

característica persistente de la realidad, ¿por qué entonces Rawls no la ha tenido en cuenta como ha hecho, por ejemplo, con el pluralismo razonable?²⁰⁴ Inicialmente, esta idealización es presentada como una cuestión metodológica.²⁰⁵ El problema de las discapacidades y enfermedades graves tiene múltiples aristas y no puede ser abordado adecuadamente sin tener información relativa a las causas, la severidad y la distribución de estas desventajas.²⁰⁶ Esto hace que sea más adecuado tratarlo en la fase legislativa y no en el marco abstracto de la posición original. La intención de Rawls es empezar por el caso más sencillo que consistiría en “ver la cuestión fundamental de la justicia política simplemente como la de especificar los términos justos de la cooperación entre ciudadanos como libres e iguales” (*JFR*: 172), y luego tratar de ampliar su alcance a los casos difíciles. “Si podemos elaborar una teoría que cubre el caso fundamental, podemos tratar de extenderla a otros casos después. Claramente, una teoría que falla para el caso fundamental no sirve para nada” (*CP*: 333).²⁰⁷

Rawls dedica muy poco tiempo a explicar de qué modo debería ser desarrollada su concepción para que sea satisfactoria en el supuesto, inevitable en la realidad, de que la presunción de las “capacidades normales” no se obtenga. En principio, dice suscribir el trabajo de Norman Daniels sobre esta cuestión que consiste en extender el principio de la justa igualdad de oportunidades para que cubra los casos de enfermedad y discapacidad.²⁰⁸ No obstante, algunas de las consideraciones que encontramos en los trabajos posteriores a *TJ* nos llevan a hacer una interpretación distinta, y menos problemática, de cuál sería la mejor manera de extender sus principios. La idea de Daniels puede resumirse, brevemente, de la manera siguiente. Las enfermedades y discapacidades son desviaciones del funcionamiento normal de la especie que restringen las oportunidades de los individuos ya que merman el conjunto de opciones al que tendrían acceso, dados *sus talentos y habilidades*, si tuviesen buena salud. Las instituciones han de reparar el menoscabo en las oportunidades

²⁰⁴ Nussbaum ha elaborado una extensa crítica al contractualismo rawlsiano basada precisamente en esta restricción que Rawls impone a las partes en la posición original. Véase Nussbaum, 2007.

²⁰⁵ Posteriormente, Rawls parece más escéptico en relación con las posibilidades de que su teoría logre solucionar este problema. Véase Rawls, 1993: 21.

²⁰⁶ Por ejemplo, una cuestión que muchos consideran relevante es si las causas de una discapacidad o enfermedad son relevantes a la hora de determinar nuestros deberes. Más específicamente, si existe alguna diferencia entre los casos en los que estas desventajas: a) están originadas por la conducta del individuo que las padece; b) son responsabilidad de otro agente individual o de la sociedad; y c) están causadas por la naturaleza. Véase al respecto Nagel, 1997.

²⁰⁷ Además, Rawls considera que otra razón para aislar los supuestos de enfermedades y discapacidades graves es que “considerar estos casos difíciles puede distraer nuestra percepción moral llevándonos a pensar en personas distantes de nosotros cuyo destino genera pena y ansiedad” (Rawls, 1999a: 84).

²⁰⁸ Véase Daniels, 1981; 1985a; 1985b.

generado por estas desventajas y dicho deber hay que interpretarlo, según Daniels, como un modo de promover el interés fundamental que tiene cada individuo en poder desarrollar un plan de vida que se adecue a *sus* características personales. Es muy importante destacar el elemento *relativo* de esta solución. Ser jugador de baloncesto profesional, por ejemplo, no es un plan de vida *adecuado* para alguien que mide 1,50 y, por esta razón, no debe ser considerado como una opción que forma parte de *sus* oportunidades. Este componente relativo es coherente con la concepción rawlsiana de la igualdad de oportunidades que también es sensible a los talentos y capacidades individuales. En sede médica, esto significa que no todos los individuos tendrán derecho a los mismos tratamientos porque hay ciertos empeoramientos físicos o psíquicos que reducen las oportunidades de un sujeto pero no las de otro. Por ejemplo, una pérdida auditiva de 15 decibelios no tiene impacto en las oportunidades de la mayoría de personas, pero puede suponer un impedimento para un músico. En este caso, Daniels debería decir que solo el músico, y no el resto de individuos, tiene derecho a un tratamiento. Esta diferencia de trato puede ser problemática si el auto-respeto de los menos talentosos se ve afectado por el hecho de que se les denieguen ciertos tratamientos por el simple hecho de que el conjunto de oportunidades al que tienen acceso cuando están sanos es más reducido que el de los más talentosos.

No obstante, la dificultad más importante de extender la igualdad de oportunidades rawlsiana a este terreno reside en el tipo de juicios que exige hacer. El objetivo de lograr que un individuo sea capaz de alcanzar los mismos funcionamientos²⁰⁹ que podría realizar si estuviese sano resulta inteligible desde el punto de vista teórico, pero es muy difícil saber qué exigencias prácticas se derivan de él. Una forma intuitiva de extraerlas sería considerar que la justa igualdad de oportunidades obliga a restaurar, en la medida de lo posible, la condición del sujeto afectado por una enfermedad o discapacidad al momento *anterior* al que tuvo el accidente o contrajera la enfermedad. Esta interpretación tal vez pueda proporcionar una guía en los casos de enfermedades o discapacidades que sobrevienen en la edad adulta cuando los individuos ya han desarrollado sus talentos y podemos hacernos una idea, aunque sea inexacta, de cuáles son las opciones a las que sus habilidades les permitirían acceder en ausencia de la desventaja en cuestión. Por ejemplo, si un pianista tiene un accidente y pierde dos dedos es fácil determinar el menoscabo en las oportunidades que ha sufrido. En cambio, esta estrategia no sirve para resolver los

²⁰⁹ La palabra “funcionamiento” es utilizada en el sentido que la emplea Sen, i.e. como cosas que los individuos pueden ser o hacer.

supuestos en los que estas desventajas se sufren desde el nacimiento - o en una edad temprana. Si es así, determinar el conjunto de oportunidades al que el individuo tendría acceso estando sano exige que hagamos un juicio hipotético acerca de qué talentos habría desarrollado en esa situación. Además de que carecemos de los datos suficientes para atribuir relevancia moral a este contrafáctico, tenemos otro problema y es que puede ser que la enfermedad o la discapacidad *causen* una disminución de los talentos. La idea de Daniels de restaurar el conjunto de oportunidades adecuado a las características del sujeto no ofrece una buena guía para resolver este tipo de supuestos.

Podemos superar estos dos problemas si definimos las obligaciones de las instituciones a partir de un conjunto objetivo de funcionamientos que los individuos deben poder realizar con independencia de sus talentos y capacidades. Algo así sugiere Rawls cuando afirma que nuestro “propósito [en relación con las discapacidades y enfermedades] es recuperar a la gente mediante tratamiento sanitario para que *vuelvan* a ser *miembros plenamente cooperantes de la sociedad*” (PL: 184 énfasis añadido). Otra manera de extender la igualdad democrática consiste en utilizar la idea de persona como miembro plenamente cooperante y defender que el deber de las instituciones consiste en procurar que los individuos tengan las capacidades necesarias para desempeñar ese rol.²¹⁰ Hay dos aspectos de esta estrategia que conviene resaltar. El primero es que da lugar a un criterio *suficientista* que identifica un conjunto específico de capacidades que deben ser preservadas con independencia de los talentos que tenga cada sujeto. El segundo es que no nos dice cómo debemos tratar los casos de enfermedades y discapacidades más graves en los que no es posible lograr que los individuos afectados lleguen a ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad. La extensión basada en la idea rawlsiana de persona únicamente ofrece una solución para los supuestos en los que existe una pérdida temporal de las capacidades mínimas para cooperar (JFR: 170). Volveremos sobre esta cuestión en el último capítulo.

La principal ventaja de la extensión basada en la idea de persona es que nos ahorra tener que averiguar el hipotético conjunto de oportunidades que estaría disponible para cada

²¹⁰ Esta es la solución que adopta Anderson, 1999. Aunque Rawls suscribe explícitamente el enfoque de Daniels, hay evidencia textual. A pesar de que Rawls dice expresamente que suscribe el desarrollo de Daniels, algunas de sus consideraciones indican que está pensando en el criterio *suficientista* como el modo más adecuado de extender sus dos principios. En JFR aclara que “al considerar la fuerza de las pretensiones a recibir un tratamiento médico como asociada al mantenimiento de nuestra capacidad para ser un miembro normal de la sociedad y a restaurar dicha capacidad cuando cae por debajo del mínimo requerido, proporcionamos una guía (...) para sopesar los costes de tal tratamiento con otras pretensiones sobre el producto social cubiertas por los dos principios de justicia” (Rawls, 2001: 174-175).

enfermo en particular si estuviese sano. Lo que define las necesidades médicas son aquellos funcionamientos necesarios para poder cooperar plenamente en la sociedad que pueden ser identificados sin tener que recurrir a juicios contrafácticos.²¹¹ Esto no solo simplifica la aplicación del criterio en todos los casos, sino que nos permite abordar de manera más satisfactoria los supuestos de dolencias innatas o que ocurren en edad temprana. Por otro lado, un aspecto de este criterio que lo distingue del que propone Daniels es que no considera como desventajas relevantes para la justicia aquellos empeoramientos en la condición física o psíquica que no menoscaban la capacidad de un sujeto para cooperar *plenamente* en la sociedad a pesar de que sí suponen una reducción de sus oportunidades. Un ejemplo sería el caso del músico que pierde cierta capacidad auditiva.

Al comparar estas dos estrategias es importante introducir una consideración relativa al lugar que ocupa el derecho a recibir asistencia sanitaria en la igualdad democrática. Daniels extrae este derecho del principio de la justa igualdad de oportunidades y, por lo tanto, subordina su garantía al cumplimiento del primer principio. Pero ¿es razonable dar prioridad al derecho a la libertad de expresión o de movimiento por encima del derecho a recibir asistencia sanitaria? El orden de prioridades más sensato parece es, de hecho, el contrario ya que tener buena salud es una condición indispensable para poder ejercitar estos otros derechos.²¹² Un modo más adecuado de acomodar el derecho a la asistencia sanitaria en el esquema rawlsiano es considerándolo como una de las garantías que asegura el principio previo al primer principio que, como veíamos en el capítulo anterior, pretende asegurar que “las necesidades básicas de los ciudadanos sean satisfechas, al menos en el grado en el que ello resulta necesario para que los ciudadanos entiendan y sean capaces de ejercer esos derechos y libertades [los garantizados por el primer principio]” (PL: 7). Justificar el derecho a la asistencia sanitaria como un instrumento para preservar las capacidades esenciales para la cooperación social nos permite argumentar que debe formar parte de este mínimo.

Esta enmienda hace que el contraste entre la métrica de Sen y la de Rawls sea menos claro. Aunque en *TJ*, los bienes primarios como “medios para cualquier propósito” desconectados de cualquier fin concreto, en sus escritos posteriores Rawls deja clara la relación que existe entre estos bienes y los dos poderes morales necesarios para la

²¹¹ No obstante, como veremos en el último capítulo, este enfoque plantea otros problemas.

²¹² Rawls así lo reconoce en *JFR* cuando afirma que la asistencia sanitaria forma parte de los medios generales para sostener nuestra “capacidad para aprovechar nuestros derechos básicos y libertades” (Rawls, 2001: 174)

cooperación. Fuera del escenario hipotético en el que no existen discapacidades, Rawls acepta que la cantidad de bienes primarios de los individuos varíe en función de lo que cada uno necesita para poder ser un miembro plenamente cooperante. Esto significa que habrá desigualdades en la distribución de los bienes primarios que reflejaran variaciones en las circunstancias personales. En realidad, la propuesta de Rawls puede ser vista como una forma específica de desarrollar el enfoque de las capacidades de Sen que consiste en identificar como importantes solo las capacidades que son necesarias para la cooperación social.²¹³ Esta solución es relevante ya que, como vimos, uno de los problemas que afecta a la propuesta de Sen es que necesita un estándar que nos permita identificar aquellas capacidades que son moralmente significativas de las que no lo son. Rawls ofrece este criterio y lo hace sin recurrir a un ideal perfeccionista sino invocando la idea política de persona. En el último capítulo volveremos sobre la propuesta rawlsiana para identificar algunas de sus debilidades.

2. Las desigualdades causadas por elecciones voluntarias.

2.1. Responsabilidad moral y responsabilidad consecuencial.

Otra de las críticas que ha recibido la métrica rawlsiana es que los bienes primarios están sesgados a favor de ciertas concepciones del bien. En las sociedades plurales los fines individuales varían enormemente y el tipo de recursos y la cantidad que son necesarios para satisfacerlos también. Aunque Rawls pretende proporcionar “medios para cualquier propósito” parece claro que los bienes primarios son más útiles para desarrollar unas concepciones del bien que otras. Thomas Nagel, por ejemplo, cree que los bienes primarios tienen un “sesgo individualista” ya que son de menor utilidad para estilos de vida comunitarios que precisan estructuras sociales bien definidas.²¹⁴

²¹³ Como señala el propio Rawls, “el enfoque de los bienes primarios toma en cuenta, y no se abstrae de, *capacidades básicas*: a saber, las capacidades de los ciudadanos como personas libres e iguales en virtud de sus dos poderes morales” (Rawls, 2001: 169 énfasis añadido; cf. Rawls, 1993: 185).

²¹⁴ Nagel, por ejemplo, considera que los bienes primarios tienen un “sesgo individualista” ya que son de

Rawls admite que en una sociedad regulada por sus dos principios no todos los individuos van a tener las mismas facilidades para satisfacer sus aspiraciones y justifica este hecho apelando a la *responsabilidad* de cada individuo sobre sus propios fines. Sostiene que “los ciudadanos, como personas morales, intervienen en alguna parte en la formación y el cultivo de sus fines y preferencias últimos”. No hacerles responsables de ellos “parece presuponer que las preferencias de los ciudadanos escapan de su control, como si fueran propensiones o antojos que simplemente suceden. Los ciudadanos parecen ser considerados como portadores pasivos de sus deseos” (CP: 369, cf. PL: 186). Esta y otras consideraciones similares han favorecido una lectura de Rawls según la cual la razón por la que la igualdad democrática no reconoce las preferencias individuales como fuente de pretensiones legítimas es porque los individuos las han cultivado voluntariamente y, por lo tanto, son moralmente responsables de ellas.²¹⁵ Esta interpretación ha servido de base para alegar una inconsistencia en la posición de Rawls respecto a la responsabilidad individual. Mientras que su respuesta al problema de los gustos caros reconoce que las elecciones voluntarias legitiman resultados distributivos, el principio de la diferencia lo niega.²¹⁶ Recordemos que este principio identifica al grupo de los peor situados utilizando un criterio estrictamente económico – i.e. las personas con una renta inferior a la mitad de la renta media o son equivalentes al nivel de ingresos de un trabajador no cualificado (TJ: 84). El problema lo resume bien Arneson con estas palabras: “[l]a clase de los menos aventajados, tal y como la define Rawls, parece ser un grupo muy heterogéneo (...) Una persona que es muy talentosa y posee características deseables como el encanto y la sociabilidad, puede tener una preferencia firme y decidida por el tiempo libre por encima de una actividad remunerada, y puede adoptar un plan de vida que implique evitar voluntariamente dicha actividad. Aunque su cuenta bancaria y sus ingresos sean bajos, está viviendo bien, pero la justicia rawlsiana lo agrupa con los desesperadamente pobres que apenas son capaces de encontrar un trabajo marginal y sobrevivir”.²¹⁷ El principio de la diferencia exigirá transferir recursos a ese sujeto. De este modo, el coste de sus preferencias será asumido por el resto de miembros de la sociedad, y no por él mismo.²¹⁸ Un criterio que

menor utilidad para aquellos estilos de vida comunitaristas que precisan de estructuras sociales bien definidas. Véase Nagel, 1973: 228; Schwartz, 1973: 298-304.

²¹⁵ Arneson, 1990b; Cohen 1989; Kymlicka, 2002.

²¹⁶ Arneson, 1990b: 442.

²¹⁷ Arneson, 1997a.

²¹⁸ El principio de la diferencia también es insensible a la responsabilidad a la hora de determinar quien debe pagar los programas distributivos ya que trata de la misma manera a los individuos mejor situados que han llegado a esa posición como consecuencia de circunstancias azarosas y los que lo han hecho a través de

fuese sensible a la responsabilidad no recomendaría estas transferencias ya que no consideraría como peor situado a alguien que se encuentra en una situación precaria como consecuencia de sus decisiones voluntarias. Rawls, según los críticos, es inconsistente. Si la responsabilidad individual *no* tiene fuerza justificatoria, los individuos *no* deberían asumir los costes de sus gustos caros, y si la tiene el principio de la diferencia debería ser reformulado. La responsabilidad individual no puede ser relevante en unos casos y en otros no.

Para entender la posición de Rawls respecto a la responsabilidad individual conviene tener en cuenta la distinción entre *responsabilidad moral* o *atributiva* de la *responsabilidad consecuencial* o *sustantiva*. Esta distinción está implícita en el debate contemporáneo sobre la justicia distributiva, aunque es en el trabajo de Scanlon donde se encuentra desarrollada.²¹⁹ Afirmar que un sujeto *A* es *moralmente* responsable de la acción o el resultado *X* significa que entre *A* y *X* existe una conexión que justifica juzgar moralmente – i.e. elogiar o culpar- a *A* por *X*. En cambio, sostener que *A* es *consecuencialmente* responsable de *X* significa que le corresponde a él asumir los costes derivados de *X*. Los juicios de responsabilidad consecuencial son, por lo tanto, juicios acerca de los deberes y obligaciones de un sujeto. La justicia distributiva no se encarga de la valoración moral de nuestras acciones sino de la justificación de ciertos estados de cosas – i.e. distribuciones de cargas y beneficios- y, por lo tanto, está principalmente interesada en el segundo tipo de juicios. Cualquier concepción de la justicia, al distinguir entre aquellas desigualdades que son aceptables y las que no, ofrece un criterio para dividir la responsabilidad consecuencial por los estados de cosas que afectan a los individuos entre éstos y las instituciones. Considerar justa una desigualdad equivale a decir que es aceptable *hacer* consecuencialmente responsables a quienes se ven afectados por ella o, lo que es lo mismo, que resulta apropiado eximir a las instituciones de la responsabilidad de corregirla.²²⁰ Y a la inversa, decir que una desigualdad es injusta implica que las instituciones deben, en la medida de lo posible, tratar de corregirla y que no está justificado que los individuos sufran sus consecuencias.

Estas dos formas de responsabilidad son conceptos normativos y ambos han generado un gran debate acerca de cuál es la mejor manera de entenderlos. No obstante, lo que debemos retener ahora es que, en sí misma, la atribución de responsabilidad moral a un sujeto por un acto *Y* no nos dice si, además, debemos considerarle consecuencialmente responsable por

decisiones por las cuales está justificado hacerles responsables.

²¹⁹ Scanlon, 1998.

²²⁰ Scheffler, 2005.

Y. Por ejemplo, un niño que rompe el cristal de un vecino por diversión será moralmente responsable de ello aunque lo razonable es que sean sus padres los que asuman responsabilidad consecuencial por la travesura y paguen el daño. De la misma manera, un empresario puede ser considerado, en ciertas circunstancias, consecuencialmente responsable por algo sobre lo que un trabajador suyo es moralmente responsable. Estos supuestos sirven para ilustrar que las condiciones de verdad de ambos juicios de responsabilidad no necesariamente deben ser las mismas y que, por lo tanto, la responsabilidad moral y la responsabilidad consecuencial por un solo acto pueden recaer sobre agentes distintos. Las concepciones responsabilistas vinculan los dos tipos de responsabilidad. Identifican la responsabilidad moral como el criterio para asignar responsabilidad consecuencial a los individuos. Por muy plausible que pueda resultar esta tesis, la conexión entre los dos tipos de responsabilidad no puede ser presentada como evidente o necesaria. Como muestran los ejemplos, ni los juicios de atribución de responsabilidad consecuencial necesariamente presuponen la existencia de responsabilidad moral, ni la responsabilidad consecuencial es una consecuencia que se sigue automáticamente de la imputación de responsabilidad moral.²²¹ Separar los dos tipos de responsabilidad nos permite ver que hay espacio para concepciones que fundamenten los juicios de responsabilidad consecuencial en condiciones distintas a la responsabilidad moral. La responsabilidad moral es solo un criterio entre otros para atribuir responsabilidad consecuencial.

En su razonamiento a favor de los bienes primarios, Rawls hace un uso ambiguo de la idea de responsabilidad. Conviene repasar su argumento teniendo presente la distinción trazada. Cuando Rawls sostiene que los individuos deben *asumir* responsabilidad sobre sus propios fines, lo que está diciendo es que las preferencias personales no dan lugar a pretensiones legítimas sobre los recursos sociales y que, por lo tanto, cada individuo debe hacerse cargo del coste de sus ambiciones. Esta afirmación es claramente un juicio de responsabilidad consecuencial. Lo que debemos preguntarnos es si Rawls cree que está justificado atribuir responsabilidad consecuencial a un individuo por sus propios fines porque éstos son fruto de decisiones suyas por las cuales resulta adecuado hacerle moralmente responsable. Si Rawls sostuviese esta tesis, su argumento sería ligeramente distinto. Tendría que reconocer que en aquellos supuestos en los que no resulta adecuado atribuir responsabilidad moral a

²²¹ Scanlon, 2008: 122 y ss.

un sujeto por sus preferencias, tampoco está justificado atribuirles responsabilidad consecuencial. Las concepciones responsabilistas discrepan acerca de cuándo resulta adecuado hacer moralmente responsable a un sujeto, pero todas consideran que la diferencia entre la ausencia y la existencia de responsabilidad es decisiva a la hora de hacer juicios de atribución de responsabilidad consecuencial. Rawls no establece esta distinción en ningún momento y en *PL* llega a afirmar que es irrelevante a efectos de atribuir responsabilidad consecuencial. El hecho de que “podamos asumir responsabilidad por nuestros fines *es parte de lo que los ciudadanos libres pueden esperar los unos de los otros*. Tomar responsabilidad por nuestros gustos y preferencias, *bayan surgido o no de nuestras elecciones reales*, es un caso especial de esta responsabilidad. Como ciudadanos dotados de poderes morales, esto es algo que debemos aprender a gestionar” (*PL*: 185 énfasis añadido),²²² y añade “no decimos que por el hecho de que nuestras preferencias surjan de nuestra educación y no de nuestras elecciones que la sociedad nos debe compensación. En lugar de eso, es algo normal de ser un ser humano cargar con las preferencias que nuestra educación nos ha dejado” (*ibid.*). Estos dos pasajes son significativos ya que plantean la cuestión de la responsabilidad consecuencial por los propios fines como algo que cada ciudadano tiene el deber de asumir con independencia de su grado de responsabilidad moral por tales fines. Rawls reconoce pues, que la responsabilidad moral no es una condición necesaria de la responsabilidad consecuencial. No obstante, para que estas citas no queden como consideraciones aisladas, conviene buscar en la concepción rawlsiana de la justicia otras razones por las que resulte adecuado esperar que los individuos asuman el coste de sus fines *incluso* cuando no son responsables por ellos. Como veíamos, atribuir responsabilidad consecuencial a los individuos por un determinado resultado implica eximir de responsabilidad a las instituciones por dicho resultado. Así pues, preguntarse por qué los individuos deben cargar con el coste de sus preferencias equivale a preguntarse por qué la responsabilidad consecuencial de las instituciones no debe extenderse más allá de los bienes primarios. Plantear esta cuestión desde el punto de vista de las instituciones hace que resulte más fácil conectarla con otros aspectos de la concepción rawlsiana.

El primero es la idea de que los deberes y obligaciones de las instituciones para con los ciudadanos deben poder ser expresados a través de un criterio público y practicable. Obligar a las instituciones a hacerse cargo de los costes de las preferencias individuales no

²²² *cf* Rawls, 1999b: 372.

acomoda bien esta exigencia.²²³ De entrada, la aplicación de este criterio requiere información relativa a las preferencias de los individuos que es difícil de obtener y que exige un grado de intromisión considerable en la vida privada de los ciudadanos. Como hemos visto, limitar el deber de las instituciones a asegurar los bienes primarios tiene ventajas en este sentido porque constituye una obligación más acotada y porque los bienes primarios hacen referencia a características de las instituciones que son visibles.

El segundo aspecto importante, es la necesidad de que hallar unos términos de cooperación que proporcionen una base para la justificación mutua en un contexto de pluralismo razonable. Los bienes primarios son bienes que todos los individuos consideran útiles y que están respaldados por una idea normativa de persona que expresa su visión compartida de cómo deben ser tratados en la esfera pública. El hecho de que las instituciones proporcionen estos bienes es visto como una *ventaja racional* por todos los individuos ya que sirven para cubrir unas necesidades que ellos mismos, en la medida en se consideran ciudadanos libres e iguales, reconocen tener. Como señala Rawls, “el uso efectivo de los bienes primarios también asume que la concepción de persona (...) está implícitamente aceptada como un ideal subyacente a la concepción pública de justicia. De lo contrario, los ciudadanos estarían menos dispuestos a *asumir* responsabilidad en el sentido requerido” (CP: 186-7 énfasis añadido). En un contexto de pluralismo razonable en el que existen desacuerdos profundos acerca de las concepciones del bien, las pretensiones dirigidas a obtener bienes primarios pueden ser justificadas ante cualquier ciudadano. Atribuir responsabilidad consecuencial a las instituciones por las preferencias individuales que son involuntarias implica reconocer a los individuos una pretensión basada en su propia concepción del bien. Estas pretensiones pueden ser vistas como demasiado extravagantes o insuficientemente relevantes por parte de quienes no comparten dicha concepción del bien.

La justicia como equidad presupone “la capacidad de las personas de *asumir* responsabilidad por sus fines y moderar sus exigencias frente a las instituciones” (CP: 371). La responsabilidad a la que se refiere aquí es la *consecuencial*. Presupone que los individuos pueden moderar sus pretensiones y no reclamar recursos adicionales a los que les garantiza la igualdad democrática. Esta capacidad *no* depende de que puedan *efectivamente* controlar y modificar sus fines y preferencias sino que está implícita en la motivación que Rawls atribuye a los ciudadanos de la sociedad bien ordenada, a saber, la voluntad de proponer y

²²³ Scanlon, 2006.

aceptar términos para ordenar la vida en común que puedan ser aceptados por individuos similarmente motivados (*PL*: 81). El hecho de que los individuos acepten la división de responsabilidad consecuencial que implica el uso de los bienes primarios depende de que tengan razones para considerar que esta forma de organizar la cooperación social es mejor que otros criterios alternativos. Dos de estas razones las acabamos de ver: esta división puede ser expresada mediante un criterio público y practicable y ofrece una mejor base para la justificación mutua (*CP*: 371). Si los ciudadanos son capaces de renunciar a la posibilidad de reclamar bienes adicionales para llevar a cabo sus fines es porque aprecian las ventajas que esta restricción supone para organizar su vida en común, a pesar de que, en algunos casos, esto puede suponer que tengan que hacerse cargo de preferencias de las que no son responsables.

Conviene introducir una última consideración acerca de aquellos pasajes en los que Rawls alude al papel activo que tienen los individuos en la formación de sus fines y preferencias. Dice, por ejemplo, que “debemos asumir que los individuos pueden regular y revisar sus fines y preferencias a la luz de sus expectativas de bienes primarios” (*CP*: 370), e identifica esta facultad como un componente esencial del segundo poder moral. ¿Son coherentes estas afirmaciones con lo dicho hasta aquí? Una posible explicación de por qué reconoce a los individuos la capacidad de controlar y alterar sus fines es porque quiere expresar que en una sociedad bien ordenada los ciudadanos adquieren derechos y obligaciones en virtud de una identidad pública que no depende de la concepción del bien que tiene cada uno. Otorgar a los individuos la facultad de alterar sus fines a voluntad le sirve para mostrar esta idea ya que le permite afirmar, como ejemplo de esta desconexión, que un individuo mantiene su identidad pública a pesar de que cambie de concepción del bien (*CP*: 405). Interpretar de esta manera el presupuesto de que los ciudadanos pueden alterar sus fines voluntariamente es compatible con que *en realidad* no puedan hacerlo y no hace depender la justificación de los bienes primarios de juicios de responsabilidad moral.

2.2 Responsabilidad, tiempo libre y posiciones representativas.

Acabamos de ver que la negativa de Rawls a compensar a los individuos por sus preferencias *no* está basada en una idea de responsabilidad moral y que, por lo tanto, no existe inconsistencia entre la justificación de los bienes primarios y el principio de la diferencia. Aun así, la supuesta insensibilidad de este principio a la responsabilidad individual puede ser presentada como una objeción externa. Como sostiene Arneson, “sean cuales sean las ideas de Rawls, la justicia sin duda exige distinguir los casos que Rawls junta, y, en la medida en que sea practicable, tratar de manera distinta las desigualdades que escapan del control de uno y las desigualdades que surgen de elecciones voluntarias por las que los individuos pueden tomar responsabilidad”.²²⁴ Según esto, aunque Rawls no base la asignación de responsabilidad consecuencial en la responsabilidad moral, debería hacerlo y, en consecuencia, adoptar un criterio distributivo que fuese sensible a la responsabilidad individual. El caso que normalmente se ha utilizado como una especie de *reductio ad absurdum* de la posición rawlsiana es conocido. El principio de la diferencia identifica como peor situados a todos aquellos individuos que cuentan con escasos recursos económicos con independencia de si la razón por la que se hallan en esa situación es porque no encuentran trabajo o porque prefieren hacer surf en la playa.²²⁵ En *JFR* Rawls aclara que formuló el principio de la diferencia presuponiendo que todos los miembros de la sociedad bien ordenada trabajan, y que, por lo tanto, los beneficiarios de las transferencias que exige este principio son los *trabajadores* que se hallan peor situados. Para expresar este supuesto introduce una consideración *ad hoc* que consiste en tener en cuenta el trabajo y el tiempo libre a la hora de comparar la situación de los individuos. Esta modificación contiene implícita una idea que enlaza con la noción rawlsiana de sociedad como empresa para el beneficio mutuo y es que el trabajo que realiza cada individuo es considerado una carga de la cooperación social y, como tal, genera pretensiones legítimas sobre los frutos de dicha cooperación. El tiempo libre, en cambio, definido como el tiempo que no se dedica al trabajo, cuenta como un beneficio y es por eso que tiene sentido incorporarlo a la lista de bienes primarios. La idea de Rawls es que todos los individuos que trabajan una jornada

²²⁴ Arneson, 1997a: 5.

²²⁵ La alusión al ejemplo de los surfistas se tiene origen en la discusión que mantuvo Rawls con Musgrave. Véase Rawls, 1999c: 232-53. No obstante, luego ha pasado a ser un ejemplo recurrente en la discusión sobre la idoneidad de implementar una renta básica. Véase Van Parijs, 1991; 1995.

estándar tienen la misma cantidad de tiempo libre, dieciséis horas si dicha jornada es de ocho horas. En cambio, “[q]uienes no trabajan tienen ocho horas extra de tiempo libre y contamos estas ocho horas extra como equivalentes al índice de los menos aventajados que trabajan una jornada estándar. Los surfistas deben autosostenerse de alguna manera” (JFR: 179; CP: 455).

Esta modificación permite evitar la conclusión de que el estado tiene que subsidiar a los surfistas y obliga a éstos a asumir la pérdida de ingresos que conlleva su preferencia. En este sentido, podemos decir que les hace consecuencialmente responsables de su decisión. Ahora bien, ¿significa esto que incorporar el tiempo libre a la lista de bienes primarios convierte la concepción rawlsiana en un criterio sensible a la responsabilidad? ¿Implica esta enmienda aceptar la tesis de que la atribución de responsabilidad consecuencial debe estar basada en la responsabilidad moral? No. Hay un aspecto de la modificación que hace Rawls que conviene tener en cuenta. El nuevo índice de bienes primarios nos lleva afirmar que, a efectos de la justicia, un surfista sin ingresos y un trabajador poco cualificado *se encuentran en la misma situación*. A pesar de que no tienen el mismo nivel de ingresos, esta diferencia no es una desigualdad relevante porque el surfista disfruta de *otra* tipo de beneficio. La decisión de hacer surf en lugar de trabajar supone un menoscabo de los ingresos pero *no* de los bienes primarios ya que simplemente expresa la preferencia de un sujeto por un bien primario, el tiempo libre, por encima de otro, los ingresos económicos. Hacer esta evaluación no equivale a afirmar que entre los dos individuos sí que existe una desigualdad relevante pero está justificada porque el surfista es moralmente responsable de su situación ya que deriva de su preferencia por no trabajar.

Distinguir entre estos dos razonamientos puede parecer una mera cuestión teórica ya que en el caso del surfista ambos nos llevan a denegarle recursos adicionales. Ahora bien, cuando nos alejamos de este supuesto vemos que la distinción no es trivial. Imaginemos estos dos casos: *A* es un jugador compulsivo y gasta todo su salario en partidas de póquer que suele perder. *B* es un defensor de las ballenas y contribuye a las campañas que defienden su salvamiento con prácticamente todo el dinero que gana. Como consecuencia de sus decisiones, ambos sujetos carecen de dinero suficiente para llevar una vida decente y empiezan a endeudarse. Afirmar que los individuos deben asumir responsabilidad consecuencial por las consecuencias de aquello que podemos imputarles, implica que, en la medida en que los sujetos sean moralmente responsables de sus decisiones, su situación de

desventaja es justa y, por lo tanto, no está justificado transferirles recursos. ¿Qué es lo que requiere el principio de la diferencia? La solución *ad hoc* propuesta para evitar subvencionar al surfista es irrelevante en estos caso. Tanto si utilizamos como estándar la lista de bienes primarios original como la ampliada, los dos sujetos deben considerarse pero situados ya que disponen de menos recursos económicos que un trabajador cualificado y, a diferencia del surfista, no disfrutan de más tiempo libre – supongamos que ambos trabajan. El principio de la diferencia ordena transferir recursos a quienes están peor en términos del conjunto de bienes primarios, no importa que su desventaja sea una consecuencia de sus decisiones voluntarias.

Hay un elemento del criterio rawlsiano que nos obliga a matizar esta conclusión, pero antes de analizarlo merece la pena detenerse algo más en el tiempo libre como bien primario. Rawls introduce el tiempo libre en su lista de bienes como una respuesta a la situación planteada por el ejemplo del surfista per no pone en conexión este bien con el resto que forman la lista, ni desarrolla las implicaciones de esta modificación. Lo expuesto hasta aquí muestra que tener un criterio que sea sensible a la responsabilidad individual es una cuestión que no depende de que el tiempo libre esté incluido en el *distribuendum*. El ejemplo del surfista puede inducirnos a pensar que ambas cosas están relacionadas pero los casos del jugador compulsivo y el defensor de ballenas muestran que un criterio puede incluir el tiempo libre y exigir que corriamos distribuciones que son fruto de decisiones voluntarias. Quienes defienden un criterio de justicia que sea sensible a la responsabilidad lo hacen porque consideran que lo bien o mal que se encuentra cada individuo debe estar determinado exclusivamente por factores por los cuales resulta adecuado atribuirle responsabilidad moral. Si Rawls introduce el tiempo libre para captar esta intuición, debemos concluir que fracasa. La crítica según la cual el criterio rawlsiano no es lo suficientemente sensible a las elecciones individuales sigue sosteniéndose.

Esto no significa que no haya buenas razones para considerar el tiempo libre como un bien primario. No es difícil construir un argumento que encaje con la justificación general utilizada para el resto de bienes primarios consistente en presentarlos como recursos esenciales para el desarrollo de los dos poderes morales. La conexión del tiempo libre con el segundo poder moral es clara. El tiempo, mejor dicho el control sobre él, es un input indispensable para poder llevar a cabo cualquier concepción del bien. Cualquier cosa que un individuo quiera hacer o ser exige disponer de tiempo. La conexión con el primer poder

moral no es tan evidente aunque no por ello es menos significativa. Cuando describe el proceso a través del cual se adquiere el sentido de justicia, Rawls hace hincapié en la importancia que tiene la participación en la vida pública a través de asociaciones y el desempeño de nuestro rol dentro de la familia a la hora de consolidar este poder. Obviamente, si los individuos no tienen tiempo libre no podrán involucrarse en estas actividades. Esto significa que a la hora de evaluar las expectativas de los peor situados que asegura cada estructura básica no solo debemos fijarnos en las ganancias económicas que pueden esperar obtener sino también en el tiempo libre del que podrán disponer. Presentar el tiempo libre como una condición para el desarrollo de los dos poderes morales que caracterizan a los ciudadanos libres e iguales, sirve para mostrar que al incorporarlo no abandonamos la exigencia de expresar la concepción de la justicia en términos políticos. El tiempo libre “reúne la condición de que los bienes primarios no deben presuponer ninguna doctrina comprensiva en particular” (*JFR*: 179).

Otra razón importante para tener en cuenta el tiempo libre es que, bien definido, nos permite obtener un índice que registre actividades no remuneradas pero socialmente importantes como el cuidado de personas dependientes. Estas actividades son formas de participar en la cooperación social ya que contribuyen al mantenimiento de la calidad de vida de sus miembros. En este sentido, es razonable que el estándar de comparaciones interpersonales que utilicemos las equipare estas actividades al trabajo remunerado. Un índice que sea estrictamente económico no lo permite ya que no distingue entre un individuo que cobra 1.000 euros mensuales y otro que cobra lo mismo por realizar el mismo trabajo, pero que tiene que dedicar cuatro horas diarias a cuidar a sus padres enfermos. Introducir el tiempo libre en la métrica nos permite captar esta desigualdad si somos precisos en su definición. Considerar que es la diferencia numérica entre las 24 horas que tiene el día y la jornada laboral de cada individuo, es excesivamente simplista ya que identifica trabajo no remunerado como tiempo libre. Una fórmula más adecuada sería identificar el tiempo libre como el tiempo que uno no dedica a ninguna de estas tres cosas: trabajo remunerado, trabajo doméstico no remunerado y cuidado personal – i.e. dormir, comer, acicalarse, etc.²²⁶ De este modo, podríamos decir que, aunque la renta de estos individuos sea la misma, el sujeto que tiene personas a cargo está peor que aquél que no las tiene porque tiene menos tiempo libre.

²²⁶ Un desarrollo extenso sobre cómo medir el tiempo libre se encuentra en Goodin et al., 2008.

El trabajo y el tiempo libre son, al igual que el resto de bienes primarios, buenos indicadores de la calidad de vida y las expectativas de los individuos. No obstante, incorporarlos en el estándar de comparaciones interpersonales plantea problemas debido a la complejidad de determinar qué significa estar mejor o peor en esta dimensión. Estas son algunas de las dificultades con las que podemos encontrarnos a la hora de comparar situaciones concretas. En primer lugar, si consideramos el trabajo como una carga parece que debemos establecer diferencias entre varios tipos de trabajo – e.g. según su dureza, peligrosidad, dificultad, etc.- y tener en cuenta las características – físicas y psíquicas- de quien lo realiza.²²⁷ En segundo lugar, no está claro que el trabajo deba considerarse como una carga para quienes obtienen una gran satisfacción y se auto-realizan a través de él.²²⁸ Finalmente, dado que solo el tiempo libre *voluntario* es considerado un beneficio tenemos que tener una manera de identificar cuándo el tiempo libre es *involuntario* lo cual exige saber si una persona tiene el deseo de trabajar.²²⁹ Para que las comparaciones interpersonales basadas en el tiempo libre y el tiempo de trabajo capturen ventajas racionales, es necesario tener en cuenta los tres aspectos mencionados. Esto supone un obstáculo importante. Para determinar el carácter voluntario de una situación de desempleo y el grado de satisfacción que experimenta un sujeto al realizar un trabajo necesitamos obtener y procesar información sobre las preferencias y los estados mentales individuales que, como sabemos, genera serias dificultades para satisfacer la exigencia de publicidad.²³⁰ Analizar si un estándar que incluya el tiempo libre puede ser público es una cuestión compleja que cae fuera del alcance de este capítulo. Lo que conviene retener es que debemos separar la incorporación del tiempo libre a la métrica de la sensibilidad a la responsabilidad individual de un criterio distributivo.

Hay un aspecto del criterio rawlsiano que tiende a ser pasado por alto pero que resulta muy relevante para la cuestión de la responsabilidad. En más de una ocasión, Rawls hace hincapié en que a la hora de aplicar el principio de la diferencia no debemos tener en cuenta la posición de los peor situados individualmente considerados sino las *expectativas* del

²²⁷ Baker, 1992

²²⁸ Cohen, G.A., 1995.

²²⁹ Van Parijs, 1991.

²³⁰ Rawls afirma que la medida del tiempo libre es “razonablemente objetiva” y “abierta a la vista” (Rawls 1999a: 179).

miembro representativo de esta categoría (TJ: 56). Interpretar correctamente esta afirmación requiere precisar qué debemos entender por “miembro representativo” y “expectativas”. Rawls utiliza la noción de “miembro representativo” para hablar del individuo medio que integra “un grupo ya especificado de alguna manera” (JFR: 70). Los grupos sociales a los que él se refiere representan las distintas posiciones en la estructura básica de la sociedad que se corresponden con las principales divisiones en la distribución de bienes primarios. El grupo de los peor situados es el único que Rawls define con precisión y lo identifica como el grupo formado por aquellas personas cuyo nivel de ingresos y riqueza es igual o inferior al que tiene el trabajador no calificado, o inferior a la mitad del nivel medio de la sociedad. El miembro representativo de los peor situados no hace referencia a un sujeto en concreto sino que alude al individuo medio que forma parte de ese grupo. Cabe esperar que el grupo de los peor situados contenga cierta variación en la riqueza y la renta individuales. De entrada porque, como Rawls reconoce, el grupo contiene varias posiciones más específicas – e.g. camarero, limpiador, etc.-, pero también porque la situación de cada individuo se ve afectada por distintos factores, algunos azarosos y otros voluntarios, cuya incidencia varía entre los miembros del grupo – e.g. algunos de ellos realizan muchas horas extra, otros no encuentran trabajo, algunos tienen gustos caros, otros son ahorradores, algunos hacen una mala inversión, otros reciben una pequeña herencia, algunos están solteros, otros tienen familia numerosa etc. La media de bienes primarios que *tienen* los sujetos que integran el grupo nos indicará las *expectativas* del *miembro representativo* de los peor situados. (TJ 98/cf.84 rev.).²³¹

Es importante observar que cuando hablamos de las *expectativas* del miembro representativo estamos haciendo referencia a la *cantidad de bienes primarios* de la que disponen los peor situados de media, lo cual no es lo mismo que su *acceso* a dichos bienes. El acceso se refiere a las *posibilidades* que tienen esos individuos para acceder a los bienes primarios y depende, esencialmente, de cómo están diseñadas las instituciones sociales. Es posible que en una sociedad la cantidad de bienes primarios a la que tiene *acceso* el miembro representativo de los peor situados sea superior a sus expectativas. Por ejemplo, imaginemos dos sociedades, *A* y *B*, cuya estructura básica está diseñada de modo que el salario de los trabajos a los que pueden acceder los peor situados es de 7€/h aproximadamente. La proporción de peor situados sobre el conjunto de la población es la misma en ambas sociedades. En *A* la

²³¹ En la edición revisada de la TJ Rawls suprime este formula pero se refiere a las perspectivas vitales. Ver Scanlon, 1973; Van Parijs, 2003.

mayoría de peor situados trabajan a jornada completa y hay un *ethos* social que fomenta un estilo de vida prudente y austero. En *B*, en cambio, muchos de los peor situados optan por cuidar a familiares dependientes y trabajan ocasionalmente o media jornada. El acceso de los peor situados de estas dos sociedades al bien primario de la riqueza es igual, ya que todos tienen la posibilidad de realizar trabajos similarmente remunerados. No obstante, las expectativas del miembro representativo de los peor situados son inferiores en *B*. El hecho de que la mayoría de miembros de ese grupo opte por cuidar a familiares hace que la renta media de ese grupo sea inferior a la de los peor situados en *A*. Las expectativas, a diferencia del acceso, no dependen solo del diseño institucional sino que son sensibles a las disposiciones y preferencias generalizadas de los individuos.

Si tenemos en cuenta que el principio de la diferencia hace referencia a las *expectativas del miembro representativo*, debemos interpretar que lo que requiere es organizar la estructura básica de modo que las desigualdades que genera no empeoren la situación de los peor situados *dadas sus predisposiciones y preferencias generalizadas*. En una sociedad como *A* en la que la mayoría de peor situados trabajan y son adversos al riesgo, una buena manera implementar el principio de la diferencia es a través de un sistema de subsidios que aumenten el salario de los trabajos no cualificados. Dado que casi todos los peor situados tienen empleo, los subsidios son un instrumento muy adecuado para incidir sobre el promedio de bienes primarios que tienen los miembros de esa categoría y asegurar que las desigualdades generadas por la estructura básica no empeoran las expectativas del miembro representativo. Es importante observar que la distribución justa que podemos obtener en *A* mediante el sistema de subsidios es compatible con que algunos individuos peor situados tengan una cantidad de bienes primarios inferior a la media del grupo. Esto sucederá en los casos en los que aquello que explica que estos individuos tengan menos recursos es un hecho que no tiene la significancia estadística suficiente para hacer variar las expectativas del miembro representativo – e.g. el hecho de que una porción muy reducida de los peor situados trabaje menos horas para cuidar a familiares dependientes. En cambio, en una sociedad como *B* tendríamos que buscar otro modo de incidir en las expectativas de los peor situados ya que la mayoría de ellos no trabajan y, por lo tanto, el sistema de subsidios para aumentar los salarios no serviría. Esto supone que, en última instancia, las exigencias concretas del principio de la diferencia dependen de las preferencias y predisposiciones generalizadas de los peor situados en cada sociedad.

Asumiendo que el principio de la diferencia opera de este modo y no centrándose en el monto de bienes primarios que tienen los peor situados individualmente considerados, no parece que siempre exija transferir recursos a quienes sufren desventajas económicas como consecuencia de sus elecciones individuales – e.g. en los casos del jugador compulsivo y el defensor de las ballenas analizados antes. En un escenario como el de la sociedad \mathcal{A} en el que la mayoría de peor situados son trabajadores prudentes y estos dos casos representan supuestos aislados, es probable que la mejor manera de satisfacer el principio de la diferencia sea a través del sistema de subsidios mencionado. Si de este modo conseguimos que las desigualdades generadas por la estructura básica no perjudiquen las expectativas del miembro representativo el principio de la diferencia estará satisfecho. No está claro pues, que el principio permita justificar dar recursos adicionales a esos dos individuos para igualar su posición a la de la media del grupo ya que, desde el punto de vista del miembro representativo, la desventaja que padecen ambos es irrelevante.

Utilizar la perspectiva agregada en lugar de la individual supone hacer responsables a los individuos de aquellas decisiones propias que son atípicas y no afectan al cálculo de las expectativas del miembro representativo. No obstante, sería un error decir que esto convierte el principio de la diferencia en un criterio sensible a la responsabilidad en el sentido que los críticos consideran relevante, por dos motivos. En primer lugar, la razón que justifica no transferir recursos a esos dos individuos no es que ambos son moralmente responsables de su desventaja, sino que sus elecciones son estadísticamente poco significativas. En segundo lugar, puede haber individuos peor situados que tengan una cantidad de bienes primarios inferior a la de la media del grupo *no* como consecuencia de una elección voluntaria sino por una circunstancia involuntaria que es atípica y tiene un impacto nulo en el cálculo de las expectativas del miembro representativo. Tomar la perspectiva del individuo medio para aplicar el principio de la diferencia implica que tampoco en ese caso hay razones para transferir recursos adicionales a los sujetos desaventajados, lo cual supone atribuirles responsabilidad consecuencial por algo de lo que no son moralmente responsables.

El abandono de la perspectiva individual significa que debemos interpretar el principio de la diferencia como un “principio limitadamente agregativo” (*TJ*: 98). Da absoluta prioridad al grupo de los peor situados respecto cualquier otro grupo social, pero admite *trade-offs* entre las ventajas y las desventajas de los individuos concretos que forman parte del grupo.

Esta agregación genera una tensión en la concepción rawlsiana que Scanlon expresa de este modo: “mientras que las partes en la posición original no estiman el valor de convertirse en miembro de una sociedad considerando la probabilidad que tienen de ser miembros de una determinada posición social a partir de la proporción del total de la población que está en esa posición, sí que estiman el valor esperado (en bienes primarios) de ser miembro de un grupo social particular considerando la probabilidad de tener cualquier característica particular que afecta la distribución de bienes primarios dentro de esa posición a partir de la fracción de personas en esa posición que tienen esa característica”.²³²

Si Rawls cree que tenemos razones para rechazar un criterio como el utilitarista que agrega la posición de *todos* los individuos de una sociedad, ¿qué puede justificar la agregación dentro de un grupo? La alternativa a esta agregación limitada es una individualización absoluta que nos llevaría a interpretar el principio de la diferencia como un criterio que exige que las desigualdades no vayan en detrimento *del sujeto* peor situado. Hay dos razones que hacen que este criterio sea implausible. La primera obedece a consideraciones prácticas y es que encontrar al individuo peor situado de la sociedad es prácticamente imposible. La segunda es que el principio de la diferencia tiene por objetivo regular las desigualdades generadas por la estructura básica. Aun si pudiésemos identificar a dicho individuo, tiene poco sentido juzgar un sistema a partir de su posición ya que es probable que esté influida por particularidades que afectan a su situación pero que no nos dicen demasiado acerca de la estructura básica de la sociedad.²³³ El principio de la diferencia debe servir para controlar y corregir el funcionamiento general de las instituciones y es por eso que el grupo de los peor situados debe estar definido de un modo que permita que las exigencias que se derivan del principio de la diferencia sirvan dicho propósito. Rawls admite que cualquier definición del grupo de los peor situados tiene algo de arbitraria y, como hemos visto, identificar sus expectativas a partir de la media puede tener consecuencias drásticas desde el punto de vista de los sujetos particulares. No obstante, lo que justifica que el principio de la diferencia sea un principio limitadamente agregativo es la voluntad de Rawls de formular una teoría que sea practicable y su idea de que la finalidad de los principios es regular la estructura básica.

²³² Scanlon, 1973: 1058.

²³³ Pogge, 1989: 117

CAPÍTULO IV

EL RESPONSABILISMO

*I'm not afraid of my luck anymore,
and I'm going to play it for everything it's worth.*

Arthur Miller.

Las cuestiones señaladas en el capítulo anterior han sido vistas como defectos graves de la igualdad democrática. Según algunos liberales, la idea de que las distribuciones justas son las que reflejan la responsabilidad individual, está tan arraigada en nuestra moralidad que no podemos dar por bueno un criterio de justicia insuficientemente sensible a este factor.²³⁴ Esta es la intuición básica del responsabilismo y el punto de partida del debate sobre la justicia distributiva posterior a *TJ*. Como se apuntaba en la introducción, los responsabilistas mantienen profundas discrepancias sobre diversas cuestiones. La que ha ocupado un lugar más destacado en sus trabajos es la discusión sobre el *estándar de comparaciones* interpersonales, pero su desacuerdo se extiende, como veremos, al *criterio de justicia* - igualdad o prioridad-, al *objeto* de los principios de justicia y al mismo *concepto de justicia*. Estas divergencias hacen que sea razonable cuestionar el sentido de elaborar una única categoría general que abarque estas concepciones post-rawlsianas. De hecho, el afán por hallar dicha categoría ha tendido a predominar entre quienes se han mostrado escépticos frente a la intuición responsabilista.²³⁵ Los que la han desarrollado no lo han hecho pensando en cómo encajan sus propuestas en una concepción más general.²³⁶ Este capítulo asume la tesis mínima de que lo que comparten las concepciones responsabilistas es la convicción de que las distribuciones justas son aquellas que son sensibles a la responsabilidad individual.

²³⁴ Véase nota 21 introducción

²³⁵ Anderson, 1999a; Hurley, 2003; y Scheffler, 2003; 2005.

²³⁶ Una excepción sería Arneson. Véase, Arneson 2004a, 2011.

La intuición responsabilista ha generado un intenso debate acerca de qué lugar debe ocupar la responsabilidad individual en un criterio de justicia distributiva. Elisabeth Anderson y otros liberales igualitarios, han considerado que, en este sentido, los responsabilistas yerran. La significancia que otorgan a las elecciones individuales les sitúa demasiado cerca del ideal libertario de justicia como para que sus concepciones puedan ser consideradas igualitarias.²³⁷ Sin embargo, los libertarios consideran que el responsabilismo no otorga suficiente relevancia a las elecciones individuales porque restringen inadecuadamente los supuestos en los que tienen fuerza normativa para justificar un resultado, exigiendo, como consecuencia, más distribución de la que es justa según el libertarismo.

Este capítulo no reproduce la discusión acerca del responsabilismo sino que se centra en una cuestión específica que ha sido ignorada, a saber: la incompatibilidad de la intuición responsabilista con la idea de sociedad bien ordenada. Veremos que un criterio de justicia que esté basado en la noción de responsabilidad tiene dificultades para: a) ser una concepción política, b) ser una concepción pública, y c) generar un sentido de justicia a partir de la reciprocidad. Este razonamiento pretende socavar el supuesto pedigrí rawlsiano de las concepciones responsabilistas. Los responsabilistas han tendido a presentar sus propuestas como un afinamiento de la igualdad democrática, sin esforzarse demasiado en fundamentar la intuición que toman como punto de partida.²³⁸ El modo que tienen de introducir su criterio parece presuponer que el pedigrí rawlsiano de sus concepciones les permite fundarlas en los mismos argumentos que utiliza Rawls para justificar sus dos principios. Si el razonamiento de este capítulo es correcto, hay razones de peso para cuestionar dicho pedigrí y la estrategia argumentativa basada en él. Antes de entrar en la cuestión principal, conviene introducir una serie de consideraciones de carácter general acerca de las concepciones responsabilistas.

²³⁷ Véase Anderson, 1999.

²³⁸ Suelen utilizar ejemplos que muestran la insensibilidad del principio de la diferencia a las elecciones de los individuos. Dos ejemplos pueden encontrarse en Arneson, 1990b, 1997a; y Cohen, G.A., 1989.

1. Aspectos generales.

1.1. El principio responsabilista.

La intuición que comparten los responsabilistas puede ser expresada a través de un principio aunque, dadas las profundas discrepancias que existen entre ellos, cualquier máxima que pueda ser suscrita por todos necesariamente será imprecisa. Una formulación posible sería la siguiente:

Las desigualdades en la distribución de ventajas son justas si y solo si la situación de cada individuo refleja factores por los que resulta adecuado atribuirle responsabilidad.

El ideal distributivo responsabilista exige que, en la medida de lo posible, respetemos aquellas desigualdades que son sensibles²³⁹ a la responsabilidad individual de los sujetos y corrijamos las demás. Esto significa que, si *ninguna* desigualdad refleja factores por los cuales es posible responsabilizar a los individuos, la distribución justa es una en la que el nivel de ventajas de los individuos es igual. El principio responsabilista puede ser suscrito desde posiciones muy distintas. Puesto que no dice nada acerca de qué ventajas son relevantes a la hora de evaluar la situación de los individuos, admite distintas métricas. También es compatible con diferentes modos de entender la responsabilidad porque no especifica qué factores son aquellos por los cuales un sujeto puede ser considerado responsable. Los responsabilistas discrepan acerca de cuáles son estos factores pero coinciden en que no es posible responsabilizar a nadie por sus talentos naturales, discapacidades y origen social. Es importante subrayar que aceptar el principio responsabilista es compatible con admitir que a la hora de organizar nuestra vida en común hay otras consideraciones, además de las relativas a la justicia distributiva, que debemos tener en cuenta y que, por lo tanto, lo más adecuado sea llegar a soluciones de

²³⁹ La terminología “es sensible” o “refleja” es deliberadamente ambigua. Como veremos en la sección siguiente, existen dos versiones de responsabilismo y cada una de ellas considera que debe existir un tipo de relación concreta entre la situación de un individuo y los *factores* por los cuales resulta adecuado atribuirle responsabilidad. Una de estas versiones considera que esa relación debe ser de “proporción” mientras que la otra afirma que debe ser de “causalidad”

compromiso entre el principio responsabilista y otros valores que estimamos importantes.²⁴⁰

Conviene enfatizar que el tipo de responsabilidad al que alude el principio es la responsabilidad *moral*. Un punto central del capítulo anterior era la necesidad de distinguir este tipo de responsabilidad de la responsabilidad consecuencial. Como vimos, hacer consecuencialmente responsable a un sujeto por una acción, una preferencia, o un estado de cosas *X* equivale a afirmar que ni la sociedad ni ningún otro individuo están obligados a asumir las consecuencias que *X* tiene para él. Dicho de otro modo, implica que es legítimo que el individuo en cuestión acarree con las cargas – o se quede con los beneficios- derivados de *X*. Si el principio responsabilista hiciese referencia a este sentido de responsabilidad sería bastante trivial. Requeriría, simplemente, que alcancemos distribuciones en las que la situación de cada individuo sea atribuible a factores por los que esté justificado eximir a los demás del deber asumir sus consecuencias. Esta exigencia no nos lleva demasiado lejos porque no nos dice qué tipo de justificación – libertaria, utilitarista, rawlsiana, etc.- es adecuada. La noción de responsabilidad consecuencial no puede ser utilizada para identificar – y, *a fortiori*, tampoco para defender- un criterio distributivo en concreto.²⁴¹ Este tipo de responsabilidad es una noción *derivada*, en el sentido de que los juicios de atribución de la misma son una consecuencia de aplicar un criterio, el que sea, de distribución de cargas y beneficios. La idea de responsabilidad solo puede ser relevante para identificar los principios de justicia si su contenido y fuerza normativa son independientes de éstos.²⁴² La noción de responsabilidad moral cumple esta exigencia. Sus condiciones de verdad especifican cuando está justificado tener ciertas reacciones morales - elogiar o culpar - respecto a un sujeto. Dichas condiciones no hacen referencia a consideraciones distributivas y, por lo tanto, pueden ofrecer un estándar para evaluar las distribuciones.

Un aspecto importante de las concepciones responsabilistas es que defienden el valor *intrínseco* de las distribuciones que son sensibles a la responsabilidad individual.²⁴³ Es posible argumentar a favor de un criterio de justicia basado en la responsabilidad como lo haría un consecuencialista, esto es, apelando a las consecuencias que tiene este criterio

²⁴⁰ Véase, por ejemplo, Cohen, G.A, 2008: 6 y 7.

²⁴¹ Véase Scheffler, 2005.

²⁴² La misma discusión existe en relación con la idea de mérito. Véase Scheffler, 2000.

²⁴³ Véase Arneson, 2004a, 2011.

sobre valores que consideramos importantes. Por ejemplo, obligar a los individuos a asumir los costes de los tratamientos médicos que son necesarios para curar enfermedades originadas por su propia conducta, puede llevarles a tomar decisiones más prudentes que ayuden a preservar su salud y su bienestar. Los responsabilistas no ignoran que la aplicación de su principio puede ser útil para promover otros valores. No obstante, sostienen que distribuir los recursos según un criterio que sea sensible a la responsabilidad es justo con independencia de si se dan tales consecuencias positivas. En el ejemplo anterior, obligar a los individuos a pagar el coste del tratamiento es justo aunque tenga un efecto nulo sobre la conducta de los individuos.

1.2. Las elecciones y el mérito como bases del responsabilismo.

Los responsabilistas coinciden con Rawls en que las desigualdades no son injustas *per se*, pero discrepan con él acerca de *qué* es lo que las hace justas. Rawls cree que son sus *consecuencias* – i.e. su impacto sobre la posición de los peor situados- mientras que ellos consideran que es su *origen*. A la hora de formular el principio responsabilista se ha utilizado la fórmula indeterminada “factores por los que resulta adecuado atribuir responsabilidad” para que la máxima sea compatible con dos versiones de responsabilismo que difieren respecto a cuál es la génesis de las desigualdades justas. Algunos responsabilistas, como Cohen o Dworkin, consideran que las desigualdades deben ser sensibles a las *elecciones individuales*, mientras que otros, como Arneson, creen que lo justo es que reflejen el *mérito* de los sujetos. Los dos capítulos siguientes examinan en detalle versiones concretas de estas formas de responsabilismo pero merece la pena anticipar la principal diferencia que las separa.

El responsabilismo basado en la elección ve justos los resultados que *son consecuencia* de un riesgo asumido por un individuo a través de elecciones por las cuales es adecuado considerarle responsable moralmente.²⁴⁴ Esto tiene dos implicaciones que algunos consideran controvertidas. La primera de ellas es que este criterio *permite que individuos que*

²⁴⁴ Los responsabilistas discrepan acerca de qué características deben exhibir las decisiones individuales para generar responsabilidad moral pero no necesitamos entrar en esta cuestión para explicar la diferencia entre este responsabilismo y el basado en el mérito.

toman la misma decisión sean consecuencialmente responsables por cosas distintas. Asumir un riesgo implica aceptar – y, por lo tanto, conocer- la posibilidad de que se den múltiples resultados. Cada resultado posible tiene asociada una probabilidad distinta y el hecho de que se acabe materializando uno de ellos depende de circunstancias ajenas al sujeto que toma la decisión. El responsabilismo basado en la elección reconoce este componente *azaroso* pero considera que no impide la atribución de responsabilidad consecuencial.²⁴⁵ Lo relevante es que la decisión de asumir un riesgo exhiba las características adecuadas.²⁴⁶ Por ejemplo, imaginemos a dos empresarios, similarmente capacitados y motivados, que deciden realizar una operación mercantil arriesgada. Uno tiene suerte y acaba encontrando un comprador generoso mientras que el otro, menos afortunado, sufre pérdidas importantes. A pesar de que entre los dos sujetos emerge una desigualdad considerable debido a una circunstancia azarosa, el responsabilismo basado en la elección estima que, si ambos son moralmente responsables de su decisión arriesgada, la situación que emerge es justa y, por lo tanto, no debe ser corregida.²⁴⁷

La segunda consecuencia de aplicar el responsabilismo basado en la elección es que *la calidad moral de las elecciones individuales es irrelevante a la hora de atribuir responsabilidad consecuencial.* Este criterio no evalúa las decisiones individuales sino que se limita a determinar si reúnen los requisitos necesarios para que sea adecuado atribuir responsabilidad moral a quien las ha tomado. Por ejemplo, el hecho de que alguien se haya colocado en una situación precaria porque altruistamente ha donado todos sus recursos a una ONG, no constituye una razón de justicia para corregir la desventaja que sufre como consecuencia.

²⁴⁵ En el capítulo V veremos que Dworkin introduce el término “suerte opcional” para referirse a este componente azaroso.

²⁴⁶ Conviene señalar que los responsabilistas no siempre separan la responsabilidad moral por la(s) *accione(s)* individuales que dan lugar a un determinado resultado, de la responsabilidad moral por el/los *resultado(s)* de las acciones individuales. La distinción puede ser crucial en algunos supuestos. Por ejemplo, supongamos que dos individuos elijen fumar y pueden ser considerados moralmente responsables de su decisión. Ninguno de ellos conoce su predisposición genética a contraer cáncer de pulmón. Uno de ellos tiene una predisposición estadísticamente normal mientras que el otro tiene unos genes que lo hacen extremadamente vulnerable a dicha enfermedad. En su caso, fumar multiplica por 10 las posibilidades de contraer cáncer. Si, como consecuencia de su adicción, ambos enferman ¿debemos considerar que los dos son igual de (moralmente) responsables por su desventaja? Aunque los dos sean responsables de la decisión de fumar, parece que lo más correcto para juzgar este tipo de situaciones sería disponer de una teoría, aunque sea aproximada, que permita establecer *grados de responsabilidad* por un resultado dependiendo del *grado la influencia* que un individuo ha tenido sobre él mediante sus acciones. Sobre esta cuestión, véase Vallentyne, 2006: 433-4 Los responsabilistas no han indagado en este problema, manteniendo una posición bastante ambigua al respecto.

²⁴⁷ Algunos autores han criticado esta conclusión. Véase, Christiano, 1999; Otsuka 2002: 41; Lippert-Rasmussen, 2005.

Estas dos implicaciones han generado objeciones distintas. Por un lado, el responsabilismo basado en la elección ha sido criticado por no corregir adecuadamente el impacto de la suerte en las distribuciones ya que, como muestra el caso de los dos empresarios, acaba permitiendo que factores azarosos tengan un impacto decisivo en la vida de las personas. Por otro lado, ha sido objetado por no acomodar una intuición que algunos consideran importante, a saber, la idea de que no es justo tratar de la misma manera a un individuo que se encuentra en una determinada situación como consecuencia de acciones moralmente correctas que a otro cuya situación se debe a acciones moralmente aborrecibles. La primera de estas objeciones tiene un carácter *interno*. Lo que pretende poner de manifiesto es que el responsabilismo basado en la elección no acomoda bien la intuición que lo fundamenta. La segunda, en cambio, tiene un carácter *externo* ya que señala que hay otra intuición, distinta a la que expresa el principio responsabilista, que es relevante desde el punto de vista de la justicia y que el criterio basado en la elección no captura.

El responsabilismo basado en el mérito surge como respuesta a estas dos críticas. Según este criterio, la situación de los individuos debe ser *proporcional* al grado en el que su conducta se ajusta a un determinado estándar – e.g. prudencia, esfuerzo, virtud, etc. Este ajuste sirve de base para la atribución del mérito individual.²⁴⁸ Al analizar la concepción de Arneson veremos que para que el mérito sea un factor por el cual resulte adecuado considerar responsables a los individuos, el estándar de conducta utilizado tiene que satisfacer ciertas características. Por ahora, esta definición general sirve para hacernos una idea de cómo la noción de mérito puede evitar las dos implicaciones consideradas problemáticas. La incorporación del estándar de conducta en el criterio distributivo introduce una dimensión comparativa que no existe en el responsabilismo basado en la idea de elección. Es justo que los individuos que son *más* merecedores que otros, según el estándar, disfruten de mayores ventajas que los que lo son *menos*, y que aquellos cuyas decisiones exhiben un *mismo grado* de merecimiento se encuentren en la misma situación. En el caso de los dos empresarios, el criterio basado en el mérito diría que el hecho de que ambos sean moralmente responsables de su decisión no significa, necesariamente, que la distribución que emerge como consecuencia sea justa. Para llegar a esta conclusión necesitamos información adicional que nos permita juzgar el grado de merecimiento que

²⁴⁸ Arneson, 2001, 2006: 288.

exhiben ambas decisiones. Si consideramos que el merecimiento viene dado, por ejemplo, por el grado de esfuerzo, necesitaremos saber, entre otras cosas, la planificación y el trabajo que cada uno ha invertido en su decisión. Si resulta que, teniendo en cuenta estos factores, llegamos a la conclusión de que ambos empresarios son igual de merecedores, entonces será justo corregir la desigualdad que existe entre ellos a pesar de que tenga como origen sus propias decisiones.²⁴⁹ El merecimiento también permite dar una respuesta distinta al caso del altruista desaventajado. Si definimos el estándar de conducta de un modo que incluya la moralidad, podemos acomodar la intuición de que la calidad moral de las acciones individuales es relevante a la hora de atribuir responsabilidad consecuencial. Si esta decisión le convierte en *más* merecedor que la mayoría, tendremos una razón de justicia para corregir su desventaja.

Es importante separar estas dos formas de responsabilismo de otras concepciones de la justicia que no son liberal-igualitarias pero con las que, al menos a primera vista, parecen compartir ciertos elementos. El responsabilismo basado en la elección podría ser fácilmente asociado al libertarismo defendido por Robert Nozick que juzga como justa cualquier distribución que emerge del libre intercambio entre sujetos. Ambas concepciones consideran que las elecciones individuales justifican resultados distributivos. No obstante, hay una diferencia importante en los requisitos que cada una identifica como necesarios para que las elecciones tengan fuerza normativa. Para el libertarismo, la única condición que deben cumplir las elecciones es que no supongan la violación de ciertos derechos naturales –i.e. pre-institucionales– de los individuos. Estos derechos son los que Locke identificó en su momento, a saber, el derecho a la vida, la libertad y la propiedad. Esto significa que las decisiones individuales *no* tienen fuerza justificadora si constituyen robo, fraude, amenaza o coacción – o cualquier otra violación de los derechos lockeanos. Las distribuciones que derivan de decisiones que sí respetan estos derechos son justas. El libertarismo no entra a evaluar si los individuos son responsables, en el sentido de que resulta adecuado elogiarles o culpabilizarles, por sus decisiones, porque esta consideración no es relevante para atribuirles responsabilidad consecuencial por el resultado de esas acciones. Imaginemos el supuesto de alguien decide *voluntariamente* ir a pasear y es alcanzado por un rayo. El accidente le produce una discapacidad importante que le hace perder el empleo. ¿Debemos corregir su desventaja?

²⁴⁹ Esta conclusión pone en evidencia que mercado no es un sistema adecuado para generar distribuciones compatibles que sean justas según el responsabilismo basado en el mérito.

Un responsabilista responderá a esta cuestión fijándose en el grado de responsabilidad del sujeto. Tratará de establecer, entre otras cosas, la posibilidad que tenía el sujeto de anticipar la tormenta. Un libertario, en cambio, no indaga en esta cuestión. Considera que la situación es justa porque no se han vulnerado los derechos de nadie. El individuo decidió libremente dar ese paseo y *no* es justo que nadie, distinto a él, cargue con las consecuencias desafortunadas que ha tenido.²⁵⁰ Un libertario estará dispuesto a asignar responsabilidad consecuencial en supuestos en los que un responsabilista lo considera injustificado.

El responsabilismo basado en el mérito debe distinguirse de otras concepciones meritocráticas *convencionales* como la que defiende David Miller.²⁵¹ Estas concepciones sostienen que la justicia exige dar a cada sujeto aquello que merece y admiten que aquellas características en virtud de las cuales un sujeto es más o menos merecedor – i.e. las *bases del mérito*-, pueden estar determinadas por circunstancias sobre las cuales el sujeto no es responsable. Miller, por ejemplo, considera que, en sede de justicia distributiva, el valor social de la actividad realizada por un sujeto es uno de los factores que determina su grado de merecimiento. El hecho de que este valor esté fuertemente influido por factores por los que el sujeto en cuestión no es responsable – e.g. sus talentos innatos o las preferencias de los demás-, no influye en la evaluación de su mérito. Las concepciones convencionales defienden esta conclusión apelando a nuestros juicios ordinarios de atribución de mérito en otras esferas. Cuando afirmamos que un músico merece admiración por su virtuosismo o que un atleta merece ganar una competición por su fortaleza, estamos reconociendo que un determinado bien o tratamiento debe ser otorgado a alguien en concreto en virtud de ciertas cualidades que posee. No indagamos en las condiciones en las que el sujeto en cuestión ha adquirido esas cualidades porque nuestra práctica moral de atribución de mérito no considera que la existencia o ausencia de responsabilidad sobre las mismas sea un factor relevante para hacer este tipo de juicios. Miller cree que nuestros juicios ordinarios han de desempeñar un papel fundamental a la hora de justificar un criterio distributivo y que, por esa razón, la noción de mérito utilizada en sede de justicia no debe contradecir o alejarse demasiado de la basada en el sentido común. Para algunos, la sensibilidad de nuestro concepto ordinario de mérito a circunstancias contingentes, es una razón decisiva para no incorporar esta

²⁵⁰ Véase Coleman y Ripstein, 1995: 94-7

²⁵¹ Véase Miller 1976, 1989, 1999.

idea en nuestro criterio distributivo.²⁵² Responsabilistas como Arneson, en cambio, creen que la solución está en adoptar un concepto de mérito que sea *insensible* a circunstancias moralmente arbitrarias como la distribución de talentos naturales. Su sugerencia es que las bases del mérito sean características por las cuales podamos atribuir responsabilidad a los individuos. Más adelante veremos que esta propuesta no solo implica una revisión sustancial del concepto ordinario de mérito sino que resulta difícil de encajar con otras intuiciones.

3. El responsabilismo y el buen orden.

Antes de analizar las dificultades del responsabilismo para gobernar una sociedad bien ordenada, conviene anticipar una posible objeción. Esta estrategia puede ser criticada diciendo que carece de sentido someter una concepción de la justicia a exigencias que solo son consideradas fundamentales desde una concepción distinta a la que es examinada. La sociedad bien ordenada es una noción que forma parte de concepción rawlsiana de la justicia y, por lo tanto, la incapacidad de un criterio distributivo para regular ese tipo de sociedad solo es algo significativo en el contexto de la justicia como equidad. ¿Qué importancia tiene mostrar que una concepción de la justicia no encaja con un ideal social ajeno a ella? En este caso, el análisis tiene interés por dos razones. La primera es que las dificultades del responsabilismo para gobernar una sociedad bien ordenada ponen en cuestión que pueda ser considerado un afinamiento de la igualdad democrática *más* coherente con las intuiciones rawlsianas que ésta. Así es como los responsabilistas introducen sus concepciones y como, generalmente, es reconstruido el liberalismo igualitario según la interpretación estándar. Sin embargo, si tenemos en cuenta que Rawls está interesado en formular principios que sean adecuados para una sociedad bien ordenada, resulta complicado sostener la superioridad, desde su propia concepción, de un criterio distributivo que *no* es apto para regular dicha sociedad. Esto tiene dos consecuencias. Por un lado, obliga a los responsabilistas a repensar su manera

²⁵² Rawls es un ejemplo de ellos. Véase Rawls 1999a: 103-4 y §48. A pesar de que los pasajes de *TJ* en los que se discute la idea de mérito moral desprenden una posición escéptica respecto a la incorporación de este concepto en el criterio de justicia, la visión rawlsiana sobre esta cuestión ha generado un debate exegético. Véase, por ejemplo, Olsaretti 2004: 25-6; Sandel 1982: 88; Scheffler 2000: 973 y ss.

de presentar su concepción de la justicia. Por otro lado, permite defender a Rawls de la objeción según la cual, para ser consistente con sus intuiciones, debería haber adoptado un criterio distributivo sensible a la responsabilidad individual. Mostrar la incompatibilidad del responsabilismo con el buen orden es relevante por una segunda razón que es independiente de la función que cumple este ideal en el esquema rawlsiano. En el capítulo primero vimos que tenemos buenas razones para querer alcanzar el buen orden ya que nos permite asegurar ciertos valores que, desde una perspectiva liberal, son cruciales a la hora de organizar nuestra vida en común, a saber: la estabilidad,²⁵³ la autonomía individual y la igual consideración hacia los individuos. Una concepción de la justicia liberal que no pueda gobernar una sociedad bien ordenada debe mostrar que hay otras maneras, distintas al buen orden, de satisfacer estos valores.

2.1 Los compromisos morales y metafísicos del responsabilismo.

Uno de los rasgos principales del enfoque rawlsiano es que es una concepción *política* de la justicia en el sentido de que, tanto en su formulación como en su justificación, evita compromisos con cuestiones filosóficas y morales controvertidas. A través de este requisito, Rawls quiere asegurar que el contenido de sus principios de justicia está desvinculado de cualquier doctrina comprensiva. Como vimos en su momento, esta independencia es imprescindible para la estabilidad de la sociedad bien ordenada ya que sin ella no puede haber un consenso superpuesto. Las concepciones responsabilistas difícilmente pueden evitar este tipo de compromisos ya que están basadas en la idea de “responsabilidad moral”.²⁵⁴ Presuponen que hay un conjunto de característica(s) de la agencia de un sujeto que justifica(n) hacerle moralmente responsable por algo – una acción, un resultado. Esto nos sumerge, como dice Cohen, en “la ciénaga del libre

²⁵³ Aquí estamos hablando de “estabilidad” en el sentido rawlsiano, i.e. estabilidad por razones morales. Este tipo de estabilidad puede ser considerada típicamente liberal ya que guarda una relación estricta con dos valores que son claramente liberales. Por un lado, la estabilidad es consecuencia del apoyo moral de ciudadanos razonables al sistema, lo cual expresa su *legitimidad* (Rawls, 2001: 41). En segundo lugar, la estabilidad favorece la *autonomía* individual en la medida en que proporciona a los ciudadanos la certeza necesaria para elegir planes de vida libremente.

²⁵⁴ El mejor análisis sobre las relaciones entre las concepciones responsabilistas y las teorías de la responsabilidad moral se encuentra en Hurley, 2003.

albedrío”²⁵⁵ y desde ahí resulta imposible formular una concepción política. Adoptar *una* noción de la responsabilidad moral implica tomar posición acerca de una cuestión sobre la que distintas doctrinas comprensivas razonables mantienen un desacuerdo profundo y, por lo tanto, menoscaba la posibilidad de que exista un consenso superpuesto.

El silencio que guarda el principio responsabilista acerca de la concepción de la responsabilidad moral que resulta más adecuada, hace que sea tentador afirmar que el principio es neutral respecto a las distintas concepciones de la responsabilidad moral y que no exige señalar una como la adecuada.²⁵⁶ Esta estrategia resulta fallida ya que el hecho de que un principio admita diversas interpretaciones no significa que podamos aplicarlo sin comprometernos con ninguna. El principio responsabilista *solo* nos permite juzgar distribuciones concretas si va acompañado de un criterio específico de atribución de responsabilidad moral. Sin este criterio, el principio expresa una idea de justicia bastante general que resulta insuficiente para hacer atribuciones concretas de responsabilidad consecuencial. Diferentes concepciones de la responsabilidad moral nos llevan a hacer responsables a los sujetos por cosas distintas y, por lo tanto, el hecho de adoptar una u otra hace variar nuestros juicios sobre qué distribución de cargas y beneficios es justa.²⁵⁷ El mismo criterio puede hacer recomendaciones contradictorias según cuál sea idea de responsabilidad utilizada para interpretarlo.

Un examen del debate sobre la responsabilidad moral revela que no todas las concepciones exigen el mismo tipo de compromisos filosóficos ni generan problemas idénticos para el responsabilismo. Aunque el alcance de este capítulo impida un análisis exhaustivo de la cuestión, merece la pena señalar algunas de las implicaciones que se derivan de combinar este criterio de justicia con una concepción compatibilista o incompatibilista de la responsabilidad moral. Las concepciones incompatibilistas consideran que la responsabilidad moral exige que las acciones humanas sean libres en el sentido de que no estén causadas por hechos o factores antecedentes. Las compatibilistas, en cambio, creen que este tipo de libertad no es necesaria, esto es, que

²⁵⁵ Cohen, G.A, 1989: 934. En el mismo sentido, Temkin afirma que “Por supuesto, resulta extremadamente difícil determinar cuándo las desigualdades son comparativamente injustas, y es posible que una resolución completa de esta cuestión exija una solución al problema del libre albedrío” (Temkin, 2003a: 768)

²⁵⁶ Esta posición puede encontrarse en Arneson, 2004a.

²⁵⁷ Hurley, 2003; y Smilansky, 1997.

puede haber responsabilidad moral incluso si nuestras acciones tienen causas ajenas a nuestra voluntad.

En principio, los responsabilistas podrían adoptar cualquiera de las dos posiciones. Sin embargo, algunos críticos han señalado que el compatibilismo proporciona un fundamento endeble para el responsabilismo. Samuel Scheffler, por ejemplo, sostiene que la atribución de responsabilidad consecuencial a los individuos por sus elecciones “depende tácitamente de una concepción libertaria de la elección genuina. En ausencia de esta concepción, no está claro por qué las elecciones debería ser tan importante”.²⁵⁸ El libertarismo es la versión optimista de incompatibilismo. Sostiene que no es posible hablar de responsabilidad moral si nuestras decisiones están determinadas por causas externas pero afirma que no existe tal determinación y que, por lo tanto, somos libres en el sentido que es necesario para ser responsables. Scheffler considera que la posición libertaria es la que mejor puede fundamentar el responsabilismo porque es una concepción que concibe las “elecciones individuales” como un tipo de causa *sui generis* ontológica y conceptualmente distinta del resto de hechos o factores que pueden dar lugar a un estado de cosas. El abanico de concepciones libertarias es muy amplio pero, ciertamente, algunas de ellas consideran que lo característico de las *elecciones* es que están originadas por el individuo que, en sí mismo, no tiene causas previas.²⁵⁹ Si la distinción entre elecciones y circunstancias es vista como una distinción metafísica fundamental, dice Scheffler, tal vez entonces tenga sentido atribuirle las consecuencias normativas que sugieren los responsabilistas.

Scheffler es consciente de que fundamentar una concepción de la justicia en una concepción libertaria de la responsabilidad tiene varios inconvenientes. Su sugerencia no pretende fortalecer el responsabilismo sino debilitarlo. De entrada, el libertarismo exige compromisos filosóficos muy fuertes ya que descansa sobre presupuestos como la negación del determinismo e ideas bastante críticas sobre la agencia individual – e.g. la concepción del individuo como “agente causal no-causado”. No es realista pensar que puede haber un consenso acerca de estas tesis porque, además de ser poco inteligibles, no casan bien no con la visión científica actual del mundo y de las personas, ni con la

²⁵⁸ Scheffler, 2005: 13. La misma idea se encuentra expresada en Fleurbaey, 1995: 38-40

²⁵⁹ Roderick lo expresa de este modo “tenemos una prerrogativa que algunos atribuirían solo a Dios:...Al hacer lo que hacemos, causamos ciertos hechos y nada – o nadie- causa que nosotros causemos estos hechos” Roderick, 1964: 32. Un panorama más completo de las concepciones libertarias de la responsabilidad puede encontrarse en O'Connor, 2002.

que tienen algunas religiones. Otra dificultad que implica adoptar esta posición es que si el tipo de libertad que defienden los libertarios no existe – cosa nada descartable- los responsabilistas deben concluir que ninguna desigualdad está justificada. Esto significa que su criterio de justicia no difiere, en la práctica, de uno que proponga la igualdad *sans phrase*.²⁶⁰ Algunos responsabilistas están dispuestos a aceptar esta conclusión,²⁶¹ pero resulta algo decepcionante que sus sofisticados argumentos acaben colapsando con el igualitarismo más simple y radical del que han tratado de separarse.²⁶²

Los responsabilistas pueden optar por una posición compatibilista y entender la responsabilidad moral de un modo que admita la posibilidad de que nuestras acciones estén determinadas o tengan causas externas. La ventaja de esta posición es que nos permite hacer moralmente responsables a los individuos sin que sea necesario sostener la falsedad de la tesis determinista. El hecho de que el compatibilismo nos exima de este compromiso ha contribuido enormemente al éxito de esta posición en el debate sobre la responsabilidad moral pero no resulta suficiente para atajar la dificultad que estamos analizando aquí. El compatibilismo *no* es una posición metafísica y, por lo tanto, no exige compromisos teóricos tan profundos como el incompatibilismo. Sus presupuestos no son contrarios a los de la ciencia porque únicamente atañen a determinadas prácticas sociales – e.g. la atribución de culpa, el elogio, etc . No obstante, algunos críticos han descartado que el compatibilismo sea una buena opción para los responsabilistas. Como ya hemos visto, Scheffler cree que el problema de esta posición es que no permite justificar la fuerza legitimadora de las elecciones individuales amparándose en su particular estatus ontológico.²⁶³ En esta misma línea, Marc Fleurbaey ha señalado que las concepciones compatibilistas de la responsabilidad moral pueden servir, a lo sumo, para justificar nuestros juicios de elogio o culpa pero que, sin embargo, a la hora de distribuir

²⁶⁰ Arneson, 1989: 86

²⁶¹ Cohen, por ejemplo, aclara que su concepción de la justicia “ni siquiera implica que existe algo como la elección genuina. En lugar de eso, implica que si tal cosa no existe – porque, por ejemplo, “el determinismo fuerte” es cierto- entonces cualquier diferencia en las ventajas es injusta...mi visión tolera la posibilidad de que la elección genuina sea una quimera” (Cohen, G.A, 1990: 60).

²⁶² Esto último nos conduce a una dificultad adicional de índole práctica, a saber, ¿cómo deben actuar las instituciones mientras la duda sobre si somos libres en el sentido libertario está por resolver? Las opciones son dos: o bien presumen el determinismo y distribuyen igualitariamente o bien buscan un criterio para identificar las elecciones *libres* y atribuir responsabilidad. Sea cual sea la opción elegida, existe el riesgo de injusticia. Es posible que la presunción de determinismo sea falsa y, por lo tanto, la distribución igualitaria sea injusta; o que la atribución de responsabilidad sea incorrecta – porque el determinismo es cierto o porque el criterio elegido es equivocado- y, en ese caso, las instituciones estén asignando a los individuos ventajas y desventajas de las que no son moralmente responsables.

²⁶³ Scheffler, 2005.

cargas y beneficios “[l]a identificación de un factor determinista en la explicación de la conducta de una persona, le da a ésta muy buenos argumentos para quejarse de cualquier perjuicio en el bienestar o las ventajas impuesto por las instituciones” y, del mismo modo, “debilita seriamente cualquier pretensión de un trato preferente que conduzca a un mejor resultado”.²⁶⁴ Estas dos observaciones no son argumentos definitivos en contra de la opción compatibilista. Lo único que ponen de manifiesto es que un responsabilista no puede adoptar *cualquier* concepción compatibilista de la responsabilidad sino que ha de inclinarse por una que: a) identifique las elecciones individuales como un factor *especial*, aunque no ontológicamente distinto, dentro del orden causal de factores que genera un resultado y b) pueda justificar que las elecciones tengan fuerza legitimadora incluso en aquellos casos en los que es posible identificar elementos deterministas en las acciones de un individuo.

Como veremos, Dworkin ha optado por una forma de compatibilismo que parece estar bien situada para abordar las preocupaciones de los críticos. Su idea es que debemos atribuir responsabilidad moral a los individuos por las elecciones que derivan de aquellas preferencias que constituyen *su personalidad* en el sentido de que *se identifican* con ellas. La ventaja de esta posición es que “no asume que hemos elegido nuestra personalidad y, por lo tanto, no sería debilitada por cualquier argumento, no importa cuán general o metafísico, según el cual no podríamos haberla elegido” (SV, 294). Dworkin podría responder a Scheffler diciendo que aquello que diferencia las elecciones de otros factores causales, y explica su significancia política y moral, es la conexión que guardan con los valores y convicciones del individuo. Precisamente esta característica es la que puede ser utilizada para, *pave* Fleurbaey, atribuir responsabilidad a los sujetos por elecciones que derivan de factores, en este caso preferencias, que ellos no han elegido tener. El argumento de Dworkin es que cuando un sujeto se identifica con sus preferencias, tiende a verlas como definitorias de su identidad y no como desventajas. Los individuos se identifican, muchas veces, con preferencias que simplemente *tienen*, esto es, que *no* han decidido cultivar. Esta identificación implica - según Dworkin- una valoración positiva de dichas preferencias que hace que sea contrainuitivo compensar al sujeto por tenerlas. Un ejemplo que ilustra esta intuición son las creencias religiosas.²⁶⁵ La mayoría de las veces, este tipo de creencias no son elegidas sino que se adquieren involuntariamente a

²⁶⁴ Fleurbaey, 1995: 40

²⁶⁵ Scanlon 1986b: 116-17. Sobre este supuesto véase también Cohen, G.A 1989: 907 y ss.

través de mecanismos de socialización. Aunque, en ciertas ocasiones, estas creencias pueden conllevar desventajas objetivas - e.g. menoscabo de los recursos materiales, sentimientos de culpa, sufrimiento físico, etc.-, la idea de Dworkin es corregir estas desventajas choca con respetar y tomarse en serio las creencias religiosas. La conexión de estas creencias con los valores del individuo y la idea que tiene de sí mismo es lo que justifica que sea él, y no el resto de la sociedad, el que asuma las consecuencias que se derivan. Es irrelevante que sean creencias que el sujeto no ha elegido. En el capítulo VI volveremos sobre este argumento. Lo que nos interesa resaltar aquí es que el responsabilismo compatibilista, aunque no es una concepción *metafísica*, continúa siendo una concepción *moral* sobre la cual no es razonable esperar que exista un consenso superpuesto en un contexto caracterizado por el pluralismo moral.

2.2 Las dificultades del responsabilismo para ser una concepción pública.

Rawls entiende que una concepción de la justicia que gobierna una sociedad es pública si existe un conocimiento generalizado de la aplicabilidad general de sus principios, del contenido de sus exigencias y del grado de cumplimiento de las mismas. En el capítulo primero vimos que la publicidad es importante porque permite que los ciudadanos desarrollen un sentido de justicia y contribuye a expresar igual consideración y respeto hacia ellos. Una concepción de la justicia solo es apta para ser pública si: a) es clara a nuestra razón, b) es susceptible de ser verificada empíricamente, y c) su aplicación está restringida a la estructura básica. Distintas versiones de responsabilismo tienen dificultades distintas para satisfacer estas condiciones.

a) La idea de que el nivel de ventajas de un individuo debe reflejar factores por los cuales resulta adecuado atribuirle responsabilidad moral, resulta clara a nuestra razón. A pesar de que discrepamos sobre cuáles son las condiciones de verdad de este tipo de juicios, nuestra discusión sobre esta cuestión presume que la atribución de responsabilidad moral a alguien por x implica que resulta adecuado elogiarle o culparle por x . Esto es, aunque tenemos distintas *concepciones* de la responsabilidad moral, compartimos un *concepto* que hace que el responsabilismo sea inteligible como criterio de justicia *abstracto*. Ahora

bien, como apuntábamos, para que las exigencias concretas de este criterio sean claras, debemos interpretarlo a la luz de una concepción concreta de la responsabilidad moral. Es en este segundo paso dónde el principio responsabilista corre el riesgo de volverse críptico y opaco a nuestra razón.

Adoptar una posición incompatibilista de la responsabilidad resulta, de nuevo, bastante problemático ya que implica basar el criterio de justicia en presupuestos metafísicos sobre los que no siempre podemos esperar que exista una comprensión adecuada por parte de los ciudadanos con capacidades medias.²⁶⁶ Las concepciones compatibilistas, dado que no son metafísicas, incorporan menos abstracción pero siguen estando lejos de convertir el principio responsabilista en un criterio claro ya que introducen conceptos que son difíciles de interpretar y aplicar. Tomemos, por ejemplo, la concepción de la responsabilidad moral basada en la identificación subjetiva mencionada anteriormente. Interpretar el principio responsabilista según esta concepción nos lleva a afirmar que son injustas y deben ser corregidas, aquellas desventajas que los sujetos padecen como consecuencia de preferencias con las cuales *no* se identifican. ¿Qué debemos hacer para satisfacer este criterio? ¿Cómo podemos determinar la (no) identificación de un sujeto con sus preferencias? ¿Importa que la identificación sea gradual? ¿Es relevante que los sujetos tengan experiencias de identificación distintas? Para que el principio responsabilista dé lugar a exigencias claras es necesario abordar estas cuestiones. Lo cual, no es una tarea sencilla si tenemos en cuenta que las respuestas que demos deben permitir a un ciudadano entender el funcionamiento del criterio de justicia y poder comprobar su cumplimiento.

b) Esta observación de Arneson captura bien las dificultades que tienen las concepciones responsabilistas para que su cumplimiento sea verificado: “[l]a idea de que podemos ajustar nuestro sistema de justicia distributiva basándonos en nuestra estimación global del merecimiento o la responsabilidad de las personas parece completamente quimérica. Los individuos no llevan su nivel de responsabilidad escrito en la frente, y los intentos por parte de las instituciones o los individuos de adivinar esos niveles seguramente implicarían, en la práctica, dar rienda suelta a prejuicios y resentimientos”.²⁶⁷ Al analizar el ideal de sociedad bien ordenada vimos que para poder comprobar el grado de

²⁶⁶ Véase, a modo de ejemplo, la definición de agente en la nota 259.

²⁶⁷ Arneson, 2000b:9

cumplimiento del criterio de justicia, los ciudadanos deben disponer de una regla de evidencia que especifique, como mínimo, las condiciones bajo las cuales es posible afirmar que el criterio se satisface, la información relevante para hacer este tipo de juicios, y los mecanismos para obtener dicha información.²⁶⁸ Para verificar el cumplimiento de un criterio responsabilista, necesitamos una regla que permita comprobar la corrección de los juicios de atribución de responsabilidad moral que fundamentan la asignación de responsabilidad consecuencial.

El problema de adoptar una posición incompatibilista es que, de entrada, no resulta claro en *qué* condiciones podemos decir que la decisión de un sujeto ha sido “voluntaria” o “libre” en el sentido que los libertarios juzgan necesario para hacer moralmente responsables a los individuos y, por lo tanto, no es fácil determinar cómo podríamos comprobar si tales condiciones se verifican. No obstante, Cohen considera que la posición libertaria, en este aspecto, es menos problemática de lo que parece. Según él, el criterio responsabilista no exige trazar una separación definitiva entre existencia y ausencia de responsabilidad. Su aplicación solo requiere que seamos capaces de distinguir entre elecciones que generan más o menos responsabilidad.²⁶⁹ Es evidente, dice Cohen, que si *A* ha sido hipnotizado para tener una determinada preferencia que es desventajosa, es menos responsable por el hecho de tenerla que otro individuo, *B*, que ha decidido voluntariamente cultivar la misma preferencia.²⁷⁰ Este juicio nos permite afirmar que la situación de *A* está menos justificada sin tener que dilucidar si la decisión de *B* fue totalmente libre. Cohen no desarrolla este punto pero cree que hacer este tipo de juicios comparativos resulta más sencillo que identificar elecciones completamente libres o voluntarias. No obstante, en la práctica, ambas cosas pueden resultar igual de complejas ya que los supuestos que tendremos que comparar rara vez serán tan claros como el de la hipnosis. Además, conviene observar que esta solución da lugar a un responsabilismo *moderado*. El tipo de juicios comparativos que Cohen sugiere nos permiten establecer *prioridades* entre los sujetos que experimentan una desventaja corregible. Nos llevan a afirmar que la pretensión de un sujeto de que su desventaja sea corregida es *más débil* cuanto mayor es su grado de responsabilidad por la desventaja. Esto es muy distinto a sostener que la pretensión de alguien es *ilegítima* porque él es

²⁶⁸ p.32

²⁶⁹ Cohen, G.A, 1989: 934

²⁷⁰ Ibid.

responsable de su desventaja y, por lo tanto, su situación es justa - que sería la versión *fuerte* de responsabilismo.

Las concepciones compatibilistas suelen especificar más claramente qué información necesitamos para poder atribuir responsabilidad moral. La concepción de Dworkin, por ejemplo, exige conocer cuáles son las actitudes que tienen los individuos sobre sus preferencias y la relación que existe entre tales preferencias y sus elecciones. Al tratar de obtener esta información nos enfrentamos a dos problemas. El primero de ellos afecta a la fiabilidad de la información. La identificación de un individuo con sus preferencias hace referencia a un estado subjetivo al que solo podemos acceder a través del individuo en cuestión. Cuando la identificación – o su ausencia- es utilizada para determinar la responsabilidad consecuencial, los individuos tienen incentivos para manipular sus respuestas y así obtener beneficios adicionales. No obstante, podría argüirse que este obstáculo sólo se daría en circunstancias no-ideales. En el contexto de una sociedad ideal los ciudadanos están motivados por la concepción de la justicia que les gobierna y no tratan de obtener beneficios injustos. El segundo problema tiene que ver con el procedimiento a través del cual es posible obtener esta información. Tenemos que indagar en las actitudes que tienen los individuos respecto a sus preferencias. Saber si las repudian, las aceptan o las celebran. Es difícil imaginar un modo de conocer estas actitudes que no implique un grado de intromisión considerable en las vidas de la gente. Podría tratar de argumentarse que el derecho a la privacidad no es tan importante y que debe ser sacrificado en aras de obtener una distribución más justa de los recursos sociales. Dworkin no se ha pronunciado sobre esta cuestión pero es improbable que adoptase esta salida dada la importancia que tienen las libertades individuales en su concepción de la justicia.

c) La última de las condiciones indispensables para que una concepción sea pública es que su aplicación esté restringida a lo que Rawls llama la estructura básica. Debe ser un criterio que se limite a ordenar las principales instituciones de la sociedad – e.g. el sistema de propiedad, los impuestos, el mercado, etc.- sin extenderse a las decisiones privadas de los individuos. Como vimos, esta restricción resulta crucial para satisfacer la exigencia de publicidad ya que cuando una concepción de la justicia impone obligaciones directas sobre los individuos resulta prácticamente imposible que los miembros de una sociedad comprueben su cumplimiento. ¿Pueden las concepciones responsabilistas

acomodar la restricción de la estructura básica? Como veíamos al comienzo de este capítulo, el principio responsabilista expresa un ideal de justicia distributiva que exige respetar ciertas desigualdades y corregir otras. ¿Sobre quién recaen exactamente estas obligaciones? El principio guarda silencio en relación con esta cuestión ya que es compatible con incorporar o rechazar la restricción de la estructura básica.

Supongamos que nos inclinamos por el responsabilismo basado en la elección. Esta interpretación combinada con la restricción de la estructura básica nos lleva a afirmar que la justicia solo exige organizar nuestras instituciones de modo que *tiendan* a producir distribuciones en las que el nivel de ventajas de cada individuo sea consecuencia de aquellas decisiones por las cuales él es moralmente responsable. Esto significa, entre otras cosas, que los criterios para distribuir beneficios sociales deberán incorporar reglas que nos permitan dividir a los potenciales beneficiarios entre los que son responsables de su situación y los que no – e.g. la sanidad pública tendrá que dirigir sus recursos hacia quienes sufren enfermedades hereditarias, son víctimas de epidemias, o ven empeorada su salud por cualquier circunstancia que no les es imputable, y no hacia los pacientes que sufren una enfermedad como consecuencias del estilo de vida que han elegido. Ahora bien, la distribución que finalmente emerja en una sociedad cuyas instituciones satisfacen esta exigencia, puede que refleje factores distintos a la responsabilidad individual. Por ejemplo, imaginemos que *A* y *B* viven en una sociedad cuya distribución de recursos es justa según el principio responsabilista y, para simplificar más las cosas, supongamos que se encuentran en la misma situación. *A* tiene un vecino, *C*, que, de manera amistosa, se ofrece para ayudarlo en algunas tareas como cortar el césped, pasear a su perro, o repararle goteras. Como consecuencia, *A* pasa a estar en una situación de ventaja respecto a *B*, cuyos vecinos no son generosos, por una circunstancia, la buena voluntad de *C*, por la que él no es responsable.²⁷¹ No obstante, si restringimos la aplicación del principio responsabilista a la estructura básica, debemos concluir que no hay nada injusto

²⁷¹ Es tentador decir que, si *A* ha cultivado voluntariamente su amistad con *C*, entonces no podemos decir que los beneficios que derivan de esa amistad son cuestión de suerte para él. No obstante, en este sentido, resulta particularmente apropiada la consideración de Rakowski: “las relaciones estrechas suelen estar vinculadas a experiencias compartidas. Estas experiencias dependen de la proximidad física y, por lo tanto, se ven invariablemente influidas por el lugar y el momento en el que vive un sujeto” (Rakowski 1991: 60). Esto es, aunque un sujeto pueda decidir cultivar una amistad, el hecho de que *pueda* hacerlo depende de circunstancias azarosas. En este caso, podría ser que *B* no tuviese la oportunidad de trabar la misma relación con sus vecinos que *A* y eso le impediría obtener los beneficios derivados de dicha relación.

en este supuesto porque las relaciones de amistad que puedan existir entre los individuos no forman parte de la estructura básica.

¿Qué pasa si ampliamos el ámbito de aplicación del principio responsabilista a las elecciones privadas de los individuos? En ese caso, tenemos que considerar que es justa una sociedad que, además de tener unas instituciones que satisfacen este principio, contiene un *ethos social* que conduce a sus miembros a observar el mismo principio en sus elecciones diarias. Ahora bien, ¿qué significa que los individuos actúen según este principio? ¿Qué tipo de guía ofrece el criterio responsabilista? Arneson y Cohen rechazan la restricción de la estructura básica pero, lamentablemente, ninguno de los dos ha aclarado cuál sería el contenido de un *ethos responsabilista*.²⁷² Es razonable suponer que dicho *ethos* condenaría aquellas elecciones individuales que creasen distribuciones insensibles a la responsabilidad. Los regalos y las donaciones desinteresadas, en la medida en que suponen una ventaja para un sujeto (i.e. el receptor) por la cual él no es responsable,²⁷³ serían incompatibles con este *ethos*. Esta estrategia nos permite condenar la acción de C y la desigualdad que genera aunque esto tal vez nos lleve demasiado lejos. La ayuda desinteresada juega un papel decisivo en el desarrollo de nuestros lazos afectivos y es constitutiva de ciertas relaciones personales como las de amistad. La importancia de estas relaciones hace que sea fácil objetar la extensión del principio responsabilista a la conducta de los individuos diciendo que sus consecuencias sobre nuestra manera de relacionarnos con los demás son implausibles.

Analizar a fondo esta objeción nos llevaría demasiado pero conviene señalar que los responsabilistas tienen dos estrategias para abordarla. La primera consistiría en recurrir a la idea de *teoría ideal* y argumentar que hacer regalos y prestar favores son formas de expresar nuestro afecto *en nuestras circunstancias actuales* – no ideales. En una sociedad responsabilista ideal, los individuos serían plenamente conscientes de que actuando de este modo crean desigualdades injustas y expresarían su afecto hacia los demás de otro

²⁷² Cohen rechaza la restricción de la estructura básica en sucesivos trabajos. Véase Cohen, G.A 1992, 1997, 2000, 2008. En todos estos escritos Cohen ataca esta restricción en la concepción rawlsiana. Más específicamente, argumenta que el principio de la diferencia debe guiar las acciones de los individuos. En estos trabajos Cohen no indaga en qué implica ampliar el alcance de su responsabilismo a las elecciones individuales. Arneson se muestra favorable a eliminar suprimir la restricción de la estructura básica en unos de sus últimos trabajos donde presenta esta posición como una implicación de su enfoque consecuencialista. Véase, Arneson, 2011

²⁷³ Sobre el problema que suponen los regalos y las donaciones para las concepciones responsabilistas véase Lazenby, 2010; y Otsuka, 2006:101

modo. La segunda estrategia sería rebajar las exigencias de justicia sobre los individuos diciendo que el *ethos* responsabilista puede ser compatible con *prerrogativas* personales que permitan a los individuos actuar con un *cierto grado* de parcialidad. Estas prerrogativas evitarían que el *ethos* responsabilista tenga consecuencias extremadamente drásticas. Permiten afirmar, por ejemplo, que el hecho de que *C* cuide al hijo de *A* entra dentro del grado de parcialidad que es considerado razonable y, por lo tanto, la ligera ventaja que esto supone para *A* no es objetable. El problema de adoptar esta estrategia radica en determinar cuando la conducta parcial de un individuo deja de ser razonable y pasa a ser injusta.

2.3 El responsabilismo y el sentido de justicia.

En la sociedad bien ordenada, la estabilidad de una concepción de la justicia está asegurada mediante el sentido de justicia, un deseo moral fuerte y efectivo de actuar según lo que exigen las instituciones justas que los individuos desarrollan a partir de su tendencia a la reciprocidad. Como se argumentó en su momento, este mecanismo se pone en marcha solo si los individuos perciben la actuación de las instituciones como beneficiosa y ello es posible cuando la concepción de la justicia que las ordena: a) garantiza el auto-respeto de los individuos, b) les asegura un bienestar material mínimo, y c) limita las desigualdades.²⁷⁴ Algunas de las principales críticas que ha recibido el responsabilismo apuntan, precisamente, a su incapacidad para satisfacer alguna de estas tres condiciones.

a) Según los críticos, las concepciones responsabilistas pueden ser extremadamente lesivas para el auto-respeto de los individuos por distintas razones. Johnathan Wolff ha argumentado que en una sociedad gobernada por estas concepciones, los ciudadanos verán menoscabada su auto-estima ya que se sentirán obligados a hacer “revelaciones vergonzosas” relativas a sus circunstancias personales.²⁷⁵ Por ejemplo, un ciudadano que se

²⁷⁴ Los problemas que tienen estas concepciones para que su cumplimiento pueda ser verificado empíricamente puede que sean suficientes para impedir que los ciudadanos desarrollen un sentido de justicia a partir del procedimiento basado en la reciprocidad que describe Rawls. No obstante, es interesante ver otros obstáculos que dificultan el surgimiento de ese sentido ya que están relacionados con algunas de las principales críticas que ha recibido el responsabilismo.

²⁷⁵ Wolff, 1998.

encuentra desempleado debe probar, para beneficiarse de la ayuda del estado, que su situación no es consecuencia de una decisión suya sino que es “incapaz” o “incompetente” para encontrar trabajo. Tener que proporcionar esta información es, según Wolff, humillante. Seana Valentine Shiffrin ha señalado que al obligar a los individuos a internalizar el coste de sus elecciones se les da a entender que sus decisiones son una carga que la comunidad no está dispuesta a asumir. Este mensaje connota desaprobación y es fácil que influya negativamente en la percepción que tienen los sujetos de su propio plan de vida.²⁷⁶

No podemos dar por buenas estas objeciones sin introducir una consideración importante. Tanto Wolff como Schiffrrin parecen estar pensando en el impacto que tendría el criterio responsabilista sobre el auto-respeto si lo aplicásemos aquí y ahora, esto es, teniendo en cuenta las preferencias y tendencias psicológicas de los individuos en circunstancias no-ideales. No se preguntan si esos mismos efectos surgirían en una sociedad ideal cuyos miembros han interiorizado la concepción responsabilista. Esta distinción es importante ya que el hecho de que un criterio de justicia tenga consecuencias negativas para el auto-respeto *solo* en circunstancias no-ideales, no ofrece una razón decisiva para rechazarlo. Significa, simplemente, que dicho criterio de justicia debe complementarse con principios auxiliares que den solución a los problemas específicos que se dan en circunstancias no ideales - y que pueden variar de una sociedad a otra. El hecho de que un criterio de justicia sea lesivo para el auto-respeto de los individuos en un contexto ideal, constituye un problema más serio. Supone que dicha lesión es intrínseca al propio criterio ya que se produce en unas condiciones relativamente favorables en las que las actitudes y preferencias han sido moldeadas por el criterio en cuestión.

Desde la perspectiva ideal, no está claro que el responsabilismo tenga consecuencias humillantes para algunos individuos. En relación con la objeción de Wolff, hay que señalar que la existencia de una idea clara, compartida y pública de aquello que puede atribuirse moralmente a los individuos y aquello que no, puede alterar nuestras reacciones morales. Es posible que en una sociedad responsabilista *ideal* no sea apropiado sentir orgullo, admiración, vergüenza o deprecio respecto a aquellos rasgos individuales que son azarosos. Hay algo incoherente en reconocer que un determinado

²⁷⁶ Schiffrrin, 2004.

estado de cosas es fruto de la suerte y, al mismo tiempo, jactarse de él o sentirse avergonzado. Por otro lado, la obligación de internalizar los costes de las elecciones voluntarias también puede tener unos efectos psicológicos distintos a los que prevé Schiffrin. En lugar de desaprobación, puede transmitir, simplemente, un mensaje acerca de qué pretensiones son legítimas. Por ejemplo, adoptar un criterio basado en la responsabilidad es una forma de decir a los ciudadanos que tener un sentido de justicia implica no reclamar beneficios extra por el ejercicio de talentos naturales.²⁷⁷

b) Otra objeción que ha recibido el responsabilismo es que tiene implicaciones demasiado graves para los sujetos que, de forma deliberada, se colocan en una situación de precariedad extrema. El principio responsabilista, dado que está centrado únicamente en el *origen* de las desigualdades, es un criterio insensible a las *consecuencias* que ciertos resultados distributivos pueden tener para los individuos. Si una desventaja refleja factores por los cuales resulta adecuado atribuir responsabilidad a los individuos debe ser considerada justa con independencia de lo severa que pueda ser. Según Anderson, esto nos lleva al “abandono de las víctimas negligentes”.²⁷⁸ Su objeción suele ser ilustrada a través de supuestos como el de un motociclista que decide prescindir del casco porque le gusta sentir el viento en la cara y sufre un brutal accidente.²⁷⁹ En la medida en que el motociclista sea responsable de su decisión, el responsabilismo recomendará *no* transferirle recursos adicionales para corregir su desventaja. Aunque esta conclusión ha sido considerada problemática por varias razones,²⁸⁰ lo único que nos interesa destacar aquí es que los casos como éste ponen de manifiesto las dificultades del responsabilismo para garantizar un mínimo social adecuado a todos los individuos.

El responsabilismo basado en el mérito tiene una manera relativamente sencilla de abordar el problema que plantean los supuestos de irracionalidad o negligencia. Como veíamos, este criterio exige que la situación de los individuos sea proporcional al grado de ajuste de su conducta respecto a un determinado estándar – prudencia, virtud, esfuerzo, etc.- que determina su merecimiento. Sería posible incorporar un mínimo diciendo que aquellas situaciones en las que un individuo se encuentra por debajo de un cierto nivel de ventajas son siempre desproporcionadas respecto a cualquier conducta.

²⁷⁷ Kymlicka, 2006.

²⁷⁸ Anderson, 1999a.

²⁷⁹ Fleurbaey, 1995.

²⁸⁰ Un análisis detallado de las estas razones puede encontrarse en Voight, 2007.

Dicho de otro modo, por poco merecedor que sea alguien – i.e. por grande que sea el desajuste entre su conducta y el estándar-, hay ciertas situaciones que son demasiado graves como para considerarlas justas.

La objeción de Anderson afecta más seriamente al responsabilismo basado en la elección. Los argumentos utilizados para atenuar las consecuencias de este criterio en los supuestos de imprudencia se han basado en tres estrategias. La primera sostiene que, al igual que los talentos naturales, la capacidad para tomar buenas decisiones también es, en una parte importante, una circunstancia azarosa cuyo impacto sobre la vida de los individuos debe ser mitigado.²⁸¹ La segunda recurre al pluralismo de valores para defender que el principio responsabilista debe ser complementado con un principio de humanidad o solidaridad que asegure un mínimo social. La tercera aspira a proteger a los sujetos imprudentes a través de un “seguro hipotético” que, según Dworkin, cubriría las desventajas más graves. Es difícil evaluar el mecanismo del seguro sin situarlo en el contexto de la igualdad de recursos - cosa que haremos en el capítulo siguiente- pero sí que podemos señalar algunas de las razones por las que las otras dos soluciones no resultan completamente satisfactorias.

El problema de la primera estrategia es que afirmar que hay individuos que tienen una disposición *involuntaria*²⁸² a tomar *malas* decisiones y que, por lo tanto, no deben ser considerados responsables por las consecuencias que se derivan de este rasgo de su personalidad, solo nos lleva a rechazar *parcialmente* la objeción de Anderson. Dejando a un lado las dificultades epistémicas, el argumento únicamente permite defender que el responsabilismo no exige el abandono de *todas* las víctimas negligentes ya que prevé compensación para *algunas* de ellas. Esto no equivale a garantizar un mínimo social porque implica reconocer que hay supuestos en los que sí que podemos atribuir responsabilidad moral a un individuo por una decisión imprudente y en los que, por lo tanto, no hay compensación.²⁸³ La única forma de asegurar el mínimo sería estableciendo una presunción según la cual cualquier persona que se coloca, de manera negligente, por debajo de un determinado nivel, no es responsable del grado de prudencia de su decisión. Una presunción de este tipo parece bastante difícil de justificar. No resulta nada

²⁸¹ Arneson, 1989; Roemer, 1993. La misma consideración puede encontrarse en algunos trabajos críticos con el responsabilismo. Véase Anderson, 1999a: 300; y Hurley 2003: 187-90.

²⁸² Natural o adquirida a través del proceso de socialización primaria.

²⁸³ Los casos de individuos que teniendo las capacidades necesarias para ser prudentes, toman decisiones que ponen en peligro sus intereses.

claro por qué no deberíamos eximir de responsabilidad también a quienes, de manera imprudente, se colocan en una situación de desventaja que está ligeramente *por encima* del mínimo.

La estrategia pluralista resulta más adecuada para defender un mínimo pero también plantea una dificultad. Sostener el principio responsabilista es compatible con afirmar que, además de la justicia en las distribuciones, hay otros valores que conviene tener en cuenta a la hora de organizar nuestra vida en común. Es posible argumentar que la solidaridad es uno de estos valores y que, en casos como el discutido, justifica socorrer a quienes sufren desventajas muy severas con independencia de que hayan sido ellos mismos quienes, voluntariamente, se han colocado en esta situación.²⁸⁴ Este razonamiento nos permite argumentar a favor de un mínimo social *aunque por razones distintas a la justicia*. El matiz en el plano de las razones no es irrelevante. Afirmar que *la justicia* exige a *X* conferir cierto beneficio a *Y* implica que dos cosas. Primera, *X* tiene un deber moral que consiste en beneficiar a *Y* de una determinada manera. Segunda, es legítimo imponerle a *X* el cumplimiento de su obligación a través de las instituciones. La justicia define los límites de la coacción estatal, identificando las exigencias morales que podemos reclamarnos los unos a los otros a través de las instituciones que nos gobiernan. Hay deberes que son morales pero que caen fuera del ámbito de la justicia y, por lo tanto, no pueden ser impuestos institucionalmente. El deber de ayudar a un amigo o cumplir una promesa (no mercantil) que hemos hecho serían buenos ejemplos. El inconveniente de defender un mínimo social recurriendo a la solidaridad – o, lo que para el caso es lo mismo, la caridad o la benevolencia- es que, aunque nos permite sostener que tenemos la obligación moral de socorrer a los individuos severamente desaventajados, dicha obligación no genera derechos subjetivos para esos individuos que *deban ser* legalmente reconocidos.

c) La capacidad de una concepción de la justicia para generar un sentido de justicia también depende del grado de desigualdad que produzca. Las desigualdades económicas suelen ir acompañadas de desigualdades de estatus que, como vimos, pueden tener efectos psicológicos graves para quienes ocupan el lugar más bajo del escalafón (*JFR*, 131). Debemos preguntarnos si las concepciones responsabilistas tenderán a producir sociedades en las que los peor situados no sufran estas cargas. Las dos formas de

²⁸⁴ Una solución de este tipo de encuentra en Segall, 2007.

responsabilismo tienen problemas para *garantizar* distribuciones no excesivamente desiguales. Fijémonos primero en la versión meritocrática. Este criterio exige que el nivel de ventajas de los sujetos sea *proporcional* a su merecimiento pero guarda silencio acerca de *qué* proporción resulta adecuada.²⁸⁵ El grado de desigualdad existente en una sociedad gobernada por este criterio depende, precisamente, de esa proporción. Supongamos que tenemos una manera bastante fiable de determinar el grado de merecimiento individual y clasificar a los sujetos entre *muy*, *bastante*, y *poco* merecedores.²⁸⁶ Si juzgamos que la proporción adecuada entre merecimiento y nivel de ventajas es de 1:3 - esto es, que incrementar en un grado el merecimiento exige multiplicar por tres el nivel de ventajas-, el criterio meritocrático exigirá que los sujetos poco merecedores tengan tres veces menos que los que lo son bastante y nueve²⁸⁷ veces menos que aquellos que son muy merecedores. Ahora bien, el mismo criterio dará lugar a una sociedad más igualitaria si consideramos que la proporción justa es de 1:2. En este caso, los individuos mejor situados tendrán cuatro veces más que los peor situados.

Un responsabilista que defienda la versión meritocrática puede sostener que, a pesar de que su criterio *permite* distribuciones muy desiguales, *no* las exige. Para evitar grandes desigualdades basta con definir *adecuadamente* la relación que debe existir entre mérito y ventajas. Este argumento es susceptible de una doble crítica. De entrada, cabe objetar que el responsabilismo basado en el mérito es un criterio excesivamente indeterminado. El hecho de que sea compatible con múltiples resultados distributivos, lo convierte en una guía bastante pobre ya que, tal y como muestra el ejemplo, no ofrece razones para decidir entre varias distribuciones en las que las ventajas son proporcionales al merecimiento individual. Solo podremos tomar esta decisión si identificamos como justa *una* relación proporcional específica. Esta proporción, además de concretar las exigencias del responsabilismo meritocrático, determinará el grado de desigualdad que es dable esperar en una sociedad justa. Aquí resulta pertinente la segunda crítica. El criterio meritocrático no nos permite afirmar que una relación proporcional de 1:5 es injusta *porque* genera un reparto demasiado desigual. Esta proporción solo es condenable si adoptamos un principio auxiliar que ponga límites a la relación entre merecimiento y

²⁸⁵ En los trabajos de Arneson en los que desarrolla su concepción meritocrática no encontramos una respuesta a esta cuestión.

²⁸⁶ Por las razones que veremos en el capítulo sexto, obtener esta información es muy difícil.

²⁸⁷ En USA la diferencia es de 8'5 (entre el 20% más rico y el 20% más pobre), en UK 7'2 y en España 6'5. Véase Pickett y Wilkinson, 2009.

ventajas que puede ser considerada adecuada. Ahora bien, las razones para adoptar este otro principio son ajenas al criterio meritocrático.

La otra versión de responsabilismo exige respetar las desigualdades que resultan de elecciones por las que los individuos son responsables. Estas desigualdades incluyen resultados distributivos generados por una variación en las preferencias individuales y resultados que, a pesar de tener un componente azaroso, son atribuibles a los individuos porque son consecuencia de un riesgo que ellos han aceptado. Un ejemplo del primer tipo de resultados sería, por ejemplo, la distribución que emerge entre dos sujetos similarmente capacitados que, en un contexto de igualdad de oportunidades, toman decisiones distintas acerca de cuánto tiempo trabajar basándose únicamente en sus preferencias relativas a la ratio trabajo/ocio. El caso paradigmático del segundo tipo de resultados es la distribución que resultaría como consecuencia de una apuesta deliberada en la que dos individuos similarmente situados deciden jugarse todo su patrimonio y uno de ellos lo pierde. ¿Qué tan grande tenderá a ser la desigualdad existente en una sociedad regulada por el responsabilismo? Cohen reconoce que “ésta es una cuestión muy difícil”²⁸⁸ y añade lo siguiente: “mi visión, o *esperanza*, es que bajo una institucionalización inteligente del principio relevante [el principio responsabilista], no será muy grande”.²⁸⁹ No obstante, no solo no indica qué tipo de implementación sería la adecuada sino que reconoce que las posibles sinergias entre los dos tipos de resultados mencionados pueden dar lugar a “grados muy elevados de desigualdad”.²⁹⁰ No hay ninguna razón para pensar que las desigualdades compatibles con el principio responsabilista van a ser lo suficientemente pequeñas como para evitar los efectos psicológicos que genera la desigualdad de estatus. Este principio evalúa las desigualdades según su origen, no según su tamaño. Dos distribuciones, *D1* y *D2*, que sean igual de sensibles a la responsabilidad individual serán igual de justas. El hecho de que *D2* sea más igualitaria²⁹¹ no es relevante para el criterio responsabilista que, en sí mismo, no ofrece ninguna razón para afirmar la superioridad de *D2*.²⁹²

²⁸⁸ Cohen, G.A., 2009: 29

²⁸⁹ Ibid. (énfasis añadido)

²⁹⁰ Ibid.

²⁹¹ Porque, por ejemplo, los individuos han tomado decisiones muy similares que han dado lugar a resultados también similares.

²⁹² Hurley considera que las concepciones responsabilistas no deben ser consideradas igualitarias por esta razón. Véase su crítica en Hurley, 2003: 147. Véase también Lippert-Rasmussen, 2005: 250-2

Las dificultades de las concepciones responsabilistas para asegurar el buen orden se vuelven más evidentes si tenemos presentes ciertas características de la igualdad democrática. La primera es que la igualdad democrática está construida a partir de ideas fundamentales que forman parte de la cultura política de la una sociedad democrática y que, al mismo tiempo, expresan puntos fijos de nuestra moralidad que no presuponen ninguna doctrina moral, filosófica o religiosa. En el capítulo I vimos que Rawls utiliza estas ideas para dotar a su concepción de unos fundamentos que tengan fuerza normativa suficiente y que puedan ser objeto de un consenso superpuesto. Analizamos cómo la idea política de persona y la noción de bienes primarios pueden ser aptas para ambos propósitos. No podemos descartar que existan otras ideas políticas distintas a las que Rawls utiliza, pero parece claro que estas ideas no incluirán conceptos como el de “responsabilidad moral” que, después de siglos de debate, sigue siendo controvertido.

La segunda característica de la igualdad democrática que conviene sacar a colación es el estándar que utiliza para identificar a los beneficiarios de las transferencias sociales. Como acabamos de ver, las concepciones responsabilistas exigen obtener información que no resulta observable a simple vista y cuya obtención puede suponer una intrusión excesiva en la vida de los individuos – e.g. el origen, voluntario o no, de las desventajas o en la actitud, de (des)identificación, que tienen los sujetos hacia sus propias preferencias. La concepción rawlsiana, en cambio, identifica a los beneficiarios de las transferencias sociales a partir de los bienes primarios que son características *objetivas* de las instituciones. Más específicamente, dado que en una sociedad justa existirá *igualdad* de derechos civiles y libertades básicas, el estándar para hacer comparaciones son los bienes que distribuye el segundo principio. El nivel de dinero y riqueza de los individuos - que son los indicadores que Rawls utiliza inicialmente- puede ser registrado sin interferir de un modo que sea inaceptable en sus vidas. No obstante, conviene recordar que la incorporación del tiempo libre al listado de bienes primarios resulta problemática a efectos satisfacer la exigencia de publicidad. Como se indicó, la publicidad de un estándar que incluya el tiempo libre es una cuestión que merece ser explorada ya que hay buenas razones para tener en cuenta este bien a la hora de hacer comparaciones interpersonales.

Finalmente, conviene recordar dos aspectos de la igualdad democrática que son importantes en relación con el surgimiento del sentido de justicia. En primer lugar, esta concepción, a diferencia de las responsabilistas, asegura un mínimo social. En el capítulo II vimos que una de las condiciones para poder aplicar el primer principio de justicia era que todos los individuos dispusieran de un mínimo decente necesario para poder comprender la importancia de las libertades básicas y disfrutarlas. A este mínimo decente hay que añadir el nivel de bienes primarios asegurado por el principio de la diferencia a los peor situados al que podemos referirnos como *mínimo justo*. El mínimo decente será similar en todas las sociedades que tengan recursos suficientes para aplicar la concepción especial de la justicia. El mínimo justo variará en función de los recursos de cada sociedad y de cómo interpretemos el principio de la diferencia. En segundo lugar, las concepciones responsabilistas no son capaces de asegurar que las desigualdades que existirán en una sociedad justa no serán demasiado grandes como para evitar que los peor situados sufran cargas del compromiso sean excesivas. Podría argumentarse que, en este sentido, el responsabilismo no es distinto al principio de la diferencia ya que, según la interpretación que elijamos, éste principio tampoco nos da razones para preferir la distribución más igualitaria. No obstante, como vimos en su momento, el carácter igualitario de la igualdad democrática lo imprimen las exigencias distributivas derivadas de los otros dos principios de justicia. Un responsabilista que adopte un principio auxiliar que limite las desigualdades debe aclarar qué lugar ocuparía dicho principio en su concepción.²⁹³ Si considera que el principio responsabilista comprende toda la justicia distributiva, tendrá que decir que el principio auxiliar pertenece a otra parte de la moralidad cuyas exigencias pueden entrar en conflicto con las de la justicia distributiva.²⁹⁴ Si ve el principio auxiliar como un componente de la justicia distributiva, tiene que reconocer el carácter incompleto del principio responsabilista como criterio de justicia.

²⁹³ Recurrir a principios auxiliares también puede ser una estrategia para asegurar un mínimo social. Véase Casal, 2007: 34 y ss.

²⁹⁴ Esta es la posición que se desprende del último trabajo de Cohen. En Cohen, 2009, reconoce que las exigencias de la justicia igualitaria pueden entrar en conflicto con aquello que es necesario para asegurar el valor de la comunidad. Cohen no da una definición muy precisa de comunidad. Reconoce que “puede significar muchas cosas” pero aclara que la exigencia derivada de la idea de comunidad que él considera relevante es que los individuos que viven en una sociedad se preocupen los unos por los otros. Cohen 2009: 34. Considera evidente que las desigualdades que permite el principio responsabilista pueden ser lo suficientemente grandes como para que los individuos desarrollen actitudes que hagan muy difícil la vida en comunidad. Por esa razón, afirma que los resultados a los que puede dar lugar su criterio de justicia deben ser atemperados para preservar este otro ideal. Cohen, 2009: 12.

CAPÍTULO V

LA IGUALDAD LIBERAL

*If you can make one heap of all your winnings
And risk it on one turn of pitch-and-toss,
And lose, and start again at your beginnings
And never breathe a word about your loss...*

Rudyard Kipling.

Una buena manera de sintetizar la igualdad liberal²⁹⁵ y de separarla de la justicia como equidad es caracterizarla como una concepción que aspira a una doble reconciliación. Por un lado, quiere mostrar que la igualdad y la libertad, lejos de ser valores opuestos son inseparables. Por otro lado, trata de reconciliar el modo en el que el estado debe tratarnos con el modo en el que nosotros debemos ver nuestra propia vida, mostrando que la moralidad política forma parte de la moralidad personal y que ambas están integradas en una teoría más amplia acerca de la vida buena. La concepción rawlsiana, por el contrario, asume que la libertad puede entrar en conflicto con la igualdad²⁹⁶ y utiliza una estrategia que consiste en dotar de independencia a nuestra moralidad política para evitar que sus fundamentos presupongan una concepción concreta del bien.

La solución dworkiniana al problema de la justicia distributiva tiene una formulación muy sofisticada. Aquí se ha reducido sustancialmente la complejidad de los experimentos mentales y el lenguaje utilizados en su desarrollo, con el propósito de ofrecer una reconstrucción simplificada y centrada en los aspectos principales. No obstante, para facilitar la comprensión de la concepción conviene avanzar las cuatro ideas que constituyen su núcleo. Primera, Dworkin considera que las diferentes concepciones de la justicia existentes ofrecen distintas interpretaciones de un único ideal: el gobierno tiene el deber de

²⁹⁵ Dworkin utiliza los nombres “igualdad liberal” e “igualdad de recursos” indistintamente para referirse a su concepción de la justicia. Aquí se han utilizado estos términos de una manera más precisa similar estableciendo una relación entre ellos similar a la que existe entre “justicia como equidad” y “igualdad democrática” en la concepción rawlsiana. La “igualdad de recursos” designa exclusivamente al *criterio* dworkiniano de distribución de cargas y beneficios que examinaremos en detalle en la sección tercera de este capítulo. La “igualdad liberal” hace referencia a la concepción de la justicia de Dworkin una manera más amplia que incluye: a) su ideal de sociedad; b) el criterio distributivo; y c) su justificación.

²⁹⁶ El capítulo séptimo está dedicado a trazar una comparación entre ambas concepciones.

tratar a todos los individuos con igual consideración y respeto.²⁹⁷ Segunda, el bienestar es una métrica inadecuada para realizar este ideal porque no tenemos una manera de especificar en qué consiste, y porque conduce a conclusiones implausibles – e.g. compensar por los gustos caros. Tercera, la mejor interpretación de este ideal exige adoptar una métrica basada en los recursos que incluya tanto recursos personales – e.g. talento, salud – como impersonales – dinero. Cuarta, la distribución de los recursos debe ser *igual* y eso significa que debe satisfacer una doble exigencia: debe ser una distribución sensible a las elecciones de los individuos pero insensible a sus circunstancias.

Este capítulo examina y pone en conexión estas ideas siguiendo esta estructura. En primer lugar analizaremos *la concepción de sociedad* que contiene la igualdad liberal que es muy distinta al ideal rawlsiano de sociedad bien ordenada (1). A continuación, nos detendremos en los *fundamentos* de la igualdad de recursos que consisten en una idea de vida buena, la ética liberal (2). Veremos que el éxito de la estrategia de Dworkin depende de que esta concepción ética sea lo bastante abstracta como para alcanzar aceptación general y, a la vez, lo bastante concreta como para poder identificar la igualdad de recursos dworkiniana como la versión más adecuada de liberalismo. En tercer lugar, exploraremos la igualdad de recursos; primero desde la teoría ideal y seguidamente desde nuestras sociedades no ideales (3). Finalmente, volveremos sobre la cuestión de los fundamentos éticos para concluir que la ética liberal no es tan abstracta como para lograr aceptación general, ni tan concreta como para mostrar la superioridad de la igualdad de recursos (4).

1. La comunidad liberal como ideal social.

Dworkin elabora su concepción de la justicia teniendo en mente un ideal social determinado al que denomina “comunidad liberal”. Rawls, como sabemos, considera que este concepto es un oxímoron. Dado el hecho inevitable del pluralismo razonable, una *sociedad liberal* nunca puede ser una *comunidad* “si entendemos por comunidad una sociedad gobernada por una doctrina comprensiva, religiosa, filosófica o moral” (PL: 40). Dworkin reconoce que tenemos desacuerdos morales genuinos y está de acuerdo con Rawls en que

²⁹⁷ Véase Dworkin, 1977:180, 1983: 24-25, 1986: 296-7, 2000:2. Esta tesis ha ganado una gran aceptación. Véase Nagel, 1979: 111, Kymlicka, 2002: 4.

que el “éxito en las decisiones políticas exige tolerancia” (SV: 223) Aún así, cree que es valioso retener el concepto de “comunidad” y que es posible definirlo de una manera que sea compatible con el pluralismo. Lo que caracteriza la comunidad liberal es que es una sociedad en la que las vidas de los individuos están *integradas* con la de la comunidad misma, en el sentido de que el éxito de aquéllas depende del de ésta. Este ideal social encaja en la definición que da Rawls de comunidad ya que, como veremos, la integración de los ciudadanos se produce a partir de ciertas creencias compartidas acerca de lo que da valor a una vida. No obstante, Dworkin cree que tiene sentido hablar de una comunidad *liberal* ya que dichas convicciones tienen un carácter abstracto y pueden ser coherentes con valores éticos sustantivos distintos.

Antes de analizar la comunidad *liberal* conviene introducir una observación acerca de la centralidad de la noción de comunidad en el pensamiento político dworkiniano. Con independencia de si el modelo de comunidad basado en la integración es plausible, Dworkin cree que cualquier concepción de la justicia debe incorporar *alguna* noción de comunidad. “[C]onsideramos la comunidad como previa a la justicia y la equidad en el sentido de que las cuestiones de justicia y equidad son consideradas como cuestiones acerca de qué sería equitativo o justo en un grupo político particular”.²⁹⁸ Lo que sustenta esta afirmación es la idea de que los principios de justicia son, básicamente, pautas para guiar las decisiones distributivas que regulan nuestra vida en común.²⁹⁹ Su contenido “define la comunidad política que deberíamos tener.”³⁰⁰ “Una teoría política de la justicia describe los ideales y principios que deberíamos aceptar como bases de la *acción colectiva*”.³⁰¹ Esta manera de entender la justicia hace que solo tenga sentido hablar de esta virtud en el contexto de *algún tipo* de comunidad organizada mediante instituciones. Aunque esta conclusión puede parecer una trivialidad, no lo es. Algunos filósofos consideran que el ideal de justicia nos permite evaluar situaciones como el supuesto imaginario de dos sujetos que viven en dos islas comunicadas o en dos planetas distintos. Es pertinente preguntarse, dicen, si el monto de bienes que tiene cada uno es justo e incluso si existen obligaciones de justicia

²⁹⁸ Dworkin, 1986: 208.

²⁹⁹ Una idea mínima de comunidad resulta clave en el pensamiento de Dworkin por una segunda razón y es que la comunidad origina y justifica nuestras obligaciones políticas. A su modo de ver, estas obligaciones son deberes que resultan de la relación que tenemos con los miembros de nuestra comunidad cuando en ella predominan ciertas actitudes interpretativas en relación con dichas obligaciones. Dworkin, 1986.

³⁰⁰ Dworkin, 1990: 102

³⁰¹ Dworkin, 1990: 54 (énfasis añadido)

entre ellos.³⁰² Normalmente, quienes se plantean estas cuestiones tienden a considerar que el objetivo principal de los principios de justicia distributiva es identificar estados distributivos ideales en las circunstancias que sea, no necesariamente en una comunidad. Dworkin, al igual que Rawls, cree que carece de sentido analizar los escenarios “Robinson Crusoe” o “tierras gemelas” en términos de justicia porque son situaciones en las que no existe comunidad ni hay instituciones que gobiernen.³⁰³ Aunque no lo dice de esta manera, Dworkin estaría de acuerdo en que la justicia es, antes que nada, una virtud de las instituciones.³⁰⁴ Es pertinente sacar a colación el acuerdo de Rawls y Dworkin en este punto ya que, como veremos en el siguiente capítulo, Arneson y Cohen no comparten esta idea de justicia y esto crea confusión a la hora de analizar los términos del debate entre liberales igualitarios.

El rasgo principal de la comunidad liberal es el fenómeno de *la integración*. Según Dworkin, existe integración cuando los individuos “reconocen que la comunidad tiene una vida comunal, y que el éxito o fracaso de sus vidas es éticamente dependiente del éxito o fracaso de esa vida comunal” (*SV*: 231). Las implicaciones concretas de este fenómeno dependen, claro está, de cómo definamos la vida comunal y de los criterios utilizados determinar si es exitosa. Para Dworkin la vida colectiva de una comunidad política se agota en la actuación de las instituciones estatales – no incluye, por ejemplo, las prácticas religiosas o sexuales de sus miembros- y su éxito depende de que esa actuación sea justa. Así pues, la integración a la que se refiere conlleva un reconocimiento por parte de los ciudadanos de que el éxito de sus vidas va unido a la consecución de la justicia en la sociedad en la que viven. En una comunidad liberal “nadie puede mejorar su vida en sentido crítico empleando más recursos que los que en justicia le corresponden”.³⁰⁵

La discusión que encontramos en *SV Virtue* sobre la integración es breve y no siempre clara. La comparación que establece Dworkin entre un sujeto con sentido de justicia y uno integrado resulta particularmente útil ya que revela que la función de la integración en la igualdad liberal es la misma que tiene el sentido de justicia en la justicia como equidad, a saber, la de promover el cumplimiento de las exigencias de justicia por razones morales

³⁰² Ejemplos que utilizan este tipo de supuestos pueden encontrarse en Arneson 1997a: 105, Gauthier, 1987: 90 y ss.; Nozick, 1974: 185; y Parfit, 1991.

³⁰³ Dworkin, 2004: 343-4

³⁰⁴ En *Law's Empire*, Dworkin afirma que “la justicia...está preocupada por las decisiones que las instituciones políticas permanentes (...) deben tomar” Véase Dworkin, 1986: 165.

³⁰⁵ Dworkin, 1990: 138

(SV: 233). No obstante, en esa comparación, Dworkin señala que “sería un error concluir que la integración es una idea sin ninguna consecuencia, que no añade nada a la moralidad política” (SV: 232). La cuestión es ¿qué añade? Dworkin niega que la integración se traduzca en más justicia. “No puedo asegurar”, dice, “que una sociedad de ciudadanos integrados logrará alcanzar un sistema más justo que una comunidad no-integrada” (SV: 233). Sin embargo, asegura que “una comunidad de gente que acepta la integración siempre tendrá, en ese sentido, *una ventaja importante* sobre comunidades cuyos ciudadanos niegan la integración” (SV: 233 énfasis añadido). Si el sentido de la integración es público y transparente, esto es, “si todo el mundo entiende que todos los demás comparten esta actitud” la comunidad “tendrá una fuente importante de estabilidad y legitimidad” (SV: 233). Dworkin presenta este hecho como la principal aportación de la idea de integración a nuestra moralidad política. No obstante, sabemos que una de las principales razones por las que Rawls introduce el sentido de justicia es, precisamente, porque quiere mostrar que su concepción de la justicia puede ser estable en el contexto de una sociedad bien ordenada. Por lo tanto, o bien la integración garantiza una estabilidad distinta o bien debemos concluir que, contrariamente a lo que dice Dworkin, se trata de una idea que no añade nada a nuestra moralidad política.³⁰⁶

En capítulo I vimos que lo que explica la estabilidad de la concepción de la justicia en una sociedad bien ordenada es la existencia de un consenso superpuesto. Los individuos “tienen distintas concepciones religiosas, filosóficas y morales, y afirman la concepción política desde distintas doctrinas comprensivas y, al menos en parte, por razones distintas” (JFR: 32). Esto es, hay un acuerdo sobre el contenido de los principios de justicia

³⁰⁶ Dworkin señala otra posible diferencia entre el sentido de justicia y la integración, y es que solo la segunda lleva a los individuos a experimentar una sensación de empobrecimiento vital ante la injusticia. Un sujeto con sentido de justicia, dice Dworkin, promoverá el establecimiento de instituciones justas y las obedecerá pero “no considerará su vida menos exitosa si, a pesar de sus esfuerzos, su comunidad acepta grandes desigualdades económicas” (Dworkin, 2000: 233). El ciudadano rawlsiano puede sentirse orgulloso de sus logros personales en un contexto injusto porque “traza una línea clara entre lo que la justicia exige de él y el éxito de su propia vida” (ibid.). Esta diferencia se diluye sustancialmente si entendemos correctamente qué implica tener un sentido de justicia. Para los ciudadanos rawlsianos el objetivo dar cumplimiento a los principios de justicia no es fin entre tantos. Poder ejercitar el sentido de justicia tiene “alta prioridad”. “En una sociedad bien ordenada el fin de la justicia política está entre los objetivos más básicos de los ciudadanos, a través del cual expresan el tipo de persona que quieren ser (...) [P]odemos decir que el objetivo último de darse justicia los unos a los otros forma parte de la *identidad* de los ciudadanos” (Rawls 2001: 199, n.20, énfasis añadido). Está claro que la imposibilidad de alcanzar un fin que es definitorio de la identidad personal menoscaba significativamente la auto-realización y, en consecuencia, podemos esperar que tenga un impacto negativo en la valoración que cada individuo hace de su propia vida. Por lo tanto, tampoco en este sentido podemos decir que la integración y el sentido de justicia, entonces sean tan distinto

pero una discrepancia sobre su fundamentación última que deriva del pluralismo razonable. Este acuerdo es posible porque los dos principios de justicia permiten que individuos con concepciones morales, filosóficas y religiosas distintas perciban las instituciones justas como beneficiosas y respondan recíprocamente desarrollando un sentido de justicia. Un sentido de justicia generalizado es una condición necesaria para que exista un consenso superpuesto y, por lo tanto, estabilidad. La estabilidad en la que Rawls está interesado se caracteriza por el hecho de que no es necesario que los miembros de la sociedad compartan una concepción del bien para poder apoyar moralmente a las instituciones.

Los ciudadanos de la comunidad dworkiniana comparten una concepción ética a la que Dworkin llama “la concepción del desafío”.³⁰⁷ Según esta concepción, tener una vida buena no requiere alcanzar grandes logros o disfrutar de múltiples placeres, sino responder *adecuadamente* a las circunstancias que constituyen el reto de vivir. Dworkin insiste en que no hay una única respuesta adecuada, en parte, porque las circunstancias de los individuos – la cultura, los talentos, los recursos, la época, etc.- son muy distintas. El modelo del desafío no valora las distintas visiones sustantivas acerca de qué constituye una vida exitosa. Es una concepción abstracta y formal que, según dice Dworkin, trata de ofrecer una respuesta a la pregunta “¿cuál es la métrica de la buena vida?” –i.e. ¿qué estándar debemos utilizar para evaluar el éxito de una vida? Conviene aclarar que la ética del desafío dice que una vida es buena si es una respuesta adecuada a las circunstancias *apropiadas* y no a *cualesquiera* circunstancias.³⁰⁸ Dworkin se refiere a estas circunstancias como los *parámetros* que *constituyen* el particular desafío al que cada individuo se enfrenta. Algunos de estos parámetros son normativos en el sentido de que cuando no están presentes hacen que la vida de un sujeto sea peor. Otros, en cambio, son contingentes. Definen el reto concreto de un sujeto pero no son una condición necesaria para que su vida sea buena, como ser mujer o vivir en el Amazonas.³⁰⁹ “No podemos describir el reto de vivir bien sin realizar algunos supuestos sobre qué debería tener a disposición una vida para ser considerada una buena vida (...) tenemos que encontrar una descripción adecuada del modo en que los recursos entran en la

³⁰⁷ El modelo del desafío es complejo y contiene muchas sutilezas que aquí no podemos analizar. Dworkin lo desarrolla detalladamente en Dworkin, 1990. El capítulo 6 de *SV* es una versión corta de esas conferencias. Objeciones a ese modelo pueden encontrarse en Arneson, 2004; Neal, 1995; Sherwin 1995; y Williams, B. 1989.

³⁰⁸ Si lo segundo fuese cierto deberíamos concluir que es buena la vida de alguien que con mucho esfuerzo y sufrimiento sale adelante en un contexto de miseria e infortunio. Una vida así puede que sea admirable, pero no diríamos que es *buena*.

³⁰⁹ Seguramente para no caer en el perfeccionismo, Dworkin se abstiene de dar muchos ejemplos de parámetros normativos pero considera incuestionable que la justicia es uno de ellos.

ética como parámetros de la buena vida”. Debemos “traer a colación la justicia estipulando que una buena vida es una vida adecuada a las circunstancias en las que los recursos están distribuidos de forma justa”.³¹⁰ Dicho de otro modo, una vida cuyas circunstancias incluyen injusticia no puede ser buena porque constituye un reto inadecuado. Dworkin cree, y así lo trata de demostrar en sus trabajos, que la igualdad de recursos es el criterio de justicia que mejor encaja con la ética del desafío y que una sociedad que se rija por él permite que sus miembros se enfrenten al reto adecuado.

Los miembros de la comunidad liberal todos coinciden en que la concepción del desafío es el enfoque adecuado para evaluar el valor de la vida. Considerar la justicia como un parámetro normativo de la vida buena, como sugiere dicha concepción, significa reconocer que el éxito o fracaso de la propia vida depende de que la comunidad en la que uno vive sea justa. La adhesión al modelo del desafío es lo que lleva a los ciudadanos dworkinianos a la integración y, por lo tanto, lo que explica la estabilidad en la comunidad liberal. Esta estabilidad es distinta a la que se da en la sociedad bien ordenada ya que se llega a ella como consecuencia de una concepción ética compartida. El acuerdo que hay respecto a la concepción de la justicia es un consenso total en el que los individuos coinciden en los principios de justicia y en la idea de vida buena que los fundamenta. La novedad que introduce la idea de *integración* es que asegura un acuerdo más amplio que el que se da en la sociedad bien ordenada a través del consenso superpuesto. Dworkin diría que el hecho de que la igualdad de recursos no sea capaz de generar un sentido de justicia – como se apuntaba en el capítulo anterior- no es una objeción relevante ya que la estabilidad de esta concepción de la justicia no depende de que los individuos desarrollen esta capacidad. Lo importante, según él, es que los individuos conciban sus vidas como integradas a la de la comunidad.³¹¹

³¹⁰ Dworkin, 1990: 136.

³¹¹ A diferencia de Rawls que ofrece una explicación basada en aspectos básicos de la naturaleza humana – e.g. la tendencia a la reciprocidad y a valorar ciertos intereses básicos- de cómo surge el sentido de justicia en los individuos, Dworkin no se esfuerza demasiado en elaborar una explicación de cómo se alcanza la integración. En ocasiones insinúa que la aspiración de integración forma parte de la ética del desafío que, según él, expresa aspectos esenciales de nuestra moralidad compartida. Al final de este capítulo veremos que la ética del desafío es más controvertida de lo que Dworkin reconoce.

2. Un liberalismo comprensivo.

2.1. Los fundamentos de la igualdad de recursos.

El modelo del desafío forma parte de una estrategia más amplia dirigida a dotar de fundamentos éticos a la igualdad de recursos. En el desarrollo de dicho modelo Dworkin aclara que: “aunque el argumento de la ética del desafío me parece convincente, (...) no quiero basar el fundamento ético de la igualdad liberal en ese modelo” (SV: 241).³¹² Según indica, hay otro modo de fundamentar la igualdad liberal que consiste en apelar a dos principios de dignidad humana:³¹³ la *importancia objetiva* e igual de las vidas humanas y la *especial responsabilidad* de cada individuo sobre el éxito de su propia vida. Según el primer principio, lo bien o mal que vaya la vida de un sujeto es algo importante en sí mismo y que debe preocuparnos a todos –y no solo al sujeto en cuestión (SV: 9). El segundo principio dice que cada individuo debe decidir por sí mismo qué tipo de vida es exitosa. La manera en la que Dworkin anuncia estos dos principios parece sugerir que la igualdad de recursos tiene dos fundamentos totalmente distintos y por eso conviene aclarar hasta qué punto estas dos líneas de argumentación constituyen estrategias separadas.

Dworkin desarrolla los principios de la dignidad humana en sus trabajos posteriores a SV.³¹⁴ En *Is Democracy Possible Here?*³¹⁵ los presenta como principios políticos derivados de ciertas intuiciones compartidas acerca de cómo debemos organizar nuestra vida en común. De hecho, no cuesta demasiado ver la conexión que guardan los dos principios con el principio político fundamental que Dworkin identifica como condición necesaria para la legitimidad política, a saber: la obligación del gobierno de tratar los ciudadanos con igual consideración y respeto. El reconocimiento de la *importancia objetiva* e igual de las vidas humanas puede relacionarse con el deber de mostrar *igual consideración* ya que, básicamente,

³¹² Si entendemos que la *igualdad liberal* hace referencia a la concepción dworkiniana de la justicia en un sentido amplio y que la *igualdad de recursos* alude exclusivamente al criterio de justicia, debemos entender que lo correcto, en este caso, sería utilizar *igualdad de recursos* ya que tanto la ética del desafío como los dos principios de la dignidad que veremos a continuación *forman parte* de la *igualdad liberal*. Véase nota 295.

³¹³ Dworkin, 2006: 9–10.

³¹⁴ Dworkin, 2000.

³¹⁵ Dworkin, 2006.

exige al gobierno no distribuir bienes y oportunidades desigualmente entre los ciudadanos con el argumento de que algunos merecen más atención que otros. Por otra parte, el deber de *respetar por igual* a todos los individuos está conectado con la *responsabilidad especial* de éstos sobre su propia vida ya que exige al gobierno tratar a los ciudadanos como seres humanos capaces de formar y actuar según concepciones del bien y no limitar las libertades individuales esgrimiendo la superioridad de algunas concepciones del bien.³¹⁶ Si entendemos que los principios de la dignidad expresan, básicamente, nuestras intuiciones políticas, el argumento a favor de la igualdad liberal que se deriva de ellos es, en efecto, distinto al que ofrece el modelo del desafío. Es un argumento orientado a mostrar que es posible fundamentar la igualdad de recursos sin recurrir a ideas acerca de la vida buena, invocando solamente intuiciones acerca de cómo debemos organizar nuestra vida en común. Sería un argumento político similar al que utiliza Rawls para justificar su concepción de la justicia. Esta conclusión resulta precipitada. El argumento basado en los principios de la dignidad no es este tipo de argumento ya que Dworkin cree que hay buenas razones para rechazar las justificaciones de una concepción de la justicia que no están basadas en una concepción ética.

Los liberales, particularmente los contractualistas, han tendido a ser reacios a invocar ideales sobre la vida buena para fundamentar sus concepciones políticas. Esto, según Dworkin, les ha llevado a enfrentarse al problema de explicar qué razón tiene la gente para ser liberal o, dicho de otro modo, para *respetar el contrato social*.³¹⁷ Dado que los términos de este contrato pueden ser particularmente exigentes, hay que tener una buena razón para dar a quienes se sienten tentados a ignorar sus obligaciones. Las formas más crudas de contractualismo minimizan este problema ya que tratan de mostrar que los individuos tienen razones basadas en su auto-interés, i.e. en sus deseos y preferencias *reales*, para respetar el contrato. Estas concepciones son problemáticas por varias razones y difícilmente pueden fundamentar una concepción igualitaria “porque la igualdad está manifiestamente en conflicto con el estrecho interés de algunos”.³¹⁸ Rawls aborda el problema de la motivación apelando a una capacidad para la imparcialidad supuestamente compartida. Su argumento consiste en mostrar cómo la igualdad democrática expresa el acuerdo al que llegaríamos en unas condiciones ideales para el ejercicio de esa capacidad –

³¹⁶ Dworkin, 1977: 272-273.

³¹⁷ Dworkin, 1990.

³¹⁸ Dworkin, 1990: 69.

i.e la posición original. Como vimos, la estrategia rawlsiana consiste en localizar nuestras razones para respetar el contrato social, no en el auto-interés, sino en el punto de vista objetivo que proporciona la moral.

Dworkin considera que el argumento rawlsiano es superior al que utilizan otros contractualistas pero, aun así, sigue siendo insatisfactorio. Como bien observa Thomas Nagel, a pesar de la fuerza que pueda ejercer en nosotros la moral, en nuestras elecciones diarias nos sentimos compelidos por exigencias derivadas de *nuestra* concepción de lo bueno. Sentimos que ciertas decisiones debemos tomarlas desde un punto de vista *subjetivo o personal*. Esta perspectiva fácilmente puede entrar en conflicto con el punto de vista objetivo o impersonal. Por esta razón, Dworkin cree que una estrategia que sitúa nuestras razones para ser justos (únicamente) en nuestra perspectiva impersonal no puede ser exitosa porque no asegura que las razones que proporciona la moral vayan a tener primacía sobre otro tipo de razones. La idea rawlsiana de que en una sociedad bien ordenada las concepciones del bien individuales no entrarán en conflicto con las exigencias de justicia es solo una hipótesis bienintencionada y sería una “afortunada coincidencia” que llegara a cumplirse.³¹⁹ Mostrar que una concepción de la justicia representa las convicciones *políticas* de los individuos y que es capaz de generarles un sentido de justicia no es suficiente. Necesitamos saber qué motivos tienen para dar prioridad a su sentido de justicia por encima de sus convicciones personales cuando las exigencias de ambos son contradictorias. Dworkin cree que este problema desaparece si conseguimos presentar el liberalismo como parte de una teoría general sobre la vida buena. Si podemos formular esta teoría general de un modo que sea plausible, el conflicto entre los dos puntos de vista desaparecerá porque actuar justamente contribuirá a nuestro bien.

Tal y como aparece en *Is Democracy*, el argumento a favor de la igualdad liberal basado en los dos principios de la dignidad resulta incompleto. Solo al leer *JH*³²⁰ podemos darnos cuenta de que Dworkin no ha cambiado de estrategia. Los dos principios son, ciertamente, principios políticos pero al mismo tiempo son principios éticos. Además de imponer obligaciones al estado sobre cómo tratarnos, definen el modo en el que nosotros mismos debemos encarar nuestras vidas. A nivel individual, el principio de la importancia objetiva se traduce en un deber de tener *auto-respeto* y tomarse en serio la propia vida. El principio de

³¹⁹ Dworkin, 1990: 62.

³²⁰ Dworkin, 2011.

la responsabilidad especial exige vivir con *autenticidad* e identificar *por uno mismo* la vida que es exitosa. Solo cuando observamos ambos principios podemos decir que nuestra vida es digna (JH: cap.9). La justificación basada en los principios de la dignidad sigue siendo pues, un argumento que pretende fundamentar el liberalismo en una concepción de la vida buena.

2.2. La ética liberal

En JH Dworkin se centra exclusivamente en los dos principios de la dignidad. Los presenta como una concepción ética que determina el contenido de la moralidad – tanto personal como política. En este trabajo, el modelo del desafío no aparece mencionado ni una sola vez, lo cual hace que no sea del todo evidente qué relación existe entre los dos principios y el modelo. Lo que parece claro es que los principios de la dignidad no sustituyen, ni tampoco enmiendan, la justificación que ofrece el modelo del desafío. Dworkin aclara que el contenido de *SV* debe ser “incorporado” en JH “por referencia” (JH: 328) pero no especifica cómo hay que integrar las ideas éticas que aparecen en estos dos trabajos. Una manera de hacerlo sería viendo el modelo del desafío y los principios de la dignidad como elementos distintos de una única concepción ética a la que podemos referirnos como *ética liberal*.³²¹

Según Dworkin, en nuestras concepciones éticas es posible distinguir dos niveles. En el primer nivel está la concepción sustantiva que cada uno de nosotros tiene acerca de qué es lo que hace que una vida sea exitosa. Algunos identifican el éxito con la entrega y servicio a los demás, mientras que otros creen que consiste en el desarrollo máximo de los talentos individuales. En el segundo nivel encontramos una concepción filosófica abstracta sobre el carácter, la fuerza y el estatus de la cuestión acerca de la buena vida. Dworkin considera que en este segundo nivel nos enfrentamos, por lo menos, a tres interrogantes filosóficos. Para empezar, nos preguntamos sobre la *importancia* de la vida buena: ¿es importante que la vida de la gente sea buena y no solo placentera?; ¿es importante solo subjetivamente o en un sentido amplio y objetivo? En segundo lugar tenemos la cuestión de la *responsabilidad*:

³²¹ Este término no es utilizado por el propio Dworkin, aunque podría aceptarlo ya que se refiere a los individuos que aceptan su concepción ética como “liberales éticos”. Véase Dworkin, 1990: 64, 185, 192.

“¿quién es responsable de que las vidas sean buenas?” “¿es una responsabilidad social, colectiva?”; ¿debe el estado identificar una vida buena e inculcarla? Finalmente, debemos aclarar la *métrica* de la vida buena: “¿a través de qué estándar debemos medir el valor de una vida buena? La ética liberal se encuentra en este segundo nivel ya que aspira a ofrecer una respuesta característicamente liberal a estas preguntas. El modelo del desafío es presentado como una manera de resolver la cuestión de la métrica y no es difícil darse cuenta de que los dos principios de la dignidad tratan de dar respuesta a las otras dos cuestiones. El primer principio responde a la cuestión de la importancia diciendo que es relevante que los individuos alcancen una vida buena aun si el sujeto de cuya vida se trata no lo cree así. El segundo principio arroja luz sobre la cuestión de la responsabilidad diciendo que, más allá de las obligaciones del gobierno, cada individuo es responsable de alcanzar una vida buena.

El modelo del desafío mantiene, además, una conexión interesante con el primer principio de la dignidad. Dicho principio sostiene que es objetivamente importante que los individuos alcancen una vida buena y de que cada uno de ellos debe reconocer la importancia de vivir bien. Esta afirmación presupone un estándar que nos permita identificar qué es lo que hace que una vida sea buena. Si no sabemos en qué consiste el valor de la vida buena difícilmente podremos justificar su importancia objetiva. A muchos les parecerá que si la vida buena consiste simplemente en maximizar el placer propio – sin perjudicar a los demás-, entonces solo tiene valor subjetivo o, directamente, no tiene ningún valor. El modelo del desafío proporciona este estándar. Establece que una vida buena tiene el valor inherente de un ejercicio diestramente realizado y es según este estándar que debemos interpretar el primer principio de la dignidad. Al afirmar la importancia objetiva de la vida buena, Dworkin está diciendo que es objetivamente importante que la vida de los individuos sea una respuesta adecuada, exitosa, a sus circunstancias personales.³²²

Cuando Dworkin dice que los dos principios de la dignidad ofrecen una justificación alternativa de la igualdad de recursos no está ofreciendo una estrategia justificatoria distinta. Simplemente trata de mostrar que es posible llegar a ese criterio de justicia desde otra parte

³²² Algunas veces Dworkin formula el primer principio en términos generales – sin especificar ninguna métrica en particular. Dice, por ejemplo “Es importante que vivamos bien; no importante solo para nosotros o cualquier otro, simplemente importante” (Dworkin 2011: 196). Otras veces formula este principio incorporando el modelo del desafío como el estándar adecuado. No obstante, introducir esta consideración es pertinente ya que nos permite ver la relación que existe entre los distintos elementos de la ética liberal.

de la ética liberal. Pretende dar cuenta de que la igualdad de recursos es la mejor respuesta a dos preguntas distintas: ¿Qué criterio de justicia debemos adoptar si aceptamos que es objetivamente importante que las vidas de los individuos sean buenas y que cada uno es responsable de lograr una vida exitosa? y ¿qué criterio de justicia debemos adoptar si consideramos que una vida buena tiene el valor inherente de un ejercicio ejecutado con destreza? Dworkin intuye que el argumento desde los dos principios de la dignidad es más convincente porque cree que resulta más fácil convencernos de la centralidad de estos dos principios en nuestras convicciones éticas fundamentales que de la plausibilidad del modelo del desafío (*SV*: 241). Sin embargo, como acabamos de ver, no es tan fácil escindir estos dos componentes de la ética liberal. El principio de la importancia objetiva contiene el modelo del desafío como métrica de la vida buena. Esta incorporación es necesaria para evitar que el principio sea una afirmación vacía pero implica que las dificultades que pueda tener el argumento basado en la ética del desafío también afectarán al argumento basado en los dos principios.

2.3. La inclusión y la capacidad discriminante.

Dworkin considera que uno de los puntos fuertes de su teoría es que sus cimientos son más sólidos que los que sostienen el edificio rawlsiano. La ética liberal constituye un mejor fundamento que las “ideas políticas fundamentales” porque, a su juicio, nos equipa mejor para abordar el problema de encontrar una motivación de la teoría. Aunque analizar a fondo la cuestión de la motivación nos alejaría demasiado del propósito de este capítulo, sí que conviene decir algo en defensa de Rawls. En la tercera parte de *TJ* encontramos formulado “el argumento de la congruencia” que seguramente no disgustaría a Dworkin porque es similar, en lo que a la estructura se refiere, al que él ofrece. Rawls trata de dar cuenta de la estabilidad inherente de su concepción mostrando que el ejercicio del sentido de justicia es un elemento constitutivo del bien individual. La idea central de su argumento es que, en una sociedad bien ordenada, los individuos van a actuar según las exigencias de la igualdad democrática porque es el mejor modo de lograr ser moralmente autónomos y de expresar su naturaleza de seres libres e iguales. Al igual que Dworkin, Rawls hace depender la cuestión de la estabilidad de que los individuos de la sociedad bien ordenada acepten

ciertas premisas éticas – i.e. el valor intrínseco de la autonomía moral y la concepción kantiana de la persona. En *PL* prescinde de esta estrategia porque considera que no es sensible al pluralismo razonable que caracteriza una sociedad liberal bien ordenada. En tal contexto, es muy poco realista presuponer que la ética kantiana - o cualquier otra concepción- vaya a ser generalmente adoptada. Al contrario que Dworkin, Rawls cree que utilizar una concepción particular de la ética para fundamentar una concepción de la justicia supone un debilitamiento serio de la segunda ya que no podremos esperar que exista un acuerdo sobre la primera. Es más, el hecho de que las instituciones expresen determinadas ideas sobre la vida buena puede tener un efecto devastador sobre la autoestima de quienes no la comparten, ya que cada decisión pública puede ser interpretada como un rechazo o una desvalorización de sus convicciones. En lugar de proporcionar estabilidad, los fundamentos éticos desestabilizan porque son una receta para generar sentimientos de inferioridad y exclusión.

Rawls abandona el argumento de la congruencia no porque le parezca que la relación existente entre la justicia y el bien individual es irrelevante, sino porque considera que la *cuestión de la inclusión*, i.e. la necesidad de que una concepción de la justicia pueda lograr aceptación general en un contexto plural, es fundamental y prioritaria para asegurar la estabilidad en una sociedad liberal. El argumento del consenso superpuesto está dirigido a mostrar que la igualdad democrática es inclusiva porque, aunque está basada en ideas morales, evita pronunciarse sobre cuestiones controvertidas como la naturaleza y el contenido de la vida buena. Procura ser una concepción de la justicia éticamente neutral. Es cierto que en *PL* no hay un argumento similar al de la congruencia que muestre, de forma detallada, cómo la concepción rawlsiana es congruente con cada una de las concepciones del bien que pueden existir en una sociedad bien ordenada -¡sería imposible!, pero Rawls ofrece razones para pensar que, en dicha sociedad, los conflictos entre lo correcto y lo bueno van a ser infrecuentes. Tres de ellas merecen ser mencionadas: a) la capacidad de las instituciones para moldear el carácter, los fines, y los ideales de los ciudadanos; b) la percepción por parte de los ciudadanos de los beneficios que se obtienen al organizar la sociedad según los principios de la igualdad democrática; y c) la razonabilidad de las exigencias que emanan de esta concepción en comparación con los sacrificios draconianos que pueden derivarse de otros enfoques – e.g. la utilitarista. La congruencia entre la justicia y las distintas ideas del bien que puedan haber en una sociedad bien ordenada es una hipótesis informada y no una simple esperanza.

Conviene traer a colación la cuestión de la inclusión ya que Dworkin critica a Rawls por haber extirpado de su concepción de la justicia las ideas relativas a la buena vida y a la naturaleza del valor, sin prestar atención a las razones que le llevaron a hacerlo. La necesidad de transformar la justicia como equidad en una doctrina política es la conclusión que Rawls extrae de dos premisas que, según él, un liberal no puede rechazar. La primera es fáctica y declara que una sociedad gobernada por una concepción liberal se caracterizará por ser moralmente plural (*PL*: 37). La segunda es una premisa normativa que establece la *exigencia* de que las instituciones actúen de un modo que pueda ser refrendado por todos los ciudadanos (*JFR*: 40-41). La premisa fáctica es una consecuencia de reconocer la capacidad de los seres humanos para el ejercicio de la razón. Dworkin la admite cuando dice que en una comunidad liberal los individuos tendrán distintas ideas acerca de qué constituye una respuesta satisfactoria al reto de vivir. La premisa normativa es difícil de resistir ya que, básicamente, constituye el núcleo de la idea de legitimidad liberal.³²³ Dworkin también la suscribe cuando dice que “el liberalismo insiste en que el gobierno...no debe imponer sacrificios o limitaciones a ningún ciudadano en virtud de un argumento que él no pueda aceptar sin abandonar su sentido de su igual valor”.³²⁴ Dado que Dworkin acepta estas dos premisas no puede soslayar el problema de la inclusión, esto es, debe dar cuenta de cómo su liberalismo puede alcanzar aceptación generalizada en una sociedad plural. ¿Es esto realista? ¿Es posible que personas con ideas muy distintas sobre qué tipo de vida es exitosa acepten una concepción de la justicia basada en *una* concepción de la vida buena?

Dworkin propone una solución ingeniosa y arriesgada ya que consiste en argumentar que una concepción de la justicia puede apelar a un ideal de vida buena sin ser perfeccionista o, dicho de otro modo, que puede ser *comprehensiva* y *neutral* a la vez. La clave está en la estructura compleja de nuestras concepciones éticas que, según Dworkin, están compuestas por un nivel sustantivo – el de las visiones concretas de una vida exitosa- y otro más abstracto – el de la concepción filosófica acerca de la naturaleza de la vida buena. “El liberalismo puede y debe ser neutral en algunos niveles de la ética relativamente concretos. Pero no puede y no debe ser neutral en niveles más abstractos” (*SV*: 239). La ética liberal aspira a lograr un consenso en este segundo nivel “que no excluy[a] ninguna concepción sustantiva detallada de la buena vida, que tenga probabilidades de ser popular en nuestra

³²³ Véase Waldron, 1987.

³²⁴ Dworkin, 1985: 205.

comunidad política”.³²⁵ Dworkin debe mostrar que la ética liberal tiene un impacto mínimo en la variedad de concepciones éticas sustantivas que los individuos pueden adoptar en el primer nivel y, por lo tanto, es capaz de alcanzar aceptación general. Podemos referirnos a esta dificultad como *el reto de la inclusión*.

Dworkin debe afrontar, además, otra dificultad. Cuando afirma que la ética liberal fundamenta la igualdad de recursos, está diciendo que aceptar la primera como concepción de la vida buena nos lleva a adoptar la segunda como concepción de la justicia. La ética liberal no puede limitarse a proporcionar razones de peso para adoptar *cualquier* concepción de la justicia que sea liberal igualitaria en lugar de, por ejemplo, una que sea comunitarista o libertaria. Es necesario que fundamente la igualdad de recursos *en particular* como la concepción que mejor se adecua a sus postulados. La ética liberal debe tener suficiente *capacidad discriminante* para distinguir entre concepciones liberales igualitarias e identificar la igualdad de recursos como superior. El éxito de la igualdad liberal depende de que la ética liberal pueda afrontar satisfactoriamente estos dos retos. Superarlos plantea una complejidad adicional y es que entre ellos parece existir una tensión. Por un lado, el objetivo de la inclusión requiere que la ética liberal esté formulada en términos muy abstractos que puedan ser aceptados por personas con concepciones éticas sustantivas distintas. Por otro lado, la capacidad de la ética liberal para discriminar entre diferentes concepciones de la justicia se ve incrementada si su contenido es más concreto y robusto. De momento, dejaremos a un lado esta tensión ya que para comprender bien la dificultad a la que se enfrenta Dworkin es necesario examinar su criterio de justicia.

3. La Igualdad de Recursos.

El desarrollo de la igualdad de recursos surge como consecuencia de la insatisfacción de Dworkin con el principio de la diferencia y la igualdad de bienestar. A su modo de ver, ambos tienen ciertos defectos que los convierten en formas inadecuadas de expresar igual consideración y respeto hacia los individuos. Las objeciones de Dworkin al principio rawlsiano son tres. Primera, es un criterio *insuficientemente igualitario* porque no ofrece una

³²⁵ Dworkin, 1990: 64.

solución adecuada para los discapacitados y todos aquellos que caen fuera de lo que Rawls identifica como “rango normal” (SV: 113). Segunda, *no es suficientemente sensible* a la responsabilidad individual porque beneficia indiscriminadamente a los peor situados sin tener en cuenta si el origen de su desventaja económica es una decisión voluntaria –e.g. tener más tiempo libre.³²⁶ Tercera, es un criterio *ineficiente* porque exige mejorar la situación de los peor situados aun si los beneficios para ese grupo son escasos y el sacrificio que deben hacer el resto de grupos son enormes (SV: 113-4).³²⁷

A primera vista, la igualdad de bienestar parece una buena solución al problema de las discapacidades y enfermedades ya que permite tratarlas como déficits de bienestar. No obstante, las críticas de Dworkin revelan que esta ventaja es solo aparente. La igualdad de bienestar tiene los mismos problemas - aunque por razones distintas- que el principio de la diferencia y, además, tiene otro que resulta fatal. Primero, igualar el bienestar *no es la solución al problema de las discapacidades* porque algunos individuos, a pesar de sufrir este tipo de desventajas, pueden exhibir niveles de bienestar muy altos debido a su carácter optimista y alegre (SV: 60). Segundo, la igualdad de bienestar *no es sensible a la responsabilidad* individual porque ordena corregir los déficits en el nivel de bienestar de los individuos que son fruto de sus decisiones voluntarias. Dworkin ilustra las consecuencias contraintuitivas de esta exigencia mediante el supuesto de alguien que ve reducido su nivel de bienestar porque decide libremente cultivar una preferencia cara – e.g. la afición por la opera o la comida exquisita (SV: 49).³²⁸ Tercero, la igualdad de bienestar también tiene serios problemas de *ineficiencia* ya que puede exigir enormes transferencias de recursos para mejorar de manera insignificante en el bienestar de los sujetos cuyo nivel es más bajo (SV: 61). Cuarto, la igualdad de bienestar logra parecer un ideal atractivo a costa de permanecer *indeterminado*. A través de un análisis brillante y exhaustivo, Dworkin muestra lo difícil que es llegar a un

³²⁶ Dworkin, 2006: 104.

³²⁷ Dworkin formuló estas objeciones antes de que Rawls abordase estas y otras dificultades en sus escritos posteriores a *TJ*. Algunas de las respuestas rawlsianas fueron analizadas extensamente en el capítulo IV. Aquí no vamos a reexaminarlas para ver hasta qué punto las tres objeciones siguen teniendo peso, no obstante, volveremos sobre algunas de estas cuestiones al comparar la igualdad de recursos y la igualdad democrática en el último capítulo.

³²⁸ Es importante observar que, en este debate, decir que un sujeto tiene gustos caros significa que para alcanzar el *mismo nivel de bienestar* que alguien con preferencias ordinarias necesita una cantidad adicional de recursos. Véase Dworkin, 2000: 48. Es decir, el sujeto que tiene gustos caros no es alguien que aspira a tener un nivel de bienestar más alto que los demás.

consenso acerca una noción de bienestar relevante para la justicia y cómo la mayoría de concepciones basadas en el bienestar presumen algún tipo de distribución justa *de recursos*.³²⁹

Dworkin aspira a subsanar todos estos defectos mediante la *igualdad de recursos*. Esta concepción no exige, como podría parecer, la igualación radical de los recursos materiales ya que ambos términos, “igualdad” y “recursos”, son interpretados de una manera específica. En la concepción dworkiniana los recursos de un sujeto hacen referencia tanto a los *recursos impersonales* – e.g el dinero, la riqueza, las oportunidades- como a sus *recursos personales* – i.e. sus dotaciones: salud, física y mental, el talento, etc. Ahora bien, a efectos de la justicia existe una diferencia importante entre ambos. Los recursos personales no pueden ser transferidos y es erróneo hablar de “igualar” a los individuos en este aspecto. “El problema está en determinar hasta qué punto la propiedad de recursos materiales independientes se verá afectada por la fuerza física y mental dispar de las personas” (SV: 80).³³⁰ Para Dworkin, la igualdad debe ser interpretada como un criterio que exige alcanzar distribuciones (de recursos impersonales) que sean sensibles a las ambiciones de los individuos – i.e. sus gustos, preferencias, convicciones, así como su plan de vida- e insensibles a sus dotaciones y otras circunstancias azarosas – talentos, salud, origen familiar, infortunios etc.

La manera más eficiente de lograr una distribución sensible a las distintas ambiciones individuales es dejando que sea el mercado el mecanismo que la regule. El mercado distribuye los bienes y servicios según las preferencias de los individuos y permite que sean estos quienes, a través de la oferta y la demanda, fijen su precio. El problema es que, incluso cuando funciona eficientemente – i.e. no hay externalidades, la competencia es perfecta, etc.-, el mercado no solo refleja la variedad de gustos y preferencias de los individuos sino que también es sensible a las diferencias en los talentos, capacidades, salud y otras contingencias. Si nuestras dotaciones y circunstancias fuesen las mismas, el mercado aseguraría el tipo de resultados que Dworkin considera justos ya que produciría

³²⁹ Dworkin, 2000: cap.1

³³⁰ Este modo de plantear el problema puede recordar al famoso pasaje de *TJ* en el que Rawls dice que las discapacidades y los talentos son simplemente “hechos naturales” y que lo que es justo e injusto es el modo en el que las instituciones lidian con estos hechos (Rawls, 1999a: 87). No obstante, esto no debe llevarnos a ignorar una diferencia que existe entre Rawls y Dworkin en este punto. Para Dworkin los recursos naturales forman parte de la métrica de la igualdad, lo cual significa que si alguien nace con una discapacidad grave tiene, *por este hecho*, menos recursos que los demás y, por lo tanto, debe recibir una transferencia. La métrica de los bienes primarios, recordemos, no identifica la discapacidad, como tal, como una desventaja. Si ese sujeto recibe alguna transferencia será porque – seguramente como consecuencia de su discapacidad- forma parte del grupo de los peor situados económicamente.

distribuciones que expresarían nuestras preferencias sobre los bienes y nuestras decisiones económicas – invertir, trabajar, tener más tiempo libre, etc. No obstante, el “sí” hipotético nos coloca en un escenario demasiado alejado de la realidad como para que podamos dar por buenos los resultados del mercado en nuestra sociedad. ¿Es posible enmendar *nuestros* mercados para acercarnos a esta situación ideal?, ¿podemos hallar otro sistema que sea tan sensible a las ambiciones como el mercado pero que no tenga sus defectos? El argumento desarrollado en *SV* puede ser interpretado como una propuesta en esta dirección. Primero Dworkin recurre a un contexto ideal para dar contenido a la idea abstracta de una distribución “sensible a las ambiciones” e “insensible a las dotaciones”. Posteriormente, propone una manera de acercarnos a dicha distribución a través del mecanismo del mercado corregido mediante un sistema de impuestos y transferencias. Lamentablemente, como se verá, el esfuerzo mental que requiere el escenario ideal no se ve compensado con una solución satisfactoria para contextos no-ideales. Para evaluar su sugerencia debemos alejarnos, por ahora, de nuestra sociedad y situarnos en el contexto de una isla desierta.

3.1.La isla

3.1.1. Una subasta igualitaria y un seguro hipotético

Imaginemos a unos naufragos que han sido arrastrados a una isla desierta y que, ante la escasa probabilidad de ser rescatados, deciden repartirse los distintos bienes (recursos impersonales) que encuentran. Todos aceptan que nadie tiene un derecho especial a estos recursos y que la distribución tiene que ser igual de modo que, una vez finalizado el reparto, nadie debe envidiar el monto de bienes que tiene otro sujeto.³³¹ Para alcanzar este

³³¹ Algunos han criticado que la motivación inicial de los inmigrantes está sesgada a favor de la igualdad de recursos ya que al aceptar la subasta están rechazando, de entrada, una idea central de la igualdad de bienestar, a saber, que los individuos deben “decidir qué tipo de vida quieren con independencia de la información relevante que permita determinar hasta qué punto su elección reducirá, o incrementará, la capacidad de los demás para tener lo que quieren”(Dworkin, 2000: 79). Véase Brown, 2009: 53-54. Esta crítica está fuera de lugar ya que el experimento de la isla no pretende *justificar* la igualdad de recursos sino que es utilizado para extraer sus implicaciones. Lo que le interesa a Dworkin es “definir una concepción plausible de la igualdad de

resultado deciden realizar una subasta de los bienes en la que todos los naufragos participan con idéntica capacidad adquisitiva – un número igual de conchas que sirven de moneda solo en la subasta. Cada uno utilizará las conchas de las que dispone para pujar por los bienes que prefiera – plantas, tierra, animales, etc – y estos estarán divididos de un modo que ofrezcan un conjunto de opciones razonablemente amplio para acomodar tanto como sea posible los deseos de los inmigrantes respecto a los bienes.³³² La subasta termina cuando todas las conchas han sido usadas y todos los bienes distribuidos de modo que cada uno se encuentra en posesión de su más alto postor. Esta distribución final se caracteriza por: a) ser *pareto-óptima*, ninguna redistribución ulterior puede mejorar la situación de un sujeto sin empeorar la de otro; b) estar *libre de envidia*, nadie prefiere un monto de bienes que no sea el suyo;³³³ c) asegurar que el valor del conjunto de bienes que tiene cada individuo sea *igual* en términos del *coste de oportunidad* que supone para el resto el hecho de que sea *él* quien tenga *esos* bienes.³³⁴

A través de la subasta conseguimos que el valor de los “recursos sociales dedicados a la vida de una persona sea fijado preguntando qué tan importante es ese recurso para los otros” (SV: 70). De este modo, distribuimos el conjunto de bienes de la isla de una manera que es totalmente sensible a las ambiciones ya que cada monto individual de bienes no solo es una función de las preferencias de su dueño sino que también refleja las del resto de participantes en la apuesta. Aquellos inmigrantes que deseen adquirir un bien que es escaso y sobre el que existe mucha demanda deben aceptar que van a tener menos recursos para adquirir otros bienes. Así, la distribución que emergerá no estará sesgada a favor de los inmigrantes con preferencias caras – como ocurriría si tratásemos de igualar el bienestar- ya que no les otorgará, por esa razón, más recursos que al resto. Antes de seguir con el

recursos, y no defenderla, excepto en la medida en que tal definición nos proporcione una defensa” (Dworkin, 2000: 65).

³³² Por ejemplo, las pujas en la subasta reflejarán mejor las preferencias de los individuos si las parcelas de tierra subastadas son de un tamaño que permite usos diversos. Si solo se subastan grandes extensiones, los precios no reflejaran los costes de oportunidad verdaderos ya que serán insensibles a las preferencias de quienes desean parcelas más pequeñas y no estarán dispuestos a pujar por un latifundio. Volveremos sobre esta cuestión más adelante cuando veamos el “principio de abstracción”.

³³³ Varian utilizó esta idea antes de que Dworkin formulara su igualdad de recursos. Véase Varian, 1975. Es importante señalar que el hecho de que una distribución esté libre de envidia *no* significa que todo el mundo experimentará el mismo grado de satisfacción con los bienes que tiene, algunos podrían preferir tener *más*, o tener otros distintos a los que había disponibles en la isla. El test de la envidia *no* garantiza igualdad de bienestar. Lo único que asegura es que con la misma porción de recursos ningún inmigrante habría adquirido otros bienes distintos a los que tiene.

³³⁴ Podríamos llegar a distribuciones que cumpliesen b) sin necesidad de una subasta. Por ejemplo, haciendo que sea un naufrago el que divida los bienes en lotes y los vaya distribuyendo mediante un sistema de ensayo y error. Lo que garantiza propiamente la subasta es a) y c). Véase Heath, 2004.

contrafáctico, y para no perder de vista la realidad, vale la pena observar la similitud entre este escenario hipotético y nuestras economías. Un mercado que distribuye bienes y trabajo funciona, de hecho, como una especie de subasta. Si es eficiente, el mercado determina el coste de aquello que consumimos - sean bienes o tiempo libre- y el valor de lo que aportamos - mediante inversión o trabajo-, a partir del coste que implica para los demás que nosotros utilicemos un determinado recursos y del beneficio les reportan nuestras contribuciones, respectivamente; ambas cosas medidas por nuestra disposición a pagar.³³⁵

Tras el reparto inicial, Dworkin se pregunta si los inmigrantes podrán seguir confiando en el mercado para preservar la justicia de las distribuciones que emergerán posteriormente como consecuencia del intercambio de bienes entre ellos. En el contexto de una economía dinámica resulta mucho más difícil garantizar las tres condiciones mencionadas – i.e optimalidad paretiana, ausencia de envidia e igualdad medida por el coste de oportunidad- ya que intervienen factores, como los talentos y la fortuna de cada sujeto, que no eran relevantes en la subasta pero generan importantes desigualdades. Dworkin simplifica el tipo de resultados que se obtendrán a través de una distinción que separa la *suerte* - buena o mala- *en las decisiones* de un individuo y la *suerte en las circunstancias* en las que se encuentra con independencia de sus decisiones. La suerte del primer tipo es *opcional* y hace referencia a “si alguien gana o pierde al aceptar un riesgo aislado que él o ella debería haber anticipado y podría haber rechazado” (SV: 73). Dworkin habla de este tipo de riesgos como “apuestas deliberadas y calculadas” (ibid.). La suerte en las circunstancias es *bruta* y alude a “cómo se materializan aquellos riesgos que no son apuestas deliberadas” (ibid.)³³⁶

La *suerte opcional* incluye resultados que un individuo *elige directamente*, en el sentido de que no implican un riesgo, y los resultados que guardan una *relación apropiada* con una *elección* suya

³³⁵ Por supuesto el mercado real no se igualan las “conchas” al empezar y, por lo tanto, las distribuciones que se alcanzan no tienen las propiedades señaladas. No obstante esto es algo que tiene que ver con las *condiciones* de entrada en el mercado y no en el mecanismo de fijación de precios que es en lo que la subasta hipotética y el mercado real se parecen.

³³⁶ Esta terminología ha sido adoptada por otros responsabilistas que a menudo han modificado ligeramente la formulación canónica de Dworkin para salvar la distinción de las múltiples críticas que ha recibido. Algunas de estas objeciones revelan obstáculos importantes como, por ejemplo, la imposibilidad de considerar injustas y, por lo tanto, compensables, aquellas desventajas derivadas de decisiones libres que suponen el cumplimiento de obligaciones morales – o son supererogatorias. Véase Eyal, 2007. Otras objeciones y propuestas de enmienda a esta distinción se encuentran en Lippert-Rasmussen, 2001; Otsuka, 2002; Sandbu, 2004; Vallentyne, 2002. Existe un interesante debate acerca de cómo debemos entender la “posibilidad de evitar” para que las consecuencias normativas que Dworkin atribuye a la distinción entre los dos tipos de suerte sean adecuadas. Parece sensato exigir que la posibilidad de evitar sea *razonable* y, en ese caso, el tipo de resultados que deban ser considerados suerte bruta dependerá de cómo definamos razonable.

que entrañaba cierto *riesgo*.³³⁷ Por ejemplo, supongamos que un náufrago *A*, pudiendo cultivar su parcela, prefiere utilizarla para jugar a tenis. Otros dos náufragos deciden plantar pero optan por cosechar en momentos distintos. *B* lo hace antes de que llegue la estación de la lluvia sabiendo que recogerá menos frutos y serán más pequeños. *C* se arriesga a esperarse unas semanas para maximizar su resultado con tan mala suerte de que la lluvia se adelanta y le arruina la mitad del cultivo. Estrictamente hablando, parece que solo en el caso de *C* resulta adecuado hablar de suerte ya que en el caso de *A* no existía ningún riesgo ni incertidumbre respecto a los resultados de su elección. Aun así, Dworkin agrupa estos dos supuestos bajo la categoría de suerte opcional y afirma que ambos son compatibles con la justicia porque las desigualdades que emergen son consecuencia de distintas preferencias y actitudes hacia el riesgo. La suerte bruta también comprende dos tipos de supuestos. Por un lado, incluye circunstancias que determinan las oportunidades *iniciales* de un sujeto ya que están presentes desde el comienzo de su existencia – e.g. la herencia genética, el origen familiar. Por otro lado, también son suerte bruta ciertos resultados que se desencadenan en el transcurso de la vida de un sujeto pero que están desconectados de sus elecciones, o no guardan una relación *adecuada* con ellas – e.g. el daño causado por un tornado. Las desigualdades que generan estos dos tipos de contingencias no son justas porque son un reflejo, no de las ambiciones, sino de las dotaciones y otras circunstancias.

La vida en la isla estará marcada por los dos tipos de desigualdades, las originadas por la suerte opcional y por la suerte bruta. La cuestión es cómo podemos mitigar las segundas sin eliminar las primeras. Aunque el contexto de la isla es ideal, los inmigrantes se enfrentan al problema estratégico de no poder identificar el origen concreto de las desigualdades post-subasta en sus recursos impersonales. Dworkin desarrolla una solución muy ingeniosa que consiste en complementar la subasta con un inusual sistema de seguros que ofrece protección a los inmigrantes frente a los efectos de la suerte bruta. *En ciertas circunstancias*, un seguro transforma la suerte bruta en suerte opcional porque la “decisión de comprar o rechazar un seguro para catástrofes es una apuesta deliberada” (*SV*: 40). Por esta razón, resulta un mecanismo especialmente apropiado para la igualdad de recursos porque convierte desigualdades injustificadas en desigualdades justificadas. Supongamos que *A* y *B* pueden contratar un seguro frente a la paraplejia y solo *A* decide hacerlo. En el supuesto

³³⁷ Dworkin no hace este matiz pero la distinción puede encontrarse en Vallentyne, 2002:11. Algunos utilizan los términos “elección” y “suerte opcional” para distinguir entre la ausencia y presencia de riesgo. Véase Williams, A., 2004: 134.

que ambos tengan mala suerte bruta y se queden inválidos, la diferencia de recursos impersonales que existirá entre ambos será cuestión de suerte opcional. Reflejará, simplemente, una actitud distinta hacia el riesgo - y/o una valoración distinta de los recursos personales. Si ambos tienen buena suerte bruta y no sufren ningún accidente, *B* dispondrá de una cantidad adicional de recursos – equivalente a la que *A* gasta en primas. Esta desigualdad también será cuestión de suerte opcional ya que, en ese caso, podemos decir que *B* ha “ganado” la “apuesta” consistente en no asegurarse y que *A*, por su parte, debe asumir su desventaja como el coste económico de haber elegido una vida más segura. Por la misma razón, sostiene Dworkin, si solo es *B* el que se queda parálítico, tampoco puede reclamar recursos a *A*. Quedarse sin compensación es el precio que tiene que pagar por aspirar a disfrutar de recursos extra. Su desventaja es el resultado de una apuesta arriesgada que ha perdido. Estos escenarios ponen de manifiesto que el mecanismo del seguro *no elimina* por completo las desigualdades entre los individuos sino que lo que hace es convertirlas en resultados aceptables desde el punto de vista de la igualdad de recursos.

Ahora bien, para que el seguro pueda transformar la suerte bruta en suerte opcional es necesario que se den ciertas condiciones. Los inmigrantes deben: a) enfrentarse al mismo riesgo de sufrir una catástrofe; b) conocer aproximadamente las probabilidades; y c) tener las mismas oportunidades de asegurarse. Si a) no se da, el precio de las primas se verá afectado por distintos mecanismos de selección que colocarán en desventaja a algunos individuos (*SV*: 77).³³⁸ La condición b) es necesaria para poder afirmar que los efectos de la suerte bruta son *predecibles* y *rechazables* a través del seguro. En ausencia de c), quienes sufran una desventaja involuntaria y no hayan podido asegurarse tendrán una pretensión legítima sobre los recursos sociales ya que su situación no será cuestión de suerte opcional. ¿Es posible imaginar un sistema de seguros para la isla que reúna estas condiciones? Los inmigrantes disponen de los mismos recursos y esto iguala sus condiciones *materiales* de entrada en el mercado de seguros. Hay otros factores que continúan situándolos en una posición de desigualdad. Por ejemplo, es probable que quienes tienen mejor salud no quieran asegurarse frente a ciertas enfermedades y esto hará subir las primas necesarias para cubrir estas contingencias. La diferencia en talentos, capacidades y salud producirá en el

³³⁸ Básicamente, lo que sucederá es que los individuos tenderán a no asegurarse frente a resultados que saben que no van a sufrir. Quienes sí pueden sufrirlos y quieran asegurarse deberán pagar una prima muy cara ya que los aseguradores les cobrarán más basándose en los factores de riesgo.

mercado de seguros de la isla distorsiones parecidas a las que este tipo de factores producen en los sistemas de seguros reales.

La necesidad de neutralizar estos efectos lleva a Dworkin a utilizar un sistema de seguros que es hipotético en un sentido que va más allá del carácter contrafáctico del escenario de la isla. Su propuesta consiste en ignorar las decisiones concretas de cada inmigrante respecto a los distintos riesgos y determinar el precio de las primas respondiendo a la pregunta siguiente: ¿qué nivel de seguro habría comprado el *individuo medio* conociendo la distribución de las distintas desventajas en la realidad y presuponiendo que el riesgo de verse afectado por ellas es el mismo para todo el mundo?³³⁹ Suponiendo que es posible determinar aproximadamente esta prima, Dworkin sugiere obligar a todos los inmigrantes a comprarla y utilizar el dinero recolectado para compensar a aquellos que se vean afectados por la mala suerte bruta. Los inmigrantes desafortunados recibirán una cantidad de recursos adicional que estará fijada por “las decisiones de mercado que la gente habría hecho si las circunstancias hubiesen sido más iguales” (*SV*: 78). Es de suponer que algunos inmigrantes deberán recibir dicha cantidad adicional en un momento previo a la subasta porque llegarán a la isla con deficiencias de recursos personales – e.g. enfermedades y discapacidades. Otros en cambio, serán compensados posteriormente como consecuencia de accidentes y catástrofes frente a los cuales el *inmigrante medio* en *condiciones ideales* se habría asegurado. Ahora bien, ¿frente a qué contingencias, exactamente, se aseguraría el individuo medio?, ¿estaría dispuesto a pagar para protegerse de *tener que* realizar un trabajo tedioso?, ¿y para evitar las consecuencias ser poco atractivo físicamente? A menos que indagemos en cuestiones de este tipo, el mecanismo del seguro no es de gran ayuda porque no ofrece ninguna guía para determinar qué debemos compensar y por cuanto.

Dworkin es consciente de ello y en *SV* dedica varias páginas a argumentar por qué es razonable suponer que el individuo medio suscribiría ciertos seguros y rechazaría otros. Su estrategia incluye varios aspectos técnicos en los que no es necesario entrar pero, básicamente, consiste en poner énfasis en las circunstancias en las que el individuo medio debe tomar su decisión y tratar de extraer una respuesta a partir de ellas. Aunque él no haga esta distinción, podemos dividir dichas circunstancias en *subjetivas* y *objetivas*. Las primeras hacen referencia a la motivación del sujeto y el modo en que percibe la decisión que debe tomar. Ya sabemos que el individuo medio conoce la distribución de la mala suerte bruta y

³³⁹ Dworkin, 2002:4, 2006: 115-116.

estima que el riesgo de ser víctima de ella es igual para todos. A esto, Dworkin añade que dicho individuo es alguien con una “prudencia normal” cuyas preferencias son una “mezcla representativa” de las que existen en la sociedad (SV: 344). Las circunstancias objetivas aluden a las características del mercado hipotético de seguros. *A diferencia* del mercado real, el hipotético ofrece un seguro para *cualquier* tipo de desventaja y lo ofrece a *todos* los individuos por igual. No obstante, sigue tratándose de un mercado competitivo. *Al igual* que en el mercado real, las primas no solo reflejarán el coste que tiene para las aseguradoras pagar la compensación acordada, sino que también incorporarán los beneficios para dichas compañías y otro tipo de costes administrativos. Esto es, el importe de las primas siempre superará el *valor esperado* de la compensación - la cantidad a recibir si el riesgo asegurado se materializa multiplicada por las probabilidades de que esto ocurra- ya que de lo contrario no habrá beneficios para las aseguradoras. Para los individuos es racional comprar un seguro cuando una prima razonablemente baja les protege frente a un resultado que ellos consideran desastroso – perder la casa por un incendio o un desastre natural. Cuanto más alta es la probabilidad de que un riesgo se materialice, mayor es la prima que deberá pagarse para cubrirlo; de modo que el seguro que resulta racional comprar es uno que cubre contingencias graves pero poco probables.

Dworkin no invierte demasiado tiempo en las circunstancias subjetivas, tal vez porque considera que las objetivas son suficientes para extraer ciertas conclusiones. Apoyándose en el funcionamiento que acabamos de describir, predice que el individuo medio no se asegurará frente a cualquier resultado no deseado sino solo frente a aquellos que son desastrosos. Por ejemplo, es mala suerte bruta no tener un talento escaso y valorado que proporcione grandes beneficios económicos – e.g. ser un pintor exitoso- pero nadie que fuese racional contrataría un seguro contra eso. ¿Por qué? Dado que las probabilidades de que dicho riesgo se materialice – i.e. tener un nivel de talento normal o bajo- son altas, la prima a pagar también será extremadamente alta ya que ha de permitir a la aseguradora pagar la compensación y obtener beneficios.³⁴⁰ Aunque el precio de la prima dependerá de la cantidad de individuos que sí tengan es tipo de talentos, es probable que el importe esté cerca de la cantidad acordada como compensación, ya que el número de afortunados siempre será escaso.³⁴¹ Sin embargo, si nos situamos en el otro extremo ocurre lo contrario.

³⁴⁰ Una crítica al modo que tiene Dworkin de concebir las aseguradoras ideales como empresas mercantiles con ánimo de lucro puede encontrarse en Van der Been, 2002.

³⁴¹ Dworkin abunda en la irracionalidad de asegurarse frente a la posibilidad de no tener grandes talentos,

A medida que disminuye el nivel de talentos frente a la carencia del cual es posible asegurarse, las posibilidades de los individuos de tener esos talentos son más elevadas y esto hace que la prima vaya bajando ya que el número de riesgos materializados a los que deben hacer frente las aseguradoras es cada vez más reducido. A pesar de que carecer de un nivel mínimo de talentos es menos probable que el hecho de *no* ser un genio, la mayoría considera que lo primero es bastante peor que lo segundo y, por lo tanto, también es más urgente evitarlo. El mismo tipo de razonamiento es aplicable a las desventajas físicas. Contratar un seguro contra la circunstancia de tener una estatura inferior a la media será mucho más caro que asegurarse contra la tetraplejia. Dworkin evita dar una lista de los riesgos concretos frente a los que se aseguraría el individuo medio pero cree que no es arriesgado aventurar que se protegería frente a las consecuencias de hándicaps como la ceguera o la sordera y la falta de talentos suficientes para ganar un salario que asegure “comida, una vivienda decente y un mínimo de asistencia sanitaria” (SV: 335).³⁴²

Como hemos visto, una de las consecuencias remarcables de la subasta – y del mercado- es que los individuos deben internalizar los costes de sus elecciones. Si deciden satisfacer preferencias caras porque quieren bienes escasos y muy valorados por los demás, deben aceptar que ello implica una disminución de los recursos materiales. Llegados a este punto uno podría preguntarse si no es posible pensar en un seguro que proteja a los individuos frente a la posibilidad de tener gustos caros *involuntarios*. Algunas preferencias caras son adquiridas en el proceso de socialización primaria y otras puede que, sin ser caras cuando uno las adopta, pasen a serlo debido al funcionamiento del mercado – e.g. por la escasez repentina de un bien. Si es posible considerar estas circunstancias como mala suerte bruta, ¿por qué no deberíamos querer corregirla mediante el mecanismo del seguro? Dworkin puede rechazar la compensación de los gustos de dos maneras. La primera consiste en recurrir a la propia mecánica del mercado de seguros y argumentar que el individuo medio no compraría un seguro de este tipo ya que: a) las primas van ser muy caras - dada la probabilidad de tener gustos caros y el precio de los bienes que son objeto de estas preferencias- y, b) la imposibilidad de satisfacer estas preferencias, aunque pueda

diciendo que quienes sí tuviesen tales talentos estarían *esclavizados* ya que estarían obligados a sacar el máximo rendimiento económico de sus talentos – tal vez aceptar trabajos que detestan- para poder pagar la prima. Incluso asegurarse frente a la posibilidad de no ganar el salario medio, dice Dworkin, exigiría una prima demasiado alta para evitar un resultado que no es considerado un desastre. Un argumento en contra puede hallarse en Cohen Christofidis, 2004.

³⁴² En el capítulo 9 de SV Dworkin extiende el mecanismo del seguro a otro tipo de contingencias como, por ejemplo, el hecho de tener unos padres cuya herencia sea poco generosa. Dworkin 2000: 347-8.

disgustarnos, no es algo desastroso. Esto es, se trata de un seguro exactamente opuesto al que es racional comprar. El segundo argumento es más interesante ya que introduce una consideración importante acerca de cómo considera Dworkin que debemos entender la responsabilidad individual. Muy pocas de nuestras preferencias son fruto de una decisión deliberada de cultivarlas. La mayoría de ellas han sido formadas a partir de ciertos valores y convicciones que poseemos, los cuales, por lo general, tampoco los hemos elegido sino que forman parte de la concepción del bien que *creemos* más adecuada. Es verdad que muchas de nuestras preferencias son involuntarias, pero no es menos cierto que nos *identificamos* con ellas porque están asociadas a nuestros juicios de valor y a nuestra personalidad. Asegurarse frente a estas preferencias equivale, según Dworkin, a considerarlas como una desventaja y esto es contrario a nuestra experiencia moral cotidiana. “No consideramos el hecho de haber alcanzado una conclusión moral o ética particular como una cuestión de buena o mala suerte. Esto sería tratarnos a nosotros mismos como disociados de nuestras personalidades en lugar de identificados con ellas – tratarnos como víctimas bombardeadas por una radiación mental aleatoria.” (SV: 290). Identificarnos con nuestras preferencias (incluso cuando son involuntarias) nos lleva a vernos como *responsables* de las mismas porque somos capaces de razonar a partir de ellas y justificarlas. Esto es lo que hace que sea adecuado asumir sus costes. ¿Qué pasa entonces con aquellas preferencias con las que *no* nos identificamos? Dworkin admite que cabría pensar en un seguro que cubriese casos graves en los que un sujeto tiene una preferencia cara que repudia profundamente y que tiene un impacto negativo *muy severo* en su vida. Son supuestos que podrían entrar en la categoría de “enfermedad mental” y equivaldrían, por lo tanto, a una deficiencia en los recursos (SV: 290-1, 303).³⁴³

Ahora que hemos visto cómo funciona el mecanismo del seguro dworkiniano, estamos en condiciones de retomar una cuestión planteada en el capítulo anterior y que había quedado sin responder. ¿Puede la igualdad de recursos proteger a los individuos de sus *malas* decisiones? ¿Asegura un mínimo social a los imprudentes?³⁴⁴ En un trabajo posterior a SV, Dworkin responde a esta cuestión diciendo que *es razonable* presuponer que el mecanismo del seguro proporcionará un mínimo decente a cada individuo, de modo que “nadie

³⁴³ Esta cuestión será retomada en el capítulo siguiente al analizar la discusión que mantienen Dworkin y Cohen sobre los gustos caros.

³⁴⁴ Anderson, 1999, y Fleurbaey, 1995 dirigen esta objeción a las concepciones responsabilistas de la justicia en general. Dos textos en los que la objeción está dirigida a la igualdad de recursos en particular son Appiah, 2001: 113; y Arneson, 2002b.

llevar[á] una vida ‘horriblemente miserable’ solo porque tomó malas decisiones sobre su educación, preparación, inversión o consumo, en algún momento de su vida”³⁴⁵ Dicho de otro modo, Dworkin cree que en el mercado hipotético de seguros, el individuo medio comprará una prima que le proteja frente a la posibilidad de encontrarse por debajo de un determinado mínimo, con independencia de cuál haya sido el origen de esta situación – no importa que la causa haya sido una enfermedad congénita muy severa o una mala decisión como jugarse todo su patrimonio al póquer. Es importante observar que este razonamiento hace depender la protección de los imprudentes de consideraciones empíricas. La igualdad de recursos asegurará un mínimo social en la medida en que sea cierto que la mayoría de individuos de una sociedad, en las condiciones del mercado hipotético de seguros, pagaría una prima que diese este tipo de cobertura. Solo entonces podemos decir que el *individuo medio* se aseguraría. Las preferencias del individuo medio – resultado de agregar las preferencias individuales- variarían de una sociedad a otra. No es difícil imaginar una sociedad en la que la mayoría de individuos quisiese asegurarse contra la posibilidad de encontrarse por debajo de ese mínimo *solo* como consecuencia de circunstancias ajenas a sus decisiones, como una enfermedad o una discapacidad. En esta sociedad no existiría un mínimo social insensible a las decisiones de los individuos. Los imprudentes quedarían desprotegidos y no habría nada que objetar desde la justicia dworkiniana. La igualdad de recursos *es compatible* con la garantía de un mínimo social. Puede asegurarlo, si se dan determinadas circunstancias empíricas, pero no lo exige *por razones de principio*.³⁴⁶

³⁴⁵ Dworkin, 2002: 114.

³⁴⁶ Dworkin podría tratar de abordar esta objeción diciendo que, a pesar de lo argumentado aquí, su concepción incorporaría un mínimo social en la mayoría de supuestos en los que fuese aplicada ya que, como cuestión de hecho, la mayoría de individuos de nuestras sociedades compraría una prima que le garantizase un mínimo – con independencia de los resultados de sus decisiones. Aun si esta preferencia fuese generalizada, tienen que darse más condiciones para que la igualdad de recursos garantice un mínimo social que proteja a los imprudentes. Es necesario que el seguro que les ofrece esta cobertura sea una compra “racional” esto significa, como acabamos de ver, que una prima razonablemente permita protegerse frente a un resultado desastroso. ¿Será racional comprarse un seguro frente a las consecuencias de las propias imprudencias? Para responder adecuadamente a esta pregunta necesitamos más información empírica. No obstante, algo que hace pensar que las primas no serían bajas es que el hecho de contratar este seguro probablemente afectaría el nivel de prudencia de los individuos. La garantía de tener cobertura fácilmente llevaría a algunos a tomar decisiones menos meditadas, incrementando de este modo el número riesgos materializados a afrontar por las aseguradoras y, por lo tanto, el precio de las primas.

3.1.2. Objeciones.

La concepción de Dworkin, por su originalidad y sofisticación, ha atraído una gran atención por parte de los críticos. Aquí nos centraremos en dos objeciones que nos permitirán completar la explicación ofrecida de la igualdad de recursos.³⁴⁷ La primera objeción nos lleva a examinar la distinción entre igualdad de recursos *ex ante* y *ex post*. La segunda objeción da pie a explicar la necesidad de establecer una *base legal mínima*, unas condiciones que enmarquen el funcionamiento del mercado. Dworkin argumenta que la base legal adecuada para la igualdad de recursos debe garantizar un conjunto amplio de elecciones y de este modo defiende la protección de los derechos y libertades básicas como una *condición necesaria* de la igualdad de recursos.

1. Varios críticos han señalado que el modo en el que Dworkin articula la igualdad de recursos (subasta + seguro) justifica resultados que no cumplen los requisitos que, según él, debe cumplir una distribución justa. Hay varias críticas que tienen esta estructura aunque aquí solo mencionaremos dos de ellas. Sen ha objetado el carácter insuficientemente igualitario del seguro. A su modo de ver, la inclusión de los recursos personales en la métrica de la justicia es acertada, pero es lamentable que Dworkin no adopte una solución más generosa para compensar las desventajas en esta dimensión. El seguro hipotético permite justificar *recursos adicionales* para quienes sufren desventajas graves pero no garantiza que estos individuos vayan a recibir una compensación plena.³⁴⁸ Sen cree que lo justo es que los recursos impersonales se distribuyan de modo que las capacidades de los individuos con menos recursos sean iguales a las de aquellos que tienen más.³⁴⁹ Cuesta pensar de qué modo podríamos lograr este resultado pero, en cualquier caso, la objeción de Sen es que la solución de Dworkin termina siendo *demasiado sensible a las dotaciones*. En una línea parecida, Micahel Otsuka argumenta que el seguro resulta inadecuado para preservar la idea de justicia dworkiniana porque no genera distribuciones *libres de envidia*.³⁵⁰ Está claro que las dolencias físicas y psíquicas más graves raramente pueden ser “totalmente compensadas”.³⁵¹

³⁴⁷ En el capítulo siguiente analizaremos una tercera objeción que afecta a la responsabilidad por las preferencias caras y que nos dará pie a desarrollar la concepción de la justicia de Cohen.

³⁴⁸ Dworkin, 2005: 110

³⁴⁹ Véase Sen, 1984. Otras objeciones de Sen a Dworkin pueden encontrarse en Sen, 2009: 264-68.

³⁵⁰ Véase Otsuka, 2004a; y la réplica de Williams en Williams, A., 2004.

³⁵¹ Otsuka dice que solo existe compensación plena cuando un individuo es indiferente entre (1) la

Según Otsuka, es muy probable que, aun recibiendo indemnización cuantiosa, alguien que se quede ciego prefiera, *ceteris paribus*, la situación del vidente a la suya propia. Su mala suerte bruta persiste y solo si la corregimos tendremos una distribución libre de envidia.

Dworkin reconoce que el seguro no logra producir distribuciones que sean totalmente *insensibles a las dotaciones* y que, en efecto, la envidia que señala Otsuka existirá entre los inmigrantes. No obstante, defiende el seguro redefiniendo ligeramente el *tipo* de igualdad que es razonable perseguir y apelando a las virtudes de este mecanismo para respetar las ambiciones de los individuos. En los trabajos posteriores a *SV*, Dworkin mantiene que la igualdad exige que los recursos de cada individuo reflejen el coste de sus elecciones y no sus circunstancias más o menos afortunadas. No obstante, enfatiza la importancia de una distinción que hace referencia al *momento* en el cual la igualdad debe ser asegurada y que le permite responder a esta objeción. Sostiene que en una comunidad existe igualdad *ex post* si las desigualdades entre los individuos pueden ser explicadas, *en cualquier momento*, por sus elecciones sobre ocio, consumo, inversión, etc. En cambio, dice que debemos hablar de igualdad *ex ante* cuando los individuos se encuentran en una misma posición frente al riesgo de verse afectados por circunstancias afortunadas o desafortunadas. Las objeciones de Sen y Otsuka revelan que el seguro no garantiza la igualdad *ex post* porque no corrige totalmente las desigualdades en los recursos personales, pero Dworkin considera que la objeción no es seria porque es la igualdad *ex ante* la que debemos preservar.³⁵²

La principal razón que ofrece es que el objetivo radical de asegurar la igualdad *ex post* es irracional porque tiene unos costes de oportunidad desmedidos. La igualdad *ex post* requiere “medidas de rescate” que sitúen a quienes se han visto afectados por una contingencia desafortunada en la posición en la que se encontrarían si no hubiesen tenido mala suerte. Dworkin cree que el coste que suponen estas medidas puede llegar a ser desmedido. Dada la dificultad evidente de remediar ciertas deficiencias graves en los recursos personales que sufren algunos individuos –e.g ciegos, esquizofrénicos, tetrapléjicos- cualquier comunidad que tratase de alcanzar la igualdad *ex post* tendría que gastar tanto en asistencia sanitaria que no le quedarían recursos para mejorar las vidas de sus miembros sanos -y las de los enfermos en otros aspectos.³⁵³ En el intento de mejorar la situación de unos pocos para

indemnización + daño y (2) la ausencia de daño sin la indemnización.

³⁵² Dworkin, 2002: 121, y 2005: 106 y ss.

³⁵³ Dworkin 2005: 106 y ss., *cf* 2000: cap.9, 314. En los capítulos 8 y 9 de *SV* Dworkin ya manifiesta su oposición a lo que él llama “política de rescate” pero solo en los escritos posteriores aclara la distinción *ex ante*

asegurar la igualdad *ex post* corremos el riesgo de situar a todos los ciudadanos en la miseria. La nivelación hacia abajo que esto implica nunca puede ser considerada una forma de expresar igual consideración y respeto hacia los ciudadanos y es por eso que la igualdad de recursos *ex post* debe ser rechazada como ideal distributivo.³⁵⁴

La igualdad *ex ante* solo requiere igualar la posición de los individuos ante distintos riesgos y esto es algo que podemos lograr dando a todos la misma oportunidad de protegerse frente a tales riesgos a través de un seguro. Esto es compatible con el surgimiento de desigualdades en posterioridad a la materialización de los riesgos; cuyo tamaño dependerá del tipo de seguro que sea razonable comprar. La ausencia de envidia sigue siendo crucial para evaluar la justicia de las distribuciones pero Dworkin aclara que la “versión apropiada del test de la envidia” es también *ex ante*. El test debe ser aplicado en el momento en el que los individuos compran el seguro sin saber si van a padecer o no las consecuencias del riesgo frente el que se aseguran. Dado que, *por hipótesis*, existe igualdad de oportunidades para asegurarse, nadie preferirá la póliza que ha contratado otro sujeto porque él mismo podía haberla comprado. Así pues, la interpretación *ex ante* de la igualdad de recursos tiene dos ventajas respecto a la versión *ex post*, a saber, convierte la concepción dworkiniana en un ideal más realizable y más respetuoso con la eficiencia.

Hay otra razón por la que tiene sentido para Dworkin adoptar la versión *ex ante* y, en particular, el seguro como mecanismo para garantizarla. Un problema importante al que se enfrentan quienes defienden la igualdad *ex post* es el de las transferencias ilimitadas a quienes sufren dolencias muy graves. La igualdad de recursos *ex ante* limita estas transferencias pero no lo hace importando consideraciones ajenas a la concepción sino basándose en el respeto por las decisiones de los individuos, que es uno de sus dos pilares centrales del edificio dworkiniano. El seguro “permite que los individuos tomen decisiones sobre la importancia relativa de distintos riesgos por ellos mismos, de modo que pueden acomodar el uso que hacen de sus recursos a sus propios juicios, ambiciones, gustos, convicciones y compromisos” (SV: 344).³⁵⁵ Para ver mejor este rasgo, comparemos el seguro con la política de rescate que requiere la igualdad *ex post*. Las transferencias que exige el rescate no guardan ninguna relación con las preferencias individuales. Dependen exclusivamente del tipo de desventaja que tratan de corregir ya que están orientadas a

ex post. Véase Dworkin, 2011: 358-359

³⁵⁴ Dworkin, 2002: 124.

³⁵⁵ Véase Williams, A., 2004.

restaurar la situación del sujeto afectado. El rescate puede parecer una política atractiva a primera vista. Solo al considerar que cualquier sociedad dispone de recursos limitados vemos que las consecuencias de este tipo de política serían en realidad desastrosas para el bienestar de la comunidad. Las transferencias ilimitadas y la nivelación hacia abajo que recomienda la igualdad *ex post* son resultados que los individuos, si tuvieran elección, preferirían evitar. El mecanismo del seguro se lo permite dándoles la posibilidad de decidir cuánta protección frente a mala suerte bruta quieren teniendo en cuenta la importancia que otorgan sus otros fines. La virtud del seguro es que pone en conexión las dos exigencias de justicia dworkinianas ya que ordena *mitigar la sensibilidad* de las distribuciones a las *dotaciones* de un modo que es *sensible a las ambiciones*.

2. Collin Macleod ha alertado del riesgo que supone para Dworkin utilizar las preferencias como criterio para identificar las desigualdades relevantes para la justicia. Esta característica hace que la igualdad de recursos sea vulnerable a la objeción de las *preferencias mal formadas*³⁵⁶ que se suele invocar en contra de las concepciones que utilizan una métrica basada en el bienestar subjetivo.³⁵⁷ Al desarrollar su argumento, Dworkin enfatiza que “es crucial...que la gente entre en el mercado en condiciones iguales” (SV: 70). No obstante, esta igualdad alude únicamente a los recursos materiales – las conchas- con los que pujar. En ningún momento se nos dice que las preferencias de los individuos deben ser *igual* de sólidas o reflexionadas. ¿Qué pasa si algunos inmigrantes tienen creencias erróneas sobre qué constituye un buen plan de vida o bien están equivocados acerca de qué bienes son más adecuados para satisfacer su plan? Aunque las pujas basadas en estas preferencias sean irracionales, la distribución que emerja de la subasta estará libre de envidia. Pero, ¿debemos considerarla justa?, ¿podemos seguir diciendo que el valor de los montos de recursos es igual? A juicio Macleod, no. “[L]as creencias falsas de cualquier tipo socavan la autoridad de las preferencias como indicadores del valor de los recursos”.³⁵⁸ El contrafáctico dworkiniano es demasiado simple porque parece asumir que los inmigrantes llegan a la isla con preferencias fijas y libres de error. Sin embargo, dice Macleod, esta idealización es peligrosa porque nos lleva a ignorar la importancia de las circunstancias en las que los

³⁵⁶ Hay varios factores que pueden incidir negativamente en la formación de las preferencias. No obstante, un síntoma de que una preferencia ha sido mal formada es que el sujeto que la posee la rechazaría tras haber reflexionado debidamente.

³⁵⁷ Mcleod, 1998: cap. 2.

³⁵⁸ Mcleod, 1998: 29.

individuos forman sus preferencias para juzgar la relevancia moral de las mismas³⁵⁹. Garantizar que estas condiciones sean adecuadas tiene consecuencias distributivas y es por eso que una concepción de la justicia debe tener en cuenta esta cuestión. Es importante darse cuenta de que las preferencias mal formadas no solo influyen en la distribución inicial que emerge de la subasta, sino que sus efectos se extenderán a todas las distribuciones posteriores que surjan como consecuencia del libre intercambio entre los inmigrantes. Esto es, debemos entender la objeción de Macleod como una crítica dirigida al mercado como mecanismo distributivo.

La exposición inicial del contrafáctico de los naufragos justifica la preocupación de Macleod. Sin embargo, Dworkin reconoce de entrada la importancia de la cuestión de la *autenticidad*³⁶⁰ y trata de acomodarla posteriormente añadiendo a su experimento mental una fase previa a la subasta en la que se establecen las condiciones en el marco de las cuales se desarrollará la misma y los ulteriores intercambios mercantiles (SV: 146). “Una explicación completa de la igualdad de recursos debe incluir por lo tanto, como base mínima, alguna descripción de las circunstancias en las cuales la personalidad de los individuos será considerada adecuadamente desarrollada de modo que la subasta pueda proceder. (...) No puede permanecer en silencio sobre la cuestión de la autenticidad ni, por supuesto, puede remitirla de algún modo a la subasta misma” (SV: 159).

Dworkin argumenta que esta base mínima incluirá una protección amplia de derechos y libertades. Lo ingenioso de su explicación es que dicha garantía es introducida, no como una restricción al mecanismo de la subasta, sino como una condición necesaria para su buen funcionamiento. Como sabemos, una idea central de la igualdad de recursos es que cada individuo debe tener una cantidad *igual* de recursos medida por el coste que suponen sus elecciones sobre los planes y proyectos de los demás. La métrica utilizada por Dworkin es la de los *costes de oportunidad* y solo pueden captar la intuición anterior los costes de oportunidad que son *verdaderos*, i.e. que reflejan fielmente el valor de aquello a lo que renuncian quienes no tienen un recurso por el hecho de no tenerlo. Imaginemos, volviendo a la subasta, que en la isla hay varias plantas con frutos extraños pero exquisitos y que todos los inmigrantes, excepto uno, piensan, equivocadamente, que son una especie de bayas venenosas. Como consecuencia de este error, nadie quiere pujar por ellas y el único

³⁵⁹ Meleod, 1998: 37.

³⁶⁰ Es algo que Dworkin menciona de pasada en la formulación inicial de la igualdad de recursos (Dworkin, 200: 70). No obstante, solo desarrolla años después. véase Dworkin, 2000: cap. 3.

inmigrante que sabe que son comestibles consigue comprar todas las plantas a un precio muy barato. La distribución que obtendremos no reflejará los verdaderos costes de oportunidad porque, dada la escasez de comida en la isla, muchos inmigrantes hubiesen pujado por las plantas de haber sabido que sus frutos eran comestibles. El monto de recursos del sujeto que las ha comprado tiene más valor que el de los demás aunque, por ignorancia, ningún otro náufrago siente envidia.

En las transacciones mercantiles los verdaderos costes de oportunidad pueden permanecer ocultos – y los precios distorsionados- como consecuencia de: a) la inautenticidad en las preferencias que guían la transacción, y b) la falta de correspondencia entre las preferencias (auténticas) de los individuos y sus elecciones en el mercado. Según Dworkin, podemos evitar estas dos cosas si definimos las condiciones del mercado - i.e. la *base mínima* pre-subasta- según los *principios de autenticidad y abstracción*, respectivamente. Lo que tienen en común ambos principios es que recomiendan una protección amplia de libertades. El principio de autenticidad trata de evitar que las preferencias de los individuos reflejen juicios con los que ellos mismos, tras la reflexión debida, estarían en desacuerdo. Con este propósito recomienda “proteger la libertad de los individuos para participar en actividades que sean cruciales para formarse y revisar las convicciones, compromisos, asociaciones, proyectos y gustos con los que participan en la subasta y, posteriormente, toman decisiones sobre producción e intercambio que cambiaran y redistribuirán sus montos iniciales” (SV: 159). Entre las libertades que deben ser protegidas según el principio de autenticidad Dworkin menciona las siguientes: “libertad religiosa, libertad de expresión, acceso al conjunto más amplio de literatura y arte disponible, libertad de asociación personal, social e íntima” y “la libertad de no ser vigilado” (SV: 160).

El principio de la autenticidad ya bastaría para abordar la objeción de Macleod. No obstante, merece la pena mencionar el principio de abstracción para ver más claramente como la idea de *costes de oportunidad verdaderos* le permite a Dworkin introducir la justificación de las libertades básicas en la igualdad de recursos. Hay casos en los que el precio de un bien en el mercado no refleja los costes de oportunidad verdaderos porque las decisiones individuales en el mercado no se corresponden con los gustos y ambiciones auténticos de los sujetos. Muchas veces esta falta de correspondencia surge como consecuencia de restricciones en la adquisición y/o el uso de los bienes. Por ejemplo, supongamos que en la isla hay varios inmigrantes aficionados a la escultura que quieren adquirir arcilla en la

subasta. Es muy probable que muchos de ellos no pujen por ella si solo es subastada en grandes cantidades para construir casas y/o no se permite su uso para hacer esculturas satíricas o eróticas. Si estos individuos no pujan, la arcilla será más barata y el precio que paguen quienes la adquieran para construir no reflejará el coste que tiene para los escultores que sean los constructores los que se queden con ella. Ofrecer una mayor libertad sobre su uso de la arcilla, haría subir su precio pero permitiría lograr una distribución más sensible a las preferencias concretas de los individuos y, por lo tanto, más justa según la igualdad de recursos. El principio de abstracción trata de evitar la distorsión en los costes de oportunidad estableciendo una “presunción fuerte a favor de la libertad de elección”. Una distribución ideal es solo posible, según este principio, cuando los individuos son legalmente libres de actuar como deseen (SV: 148). Básicamente, la abstracción requiere dos cosas: a) que los bienes sean flexibles, i.e. que estén disponibles en el modo que los haga más aptos para la mayor variedad de fines posibles, y b) que exista una amplia permisibilidad en el uso de los mismos. La idea de Dworkin es que incrementar las opciones nos aproxima a los costes de oportunidad verdaderos porque permite que los individuos puedan expresar mejor sus ambiciones y preferencias a través de decisiones. En la realidad, a) se traduce en la necesidad de implementar instituciones que mejoren la divisibilidad de los bienes – e.g. el usufructo, el arrendamiento (SV: 152), y b) en la de garantizar un conjunto extenso de libertades que permita a los individuos utilizar sus recursos como deseen. En lugar de ofrecer un listado concreto de libertades, Dworkin define este conjunto de manera general diciendo que es el conjunto más amplio compatible con dos clases de restricciones: aquellas que son necesarias para proporcionar a los individuos seguridad sobre sí mismos y sus propiedades, y las que permiten corregir las imperfecciones del mercado. El primer tipo de restricciones está bastante acotado. Incluye las prohibiciones de agresión física, robo, daño a la propiedad privada, y allanamiento de morada que existen en nuestros sistemas legales (SV: 149). El segundo tipo, en cambio, resulta más indeterminado ya que hace referencia a cualquier restricción necesaria para corregir las imperfecciones del mercado como son los supuestos de “externalidades” en los que quien usa un bien o recurso no internaliza *todos* los costes que ello supone para los demás. Un ejemplo típico de externalidad es la contaminación generada por determinados bienes. Dworkin no desarrolla esta cuestión y simplemente remite al derecho de daños como parte de la base legal mínima necesaria para la igualdad de recursos (SV: 155-8).

La incorporación de estos dos tipos de restricciones a la igualdad de recursos es coherente ya que lo que las justifica sigue siendo la idea de que los recursos de cada individuo deben reflejar el coste que tienen sus preferencias sobre las de los demás. La corrección de las externalidades es claramente necesaria para que la distribución de recursos refleje los costes de oportunidad *verdaderos*. La garantía de una seguridad básica es esencial ya que sin ella no tendría sentido desarrollar ambiciones y tratar de perseguirlas. No obstante, la combinación de libertades y restricciones que debe conformar la base mínima de la igualdad de recursos no queda del todo clara. Finalmente, Dworkin acaba diciendo que son “obligadas y están justificadas” aquellas restricciones a la libertad individual que “mejoran el grado en el que la igualdad de recursos logra su objetivo, a saber, lograr una distribución genuinamente igual medida por los costes de oportunidad verdaderos” (SV: 157). Es imposible saber de antemano qué restricciones cumplirán esta función y esto hace que el conjunto de libertades protegidas sea indeterminado. En todo caso, debemos entender que se trata de un conjunto extenso ya que incluye amplias libertades en el uso de los recursos propios como la libertad para contratar medicina privada o financiar partidos políticos (SV:173).

3.2 La sociedad.

Trasladémonos ahora a una sociedad como la nuestra donde, a diferencia de la isla, los recursos existentes tienen dueño y sería impensable tratar de organizar una subasta que implicase a todo el mundo. ¿Puede orientarnos el escenario de los naufragos?, ¿existe alguna manera de acercarnos a él? Llegados a este punto, conviene recordar dos de las funciones de un ideal distributivo. Por un lado, puede tener una función *evaluativa*, proporcionando un estándar para evaluar las distribuciones reales. Por otro lado, puede realizar una función *orientativa* ofreciendo una guía para diseñar instituciones y políticas que nos permitan mejorar la justicia de las distribuciones. Dworkin reconoce la importancia de ambas funciones y pone especial énfasis en la segunda ya que sin ella, dice, una concepción de la igualdad es inútil (SV: 163). Sin embargo, como ahora veremos, la igualdad de recursos tiene dificultades para cumplir cualquiera de las dos.

3.2.1. El déficit de equidad

Es impensable que alguna de nuestras sociedades pueda poner en práctica una subasta comparable a la de los inmigrantes. “No obstante, podemos preguntarnos respecto a cualquier distribución actual, si cae dentro de la clase de distribuciones que dicha subasta podría haber producido...o, si no, en qué medida difiere o se aleja de la distribución a la que más se aproxima dentro de esa clase” (SV: 72). El ideal de igualdad de recursos nos proporciona un criterio para evaluar nuestras distribuciones reales a través de dos pasos. Primero debemos tratar de imaginar qué distribución existiría en el supuesto hipotético de que *nosotros* - todos los ciudadanos con sus preferencias y ambiciones- hubiésemos adoptado el sistema de los inmigrantes para distribuir *nuestros* recursos. Después debemos comparar esa distribución hipotética con la distribución que realmente tenemos. Si ambas son similares podremos decir que la distribución que tenemos es justa, si son muy distintas tendremos que concluir que es injusta. Dworkin cree que es posible especificar la distribución que hipotéticamente habría surgido de la subasta de un modo que “aunque sea vago, es lo suficientemente detallado como para hacernos estar seguros de que el sistema legal y la distribución de la propiedad privada que tenemos no están dentro de los resultados que podrían haber sido producidos por esa subasta” (SV: 163). Con toda seguridad, dice Dworkin, en el escenario contrafáctico, “[n]uestro derecho penal protegería y respetaría la libertad como exige el principio de abstracción” y que “los grandes extremos de riqueza y pobreza familiares en nuestras sociedades no existirían”(ibid.). Esta información es suficiente para afirmar que las sociedades actuales no son justas ya que contienen restricciones a la libertad que no estarían justificadas por el principio de abstracción³⁶¹ y/o se dan situaciones individuales que nunca emergerían si funcionase el seguro dworkiniano. Esta conclusión es cierta pero como juicio evaluativo resulta ser bastante pobre. La mayoría de nosotros cree que nuestras sociedades contienen desigualdades demasiado grandes para ser consideradas justas. La gimnasia mental que requiere el experimento de la isla resulta del todo innecesaria para poder sostener esta afirmación. Ahora bien, ¿podemos sacar alguna otra conclusión?, ¿puede ser más iluminador el ideal de la igualdad de recursos?

³⁶¹ Por ejemplo, algunas de las restricciones a la libertad de expresión que existen en muchas legislaciones.

Además de este tipo de juicios simples y *absolutos* sobre la justicia – o injusticia- de una distribución, Dworkin cree que su ideal distributivo nos permite hacer juicios *relativos* más complejos ya que puede ser utilizado para *comprar* distribuciones. Para ello, introduce la idea del *déficit de equidad individual* que hace referencia a la cantidad de recursos que un sujeto tiene de menos – *déficit de recursos*- y el grado en el que tiene restringido su poder de hacer o alcanzar algo – *déficit de libertad*-, respecto a la distribución igualitaria ideal. Su sugerencia consiste en agregar los déficits de equidad individuales y obtener un indicador del *déficit de equidad social* que nos permita comparar distintas distribuciones. Una distribución con un déficit social menor será más justa que otra cuyo déficit sea mayor y, por lo tanto, tendremos una razón de justicia para preferirla. Como puede intuirse, hallar este indicador no es sencillo y la discusión que encontramos en *SV* no aclara varias de las dudas que genera.

1. La primera dificultad importante surge a la hora de tratar de especificar los déficits de recursos y libertad de los sujetos. Para que el cálculo fuese exacto deberíamos ser capaces de determinar la situación de cada individuo si la distribución de recursos en la sociedad fuese justa, lo cual plantea un obstáculo epistémico importante. Si intentamos determinar la situación de alguien en el contexto de una distribución justa a partir de la información que tenemos de él *ahora* – sus ambiciones y convicciones- cometeremos un error importante ya que no estaremos teniendo en cuenta la influencia decisiva que tienen los recursos en la formación de las preferencias. El sujeto ha elaborado su plan de vida actual en el contexto de una distribución injusta – tal vez es emprendedor y tiene grandes aspiraciones porque posee más recursos de los que le tocarían idealmente- y, por lo tanto, no deberíamos tener en cuenta esta información para determinar cuál sería su situación si la distribución fuese justa. Esta dificultad no podemos resolverla tratando de imaginar cuáles serían las preferencias que tendría ese sujeto en la sociedad ideal. No hay ninguna razón - que no esté sesgada por la distribución presente- para afirmar que tendría unas preferencias y no otras. Cualquier atribución de preferencias resulta arbitraria y, por lo tanto, no puede ser considerada relevante.

Conviene mencionar que al introducir la idea del déficit en equidad Dworkin dice que la utilidad de este indicador no depende de que pueda ser determinado con exactitud. Es suficiente con que seamos capaces de formular juicios generales comparativos del tipo: alguien pobre, cuyas decisiones no explican en modo alguno su pobreza, tiene un déficit de

equidad superior a otra persona menos pobre (SV: 164). No obstante, incluso esta afirmación es problemática por la razón mencionada. Es cierto que en la sociedad ideal el seguro impediría que alguien fuese muy pobre debido a sus circunstancias pero, como vimos antes, sí que podría haber alguien pobre como consecuencia de sus decisiones. No podemos excluir la posibilidad de que en un contexto en el que se satisficiera la igualdad de recursos, el sujeto que es pobre en nuestra sociedad tuviese una cantidad de recursos similar a la que tiene ahora como consecuencia, por ejemplo, de una actitud proclive al riesgo y mala suerte opcional. Por lo tanto, carecemos de información suficiente incluso para realizar este tipo de juicios comparativos más imprecisos.

2. Supongamos que el obstáculo anterior no existe y que es posible determinar, incluso con cierta exactitud, la diferencia entre la situación de un sujeto en la realidad y la que tendría en una sociedad justa. La segunda dificultad que se nos presenta es la de tener que combinar información relativa a los recursos y a las libertades. ¿Podemos agregar cosas tan distintas en un solo indicador? Una solución posible sería utilizar una única métrica para ambos tipos de déficit, pero no está claro cuál podría ser. La más flexible, sin duda, es el valor económico pero no parece que sea adecuada para medir déficits en las libertades. ¿Cómo cuantificamos, por ejemplo, una restricción a la libertad de expresión?, ¿y la imposibilidad de elegir un médico?, ¿debemos tener en cuenta el valor distinto que una misma libertad puede tener para los sujetos? Otra solución consistiría en identificar déficits de recursos y de libertad concretos y establecer prioridades entre ellos. Por ejemplo, podemos tratar de elaborar un indicador que organice la información relativa a las libertades y recursos de la siguiente manera: determinados déficits de recursos individuales – e.g. aquellos que colocan a los individuos por debajo de un determinado nivel- son especialmente graves, los déficits de libertad son graves, y el resto de déficits de recursos son menos graves. No está nada claro que Dworkin estuviese dispuesto a integrar esta solución de inspiración claramente rawlsiana. Lo que sí parece evidente es que conviene hallar un modo de sistematizar la información relativa a los recursos y las libertades. De lo contrario, tendremos que concluir que los déficits en estas dos dimensiones son inconmensurables y no será posible comparar el déficit de equidad, ni el individual ni el social.

3. En tercer lugar, hay que tener en cuenta una complejidad que surge al obtener el déficit social a partir del individual. Parece que en algunos casos la diferencia entre la situación real de un sujeto y la que tendría idealmente – suponiendo, una vez más, que pudiésemos

determinarla- es más grave que en otros y que esto no tiene que ver con el *tamaño* de la diferencia, esto es, con el número de libertades que tiene restringidas y/o la cantidad de recursos que sería necesaria para eliminar la diferencia entre la distribución real y la ideal. Tomemos un ejemplo de déficit en recursos para examinar esta cuestión ya que resulta más simple. Imaginemos que en la sociedad *S1* todos los individuos tienen aproximadamente un tercio de los recursos que tendrían idealmente aunque viven razonablemente bien. En la sociedad *S2* hay una minoría que tiene una décima parte de los recursos que tendría y esto la coloca en una situación de miseria, el resto de individuos tiene un déficit considerablemente menor al que tienen los individuos en *S1* o tiene más recursos de los que le tocarían y, por lo tanto, no tiene déficit. Muchos coincidirán en que, desde el punto de vista de la justicia, *S2* es un escenario peor ya que, a pesar de que contiene menos individuos con un déficit importante, la situación de estos es mucho más grave que la de los individuos en *S1*. Es razonable que el déficit de equidad social sea un indicador que capture esta intuición y nos permita decir que *S2* es más injusta. Lo mismo puede suceder con el déficit de libertad. Supongamos que en *S1* hay varias restricciones a la libertad de comercio que la igualdad de recursos no permitiría – e.g. existen varios monopolios estatales que son ineficientes. En *S2* el comercio es libre pero los individuos no pueden viajar al extranjero sin un permiso oficial. Nuevamente, a pesar de que en *S1* existen más restricciones, la situación de *S2* parece mucho más grave porque la restricción severa sobre la libertad de movimiento tiene un impacto mayor y más negativo sobre las opciones de los individuos que las restricciones en el mercado.

Lo que nos indican estos ejemplos es que conviene tener alguna una noción de individuos peor situados que capture los déficits – en recursos o libertades- más graves, y que a la hora de agregar los déficits de equidad individuales para obtener el déficit social tenemos que diseñar una función compleja que otorgue distinto peso a los déficits de los individuos dependiendo de cuál sea su situación concreta en la realidad. Es necesario estipular que el déficit de los peor situados en la sociedad debe contar más que el déficit de los mejor situados a la hora de determinar el déficit social. Algunas de las afirmaciones de Dworkin en *SV* hacen pensar que aceptaría estas consideraciones aunque, desafortunadamente, no precisa ninguna función concreta.

3.2.2. Los impuestos como primas insensibles a las ambiciones.

Supongamos que no existe ninguna de las dificultades señaladas y que tenemos una buena manera de determinar el déficit de equidad social. ¿Qué podemos hacer para reducirlo? ¿Qué tipo de medidas nos pueden aproximar la distribución ideal? Las políticas que recomienda la igualdad de recursos son: *a)* un sistema de garantía de libertades amplio acorde con las exigencias del principio de autenticidad y abstracción; *b)* una economía de mercado bien regulada; y *c)* un sistema de impuestos y transferencias que imite el mecanismo del seguro hipotético. Por razones de espacio no podemos detenernos a examinar detalladamente todas las políticas concretas que exigiría implementar la igualdad de recursos. Nos centraremos en la implementación del seguro hipotético ya que plantea un problema interesante. El seguro dworkiniano se aplica a la sociedad ideal a través del sistema de impuestos³⁶² - para recaudar las primas - y las transferencias - para compensar a los desafortunados. Debemos recaudar la cantidad que sea necesaria para ofrecer el nivel de cobertura que el individuo medio habría adquirido en el mercado ideal. Dworkin mantiene que el mecanismo del seguro muy difícilmente cubriría algunas de las prestaciones que hoy en día garantiza la sanidad pública. Sería irracional, por ejemplo, asegurarse para recibir tratamientos caros para alargar la vida unos meses o en fases muy avanzadas de Alzheimer o demencia (SV: 314).³⁶³

Diseñar un sistema de impuestos es una tarea muy compleja y Dworkin solo pretende ofrecer una guía. Exigirle un gran grado de precisión en esta cuestión sería inadecuado, pero sí que es razonable analizar hasta qué punto esta sugerencia es apropiada para generar distribuciones que satisfagan la idea de justicia dworkiniana - i.e. sean insensibles a las dotaciones y sensibles a las ambiciones. Es tentador decir que un defecto de este sistema es que no corrige lo suficiente las diferencias generadas por los recursos naturales, pero ya hemos visto que Dworkin considera que la justicia solo exige asegurar la igualdad *ex ante* y esto es compatible con distribuciones sensibles a las dotaciones. Aunque algunos consideren que esta respuesta es poco convincente no profundizaremos en ella sino que nos centraremos en la dificultad de la propuesta de Dworkin para preservar la sensibilidad a las ambiciones. Al analizar el mecanismo del seguro veíamos que el rasgo que hace que sea

³⁶² Este sistema sería progresivo. Véase Dworkin, 2005: 117.

³⁶³ El último capítulo vuelve sobre esta cuestión.

un mecanismo particularmente atractivo para la igualdad de recursos es que conecta sus dos exigencias principales ya que requiere corregir las diferencias en las dotaciones de un modo que sea sensible a las ambiciones. Esto es así en un contexto ideal en el que los individuos *deciden* asegurarse desconociendo sus probabilidades reales de ser víctimas de la mala suerte bruta y pensando que las probabilidades son las mismas para todos. En estas circunstancias, la distribución que emerge una vez entra en funcionamiento el seguro *es* sensible a las ambiciones porque refleja las decisiones que cada sujeto *ha tomado* según *sus* preferencias y *su* actitud hacia el riesgo. Un individuo que decidida asegurarse para ser mantenido en vida en caso de coma profundo recibirá este tratamiento. Otro que prefiera gastar el dinero en otra cosa, no. Cada sujeto recibe compensación solo si se ve afectado por las contingencias frente a las cuales él mismo ha considerado oportuno asegurarse y según la póliza que ha creído oportuno comprar.

Ahora bien, el seguro que debe guiar el diseño de nuestras políticas públicas es un seguro *hipotético*. En el experimento de la isla veíamos que la existencia de talentos y enfermedades innatas altera sustancialmente las condiciones que harían justo un mercado de seguros real y es por eso que Dworkin decide prescindir de las decisiones de los inmigrantes de carne y hueso, y recurrir a la construcción mental del inmigrante medio en condiciones ideales. Este movimiento tiene consecuencias importantes para la igualdad de recursos que se hacen evidentes cuando pasamos del seguro a los impuestos. La pregunta que Dworkin considera clave para diseñar nuestro sistema de impuestos es ¿qué tipo de seguro contrataría *un miembro representativo* de nuestra sociedad si sus probabilidades de verse afectado por la mala suerte y sus recursos materiales fuesen iguales a los de los demás? La respuesta a esta pregunta, suponiendo que podemos hallarla, no necesariamente coincidiría con el seguro que comprarían todos los individuos *reales*. Es posible que alguien tenga un estilo de vida muy consumista y solo esté dispuesto a gastar en seguros una cantidad mucho menor a la que el agente ideal gastaría. En cambio, alguien que otorgue un gran valor a la vida y sea austero, puede que no considere irracional pagar una prima muy alta que le garantice tratamientos para prolongar su vida lo máximo posible. Obligar a estos sujetos a pagar unos impuestos basados en la prima que el agente ideal suscribiría implica forzarles a suscribir un seguro que ellos, si tuvieran la opción, no comprarían. El sujeto consumista puede quejarse de que paga demasiados impuestos y el austero puede insistir en que él se aseguraría frente a una contingencia que el estado no cubre. En ambos casos, la prima que pagan los sujetos y la compensación que pueden recibir no reflejan decisiones de los

individuos y, por lo tanto, la distribución que surgirá no será sensible a *sus* ambiciones.³⁶⁴ Dworkin intuye este problema en *SV* pero no le presta demasiada atención (*SV*: 343). La respuesta que adelanta es que las diferencias que puedan existir entre el seguro que compraría el individuo representativo y el que compraría un individuo real se deben a circunstancias que afectan al segundo y que van más allá de su control (*SV*: 334). Esto es, el hecho de no estar dispuesto a comprar el seguro que sería prudente comprar es cuestión de suerte bruta y, por lo tanto, debe ser corregido. Esta respuesta es insatisfactoria ya que menoscaba la relevancia normativa que supuestamente tienen las decisiones individuales en la concepción dworkiniana.

Posteriormente, Dworkin ha abordado este problema de manera distinta argumentando que la principal razón para ignorar la información relativa a las preferencias reales de los individuos es la eficiencia.³⁶⁵ No podemos implementar un sistema en el que los impuestos que paga cada sujeto equivalen a la prima que él mismo –en lugar del miembro representativo- habría suscrito porque “sería poco económico para la comunidad derrochar las grandes cantidades que serían necesarias para hacer estos juicios contrafácticos, incluso si fuesen posibles”.³⁶⁶ Dworkin reconoce que “algunos no se beneficiarán del seguro hipotético y el esquema redistributivo” pero considera que esto no es un problema grave ya que “ninguno de ellos puede quejarse razonablemente de que la comunidad no debería haberse basado en presunciones generales sobre los seguros, sino que debería haber diseñado test individualizados para decidir quién se habría asegurado y quién no a cada nivel. Los impuestos de todos, incluidos los suyos, habrían sido más altos si la comunidad hubiese hecho esto”.³⁶⁷ Esta respuesta sugiere que recurrir al juicio del individuo representativo es solo un *second best*. Es decir, si hubiese un mecanismo de revelación de las preferencias individuales que no fuese excesivamente costoso deberíamos usarlo para obtener una distribución que fuese más sensible a las ambiciones.

³⁶⁴ Otro modo de formular esta objeción diciendo este aspecto de la concepción dworkiniana vulnera la separabilidad de las personas se encuentra en Fleurbaey, 2002.

³⁶⁵ Dworkin, 2002.

³⁶⁶ Dworkin, 2002: 112.

³⁶⁷ Ibid.

4. De la ética liberal a la igualdad de recursos

Ahora que sabemos en qué consiste la igualdad de recursos podemos retomar la cuestión acerca de la fundamentación planteada al principio. Como apuntábamos al principio, Dworkin cree que la ética liberal es lo suficientemente abstracta como para poder ser abrazada por personas con concepciones éticas sustantivas distintas – es inclusiva- y es lo bastante concreta como para fundamentar la igualdad de recursos –tiene capacidad discriminante. En lo que sigue veremos dos de las dificultades con las que se encuentra Dworkin cuando utiliza la ética del desafío o los principios de la dignidad para mostrar que la ética liberal proporciona una justificación para la igualdad de recursos que puede lograr aceptación general en un contexto plural.

4.1 El modelo del desafío y el problema de la inclusión.

El argumento a favor de la igualdad de recursos desde la ética del desafío se desarrolla como una respuesta a esta pregunta: ¿qué criterio de justicia debemos adoptar si consideramos que la vida buena tiene el valor inherente de un ejercicio diestramente realizado? El principal defecto de la respuesta que ofrece Dworkin es que en lugar de dar una razón decisiva a favor de la igualdad de recursos se centra en argumentar por qué, si suscribimos el modelo del desafío, no elegiríamos una concepción basada en el bienestar.³⁶⁸ Aun si es correcto, el argumento solo nos dice que desde estas convicciones éticas nunca adoptaríamos el utilitarismo o la igualdad de bienestar como criterios de justicia pero no nos permite concluir que la concepción dworkiniana – con su idea de recursos y su métrica basada en los costes de oportunidad- es la que resulta preferible para un liberal ético.³⁶⁹ El argumento de Dworkin solo puede mostrar que el modelo del desafío tiene *cierta* capacidad

³⁶⁸ Dworkin, 1990.

³⁶⁹ Esta objeción también podríamos formularla respecto al argumento que Rawls desarrolla a favor de los dos principios desde la posición original ya que está centrado en mostrar que, en esa situación, no resultarían elegida una concepción utilitarista. A pesar de que Rawls examina distintas formas de utilitarismo, no pone a prueba otras concepciones de la justicia. El propio Rawls es consciente la limitación de su argumento y, en parte por esa razón, reconoce la posibilidad de que existan otros principios, distintos al de la diferencia, que serían suscritos en la posición original como criterio para regular las desigualdades sociales y económicas.

discriminante pero no asegura que tenga la *suficiente*. No obstante, la relevancia del argumento depende de que la pregunta de partida sea considerada adecuada. Si los individuos no creen que el modelo del desafío sea un enfoque adecuado para identificar el valor de la vida buena, no aceptarían como justificación un argumento construido a partir de él. Esto es, antes de evaluar la capacidad discriminante del modelo tenemos que asegurarnos de que es inclusivo.

Dworkin afirma que el modelo del desafío “es la mejor interpretación de las convicciones éticas de la gente”.³⁷⁰ Para mostrarlo, compara este modelo con otra concepción ética denominada modelo del impacto que identifica el valor de una vida humana con su producto, esto es, en la diferencia en el valor objetivo del mundo que genera. Dworkin logra que el modelo del desafío nos parezca aceptable porque lo va desarrollando como alternativa a una concepción muy poco plausible. El modelo del impacto nos obliga a afirmar, por ejemplo, que la vida de alguien que hace una contribución científica o artística importante tiene más valor que la del resto de individuos. Esto es absurdo. Por más que estas vidas nos parezcan admirables, pocos estarían dispuestos a afirmar que su valor es superior porque las consecuencias de una vida sobre el mundo determinan su valor. El rechazo de este tipo de consecuencialismo es lo que genera la apariencia de que existe un consenso en torno al modelo del desafío. Si comparamos el modelo con otras alternativas - que Dworkin evita mencionar- los desacuerdos no tardan en aflorar.

Algo en lo que Dworkin insiste es que el modelo del desafío no tiene nada que decir acerca de cuál es la respuesta adecuada a las distintas circunstancias que pueden experimentar los individuos y es por eso que no juzga las creencias individuales acerca de qué constituye una vida exitosa.³⁷¹ Cuando las circunstancias de alguien son mínimamente adecuadas – i.e. se dan las condiciones que constituyen parámetros normativos-, debemos concluir que su vida es buena si consiste en la realización diestra de una tarea que él mismo se ha impuesto. Dworkin *no* dice que la tarea en sí sea relevante para evaluar la bondad de la vida. Separar el valor de una vida del contenido concreto de sus fines es, precisamente, lo que hace que el modelo sea neutral. No obstante, esta disociación impide que la ética dworkiniana dé cuenta de una intuición bastante extendida acerca de la vida buena. Muchos de nosotros, no creemos que todas las tareas que podemos autoimponernos son igual de valiosas.

³⁷⁰ Dworkin, 1990: 163.

³⁷¹ Dworkin, 1990: 117-8, 128.

Aprender a tocar bien un instrumento es un objetivo más valioso que construir un castillo de naipes tan alto como sea posible. Esta intuición puede ser sostenida desde el modelo del impacto diciendo que la música bien tocada añade más valor objetivo en el mundo que los naipes acumulados; pero también puede estar fundamentada en la idea no-consecuencialista de que hay ciertos fines que son más valiosos que otros porque para alcanzarlos es necesario desarrollar capacidades que son más sofisticadas y nos hacen *más humanos*, en el sentido de que expresan mejor nuestra naturaleza. El valor de una vida, según este enfoque, depende del *desarrollo* de dichas capacidades, no del producto de ejercerlas. Este punto de vista suele ir acompañado de una idea concreta de las capacidades que debemos considerar superiores, en función de la cual el ideal de vida buena varía. Si creemos que las capacidades que mejor expresan nuestra naturaleza son las que nos conducen a la excelencia en el arte y el conocimiento, estaremos defendiendo una forma de perfeccionismo que podemos llamar *elitista* porque, dada la excepcionalidad de estas capacidades, solo unos pocos individuos podrán alcanzar una vida buena.³⁷² Si elegimos un conjunto de capacidades que, en condiciones razonablemente favorables – e.g buena salud o recursos suficientes- puedan ser desarrolladas por todos los individuos sostendremos un tipo de perfeccionismo *igualitario* y evitaremos la conclusión anterior.³⁷³ Dos ejemplos serían la capacidad para participar en la vida pública o desarrollar relaciones de amistad. Con independencia de qué capacidades sean consideradas relevantes, quienes sostengan cualquier forma de perfeccionismo estarían en desacuerdo con el modelo del desafío ya que para ellos la vida buena no consiste en vivir según lo que cada uno considera que es una respuesta adecuada a sus circunstancias, sino en desarrollar satisfactoriamente nuestra naturaleza humana.³⁷⁴

Otra manera de discrepar con el modelo del desafío sería diciendo que la idea de ver la vida como un ejercicio pone un énfasis excesivo en la agencia de los individuos. Imaginemos el

³⁷² Para diferenciar esta posición del modelo del impacto debemos retener que lo importante aquí son las capacidades y no el producto. Por ejemplo, alguien que aprenda a tocar el piano fantásticamente y no comparta su logro con nadie tendría una vida buena según esta forma de perfeccionismo pero no según el modelo del impacto. Hay una interpretación de Aristóteles como un perfeccionista elitista por defender que la mejor vida es la contemplativa. Nietzsche podría encajar también en esta categoría, aunque según como se interprete puede encajar en el modelo del impacto.

³⁷³ El calificativo igualitario se refiere simplemente a que *todos* los individuos tienen la posibilidad de desarrollar estas capacidades - al nivel que les permitan sus recursos y circunstancias personales- no implica que todos los individuos pueden desarrollar esas capacidades al mismo nivel. Un ejemplo de este perfeccionismo es el perfeccionismo de Nussbaum y su ideal social de “social democracia aristotélica”. Véase Nussbaum, 1990. Otras formas de perfeccionismo pueden encontrarse en Raz, 1986; y Hurka, 1993.

³⁷⁴ Hurka, 1993: 3

caso de un sujeto que es irreflexivo – invierte poco tiempo en analizar cuáles son sus circunstancias y sus convicciones- y, en general, toma decisiones cuya utilidad esperada es muy inferior a las alternativas. Aun así, es afortunado y logra tener muchas de las cosas que nosotros consideramos importantes – e.g. tiene un trabajo decente, una familia sólida, buenos amigos, etc. El modelo del desafío no diría que la vida de este individuo es buena porque, a pesar de que tiene cosas valiosas, estas no son consecuencia de un desempeño exitoso sino que son fruto de la suerte. Sin embargo, hay quienes tienen la intuición exactamente opuesta. Consideran que esta vida es buena porque asocian la vida buena al *disfrute* de ciertos *estados de cosas* valiosos. Estos estados de cosas pueden ser identificados *subjetivamente*, a partir de las preferencias individuales racionales, u *objetivamente*, si elaboramos un listado de bienes o condiciones valiosas con independencia de las convicciones y los deseos de los individuos. Más allá de cómo deba resolverse esta cuestión, desde este punto de vista tiene sentido afirmar algo que el modelo del desafío rechaza y es que alguien puede llegar a tener una vida buena simplemente por suerte.³⁷⁵ Por supuesto, cada uno de estos modelos alternativos de vida buena tiene sus propios problemas. Si conviene mencionarlos es porque formular unos fundamentos éticos del liberalismo requiere tener un panorama ético más amplio que el que Dworkin dibuja.³⁷⁶

4.2 Los principios de la dignidad y la capacidad discriminante.

La otra estrategia para derivar la igualdad de recursos de la ética liberal es interpretar aquella como la concepción de la justicia que mejor encaja con los principios de la dignidad humana, a saber, el de la importancia objetiva y el de la responsabilidad especial. Dworkin considera que el segundo principio es especialmente relevante para argumentar a favor de un criterio distributivo que sea sensible a las elecciones individuales. El principio de la responsabilidad especial, recordemos, dice que cada individuo tiene “una responsabilidad personal sobre el gobierno de su propia vida que incluye la responsabilidad de hacer y

³⁷⁵ Véase Arneson, 1999c, 2004b.

³⁷⁶ Nótese que estos enfoques son “abstractos” en el mismo sentido que lo es la ética del desafío, ya que admiten distintas concepciones sustantivas acerca de qué capacidades son las que mejor expresan nuestra naturaleza humana y qué estados de cosas son valiosos.

ejecutar decisiones fundamentales sobre qué vida sería bueno llevar” (JH: 17). La responsabilidad especial de los individuos tiene una dimensión política que se concreta en la obligación de las instituciones de tratarles como agentes capaces de formarse una concepción del bien y actuar conforme a ella. Por otra parte, también tiene una dimensión estrictamente ética que se plasma en el deber de los propios individuos de vivir con autenticidad, esto es, sin subordinar sus decisiones vitales a la voluntad de otros individuos. De entrada, podría parecer que se trata de un principio demasiado centrado en la autonomía como para poder tener capacidad de inclusión. La concepción del individuo como, esencialmente, un agente que decide es contraria a la que tienen muchas religiones y otras concepciones filosóficas como el comunitarismo. No obstante, Dworkin aclara que el principio de la responsabilidad especial admite que algunos individuos elaboren sus juicios dejándose influir por quienes admiran, o remitiéndose a lo que establece una religión o un líder espiritual. Lo importante es que esa *deferencia* sea decisión suya. La subordinación que prohíbe el principio de la responsabilidad especial es aquella que se produce a través de la coacción.

La implicación inmediata del principio de la responsabilidad es que las instituciones han de permitir que cada individuo pueda decidir, libre de coacción, ciertas cuestiones que definen *su* estilo de vida – e.g. religión, ocupación, matrimonio, etc.³⁷⁷ Esta conclusión no resulta demasiado controvertida, pero Dworkin la completa con algo que, como corolario de este principio, es discutible. A su juicio, *ser responsable* de “tomar y ejecutar decisiones sobre qué vida sería bueno llevar” significa o conlleva *asumir responsabilidad* por las consecuencias que derivan de estas decisiones. Es posible tratar de articular un argumento que conecte estas dos responsabilidades pero no podemos simplemente considerarlas equivalentes o presuponer que una implica la otra como hace Dworkin.³⁷⁸ De entrada, parece que no se trata exactamente del mismo tipo de responsabilidad. En general, cuando Dworkin habla de la responsabilidad de los individuos por sus decisiones en el contexto de la justicia distributiva, está aludiendo a un juicio de responsabilidad *consecuencial* según el cual, resulta normativamente apropiado que los resultados derivados de una elección recaigan sobre el sujeto que la ha tomado y nadie más. El principio de responsabilidad especial se refiere a la responsabilidad individual en otro sentido. Lo que establece es que cada individuo *es el*

³⁷⁷ Dworkin, 2005: 18.

³⁷⁸ Dworkin no da ninguna razón simplemente trata ambas cosas como equivalentes. Véase Dworkin, 2005: 102 y ss.

encargado de tomar ciertas decisiones que le afectan. Esta responsabilidad puede verse como un *derecho* o como una *función* que le es asignada por el hecho de ser dueño de su propia vida.³⁷⁹ Asegurar estas dos responsabilidades exige cosas distintas. Para permitir que los individuos ejerzan su responsabilidad especial el gobierno debe proteger su libertad sancionando las conductas que la violen y, sobre todo, garantizando ciertas oportunidades necesarias para su ejercicio. En cambio, para que cada individuo asuma responsabilidad consecuencial por sus decisiones, lo que debe hacer el gobierno es abstenerse de protegerles frente a los resultados que puedan derivarse de estas. La prueba de que los dos tipos de responsabilidad son separables es que es posible garantizar un conjunto amplio de oportunidades para los individuos y, a la vez, protegerles de ciertos resultados. Esto es, podemos permitir que los individuos ejerzan su responsabilidad especial sin atribuirles responsabilidad consecuencial por sus decisiones. Por ejemplo, imaginemos el caso de un amante de la naturaleza que le gusta explorar parajes indómitos en los que resulta fácil perderse. En general, hay dos maneras de proteger a este individuo, y a otros como él, de las posibles consecuencias desafortunadas que puede tener su afición. Por un lado, puede adoptarse una política paternalista que prohíba explorar ciertas zonas – impidiendo el acceso, imponiendo multas. Por otro lado, podemos permitirles que realicen excursiones arriesgadas y establecer un equipo de rescate financiado con los impuestos de todos los individuos. Es importante ver que el principio de la responsabilidad especial solo nos permite oponernos a las medidas paternalistas ya que logran evitar ciertos resultados a través de restricciones a la libertad que son incompatibles con el contenido del principio. El segundo tipo de medidas respetan la libertad de los individuos pero les protegen de las consecuencias de ejercerla extendiendo la responsabilidad consecuencial de todos los miembros de la sociedad. Algunos enfoques suficientistas, como por ejemplo el de Anderson, son partidarios de extender la responsabilidad consecuencial de la sociedad hasta donde sea necesario para asegurar que la situación de todos los individuos alcanza un nivel mínimo.³⁸⁰ Con independencia de las dificultades que tienen estas concepciones conviene mencionarlas para mostrar que aceptar el principio de la responsabilidad especial no nos

³⁷⁹ Sobre distintas maneras de entender la responsabilidad véase Hart, 1985. La responsabilidad especial es similar lo que Hart identifica como “*role-responsibility*” mientras que la responsabilidad consecuencial se parece más a lo que él llama “*liability*”.

³⁸⁰ Véase Anderson, 1999. En general, las concepciones suficientistas simplemente dicen que hay que garantizar un mínimo pero no especifican cual de los dos tipos de políticas es deseable adoptar para lograrlo. Anderson es una excepción en este sentido ya que claramente rechaza medidas paternalistas. Otras formas de suficientarismo pueden encontrarse en Frankfurt, 1987; Crisp, 2003; y Casal, 2007.

compromete necesariamente con un criterio distributivo que haga consecuencialmente responsables a los individuos por los resultados de sus elecciones.³⁸¹ Lo que exige el principio es que los individuos tengan libertad para decidir y perseguir su concepción de vida buena. Esto es compatible con un criterio distributivo que les obligue a internalizar las consecuencias de sus decisiones, como es el de Dworkin, pero también con uno que las externalice completamente o establezca algún tipo de mínimo garantizado.

Dworkin considera que el segundo principio de la dignidad nos lleva a adoptar un criterio de justicia sensible a las elecciones individuales porque vincula necesariamente el tipo de responsabilidad al que hace referencia el principio y la responsabilidad consecuencial. Sin embargo, la existencia de concepciones de la justicia que respetan el principio de responsabilidad especial pero no atribuyen responsabilidad consecuencial a los individuos por sus decisiones muestran que esta asociación es errónea. Una vez vemos que estas dos ideas de responsabilidad son independientes, el principio de la responsabilidad especial pierde la capacidad discriminante que Dworkin le atribuye, porque no es capaz de identificar la igualdad de recursos, ni ninguna otra concepción responsabilista, como un criterio de justicia superior a la igualdad democrática o a concepciones suficientistas.

³⁸¹ Véase Williams, A., 2006b; y Bou-Habib, 2006.

CAPÍTULO VI: MÁS ALLÁ DE LA UTOPIA REALISTA

*Whenever you feel like criticizing someone,
just remember that all the people in this world
haven't had all of the advantages you've had.*

Scott Fitzgerald.

En este capítulo examinaremos otras dos soluciones al problema de la justicia distributiva: la *igualdad de acceso a la ventaja* de Cohen y el *prioritarismo responsabilista* de Arneson. Aunque se trata de concepciones muy distintas, comparten una serie de características que hace que tenga sentido tratarlas conjuntamente. La mayoría de estos rasgos comunes apuntan a una manera de entender el *concepto* de justicia y la filosofía política distinta a la que tienen Rawls y Dworkin. Algunas de estas características aluden a aspectos metodológicos complejos que nos sitúan de lleno en la cuestión de cuáles son los límites de la teoría ideal o, dicho de otro modo, de cuán realista debe ser una sociedad perfectamente justa. Esta tesis está centrada en los aspectos sustantivos del liberalismo igualitario, no en la discusión metodológica implícita en él. No obstante, dado que ambas cosas no son separables, el análisis de estas características nos permitirá ver mejor cómo el concepto de justicia influye en el contenido de los principios.

La primera parte de este capítulo está dedicada a examinar el denominador común de estas dos concepciones. La segunda parte, analiza la *igualdad de acceso a la ventaja*. Veremos que Cohen presenta la *ventaja* como una métrica alternativa a los recursos y el bienestar, capaz de superar los defectos de ambas. No obstante, Sus trabajos dan pie a interpretar la *ventaja* de dos maneras distintas y ambas plantean dificultades no resueltas. Al examinar cómo debemos entender la *igualdad de acceso* tendremos ocasión de volver sobre la cuestión de los gustos caros que ha centrado el debate entre Cohen y Dworkin y que nos permitirá volver sobre algunos aspectos de la igualdad de recursos. El *prioritarismo responsabilista* ocupará la tercera parte. Arneson formula un criterio consecuencialista que incorpora una forma de responsabilismo basado en el mérito, para dar acomodo a la intuición de que no deberían

ser consideradas justas aquellas desventajas que un sujeto sufre como consecuencia de decisiones moralmente correctas – ya sean obligatorias o supererogatorias.

1. Características comunes en las concepciones de Arneson y Cohen.

Los rasgos más importantes que comparten las concepciones de Arneson y Cohen son los siguientes: *a)* el *concepto* de justicia; *b)* el objeto *primario* de la justicia; *c)* la forma que deben adoptar los principios de justicia; *d)* el tipo de exigencias que la justicia impone a los individuos; y *e)* la métrica que resulta adecuada para hacer comparaciones interpersonales. Salvo *e)*, las demás características tienen que ver con cuestiones distintas al *contenido* del criterio de justicia pero que, como veremos, inciden sobre él.

a) Gran parte del desacuerdo que Arneson y Cohen tienen con Rawls se debe a que conciben el ideal de justicia de manera distinta. Esto es, su discrepancia no se agota en lo que la justicia *requiere* sino que se extiende a lo que la justicia *es*. Arneson y Cohen entienden que los principios de justicia expresan verdades morales acerca de cómo debería ser la distribución *ideal* de ventajas y desventajas. Estas verdades son similares las verdades matemáticas o lógicas en el sentido de que son universales y atemporales, y no están condicionadas por las circunstancias fácticas de la realidad concreta en la que vivimos – e.g. dificultades epistémicas, rasgos de la naturaleza humana-, por lo que son válidas en todos los mundos posibles.³⁸² Podemos referirnos a esta posición como *purista*,³⁸³ aunque algunos la han definido como *platónica*.³⁸⁴ Rawls coincide en que los principios de justicia son principios morales pero considera que su contenido expresa lo que nos debemos los unos a los otros *como miembros de un sistema de cooperación social*. Concibe los principios de justicia como criterios para dotarnos de instituciones que regulen *nuestra* vida en común y no verdades morales válidas en cualquier escenario lógicamente posible.³⁸⁵ En capítulo I vimos

³⁸² Véase Arneson, 2011; y Cohen, G.A, 2008, cap. 6 y 7. Una buena defensa de esta visión de la justicia se encuentra en McDermott, 2008.

³⁸³ El uso del calificativo *pura* hace referencia a la idea kantiana según la cual la ley moral está basada en la razón práctica pura y se aplica a todos los individuos racionales con independencia de circunstancias empíricas.

³⁸⁴ Pogge, 2008.

³⁸⁵ Bedau, 1978.

que esta función reguladora de las instituciones impone la necesidad de especificar el contenido de la justicia teniendo en cuenta ciertos hechos que son característicos del mundo en el que vivimos y que, por lo tanto, hacen que dicho contenido sea sensible a *nuestra* realidad. Detrás de estos dos conceptos de justicia hay dos maneras muy distintas de entender la filosofía política. Para Rawls, una de las funciones esenciales de la filosofía política es definir como objetivo moral y político un orden social que es *utópico*, ya que refleja un diseño institucional justo distinto al presente, pero *realista*, en el sentido de que, en circunstancias favorables, es un objetivo alcanzable ya que no contradice, sino que es compatible con, las condiciones de la naturaleza humana.³⁸⁶ Cohen y Arneson coinciden en que la *raison d'être* de la filosofía política es la misma que la de otras ramas de la filosofía, a saber, ampliar nuestro conocimiento. Nos debe proporcionar orientación acerca de cómo debemos *pensar* sobre la justicia y no (necesariamente) una guía sobre cómo actuar.³⁸⁷

b) Rawls considera que la manera de articular nuestros deberes mutuos como miembros de un sistema cooperativo es a través de un sistema institucional y es por eso que entiende la justicia como una propiedad, más concretamente una virtud, de las instituciones. Al inicio de su tratado Rawls declara que “el sujeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad, o más exactamente, el modo en el que las principales instituciones sociales distribuyen derechos fundamentales y deberes y determinan la división de ventajas derivadas de la cooperación” (*TJ*: 6). Arneson y Cohen, en cambio, entienden la justicia como una propiedad predicable *directamente* de las distribuciones. El énfasis en *directamente* es importante. Por supuesto, Rawls también se refiere a distribuciones “justas”, pero utiliza este calificativo en un sentido *derivado* o *indirecto*. En su caso una distribución es *justa* porque resulta, *deriva*, de instituciones justas. Una vez que las principales instituciones sociales satisfacen los principios de justicia, los individuos pueden quedarse con cuántos beneficios puedan obtener a través de la cooperación económica con los demás (*JFR*: 51) La distribución resultante siempre será justa. Cohen y Arneson, en cambio, afirman que una distribución es justa si exhibe un determinado perfil, esto es, si el reparto de ventajas y desventajas se corresponde con un determinado patrón – e.g. igualdad de oportunidades para el bienestar, recursos suficientes, etc. Cohen lo expresa de este modo: “mi preocupación fundamental no es la estructura básica de la sociedad, en ningún sentido, ni

³⁸⁶ Rawls, 2007: 1-23

³⁸⁷ Cohen, G.A., 2008: 268.

las elecciones individuales, sino el patrón de beneficios y cargas en la sociedad (...) la justicia (y su ausencia) en la distribución de beneficios y cargas a los individuos”.³⁸⁸

Ver la justicia como una propiedad de las distribuciones permite realizar ciertas afirmaciones que no tienen sentido si es concebida como una virtud de las instituciones. Cuando Arneson y Cohen dicen “*X* representa una injusticia” lo único que están diciendo es que “el mundo no es completamente justo por la presencia de *X* en él”.³⁸⁹ Ahora bien, para ellos, estas dos afirmaciones *no* implican que “*X* debe ser corregido”. Ambos coinciden en que, dependiendo del tipo de cosa que sea *X* y dado cómo es el mundo, es posible que la injusticia que representa *X* no pueda ser remediada. A su modo de ver, es perfectamente coherente decir que existe una injusticia pero que las instituciones no tienen la obligación de corregirla. No les preocupa llegar a la conclusión, para muchos frustrante, de que una sociedad justa es una utopía inalcanzable.³⁹⁰ El modo en el que Cohen y Arneson entienden la justicia también les permite afirmar que una sociedad *A* es más justa que otra sociedad *B*, a pesar de que tienen un diseño institucional idéntico e igual de eficaz. En la sociedad *A* pueden operar otros factores *no-institucionales* que hacen que la distribución de ventajas y desventajas se acerque más al perfil considerado justo.³⁹¹

Ninguna de las dos cosas tiene sentido desde el esquema de Rawls. Por un lado, dado que los principios de justicia son criterios que regulan las instituciones, la expresión “*X* representa una injusticia” indica siempre (y únicamente) que hay un defecto en el funcionamiento o el diseño de éstas e implica el deber de corregirlo.³⁹² *X* no puede hacer referencia a algo que está fuera del alcance de las instituciones – e.g. la distribución del coeficiente intelectual. “Si una situación es inalterable (...) la cuestión de la justicia no surge” (*TJ*: 254). Por otro lado, dado que Rawls considera que la justicia de una sociedad depende exclusivamente del carácter de sus instituciones, está obligado a decir que dos sociedades cuya estructura básica es idéntica son igual de justas, no importa que la

³⁸⁸ Cohen, G.A., 1997: 2

³⁸⁹ Cohen, G.A., 2004: 5

³⁹⁰ Cohen, G.A., 2008: 254

³⁹¹ Cohen defiende que una sociedad en la que existe un *ethos* que lleva a los individuos a observar los principios de justicia en sus decisiones diarias es más justa que otra en la que dicho *ethos* no existe. Arneson, por su parte, no duda en afirmar que un fenómeno natural puede contribuir a crear distribuciones más justas. Véase su extravagante ejemplo en Arneson, 2000a: 341, n.6.

³⁹² Excepto en ciertas circunstancias no ideales en las que Rawls admite que una injusticia es tolerable si es necesaria para evitar otra mayor. Rawls, 1999a: 4.

distribución concreta que se dé en cada una de ellas sea distinta debido a la influencia de otros factores – e.g. las decisiones personales de los individuos, azar, etc.

c) El tercer aspecto que distingue estas dos concepciones de la rawlsiana hace referencia a la exigencia de publicidad. Al examinar la noción de sociedad bien ordenada vimos que la idea rawlsiana de la justicia como guía para regular un sistema de cooperación social implica que los principios de justicia deben adoptar la forma específica de criterios *públicos*. Esto significa que las instituciones deben poder implementarlos y que los ciudadanos deben ser capaces de comprenderlos y comprobar su aplicación. Para que ambas cosas sean posibles, los principios de justicia deben ser sensibles a ciertos hechos que afectan a su cumplimiento – e.g. información limitada, naturaleza humana- y deben poder ser verificables empíricamente. Dado que esta función reguladora es una característica definitoria de los principios de justicia y la publicidad es una condición necesaria para que puedan realizar dicha función, el carácter de criterio público es un aspecto constitutivo de los principios de justicia. Esto es, la publicidad no es una condición *limitadora* sino *definitoria*. Arneson y Cohen, en cambio, creen que es erróneo ver la publicidad como un componente esencial de la justicia.³⁹³ Para ellos, el contenido de los principios de justicia viene definido (exclusivamente) por nuestras intuiciones acerca de qué distribución de ventajas y desventajas resulta moralmente correcta, y ven esta cuestión como distinta e independiente de la relativa a qué distribución es razonable que las instituciones traten de implementar. Los hechos de la realidad que informan los principios rawlsianos son relevantes para la *aplicación* de los principios de justicia porque nos dicen *el grado de* justicia es posible obtener pero, contrariamente a lo que cree Rawls, no nos dicen qué *es* justo.

d) En cuarto lugar, Cohen y Arneson están en desacuerdo con Rawls acerca del tipo de exigencias que la justicia impone a los individuos. La posición rawlsiana respecto a esta cuestión es moderada. En el contexto de una sociedad gobernada por instituciones justas, el deber de justicia de los individuos se limita a cumplir con las obligaciones que derivan de estas instituciones – e.g. pagar impuestos, respetar los derechos de los demás, etc. Si no existen instituciones justas, los individuos tienen el deber (natural) de promoverlas – e.g. votar a favor de su establecimiento o impulsarlo a través de iniciativas populares, etc. No obstante, los individuos *no* están obligados a observar el contenido de los principios de justicia en sus elecciones cotidianas. Por ejemplo, cuando negocian su salario o eligen qué

³⁹³ Véase Arneson, 2007: 291; y Cohen, G.A., 2008: cap.9

carrera desarrollar, la justicia no exige que observen el principio de la diferencia y decidan teniendo en cuenta los beneficios para los peor situados que se derivarían de cada una de sus opciones (PL: 283). La idea de Rawls es que, cuando existen instituciones justas, los individuos son “libres de perseguir sus fines de una manera más eficaz en el marco de la estructura básica, con la seguridad de que en otra parte del sistema social se hacen las correcciones necesarias para preservar la justicia” (PL: 269). Arneson y Cohen rechazan que los principios de justicia sean criterios normativos aplicables únicamente a las principales instituciones de la sociedad y proponen ampliar su alcance a la conducta individual. Esta posición, bastante más exigente que la rawlsiana, está entroncada con su idea de que una sociedad justa es aquella en la que la distribución de cargas y beneficios entre los individuos se corresponde con el patrón considerado justo. Las instituciones son un mero medio para alcanzar esta distribución justa que es, en definitiva, el objetivo al que debemos aspirar. Si extendiendo la aplicación de los principios de justicia a nuestras elecciones diarias conseguimos estar más cerca de alcanzar la distribución ideal, no hay ninguna razón por la que no debamos hacerlo.³⁹⁴

Liam Murphy se refiere a la posición de Rawls como *dualismo* ya que ve el diseño institucional y la conducta personal como *dos* esferas de la moral separadas que deben estar reguladas por principios de distinta clase.³⁹⁵ En contraposición, denomina *monismo* a la posición de Arneson y Cohen porque rechaza esta división y reivindica la existencia de principios *fundamentales* aplicables tanto a las instituciones como a las elecciones personales. La posición monista es consistente con afirmar que las exigencias concretas que la justicia impone a los individuos son distintas a las que imponen a las instituciones, y con reconocer que las instituciones tienen un rol especial en la consecución de la justicia.³⁹⁶ Por otra parte, el monismo puede adoptar una versión extrema según la cual los individuos deben hacer todo lo que está en su mano para *maximizar* la realización de la justicia. O bien una versión moderada que reconoce la existencia de prerrogativas personales que permiten a los individuos guiarse por su auto-interés o por otros compromisos morales – distintos al de promover la justicia distributiva-, hasta un cierto punto. El monismo moderado sostiene

³⁹⁴ Véase Arneson, 2011.

³⁹⁵ Véase Murphy, 1999.

³⁹⁶ Véase Cohen, G.A., 2008: cap. 8; y Arneson 2011.

que los individuos tienen el deber de guiar su conducta por los principios de justicia *dentro de lo que resulta razonable esperar de ellos*.³⁹⁷

e) Finalmente, un último aspecto que separa estas concepciones de la de Rawls es que rechazan utilizar los recursos como estándar para hacer comparaciones interpersonales. Arneson y Cohen coinciden en que, desde el punto de vista de la justicia, aquello que los individuos *obtienen* de los recursos, más concretamente, el *bienestar* que éstos les proporcionan, debe ser considerado fundamental. No obstante, ambos son conscientes de los posibles defectos de una métrica bienstarista – i.e. gustos ofensivos, preferencias mal formadas- y tratan de adoptar un criterio que los evite. De entrada, descartan la concepción *hedonista* que equipara el bienestar al placer ya que, además de tener otros defectos, resulta demasiado simple. También se distancian de estándares centrados *exclusivamente* en las preferencias, actitudes y estados mentales de los sujetos cuya situación se evalúa. Estos estándares, a pesar de ser más sofisticados, nos pueden llevar a resultados contraintuitivos como muestra Dworkin a través del ejemplo de un individuo discapacitado con un carácter optimista y alegre. Este supuesto no es un caso de preferencias adaptativas. Este sujeto es, por hipótesis, genuinamente feliz pero aún así, muchos de nosotros creemos que su discapacidad debe ser compensada *como tal*, esto es, con independencia de cuál sea su experiencia subjetiva. En los trabajos de Arneson y Cohen encontramos distintas maneras de acomodar esta intuición. Arneson adopta una idea de bienestar definida a partir de un listado de bienes y estados de cosas cuyo valor es objetivo y, por lo tanto, insensible a las preferencias y actitudes individuales.³⁹⁸ Poseer el rango de capacidades y facultades típicas de un ser humano sería uno de los ítems incluido en la lista. Cohen, por su parte, considera que el ejemplo del discapacitado alegre no refuta la conveniencia de usar el bienestar como métrica. Lo único que muestra es que no puede ser el *único* indicador para evaluar la situación de los individuos ya que hay ciertas deficiencias en los recursos que también deben ser tenidas en cuenta. Su propuesta es adoptar una métrica híbrida que capte tanto los déficits de recursos como de bienestar.

³⁹⁷ Es muy importante definir el límite de las prerrogativas ya que si son muy amplias esta posición no se distingue demasiado de la rawlsiana. Sobre este punto véase Cohen, G.A., 2008: 387 y ss.; Estlund, 1998: 101-7; y Williams, A., 1998: 240 y ss.

³⁹⁸ Arneson cambia de concepción del bienestar en el desarrollo de su concepción. Inicialmente defiende una noción subjetiva de bienestar purgada de irracionalidad. Véase Arneson, 1989. En sus últimos trabajos adopta una noción objetiva de bienestar basada en una lista de bienes que son valiosos con independencia de las preferencias de los individuos. Una defensa de la concepción objetiva del bienestar se encuentra en Arneson, 1999c; y 2000c.

2. Igualdad de acceso a la ventaja.

La igualdad de acceso a la ventaja surge como consecuencia de la insatisfacción de Cohen con la igualdad de recursos y la igualdad de acceso al bienestar como formas de responsabilismo.³⁹⁹ A su modo de ver, ambos criterios ignoran ciertos tipos de desventajas por las que un igualitario debería preocuparse. La igualdad de recursos penaliza a aquellas personas que tienen gustos caros *involuntarios* y es insensible a ciertas desventajas que no pueden ser consideradas como una deficiencia en los recursos personales pero que son relevantes – e.g. el frío.⁴⁰⁰ La igualdad de oportunidades para el bienestar tiene el defecto de estar exclusivamente centrada en los estados mentales y, por esa razón, es incapaz de acomodar nuestra intuición de que hay ciertas desventajas, como las discapacidades, que merecen ser compensadas con independencia de cuál sea la experiencia subjetiva del que las padece. Cohen pretende conciliar estas dos intuiciones a través de una métrica, a la que denomina “ventaja”, que aspira a ser una alternativa a los recursos y el bienestar. La igualdad de *acceso* a la ventaja implica igualdad en las posibilidades *efectivas* que tienen los individuos de disfrutar de ciertos beneficios.⁴⁰¹ Es compatible, por lo tanto, con desigualdades en los niveles de ventaja que tienen los individuos si estas diferencias se deben a decisiones individuales distintas.

2.1 ¿Una métrica distinta o híbrida?

Una de las intuiciones que motivan la concepción de Cohen es que debe haber una métrica alternativa a los estándares basados en los recursos – como el de Dworkin o Rawls- y aquellos basados en el bienestar – como los que utilizan los utilitaristas.

³⁹⁹ La igualdad de oportunidades para el bienestar era la concepción que inicialmente defendió Arneson. Véase Arneson, 1989, 1991, y 1999a.

⁴⁰⁰ Cohen, G.A., 1989: 920.

⁴⁰¹ Cohen prefiere utilizar el término “acceso” en lugar de “oportunidad” porque considera que el primero es sensible a deficiencias en los recursos personales que el segundo no capta. Por ejemplo, no decimos, según él, que una persona tiene menos oportunidades que otra por el hecho de ser menos inteligente o más débil; y, sin embargo, ambas circunstancias merecen consideración desde el punto de vista de la justicia igualitaria. Cohen, G.A., 1989: 916-17. La distinción que Cohen parece tener en mente puede ser capturada de una manera más intuitiva si distinguimos las oportunidades *formales* de las oportunidades *reales* o *efectivas*.

Desafortunadamente, Cohen solo logra esbozar lo que podría ser una tercera vía. En más de una ocasión, él mismo expresa cierto descontento con su idea de ventaja por considerarla “cruda”⁴⁰² y demasiado “heterogénea”⁴⁰³. Sin embargo, reconoce no poder decir “de una manera placentera y sistemática, qué es lo que debe contar como una ventaja”. La discusión que sigue a continuación no pretende dar una definición exacta de esta idea sino mostrar una ambigüedad en la exposición de Cohen que añade imprecisión a una noción ya bastante confusa. Cohen quiere dar una respuesta a la pregunta “¿qué debemos distribuir?” que no sea ni recursos ni bienestar. Hay dos maneras de ofrecer una alternativa a esta dicotomía. Es posible elaborar una métrica que incluya ambas dimensiones - y, por lo tanto, no sea *exactamente ni una ni la otra*- o que capture una dimensión distinta. Cohen vacila constantemente entre estas dos posibilidades. En algunas ocasiones presenta la idea de ventaja como si fuera un “vector” que combina recursos y bienestar, mientras que otras veces la define como un estándar objetivo “más fundamental que los recursos o el bienestar”.⁴⁰⁴

En *On the Currency of Egalitarian Justice* Cohen afirma que su métrica se distingue de un estándar puramente bienestarista en que “a la hora de decidir qué cuenta como una ventaja y los tamaños relativos de las ventajas, es necesario entrar en una valoración *objetiva*”⁴⁰⁵ y no atender exclusivamente a las preferencias de los individuos. El carácter objetivo de este estándar se ve claramente en un trabajo posterior en el que la ventaja aparece definida como una “colección de estados de la persona deseables y *no reducibles ni a sus recursos ni a su nivel de bienestar*”.⁴⁰⁶ Cohen afirma que estos estados representan una dimensión *intermedia* entre “tener recursos” y “obtener utilidad”, a la que denomina *midfare*, y que captura lo que los bienes proporcionan a los individuos además, y con independencia, del bienestar.⁴⁰⁷ Estas tres dimensiones – recursos/*midfare*/bienestar - pueden distinguirse en el caso de la alimentación y la vestimenta. Los *productos* comestibles y las prendas de vestir son *recursos*; la *satisfacción* de un individuo al consumir un determinado alimento o usar una determinada prenda es la *utilidad* que obtiene de él; y el grado en el que estos bienes *nutren* a un sujeto y le *protegen* de las condiciones climatológicas sería el *midfare* que le proporcionan. Entendida así, la métrica de la ventaja se diferencia de un estándar basado en los recursos en que tiene

⁴⁰² Cohen, G.A., 1989: 921.

⁴⁰³ Ibid.

⁴⁰⁴ Ibid.

⁴⁰⁵ Cohen, G.A., 1989: 935 (énfasis añadido).

⁴⁰⁶ Cohen, G.A., 1990: 59 (énfasis añadido).

⁴⁰⁷ Cohen, G.A., 1990: 48.

en cuenta *el efecto* que estos tienen sobre ellos, y de un estándar bienestarista en que lo que considera relevante a la hora de medir dicho efecto son estados de cosas objetivamente valiosos y no el grado de satisfacción de los individuos.

La idea de ventaja como una métrica que captura el *midfare* puede encontrar apoyo en algunos ejemplos que da Cohen sobre qué tipo de situaciones deben ser rectificadas. Dos casos en los que considera que la justicia exige dar a los individuos una cantidad adicional de recursos son: a) una persona que solo puede beber agua embotellada porque siente náuseas cuando bebe agua del grifo;⁴⁰⁸ y b) una persona que odia los huevos y vive en un lugar en el que solo hay huevos y pescado, y el segundo es escaso.⁴⁰⁹ Ninguno de los dos individuos es moralmente responsable de su situación. Ambos se encuentran, por lo tanto, *involuntariamente peor* que los demás – que sí pueden beber agua del grifo y comer huevos- ya que con la misma cantidad de recursos pueden obtener menos comida y bebida. Los supuestos son extravagantes pero los podemos tomar como ejemplos de lo que sería una deficiencia de *midfare*. Aunque es cierto que estos individuos están peor debido a sus preferencias, decir que merecen algún tipo de compensación no implica, necesariamente, comprometerse con un estándar subjetivo. Lo que está en juego en estos casos no es tanto la satisfacción de preferencias en sentido estricto sino la posibilidad de estos individuos de alcanzar estados de cosas objetivamente importantes como estar hidratado y nutrido. Lo que se protege a través de una compensación no es el bienestar subjetivo de los sujetos sino ciertos intereses objetivos que consideramos de fundamental importancia.⁴¹⁰ Entendida como un estándar que capta el *midfare*, la ventaja *no* refleja la satisfacción de preferencias individuales.

Hay otros supuestos, en cambio, en los que Cohen claramente se muestra favorable a compensar a los individuos simplemente por la frustración que genera la insatisfacción de un deseo. Además de los dos casos mencionados, cree que también debemos compensar a: c) un individuo que prefiere el vino y la comida refinados;⁴¹¹ d) alguien a quien le gusta una música que es difícil de encontrar.⁴¹² En estos casos los individuos también han contraído sus gustos de manera involuntaria. Lo distinto respecto a los casos anteriores es que lo que

⁴⁰⁸ Cohen, G.A., 2004: 90.

⁴⁰⁹ Cohen, G.A., 2004: 90.

⁴¹⁰ Véase Scanlon, 2006. En este trabajo Scanlon considera que la fuerza de los ejemplos de Cohen deriva, precisamente, de la importancia de estos intereses objetivos.

⁴¹¹ Cohen, G.A., 2004: 98 y 107.

⁴¹² Cohen, G.A., 1989: 927-8.

está en juego aquí *no* parecen ser intereses fundamentales sino el bienestar subjetivo de los sujetos. El gourmet necesita exquisiteces para alcanzar un nivel de bienestar ordinario. En ningún momento se nos dice que no puede comer ningún otro tipo de comida por lo que, debemos suponer que, la consecuencia de no subvencionarle caviar y champan es que la comida le parecerá insípida y aburrida, no que estará desnutrido como le pasará al otro si no tiene pescado. Respecto al caso del melómano podríamos argumentar que la capacidad de disfrutar de una experiencia musical no tiene la importancia objetiva suficiente para formar parte del *midfare*,⁴¹³ cosa que convierte su caso en una deficiencia en el bienestar subjetivo. La sensibilidad de la métrica de la ventaja a las preferencias individuales también se desprende de una afirmación que hace Cohen en *On the Currency*: “se entiende que la ventaja *incluye* pero es más amplia que el bienestar”.⁴¹⁴ De lo cual infiere que: “cualquier cosa que mejora mi bienestar es *pro tanto* una ventaja, pero lo opuesto no es cierto”.⁴¹⁵ Cohen aclara en una nota a pie de página que al hablar de bienestar se refiere a “felicidad” o “satisfacción de deseos” excluyendo cualquier concepción objetiva.⁴¹⁶ Por lo tanto, cuando hace estas afirmaciones está reconociendo que la métrica de la ventaja tiene un componente subjetivo. La idea de que el bienestar subjetivo forma parte de la ventaja pero no la agota encaja con la definición del estándar coheniano como un vector que incluye bienestar y recursos, y que, por lo tanto, es sensible a los déficits en ambas dimensiones.

La confusión entre estas dos maneras de entender la métrica de la ventaja, como *midfare* o como un vector de recursos y bienestar, reaparece cuando Cohen compara su estándar con otros. Al analizar la respuesta de Rawls al problema de los gustos caros, Cohen dice estar de acuerdo con él en que una concepción que requiere *igualar* el bienestar es problemática porque exige dar recursos adicionales a quienes deciden, deliberadamente, cultivar gustos caros. No obstante, critica la solución rawlsiana basada en los bienes primarios ya que considera que la respuesta correcta es *mantener* la métrica bienestarista y enmendar el criterio de justicia para que solo compense a los individuos por las preferencias caras *involuntarias*. Esta respuesta resulta extraña si entendemos que la ventaja es un estándar

⁴¹³ En cualquier caso, el estado de cosas de la persona que sería considerado objetivamente relevante sería algo general como “ser capaz de apreciar la música” en lugar de “poder escuchar música minoritaria o rara”. Dado que Cohen no nos dice que la música rara es la *única* que puede apreciar el melómano, debemos concluir que la razón para compensarle tiene que ver con consideraciones bienestaristas.

⁴¹⁴ Cohen, G.A., 1989: 916.

⁴¹⁵ Ibid.

⁴¹⁶ Cohen, G.A., 1989: 909, n4.

objetivo que intenta capturar el *midfare*. En este caso, lo correcto para Cohen hubiese sido decir que la respuesta al problema de los gustos caros pasa por adoptar una métrica objetiva. Debería haber dicho que los gustos caros no han de ser compensados porque no podemos decir que su satisfacción constituya un estado de la persona objetivamente relevante y no porque hayan sido voluntariamente adquiridos.⁴¹⁷ La manera que tiene Cohen de abordar el problema de los gustos caros *no* encaja bien con la idea de ventaja como un estándar que captura el *midfare*, aunque sí con la de un vector que retiene la importancia del bienestar en las comparaciones interpersonales.

Sin embargo, el modo en el que Cohen distingue su métrica de la de Sen sugiere que lo correcto es interpretar la ventaja como un estándar objetivo. Antes que Cohen, Sen ya expuso la necesidad de hallar un estándar básico que dé cuenta de aquellas cosas – distintas a la utilidad- que una persona puede obtener de los recursos. Su propuesta se basa en atender a las *capacidades* de los individuos para *alcanzar* objetivos que *tienen razones para valorar*, a los que se refiere como *funcionamientos*.⁴¹⁸ Cohen trata de diferenciar la idea de *ventaja* de la de *capacidad* en dos trabajos sucesivos.⁴¹⁹ Si la ventaja es un vector que combina bienestar subjetivo y recursos, la diferencia entre los dos estándares sería evidente. Bastaría con decir que el criterio de Cohen recomienda compensar a un gourmet involuntario mientras que el de Sen no lo permite. Esta sería una manera clara de establecer una diferencia entre los dos criterios. Con todo, llama la atención no encontrar este razonamiento tan sencillo en ninguno de los trabajos de Cohen. En lugar de esta explicación encontramos un argumento artificioso, lleno de sutilezas y consideraciones exegéticas, que trata de mostrar que la idea de ventaja engloba una variedad mucho más amplia de estados de la persona objetivamente valiosos que la noción de capacidad.

Cada una de estas interpretaciones de la ventaja como métrica plantea una dificultad que los trabajos de Cohen no resuelven. Si interpretamos la ventaja como un estándar que mide el *midfare*, debemos facilitar una lista que especifique qué estados de las personas deben considerarse objetivamente valiosos o un criterio que nos permita identificarlos. Este problema afecta, en realidad, a todos los estándares basados en el bienestar objetivo y es, sin duda, una de las cuestiones peor resueltas en este debate. El problema más evidente de

⁴¹⁷ Una argumentación de este tipo puede encontrarse en Scanlon, 1975.

⁴¹⁸ Véase Sen, 1992: xi.

⁴¹⁹ Cohen, G.A., 1989: 941 y ss.; y 1990.

la ventaja como vector que combina bienestar y recursos es que no sabemos cómo agregar la información relativa a estas dos dimensiones y, por lo tanto, el estándar no es apto para realizar comparaciones interpersonales. Supongamos que *A* se halla involuntariamente en una situación económica muy precaria pero sobrevive con optimismo, en cambio *B*, cuya situación económica es mejor, sufre una terrible depresión porque los recursos que tiene no le permiten satisfacer el ideal de vida que le ha sido inculcado. La métrica de la ventaja reconoce que ambos tienen una pretensión legítima sobre los recursos sociales pero es incapaz de indicarnos a cuál de las dos es más urgente.

Algunos dirán, además, que el problema de la métrica coheniana no es solo la indeterminación sino su incapacidad para reconocer que un indigente debe tener prioridad respecto a un gourmet insatisfecho, por muy miserable que se sienta este último. En una nota aclaratoria posterior a *On the Currency* Cohen reconoce que la cuestión de la agregación es un defecto evidente de su propuesta. Para hacerlo menos grave sugiere entender la ventaja como una métrica lexicográfica. Esto es, fijarnos primero en si la cantidad de recursos que tienen los sujetos supera un determinado umbral y tener en cuenta la información relativa a las preferencias y los estados mentales únicamente a partir de ese punto.⁴²⁰ Esta solución asegura que los peor situados de la sociedad serán los individuos cuyos recursos – materiales y personales- son más escasos y no aquellos que se sientan más insatisfechos. No obstante, tiene dos problemas. El primero es el que afecta a cualquier concepción sufficientista y es cómo determinamos este umbral de relevancia. El segundo es que más allá de este umbral seguimos teniendo el problema de cómo agregar recursos y bienestar. Si el umbral de relevancia lo fijamos en una cantidad de recursos alta el problema de la indeterminación aminora mucho pero a costa de convertir la métrica de Cohen en un estándar basado prácticamente en los recursos. Si el umbral es bajo la información relativa a los estados mentales sigue siendo crucial pero no avanzamos demasiado respecto al problema de la agregación y las comparaciones interpersonales.⁴²¹ Vamos a dejar a un lado el problema de definir la ventaja para centrarnos en *cómo* debe estar distribuida.

⁴²⁰ Véase Cohen, G.A., 2011: 61-73.

⁴²¹ Una solución fácil pero profundamente insatisfactoria al problema de la ambigüedad sería decir que la ventaja es un vector que incluye recursos, bienestar subjetivo y midfare. Esta salida no solo encaja mal con la exposición de Cohen sino que implica que este vector, todavía más complejo arrastra los problemas de los que adolecen cada una de las dos interpretaciones alternativas por separado. Esto es, necesita una lista para concretar el midfare y un criterio para agregar toda esta información.

2.2 Los gustos caros como desventaja.

Cohen está de acuerdo con Dworkin en que la justicia exige corregir las desigualdades que son fruto de circunstancias azarosas y dejar intactas aquellas que tienen como origen las elecciones de los individuos. Como vimos, la estrategia dworkiniana para alcanzar distribuciones justas consiste, básicamente, en distribuir igualitariamente los recursos materiales y compensar a quienes se ven afectados negativamente por la mala suerte bruta, con la cantidad adicional que sea necesaria para imitar la operación de un hipotético mercado de seguros en el que sujetos con idéntica capacidad adquisitiva compran cobertura frente a distintas formas de suerte bruta sujetos a determinadas condiciones informativas. El resultado es un criterio de justicia que corrige, parcialmente, las desigualdades generadas por diferencias en salud, capacidades, talentos; y tolera las que tienen como origen decisiones individuales que reflejan preferencias, convicciones y ambiciones distintas. Aunque Dworkin utilice el lenguaje de las *elecciones* y las *circunstancias* (SV, 287), la distinción normativamente relevante en su concepción es la que separa los *recursos* – personales e impersonales- de un individuo de sus *preferencias*. A juicio de Cohen, esta distinción no capta la arbitrariedad de la suerte bruta ya que nos lleva a atribuir responsabilidad consecucional a los individuos por estados de cosas que no estaba en su mano evitar.

El supuesto a partir del cual Cohen construye su argumento es el de los gustos caros -i.e. el caso de las personas que necesitan más recursos que el resto para poder alcanzar el *mismo* nivel de bienestar. Aunque utilice ejemplos extravagantes, Cohen cree que este problema es importante moral y políticamente ya que “los gustos caros, en el sentido especificado, militan en contra de una vida plena, porque reducen las oportunidades de tenerla”.⁴²² La igualdad de recursos reconoce que los gustos caros son compensables *solo si* son obsesiones o adicciones que incapacitan al sujeto ya que entonces pueden ser tratados como una deficiencia en los recursos personales.⁴²³ En los demás casos, que son la gran mayoría, cada sujeto debe asumir los costes de satisfacer sus preferencias. Cohen tiene dos intuiciones que le llevan a rechazar esta solución por no ser lo suficientemente sensible a la responsabilidad individual.

⁴²² Cohen, G.A., 2004: 86.

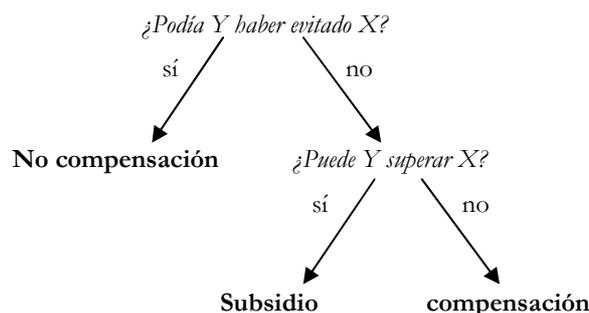
⁴²³ p.188.

La primera es que muchas de las preferencias que tienen los individuos caen fuera de su control - e.g. les han sido inculcadas por sus educadores, las han adquirido de manera no intencional o simplemente las tienen. Sus gustos son *circunstancias* que raramente podían haber evitado y, por lo tanto, no deberían asumir responsabilidad consecuencial por sus costes. Su segunda intuición es que, con independencia del origen de las preferencias, hay otro motivo para no hacer consecuencialmente responsable a un individuo por el coste de satisfacerlas y es que, generalmente, él no es moralmente responsable de que *sean caras*. *El coste* de las preferencias individuales viene determinado por factores como las preferencias de los demás y el tipo de bien que es objeto de la preferencia. Estas *circunstancias* son ajenas a la voluntad de los sujetos y es por eso que, según Cohen, deberíamos tratar de mitigar sus consecuencias. Conviene retener estas ideas ya que la propuesta de Cohen, al ser bastante indeterminada e incompleta,⁴²⁴ se entiende mejor si la vemos como una enmienda a la de Dworkin elaborada a partir de estas dos intuiciones.

La formulación básica de la igualdad de acceso a la ventaja la encontramos en *On the Currency* aunque, como veremos, Cohen ha modificado ligeramente la posición expuesta en este trabajo a partir de su discusión con Dworkin sobre el caso concreto de los gustos caros. En *On the Currency*, Cohen sostiene que, si queremos obtener distribuciones sensibles a la responsabilidad individual, el concepto de “elección genuina” debe ocupar un lugar central en nuestro(s) principio(s) de justicia fundamental(es). Sustituir esta noción por la de “preferencia” o “personalidad”, como hace Dworkin, nos aleja de este objetivo ya que, en la realidad, tanto la personalidad como las preferencias pueden caer fuera del control de los individuos. Con independencia de qué dimensiones incluya la ventaja, Cohen considera que una distribución justa de la misma exige igualarla, excepto cuando niveles desiguales de ventaja reflejan *elecciones individuales genuinas*, y no *simplemente* preferencias o ambiciones distintas. Más específicamente, Cohen dice que lo que debemos tener en cuenta es si la desventaja (X) de un sujeto (Y) es algo que él podía haber evitado o si puede superarla ahora.⁴²⁵

⁴²⁴ Él mismo lo reconoce, véase Cohen, G.A., 2004: 89.

⁴²⁵ Cohen, G.A., 1989: 920.



En el criterio que propone Cohen las elecciones de los individuos son relevantes en dos momentos distintos: en un momento *anterior* al surgimiento de la desventaja y en uno *posterior* en el que la desventaja ya existe. En el momento anterior lo relevante es si el sujeto estaba en condiciones de tomar una decisión que le hubiese evitado sufrir la desventaja.⁴²⁶ En caso afirmativo, su desventaja es justa y no debe ser corregida. En caso negativo, debemos preguntarnos si, a pesar de que el sujeto no podía haber evitado la desventaja, *ahora* que la padece está en situación de tomar una decisión que le permita superarla. A raíz de esta segunda cuestión, Cohen distingue entre dos soluciones posibles: una compensación y un subsidio. No da detalles acerca de estas dos alternativas pero se entiende que el subsidio está orientado a ayudar al individuo a eliminar la desventaja mientras que la compensación trata de mitigar sus efectos. Por ejemplo, para corregir la desventaja de alguien que, por circunstancias involuntarias, se ha visto privado de educación, podemos *subsidiarle* algún tipo de estudios, o darle una suma de dinero para *compensar* su mala posición en el mercado de trabajo.⁴²⁷ En la práctica, la decisión entre subsidiar o compensar no va a ser siempre sencilla ya que puede resultar difícil determinar hasta qué punto una desventaja puede ser superada – e.g. casos en los que la cuestión depende de barreras psicológicas. Cohen considera que centrarnos en lo que el sujeto podía haber evitado nos permite captar adecuadamente la importancia de la responsabilidad individual y la arbitrariedad de la suerte bruta y, por esa razón, cree que es una solución más fiel a la intuición que subyace a la concepción Dworkin que la igualdad de recursos. Veamos exactamente en qué se distinguen ambas soluciones.

⁴²⁶ Desafortunadamente, dice poco sobre cómo debemos evaluar dichas condiciones. Se limita a apuntar que la información que tenía Y en el momento de tomar su decisión era relevante (Cohen, G.A., 1989: 934).

⁴²⁷ Cohen añade que en los supuestos desventajas superables, la decisión de subsidiar o compensar debe tomarse atendiendo a un análisis coste-beneficio. Quienes sufren una desventaja involuntaria pero superable no pueden esperar que el estado les compense “excepto que los costes de superar la desventaja sean superiores a compensarla” (Cohen, G.A., 1989: 920).

Hay ciertas discapacidades y enfermedades graves que los dos criterios recomiendan mitigar. La igualdad de acceso a la ventaja las considera desventajas involuntarias mientras que la igualdad de recursos permite compensarlas en tanto que se trate de contingencias frente a las cuales podemos presuponer que los individuos de una sociedad se asegurarían. No obstante, el tratamiento que recomiendan es distinto. Según la igualdad de recursos, lo justo es dar a los individuos una cantidad de recursos determinada por el mercado hipotético de seguros. No es injusto, por lo tanto, que los individuos que sufren estas enfermedades reciban una compensación baja si ésta se corresponde con la cobertura que habrían suscrito en ese mercado. La igualdad de acceso a la ventaja recomienda compensar o subsidiar dependiendo de si la desventaja en cuestión puede ser superada pero *no* establece un límite similar al que fija la igualdad de recursos. Existe justicia cuando el acceso a la ventaja de esos individuos es igualado. Si ello no es posible, como ocurrirá muchas veces, debemos aceptar que las únicas distribuciones a nuestro alcance son *imperfectamente* justas.⁴²⁸

La gran diferencia entre las dos concepciones radica en el supuesto de los gustos caros. La igualdad de recursos solo compensa aquellos casos extremos en los que gustos caros de un individuo restringen su capacidad de hacer lo que desea con su vida. Para poder identificar estas preferencias, Dworkin utiliza el test de la *identificación*. Son compensables las preferencias que incapacitan a un sujeto y que él desearía no tener, mientras que corren a su cargo las que están respaldadas por juicios de valor que él considera correctos (SV, 82-3, 290-1). En *On the Currency*, Cohen sugiere que la decisión de qué preferencias compensar ha de ser tomada atendiendo al origen de las mismas. Debemos preguntarnos si el sujeto *podía haber evitado tener* una preferencia y si *puede alterarla* ahora (ver árbol anterior). Cohen modifica este criterio de un modo que amplía sustancialmente los casos compensables. En un trabajo posterior, dice estar de acuerdo con Dworkin en que la actitud de los individuos hacia sus preferencias es una consideración relevante, pero cree que la solución que ofrece la igualdad de recursos es errónea por dos razones. Por un lado, Cohen señala que el test de Dworkin no da cuenta de todos los tipos de preferencias que podemos tener ya que hay preferencias con las cuales ni nos identificamos ni repudiamos, las hemos desarrollado - voluntaria o involuntariamente- sin ninguna conexión con nuestros juicios de valor. Son gustos *brutos* e incluyen, por ejemplo, muchas de nuestras preferencias por un alimento

⁴²⁸ Cohen, G.A., 2004: 83.

sobre otro. Por otro lado, Cohen reconoce que algunos de nuestros gustos, a los que llama *enjuiciados*, tienen un estatus especial porque son consecuencia de nuestros juicios de valor. No obstante, cree que *precisamente* este hecho hace que sea justo compensarlos. “Esperar que los individuos restrinjan o renuncien a la satisfacción de esta[s] preferencias[s], (porque [son] caras) es...pedirles que acepten una alienación respecto a algo profundo en ellos”.⁴²⁹ De este modo Cohen se separa radicalmente de la igualdad de recursos ya que, como él mismo indica, “lo que Dworkin da como un razón para denegar compensación...es algo que yo considero como una razón para ofrecerla porque, cuando la identificación *está* presente, es, en general, mala suerte para los individuos que una preferencia con la que ellos se identifican fuertemente resulte ser cara”.⁴³⁰

Esta cita revela algo que es fundamental para entender el tratamiento que Cohen acaba dando a los gustos caros. Aquello respecto a lo que debemos preguntarnos si un sujeto es responsable es sobre “el hecho de que sus preferencias *sean caras*” y no sobre las preferencias en sí. ¿Hasta qué punto tiene sentido escindir estas dos responsabilidades? ¿Cuándo podemos hacer responsable a un individuo por el coste de sus preferencias? Para responder a estas preguntas resulta útil la distinción entre gustos brutos y enjuiciados introducida anteriormente. En su último trabajo sobre la cuestión, Cohen sostiene que un individuo *no* debe ser considerado responsable por el *coste* de sus preferencias -y, por lo tanto, no debe asumir responsabilidad consecuencial- cuando: a) son preferencias que no podía evitar desarrollar, ni puede suprimir ahora, *sin violar su propio juicio* porque están conectadas con sus valores y convicciones; b) son preferencias que no están respaldadas por sus juicios de valor pero que, por alguna razón, no las pudo haber evitado *y es incapaz de deshacerse de ellas*. En cambio, sí que resulta adecuado considerarle responsable y atribuirle el coste si: c) son preferencias que el sujeto podía haber evitado *y/o puede deshacerse de ellas ahora, sin que ello suponga una violación de su juicio*; d) son preferencias cuyo coste está *intrínsecamente* relacionado con la razón – o razones- por las cuales el sujeto considera que es adecuado tener estas preferencias. En los trabajos de Cohen podemos encontrar ejemplos que ilustran cada uno de estos supuestos. En a) entran prácticamente⁴³¹ *todos los gustos enjuiciados* que son caros como la preferencia por la ópera fundada en juicios estéticos. Los casos tipo b) son *gustos brutos involuntarios* como el supuesto del sujeto que

⁴²⁹ Cohen, G.A., 2004: 88.

⁴³⁰ Ibid.

⁴³¹ Las que entran en la categoría d) serían una excepción.

vive en un lugar en el que solo hay huevos y pescado, y no puede evitar sentir náuseas si come huevos. La categoría c) hace referencia a *gustos brutos*, adquiridos voluntaria o involuntariamente, que un sujeto puede alterar con facilidad. Cohen pone el ejemplo de su propia preferencia por la *Coca-Cola light* o el caso de una mujer que simplemente decide cultivar una preferencia por el bistec sobre la hamburguesa.⁴³² Finalmente, d) cubre casos de gustos enjuiciados respaldados por razones que son indisociables del coste de que tiene satisfacerlos. Esta categoría incluye aquellos supuestos en los que los individuos no consideran desventajoso el hecho de que sus preferencias sean caras. Por ejemplo, el caso de alguien que decide cultivar un gusto caro porque quiere distinguirse socialmente, o el de una persona religiosa cuyas creencias son costosas de satisfacer.⁴³³

Para Cohen sí tiene sentido separar la responsabilidad de un sujeto *por sus preferencias* de su responsabilidad *por el hecho de que sean caras*. La responsabilidad de un sujeto por una preferencia depende de si el hecho de tenerla y/o mantenerla es consecuencia de una elección genuina.⁴³⁴ La responsabilidad por el hecho de que sus preferencias sean caras depende de *si es razonable* esperar que, dadas sus convicciones, el sujeto adquiera preferencias más baratas y de si él mismo considera que el coste de sus preferencias es una desventaja. Ambas circunstancias pueden darse tanto en preferencias voluntariamente cultivadas como en preferencias que son involuntarias, y es por eso que es posible afirmar que alguien no es responsable por el hecho de que sus preferencias sean caras, aunque sea responsable por tener las preferencias que tiene – los casos de *gustos enjuiciados voluntariamente* cultivados que no entran en d)-; y viceversa – los *gustos enjuiciados involuntarios* en los que el sujeto no se ve desaventajado por sus costes.

En los supuestos de desventajas causadas por preferencias caras, el criterio basado en la voluntariedad - expresado en el árbol anterior- debe ser substituido por otro más complejo que incluye otras consideraciones adicionales como el tipo de preferencia del que se trata – *bruta o enjuiciada*- y la actitud del sujeto hacia la misma -abajo. Es importante tener en cuenta que este criterio *no* substituye al anterior. El origen voluntario o involuntario de una desventaja y la capacidad de un sujeto para superarla siguen siendo factores decisivos para

⁴³² Cohen, G.A., 2004: 88, 106.

⁴³³ Véase Cohen, G.A. 1989: 937 y ss., 2004: 88 n.13, 95, 107.

⁴³⁴ Cohen cree que para hablar de preferencias voluntarias no hace falta sostener que algunos de nuestros gustos expresan pura voluntad. Basta con sostener algo menos controvertido y razonable como que algunas preferencias reflejan nuestra voluntad en mayor medida que otras y considera que esto es perfectamente posible y tiene sentido. Véase Cohen, G.A. 2004.

otorgar más importancia y que resultan, como veremos, insatisfactoria.⁴³⁶ En primer lugar, Dworkin se defiende de la acusación inicial de que su criterio de justicia no es lo suficientemente sensible a la responsabilidad, aclarando que la concepción de responsabilidad implícita en la igualdad de recursos es un enfoque compatibilista basado en la *identificación* de un sujeto con sus preferencias. La separación entre *preferencias* y *recursos* no capta adecuadamente la “voluntariedad” ya que este factor no es decisivo en dicha concepción de la responsabilidad. Lo que resulta crucial es que el sujeto perciba sus preferencias como rasgos que definen su personalidad y esto es lo que la distinción anterior pretende captar. Según Dworkin, hacer consecuencialmente responsables a los individuos por las preferencias con las que se identifican encaja con nuestra experiencia moral cotidiana. “La gente ordinaria, en sus vidas ordinarias, asume responsabilidad consecuencial por sus propias personalidades”...“Nos parecería extraño que alguien reclamara ser compadecido o compensado por sus conciudadanos, porque ha tenido la mala suerte de haber decidido que debe ayudar a sus amigos necesitados, o que Mozart es más intrigante que el hip-hop” (*JV*, 290). Reclamar - u ofrecer- compensación por una preferencia equivale a considerarla una cuestión de suerte bruta y esto es inconsistente con verla como un aspecto constitutivo de la personalidad. En este sentido, la igualdad de acceso a la ventaja trata a quienes compensa por sus preferencias como sujetos alienados.

Este argumento es problemático. Aun si aceptamos la identificación como criterio adecuado para atribuir responsabilidad moral, nuestras prácticas morales no evidencian que identificarse con una preferencia lleva a los individuos a asumir responsabilidad consecuencial por ella, que es la tesis que Dworkin quiere sostener. En este sentido, Cohen tiene razón cuando señala que los supuestos que Dworkin presenta como casos de alienación en realidad no lo son. Cuando alguien reclama una compensación por sus preferencias lo que está repudiando *es el coste* que tiene para él satisfacerlas, no las preferencias en sí. Lo que dificulta la vida del sujeto, aquello que él desearía no padecer, es el hecho de que sus preferencias *sean caras*. Cuando el estado acepta subsidiar las actividades culturales de una minoría no consideramos que esté tratando a sus miembros como esquizofrénicos morales. Nos parece, al contrario, que está reconociendo la importancia que esas preferencias tienen para esos individuos.

⁴³⁶ Dworkin, 2004, y 2000: cap.7.

La otra respuesta de Dworkin señala que la igualdad de acceso a la ventaja se equivoca al considerar como *circunstancias compensables* aquellas preferencias y ambiciones de los demás que encarecen una preferencia propia. Desde la moralidad ordinaria “vemos el error de suponer que los gustos y las preferencias de la otra gente son cuestiones del *tipo* de suerte que nos puede liberar de la responsabilidad consecuencial por nuestros actos o circunstancias. La mezcla de ambiciones personales, actitudes, y preferencia que encuentro en mi comunidad, o el estado de los recursos en el mundo, no es justo o injusto para mí; al contrario, esta mezcla forma parte de los hechos que fijan que es justo o injusto para mí hacer o tener” (SV: 298). Esta segunda réplica sugiere que, con independencia de si somos moralmente responsables de nuestras preferencias caras, creemos que lo justo es que *no* sean compensadas porque constituyen una desventaja que cae fuera del alcance de la justicia. En términos más generales, esto significa que para decidir si el estado debe corregir un determinado resultado no debemos fijarnos únicamente en la responsabilidad moral de los sujetos afectados. Previamente a cualquier juicio de este tipo, conviene determinar si se trata de un resultado que concierne a la justicia o no. De este modo, Dworkin puede aceptar el punto de Cohen de que, normalmente, los individuos no son responsables de que sus preferencias *sean caras* y seguir manteniendo que no deben ser compensados por ellas.

La réplica es interesante ya que apunta a algo bastante sensato y es que la justicia tiene un dominio que es *limitado*. No obstante, Dworkin no arroja luz sobre esta cuestión. No nos dice cómo trazar estos límites ni por qué los gustos y preferencias de los demás caen fuera del dominio de la justicia. La respuesta no puede consistir en definir el dominio de la justicia a partir de lo *practicable* ya que sí que es posible mitigar el efecto de las preferencias agregadas sobre el precio de los bienes. ¿Por qué, entonces, debemos considerar que este efecto no es ni justo ni injusto? A pesar de los términos en los que Dworkin plantea su respuesta, su rechazo a considerar el coste de una preferencia como una circunstancia compensable no parece estar respaldado por una concepción bien definida del dominio de la justicia. Sí que es fácil ver, sin embargo, cómo la negativa a compensar a los individuos por sus preferencias caras se sigue de uno de los pilares de la igualdad liberal, a saber, la idea de que la justicia exige que la porción de recursos dedicada a la vida de cada persona sea *igual* medida por los *costes de oportunidad* que tiene para los demás el hecho de que sea él quien tenga esos recursos. Como vimos, el modo de hallar dichos costes es a través de un mercado eficiente en el contexto de una distribución justa y un sistema amplio de

libertades. Compensar a alguien por sus preferencias caras implica permitirle que adquiera ciertos bienes por un precio que no refleja los costes de oportunidad verdaderos porque es inferior al precio que esos bienes habrían alcanzado en el mercado ideal. Al compensarle le estamos dando una cantidad de recursos superior a la que es justa según la métrica de los costes de oportunidad y es por esa razón que no debemos hacerlo. Invocar una premisa básica de la igualdad liberal para justificar una de las consecuencias de aplicarla puede servir para mostrar la coherencia interna de la concepción pero no es, claro está, una buena estrategia para mostrar su superioridad. Cohen se opone a utilizar los costes de oportunidad como métrica y el mercado como mecanismo distributivo porque considera que ambas cosas frustran una intuición moral básica según la cual la justicia exige proporcionar a cada individuo la posibilidad de tener una vida satisfactoria.⁴³⁷

Esta segunda respuesta de Dworkin da pie a introducir una consideración importante. Si interpretamos la ventaja como un vector que incluye tanto bienestar *subjetivo* como recursos – como parece que está implícito en la discusión sobre los gustos caros-, igualar el acceso de los individuos a ella exigirá corregir un número prácticamente ilimitado de contingencias. El carácter de uno mismo, el fracaso de una relación, la frustración de expectativas profesionales, son circunstancias que pueden tener un impacto devastador en el bienestar subjetivo y, por lo tanto, Cohen debe considerarlas injustas si son involuntarias.⁴³⁸ ¿Qué significa igualar el nivel de ventaja de los individuos que sufren por estas circunstancias al del resto? ¿Cómo debemos hacerlo? Las dificultades epistémicas y la importancia de respetar la privacidad de los individuos son algunos de los obstáculos con los que nos encontramos al tratar de responder estas cuestiones. Cohen defenderse escudándose en su idea de justicia. La igualdad de acceso a la ventaja es un criterio que únicamente expresa cómo debería ser una distribución *ideal*. Afirmar que las desventajas mencionadas son injustas *solo* implica que el mundo sería más justo si tales desventajas no existieran. Lo cual no dice nada sobre cuáles son nuestras obligaciones. Aunque estemos dispuestos a aceptar esta idea de justicia, la pregunta acerca de qué debemos hacer es insoslayable. Nuestra vida en común nos obliga a identificar qué es lo que nos debemos mutuamente y, en este sentido, la concepción de Cohen no resulta de gran ayuda.

⁴³⁷ Cohen, G.A., 2004

⁴³⁸ Los casos que utiliza para ilustrar su concepción tienden a ser extravagantes y a menudo implican cosas más triviales como el gusto por la comida refinada, pero algunos de sus ejemplos menos explotados indican que también son injustas ciertas desventajas como la tendencia al malhumor y al pesimismo, cuando son involuntarias. Cohen, G.A., 1989: 911, 1989: 930.

3. El prioritarismo responsabilista.

La concepción de de Arneson ha evolucionado de la igualdad de oportunidades para el bienestar al sofisticado *prioritarismo responsabilista*.⁴³⁹ Según su concepción inicial, debemos garantizar que el bienestar *esperado* - a lo largo de la vida- va a ser el mismo para todos los individuos si cada uno actúa prudentemente, esto es, si utiliza sus recursos y oportunidades eficientemente - tanto como le permiten sus capacidades- para obtener bienestar.⁴⁴⁰ Los individuos pueden decidir alejarse de este estándar de prudencia en perjuicio de su propio bienestar – e.g. pueden participar en un negocio muy arriesgado y arruinarse-, pero la igualdad de oportunidades para el bienestar no exige corregir las desigualdades que emergen como consecuencia. Si las oportunidades para obtener bienestar de los individuos son iguales (en el sentido especificado), cualquier desigualdad que derive de sus elecciones voluntarias debe ser considerada justa.

Arneson abandona este principio porque considera que a la hora de distribuir beneficios entre un grupo de individuos, además de la responsabilidad, también debemos tener en cuenta el “merecimiento”. En sus escritos más recientes, sustituye la igualdad de oportunidades para el bienestar por un criterio consecuencialista integrado por los siguientes dos principios. Primero: las distribuciones justas son aquellas que maximizan el valor moral de los beneficios. Segundo: el valor moral de un beneficio es mayor: a) cuanto mayor sea el bienestar que el beneficio en cuestión proporcione al sujeto que lo posee; b) cuanto menor sea el bienestar de ese sujeto antes de recibir el beneficio; y c) cuanto mayor sea el grado de merecimiento de ese sujeto.⁴⁴¹ Aquí nos centraremos en este criterio porque nos permite explorar una forma de responsabilismo basada en el merecimiento.⁴⁴²

⁴³⁹ La primera vez que Arneson utiliza este concepto es en Arneson, 2000a. El término original es *responsibility-catering prioritarianism*. Aunque, tal y como veremos, tal vez hubiese sido más intuitivo llamar a su concepción *prioritarismo meritocrático moderado*.

⁴⁴⁰ Véase Arneson, 1989, y 1999a.

⁴⁴¹ Debemos presuponer un principio implícito que diga: tenemos la obligación moral de alcanzar, en la medida de lo posible, distribuciones justas.

⁴⁴² Es interesante compararlo con el principio de la diferencia ya que, al ser ambos criterios prioritaristas, presentan una estructura similar.

3.1 Prioridad, prudencia y virtud.

Un modo de explicar el prioritarismo responsabilista es partiendo de la idea de que el bienestar objetivo de los individuos tiene valor moral intrínseco y que, por lo tanto, incrementarlo – no necesariamente maximizarlo- es moralmente deseable. Para Arneson esta intuición es prácticamente un truismo moral y la utiliza para rechazar la igualdad estricta como criterio distributivo y adoptar una forma de prioritarismo moderado. Su razonamiento, similar al de Rawls, es que cuando la desigualdad permite mejorar la posición de los individuos, insistir en la igualdad es un fetichismo distributivo que nos aleja de aquello que realmente importa: mejorar las vidas de la gente. El modo más plausible de entender el igualitarismo es como una doctrina comprometida con los intereses de los peor situados y no con el deber de promover la igualdad *per se*. Por esta razón, el principio que mejor sirve al igualitarismo debe ser alguna variante de prioritarismo.

La idea de prioridad ya fue introducida al analizar el principio de la diferencia pero conviene añadir algunas consideraciones que nos ayudarán a entender mejor la concepción de Arneson. Al igual que el utilitarismo, el prioritarismo exige maximizar el valor moral de las distribuciones. Ambos criterios comparten una estructura consecuencialista pero discrepan acerca qué es lo que confiere valor moral a una distribución. Las concepciones prioritaristas consideran que la situación en la que se encuentra un individuo en el momento previo a recibir un beneficio *influye* en el valor moral de dicho beneficio. Más concretamente, sostienen que otorgar un beneficio a un sujeto es moralmente más importante cuanto peor se encuentra el sujeto en cuestión antes de recibir el beneficio. El utilitarismo, en cambio, afirma que el valor moral de un beneficio viene determinado *exclusivamente* por la utilidad – el incremento en el bienestar- que proporciona a su destinatario. Como consecuencia, las recomendaciones de ambos criterios son distintas.

El grado de prioridad que merecen los peor situados es una cuestión que el prioritarismo, como doctrina general, deja abierta y que cada concepción concreta puede responder de manera distinta. En este sentido, podemos distinguir dos versiones de prioritarismo, el *extremo* y el *moderado*. La versión extrema sostiene que el grado de prioridad que debemos dar a los peor situados es *absoluto*. Esto es, en cualquier conflicto distributivo sus intereses deben prevalecer sobre los de cualquier otro grupo. Este criterio no suele generar las

distribuciones que son preferibles desde el punto de vista agregado ya que favorece al grupo de los peor situados sin tener en cuenta el bienestar general. Por ejemplo, ante la alternativa de proporcionar un beneficio ínfimo a los peor situados o un beneficio considerable a los mejor situados – e.g. (5,10) o (4,70)- el prioritarismo extremo exige escoger *siempre* la primera opción. El prioritarismo moderado reconoce que beneficiar a los individuos peor situados es urgente pero considera que ese grupo tiene prioridad sobre los demás *ceteris paribus*, y no en cualquier caso. La urgencia moral de beneficiar a los peor situados debe ser valorada teniendo en cuenta los beneficios que derivarían de asignar los mismos recursos a otros individuos. A diferencia de la versión extrema, el prioritarismo moderado puede exigir, en determinadas circunstancias, beneficiar a los mejor situados. Ello depende de que el número de mejor situados beneficiados y/o el tamaño de los beneficios sean lo suficientemente grandes. Un criterio prioritarista extremo es más fácil de aplicar ya que requiere menos información pero, sobre todo, porque cualquier versión moderada, para proporcionar un criterio específico, debe ir acompañada de una función que agregue estos dos factores: tamaño del beneficio y posición del receptor.

Arneson adopta el prioritarismo moderado invocando la misma razón que utiliza en contra de la igualdad como criterio distributivo, a saber, la idea de que el bienestar individual tiene valor moral intrínseco y es moralmente deseable promoverlo. A su modo de ver, dar prioridad absoluta a los peor situados es una exigencia irrazonable cuando una mejora insignificante de su bienestar exige una cantidad de recursos enorme. El prioritarismo moderado tiene la ventaja de que permite denegar ese tipo de transferencias apelando al incremento en el bienestar que supone dar esos recursos a otros sujetos mejor situados.

Ahora bien, Arneson considera que el prioritarismo debe ser modificado para que sea sensible a las decisiones de los individuos. Tal y como lo hemos presentado hasta aquí, es un criterio que identifica los receptores de las transferencias a partir de su nivel de bienestar y, como sucede con el principio de la diferencia, esto hace que la categoría de potenciales receptores sea muy heterogénea. Alguien que haya malgastado de forma deliberada e insensata todos sus recursos en caprichos superfluos se encontrará entre los peor situados y, por lo tanto, puede ser que tengamos que reconocerle una pretensión legítima sobre los recursos sociales.⁴⁴³ Arneson comparte la intuición responsabilista de que es injusto exigir al

⁴⁴³ Según la versión de prioritarismo moderado, ello dependerá de que los beneficios que otros sujetos mejor situados puedan obtener de esos recursos no sean lo suficientemente grandes como para derrotar su

resto de individuos que sufraguen el estilo de vida derrochador de ese sujeto y cree que el prioritarismo moderado debe acomodar esta consideración. Hay, por lo menos, dos maneras de modificar este criterio para evitar este resultado. La primera consistiría en incorporar la responsabilidad en la métrica, esto es, utilizar las *oportunidades* para el bienestar de los individuos - y no el bienestar que *efectivamente* tienen- como estándar para hacer comparaciones entre ellos. De este modo, el principio que obtendríamos sería similar al siguiente:

- 1) *Debemos maximizar una función de oportunidades para el bienestar según la cual una oportunidad es más valiosa: a) cuanto más bienestar puede aportar a quien la disfrute; b) cuanto menos oportunidades para el bienestar tenga quien la disfrute.*

Este principio se aproxima bastante al que Arneson sostuvo inicialmente. La diferencia es que aquél exigía que las oportunidades para el bienestar fuesen distribuidas igualitariamente, mientras que éste ordena que sean distribuidas según una forma moderada de prioritarismo. Cuando las oportunidades para el bienestar están distribuidas de esta manera, es justo que cada individuo sea consecuencialmente responsable de los resultados que se deriven de sus decisiones voluntarias. Esto nos permite negar recursos adicionales a alguien que malgasta sus recursos deliberadamente, si lo hace en el contexto de una distribución justa. No obstante, esta no es la solución que adopta Arneson porque considera que una métrica basada en las oportunidades trae aparejadas dos consecuencias que son inaceptables y que ilustra con ejemplos como estos:⁴⁴⁴

i. Imaginemos que, en el contexto de una distribución justa, *A* arriesga constantemente su bienestar participando en apuestas desorbitadas aunque es afortunado y nunca pierde. Un día, al salir del casino, le alcanza un rayo y queda paralítico. *B*, por otra parte, actúa siempre con una prudencia impecable. Su nivel de bienestar es bueno hasta que comete una pequeña imprudencia- e.g. conduce su moto sin casco- y sufre un accidente. Una concepción basada en las oportunidades reconocerá la situación de *A* como una desventaja pero negará que la de *B* lo sea ya que éste, a diferencia de aquél, tenía la oportunidad de evitar la deficiencia en el bienestar que ahora padece. La intuición de Arneson es que, en este supuesto, la génesis concreta de cada desventaja – una catástrofe natural y una decisión autónoma- no debería ser un elemento tan decisivo, y que un criterio de justicia ha de ser

pretensión de este individuo.

⁴⁴⁴ Estos dos ejemplos – con menos detalles- pueden encontrarse en Arneson, 2001.

capaz de reconocer la prudencia con la que se ha comportado cada sujeto hasta ese momento.

ii. Supongamos ahora que, en el contexto de una distribución justa de oportunidades, los individuos *X* y *Z* disponen de varios cursos de acción moralmente permisibles que les proporcionan un nivel de bienestar esperado equivalente al que tienen el resto de individuos. No obstante, ambos deciden no tomar ninguno de esos cursos de acción. *X* decide no trabajar y malvivir bohemiamente. *Z* opta por dedicarse devotamente a los pobres de Calcuta. Como consecuencia de sus decisiones, los dos se colocan en una situación peor que el resto, aunque, si nos fijamos en las oportunidades debemos concluir que ninguno de los dos se encuentra en desventaja. Arneson considera problemático que una concepción de la justicia sea incapaz de distinguir entre los supuestos en los que un sujeto tiene menos bienestar que el resto debido a decisiones virtuosas y aquellos en los que su deficiencia en el bienestar ha sido causada por una decisión no virtuosa.⁴⁴⁵

Recapitulemos el problema que se le plantea a Arneson. Por un lado, quiere enmendar el criterio prioritarista para que capte la intuición de que no es justo subsidiar la decisión de un individuo que decide dilapidar sus recursos caprichosamente. Por otro lado, considera que la solución no puede consistir simplemente en centrarse en las *oportunidades* y hacer responsables a los individuos por las consecuencias que deriven de sus decisiones. Esta ha sido la vía que han tendido a adoptar otros responsabilistas - como Dworkin y Cohen- pero, a juicio de Arneson, no resulta satisfactoria en aquellos casos en los que los individuos se colocan en una situación de desventaja como consecuencia de una decisión voluntaria que es virtuosa o que supone una desviación respecto a una conducta que es, en general, prudente. ¿Es posible acomodar ambas intuiciones consistentemente?

La solución que propone Arneson consiste en recurrir a la idea de “merecimiento”. El merecimiento hace referencia a la relación que se establece entre un *sujeto*, un *bien* o *tratamiento* que le es debido – i.e. que merece-, y la *base* en virtud de la cual dicho bien o tratamiento le es debido⁴⁴⁶ -e.g. un atleta merece una medalla si gana una carrera. El concepto de merecimiento puede emplearse en varios contextos y en cada uno de ellos los

⁴⁴⁵ Esto supone una modificación sustantiva de su posición inicial. En 1989 dice que sería injusto alterar la desigualdad que surge entre dos personas similarmente situadas – i.e. que pueden alcanzar idénticos niveles de bienestar- si una de ellas trata de procurarse bienestar y la otra dedica toda su energía a una buena causa como la protección de las ballenas en peligro de extinción. Arneson, 1989: 84.

⁴⁴⁶ El primero en analizar la idea de mérito como una relación triádica fue Feinberg. Véase, Feinberg 1970.

elementos de esta tríada variarán. En sede de justicia distributiva, Arneson considera que una persona merece beneficios sociales cuando *orienta* su voluntad hacia la prudencia y la virtud.⁴⁴⁷ Alguien actúa prudentemente si utiliza eficientemente los medios de los que dispone para obtener bienestar (objetivo), mientras que alguien es moralmente virtuoso si trata de comportarse según lo que es correcto y bueno. Dado que los individuos pueden acercarse más o menos a este estándar de conducta, el merecimiento es una propiedad gradual.

¿De qué manera el merecimiento debe influir en las distribuciones? La idea de Arneson es que la justicia exige que, manteniéndose todo lo demás constante, los individuos que son más merecedores – son más prudentes o virtuosos - disfruten de mayor bienestar que aquellos que lo son menos, y que dos individuos que son igual de merecedores tengan el mismo bienestar.⁴⁴⁸ Para que el criterio prioritarista capte esta intuición, Arneson introduce el merecimiento de los sujetos al conjunto de factores que determina el valor moral de los beneficios distribuidos. El resultado es un sofisticado principio en el que el merecimiento de los individuos es fundamental aunque no decisivo. Debe ser ponderado con consideraciones relativas a la utilidad y a la prioridad de los peor situados.

- 2) *Debemos maximizar el valor moral de las distribuciones, teniendo en cuenta que el valor moral de proporcionar un beneficio a un sujeto es mayor: a) cuanto mayor sea el bienestar que el sujeto obtenga de él; b) cuanto menor sea el bienestar del sujeto antes de recibir el beneficio; y c) cuanto mayor sea el grado en el que ese sujeto merezca el beneficio.*

A primera vista, este principio parece dar acomodo a las intuiciones de Arneson en relación con los dos ejemplos anteriores (i, ii). Nos permite decir que, *ceteris paribus*, tanto *B* como *Y* deberían estar mejor que *A* y *X* porque su comportamiento les hace más merecedores. En el caso de alguien que sistemáticamente malgaste sus recursos, el principio consecuencialista dice que existe *una* razón de justicia para no transferir recursos a ese individuo ya que ha actuado de manera muy imprudente – i.e. poco merecedora. No obstante, el principio reconoce que esta razón puede ser derrotada por otras consideraciones que también son relevantes desde el punto de vista de la justicia y que

⁴⁴⁷ Véase Arneson, 2001, 2004a, y 2007.

⁴⁴⁸ Arneson, 2007: 281.

pueden requerir compensarle – e.g. puede ser que su situación sea miserable y que se encuentre entre los peor situados.

Llegados a este punto, alguien podría formular la siguiente objeción. Un sujeto puede acercarse más al estándar de prudencia que otro simplemente porque tiene ciertas capacidades innatas que le permiten tomar mejores decisiones – e.g. es más reflexivo, calcula mejor los riesgos, etc. De la misma manera, alguien puede exhibir una mayor virtud simplemente porque se le presentan mejores ocasiones para actuar virtuosamente. En algunos casos, el hecho de que un sujeto demuestre poca prudencia o virtud no es algo que pueda atribuirse a sus decisiones. Así pues, una distribución en la que el bienestar de los individuos es proporcional a su nivel de merecimiento es una distribución que refleja factores moralmente arbitrarios. Al adoptar esta noción de merecimiento, Arneson ha abandonado la intuición responsabilista.

Conviene aclarar un último aspecto del criterio arnesoniano que responde a esta preocupación. Uno de los últimos trabajos de Arneson está dedicado, precisamente, a “idear una concepción de lo que hace a la gente merecedora que acomode la restricción de que la gente no puede ser más o menos merecedora debido a factores que están más allá de su poder de control”.⁴⁴⁹ La estrategia que adopta es bastante kantiana ya que consistente en definir el merecimiento a partir de la *intención* de los individuos y no de los *resultados* de sus acciones. Este pasaje ilustra bien lo que Arneson tiene en mente: “lo que me hace merecedor no es un acto que realizo en una ocasión particular, sino una *disposición* que mantengo continuamente. El hecho de que yo me enfrente a muchos o pocos problemas que requieren acción por mi parte, está más allá de mi poder de control, es cuestión de suerte, por lo tanto, no debería afectar mi merecimiento. El hecho de que los problemas a los que me enfrente sean difíciles o fáciles es también parte de la situación a la que me enfrente [como algo separado de mi intención]”.⁴⁵⁰ Centrarse en la intención de un sujeto permite blindar la noción de merecimiento de las contingencias que pueden afectar a las

⁴⁴⁹ Arneson, 2007: 272.

⁴⁵⁰ Arneson, 2007: 277. Esta idea de mérito tiene una clara inspiración kantiana. Véase Kant, 1785. Especialmente la sección donde “Aunque por una particular desgracia del destino o por la mezquindad de una naturaleza madrastra faltase completamente a esa voluntad la facultad de sacar adelante su propósito; si, a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y solo quedase la buena voluntad (desde luego no como un mero deseo sino como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder), aun así esa buena voluntad brillaría por sí misma como una joya, como algo que en sí mismo posee pleno valor. Ni la utilidad ni la esterilidad pueden añadir ni quitar nada a este valor. (Kant 1785/2005: 40)

circunstancias de un individuo y a los resultados de sus acciones.⁴⁵¹ No obstante, para que el merecimiento de los sujetos sea realmente insensible a factores que ellos no controlan, es necesario añadir otra precisión.

La definición de sujeto merecedor como aquel que *orienta su voluntad hacia* la prudencia y la virtud moral, es susceptible de ser interpretada de dos maneras dependiendo de si estos ideales son definidos subjetiva u objetivamente. Esto es, podemos considerar que un sujeto es merecedor cuando trata de actuar según lo que *él cree* que exigen la prudencia y la virtud o, siendo más estrictos, podemos afirmar que solo es merecedor el que orienta su voluntad hacia lo que *realmente* exigen la prudencia y la virtud. Si optamos por una definición objetiva de estos ideales, el merecimiento de los sujetos no será del todo sensible a la responsabilidad ya que es posible que algunos de ellos se equivoquen en identificar las *verdaderas* exigencias de la prudencia y la virtud por circunstancias ajenas a su control —e.g. porque tienen nula capacidad para el razonamiento moral. Para evitar este problema, Arneson propone entender estos ideales subjetivamente de modo que el merecimiento de cada individuo esté ajustado a lo que resulta razonable esperar de él dadas sus capacidades y circunstancias. Teniendo en cuenta estas consideraciones afirma que, desde el punto de vista de la justicia, es merecedor el sujeto que trata de ajustar su conducta a lo que él cree que exigen la prudencia y la virtud, y se ha esforzado de buena fe en hallar el contenido de tales exigencias.

El criterio de Arneson continua siendo sensible a la responsabilidad pero de un modo menos intuitivo y más débil. Una distribución según el merecimiento individual refleja *la intención de cada sujeto de actuar prudente y virtuosamente*. Dado que esta intención es algo de lo que, haciendo los ajustes necesarios, podemos hacer responsables a los individuos, es posible seguir afirmando que un criterio basado en el merecimiento produce distribuciones sensibles a la responsabilidad individual. No obstante, como acabamos de ver, un criterio basado en el merecimiento permite, y puede exigir, corregir resultados que son fruto de decisiones voluntarias de los individuos y es por eso que su vínculo con la responsabilidad individual resulta menos intuitivo. Además, el merecimiento es solo una de las tres consideraciones que el criterio de Arneson exige tener en cuenta. Dependiendo del caso, puede ser que la utilidad o la prioridad tengan más peso y que la distribución considerada justa no sea del todo sensible a la responsabilidad. Por ejemplo, imaginemos que tenemos

⁴⁵¹ Una clasificación de estas contingencias de encuentra en Nagel, 1979: 24 y ss.

que distribuir una cantidad de recursos y que los individuos más talentosos de la sociedad pueden extraer de ellos un beneficio diez veces superior al que pueden extraer el resto de individuos. Estos individuos no son, supongamos, los más merecedores ni tampoco los peor situados. En este caso, el principio arnesoniano puede recomendar una distribución sensible a la distribución (moralmente arbitraria) de talentos invocando consideraciones de utilidad.

3.2 Una idea de merecimiento problemática.

La concepción de Arneson se ve afectada por dos tipos de problemas. Por un lado, su criterio tiene serias dificultades para proporcionar una guía que nos permita diseñar y evaluar las instituciones. Por otro lado, más allá de las cuestiones prácticas, su concepción subjetiva de merecimiento da lugar a consecuencias implausibles cuando es incorporada en los principios fundamentales de justicia.

1. Una de las dificultades evidentes es cómo determinar el merecimiento de un sujeto. Según Arneson, debemos proceder en dos pasos. Primero hay que evaluar si el sujeto realmente ha intentado comportarse de forma prudente y virtuosa. Posteriormente, debemos descontar el impacto de aquellos factores ajenos al control del sujeto y que han podido influir en su disposición – e.g. su capacidad de razonamiento. Los problemas de este procedimiento son fáciles de ver y deberían resultar familiares: ¿Qué factores de los que influyen en la intención de un sujeto caen fuera de su control?, ¿qué significa *descontar* el efecto de estos factores?, ¿qué tipo de información necesitamos para determinar la intención de alguien?, ¿cómo podemos lograr que esta información sea fiable y no esté manipulada por los individuos?, ¿es posible obtenerla sin realizar intromisiones serias en la vida de los ciudadanos? Dadas estas dificultades, resulta extremadamente difícil verificar en qué casos hay una razón de justicia para transferir recursos a un sujeto debido basada en su intención.

2. Otra dificultad para determinar el merecimiento individual viene dada por el estándar a partir del cual debemos juzgar la intención de un sujeto. La intuición de Arneson es que, en sede de justicia distributiva, la prudencia y la virtud (subjetivas) son los ideales que deben integrar este estándar. Como hemos visto, la prudencia hace referencia a la manera en la

que un sujeto vive su propia vida – en concreto, a si actúa de una manera adecuada para preservar sus intereses. La virtud tiene que ver con el comportamiento de ese sujeto con los demás. Arneson no indica qué relación existe entre la prudencia y la virtud, ni cómo es posible integrar ambos ideales en un único estándar de conducta. El problema surge en los supuestos, no poco frecuentes, de actos virtuosos que son imprudentes, o al revés. Por ejemplo, volvamos al ejemplo ii) anterior y supongamos que *X*, en lugar de inclinarse por una vida bohemia, opta por llevar una vida dedicada a maximizar su riqueza y bienestar – incluso a costa de los demás. A pesar de que actúa con la máxima prudencia, no puede evitar que terremoto destruya su casa y eso le coloca en una situación precaria similar a la del misionero *Z*. Centrándonos únicamente en el merecimiento – i.e. ignorando la utilidad y la prioridad-, y suponiendo que solo podemos ayudar a uno de los dos, ¿a quién debemos ayudar? *Z* ha actuado de forma fiel a sus convicciones morales, y eso le convierte en virtuoso pero reconoce la imprudencia de su decisión. *X* se ha comportado con la máxima prudencia pero de forma totalmente egoísta y poco virtuosa. De los trabajos de Arneson no es posible extraer ningún criterio para determinar quién es más merecedor.⁴⁵²

3. Ahora bien, aun si pudiésemos determinar con exactitud el grado de merecimiento de un sujeto, el criterio de Arneson tiene otro problema para ser aplicado y es que no ofrece ninguna fórmula, ni siquiera una guía, para saber cómo debemos sopesar los tres valores que son moralmente relevantes en una distribución: a) la utilidad, b) la prioridad y c) el merecimiento. La falta de un criterio es problemática porque estas tres consideraciones no suelen apuntar en la misma dirección sino que fácilmente pueden entrar en conflicto. Volvamos una vez más al ejemplo del misionero y el bohemio, y supongamos que el primero solo se encuentra ligeramente peor que el resto mientras que el segundo se encuentra en una situación de precariedad extrema. Si nos atenemos a *c*) debemos dar más recursos al misionero mientras que *b*) apunta hacia la solución opuesta. Una interpretación generosa de la concepción de Arneson diría que se trata de un criterio compatible con distintas políticas públicas. En este caso, resulta satisfecho tanto si favorecemos al

⁴⁵² Una manera de abordar este problema sería diciendo que los individuos tienen la obligación moral de ser prudentes en sus decisiones y que, por lo tanto, estos dos ideales no entran en conflicto ya que quien actúa prudentemente se está comportando de una manera virtuosa. Si adoptamos esta estrategia, seguramente tendremos que afirmar que, en ciertas ocasiones, la moral exige cosas que son incompatibles de modo que nos encontremos, nuevamente, ante la imposibilidad de comparar el merecimiento de dos sujetos que han decidido satisfacer exigencias distintas.

misionero como al bohemio. Pero precisamente por eso, también podemos decir, haciendo una lectura menos benévola que, en realidad, no ofrece ninguna solución específica ni identifica una distribución concreta como correcta.

4. Una de las características de la concepción subjetiva del merecimiento es que evita evaluar el *contenido* de las creencias morales de los individuos. Según Arneson, “si quisiéramos determinar hasta qué punto una persona es merecedora, no necesitaríamos saber nada en absoluto sobre el contenido verdadero de la moralidad, sobre lo que es realmente moralmente correcto”. En lugar de eso, “[b]uscaríamos evidencias de que la persona se esfuerza concienzudamente para llevar su vida según *su* concepción de lo que exige la moral, y evidencia de que adquiere esta concepción a través de una búsqueda honesta”.⁴⁵³ Como sabemos, Arneson adopta esta noción subjetiva porque quiere evitar que el merecimiento de los individuos varíe debido a factores de los que ellos no son responsables. Una ventaja adicional es que esta noción es respetuosa con distintas concepciones morales y no exige un compromiso con la existencia de valores morales objetivos. No obstante, tiene otras consecuencias menos deseables.

Del trabajo de Arneson se desprende que el hecho de que alguien oriente su vida hacia un estándar moralmente inadmisibles o basado en creencias distorsionadas es algo que, en sí mismo, no afecta a su grado de merecimiento. Lo que sí cuenta, y es decisivo, es que el individuo en cuestión *no* sea culpable de sostener tales creencias. Según Arneson, no existe culpabilidad cuando el sujeto “ha hecho un esfuerzo de buena fe para descubrir lo que es genuinamente correcto” y, aun así, sostiene esas creencias. Es perfectamente posible, por lo tanto, que un sujeto que se esfuerza para guiar su conducta según creencias que son abyectas sea igual de merecedor que otro que sostiene y obedece una concepción moral razonable. Imaginemos a un individuo machista al que no podemos culpar por tener creencias discriminatorias. Le fueron inculcadas en su niñez y, dadas sus limitadas capacidades para el razonamiento moral, le resulta extremadamente difícil deshacerse de ellas. Cree, por ejemplo, que el trabajo remunerado es indigno para las mujeres y se abstiene de contratar a ninguna. Este sujeto, según la concepción subjetiva del merecimiento, puede ser tan merecedor como el misionero que orienta sus esfuerzos a ayudar a los demás y, por lo tanto, se deriva del criterio arnesoniano, que hay una razón de justicia para transferir recursos a ambos. Cuesta de entender por qué debemos reconocer

⁴⁵³ Arneson, 2007: 278 (énfasis añadido).

que un individuo con creencias inmorales debe tener una pretensión legítima sobre los recursos sociales *precisamente* por su compromiso con esas creencias. ¿En qué sentido es más justo promover el bienestar de ese sujeto que el de otro cuyas creencias morales son razonables pero que es menos *merecedor* porque no es siempre fiel a ellas? Algo paradójico del criterio de Arneson es que reconoce que hay razones para priorizar los intereses de individuos cuyas creencias morales son contrarias a la propia concepción de justicia. Una manera de evitar esta conclusión sería diciendo que el apoyo a principios morales irrazonables es siempre culpable, esto es, si alguien afirma tales principios es porque no se ha esforzado lo suficiente en razonar moralmente. No obstante, Arneson aborta este argumento cuando afirma que quienes sostienen creencias aborrecibles no son siempre responsables de ello. “No hay ninguna razón a priori para suponer que los principios morales correctos deben ser fáciles y simples de detectar, o que la socialización es una fuerza débil que no puede confundir a un agente que trata sinceramente de formarse creencias éticas correctas”. Si es posible que los individuos no sean culpables de sostener creencias morales irrazonables, no hay forma de evitar la conclusión anterior.

5. Algo que llama la atención de la exposición de Arneson es que su forma de argumentar a favor de una concepción de la justicia sensible al merecimiento consiste en proporcionar ejemplos con una gran carga emotiva y en los que la atribución de merecimiento moral resulta poco controvertida. Como personas virtuosas se refiere a la Madre Teresa de Calcuta y a Juana de Arco, y utiliza a Hitler como paradigma de ausencia de virtud.⁴⁵⁴ Si nos piden reflexionar sobre estos tres sujetos, es probable que muchos coincidan en que Hitler debería estar peor que cualquiera de las dos mujeres. Para Arneson, esta intuición resulta clara y la utiliza como evidencia a favor de un criterio de justicia distributiva que tienda a favorecer ese resultado. Teniendo en cuenta que, más allá de estos ejemplos, no ofrece ninguna razón adicional que justifique adoptar el merecimiento como criterio distributivo, conviene decir dos cosas sobre la inadecuación de utilizar este tipo de casos como argumento. La primera es que es probable que la intuición generalizada en la que se apoya Arneson esté basada en consideraciones que no tienen que ver con la distribución sino con la retribución. Lo que piensa la mayoría es que alguien como Hitler debe ser castigado y, en ese sentido, debe estar peor. La segunda es que estos ejemplos no son los más apropiados para probar la plausibilidad de la concepción ya que camuflan las consecuencias que se

⁴⁵⁴ Arneson 1999d: 230.

derivan de adoptar una noción *subjetiva* de virtud moral. La Madre Teresa de Calcuta no solo es subjetivamente virtuosa sino que también lo es objetivamente y es por esa razón que la intuición generalizada en la que se apoya Arneson no es del todo adecuada para justificar la incorporación en los principios fundamentales de justicia de una noción de merecimiento que es *subjetiva*. Alguien que considere que hay razones para mejorar la situación de la Madre Teresa puede que tenga la intuición contraria respecto a casos en los que alguien es subjetivamente virtuoso pero no lo es objetivamente. Seguramente por razones estratégicas, Arneson se abstiene de poner ejemplos como el del machista aunque serían más adecuados que los que él elige para comprobar la plausibilidad de su teoría.

6. Una cuestión importante pero que es muy confusa en los trabajos de Arneson es la relación que existe entre la noción de merecimiento y la métrica del bienestar objetivo. Arneson expone su intuición acerca del merecimiento de la manera siguiente: “[s]upongamos que la Madre Teresa de Calcuta tiene disponible un curso de acción moralmente permisible que no la situaría en una posición peor que la de los demás. Tal vez tiene muchas opciones moralmente permisibles y atractivas entre las que elegir, ninguna de las cuales la colocaría peor que el resto. *En lugar de eso*, opta por dedicarse devotamente a los pobres de Calcuta realizando actos que vamos a suponer altruistas”.⁴⁵⁵ El modo en el que Arneson contrapone los dos cursos de acción presupone que la opción de ayudar a los pobres, a diferencia de las demás, la sitúa en una posición de desventaja. Lo que Arneson quiere argumentar es, precisamente, que si introducimos el merecimiento en nuestro criterio de justicia podremos decir que, a pesar de que la Madre Teresa ha elegido voluntariamente una opción desventajosa, tenemos razones de justicia para mejorar su situación. Ahora bien, el hecho de que una opción sea desventajosa es algo que depende del estándar que utilicemos para hacer comparaciones interpersonales. En este caso, si empleamos una métrica basada en los recursos deberemos considerar que, efectivamente, Maria Teresa de Calcuta está en desventaja. Sin embargo, si utilizamos estándares bienestaristas la cuestión no está tan clara. Desde la perspectiva del bienestar hedonista, su situación será favorable o desfavorable dependiendo de cómo la experimente ella. Desde el punto de vista del bienestar objetivo, cualquier estándar basado en esta dimensión que sea medianamente sofisticado, reconocerá que hay elementos de la vida de una persona que, a pesar de que pueden hacerla menos placentera, le confieren valor. Sin duda, llevar a cabo

⁴⁵⁵ Arneson, 2004a: 5.

acciones virtuosas puede ser uno de esos elementos. El propio Arneson parece ver la virtud moral como un elemento que integra el bienestar objetivo cuando, en un trabajo en el que defiende el uso de una métrica bienestarista, afirma lo siguiente: “el deseo de hacer algo que sea significativo y valioso con la propia vida, el deseo de que el mundo llegue a ser mejor a través de la propia agencia, es un deseo cuyo cumplimiento mejora el bienestar de *quien tiene tal deseo*”.⁴⁵⁶ Contrariamente a lo que sugiere el ejemplo de la Madre Teresa, comportarse virtuosamente, a pesar de que puede implicar un menoscabo de los recursos, puede ser considerado como algo que mejora el bienestar objetivo.

7. La relación señalada entre el bienestar objetivo y la virtud moral añade una última dificultad. Desde el punto de vista de un estándar objetivo, solo puede ser valioso actuar según lo que realmente exige la moral, y no según lo que uno *cre*e que exige. El hecho de que alguien actúe consistentemente según sus propias creencias morales no es suficiente para que su vida sea objetivamente mejor. Si tales creencias son irrazonables – e.g. racistas o machistas-, no podemos decir que respetarlas sea algo valioso, por más que tales creencias hayan sido adquiridas y sean sostenidas de buena fe. Esto es, la virtud que puede incrementar el bienestar objetivo no puede ser subjetiva, sino que debe ser objetiva. Esto genera un problema adicional a los señalados hasta aquí. Como hemos visto, la Madre Teresa de Calcuta y el machista no culpable pueden ser igual de *subjetivamente* virtuosos. Si es así – e.g. supongamos que los dos actúan con igual grado de consistencia respecto a sus creencias-, el criterio de Arneson dirá que, *ceteris paribus*, ambos merecen estar mejor que otros sujetos menos virtuosos y que sus pretensiones sobre los recursos sociales tienen una fuerza equivalente. No obstante, si reconocemos que el desempeño voluntario de acciones virtuosas puede incrementar el bienestar objetivo, tendremos que concluir que, manteniéndose todo lo demás constante, el nivel de bienestar objetivo de la Madre Teresa de Calcuta será superior al del machista. El criterio de Arneson debería reconocer que existe una razón de justicia para dar prioridad al machista ya que, siendo ambos igual de merecedores, éste se encuentra peor situado. Esta conclusión es sorprendente, sobre todo si tenemos en cuenta que Arneson trata de mostrar la fuerza de su teoría a partir del ejemplo de la Madre Teresa.

⁴⁵⁶ Arneson, 2000c: 18.

Este capítulo ha puesto de manifiesto las principales dificultades que existen para alcanzar el ideal de justicia expresado en estas dos concepciones. La igualdad de acceso a la ventaja plantea problemas porque parece tener un dominio ilimitado – i.e. la idea de ventaja, a falta de una mejor definición, se extiende a prácticamente todas las esferas de nuestra vida-, y porque hay supuestos en los que, a pesar de que se puede mejorar el acceso a la ventaja de un sujeto, es imposible igualarlo al acceso que tienen los demás – e.g. supuestos de enfermedades muy graves. Las dificultades para realizar el prioritarismo responsabilista vienen dadas, principalmente, por la imposibilidad de identificar el grado en el que los sujetos son merecedores en el sentido que el criterio considera relevante y por la falta de una guía que nos indique como ponderar las tres consideraciones de justicia – i.e. utilidad, prioridad, merecimiento.

No obstante, la idea de que no podemos realizar completamente el ideal de justicia no es una conclusión dramática desde ninguna de las dos concepciones. Al inicio del capítulo veíamos que Arneson y Cohen entienden la justicia como una propiedad de los estados de cosas, y formulan principios que describen las características que tendrían las distribuciones de recursos en un mundo ideal. El hecho de que, desde donde estamos ahora, sea *imposible* alcanzar estas distribuciones resulta desafortunado, pero no debe afectar nuestra idea de cómo debería ser aquel escenario ni, por lo tanto, el contenido de la justicia. Así es como ambos se defenderían de la objeción según la cual la igualdad de acceso a la ventaja y el prioritarismo responsabilista no son concepciones de la justicia *practicables*.

Ahora bien, dado que Arneson y Cohen sostienen un *concepto* de justicia distinto al que está implícito en la igualdad democrática, hay que tener precaución a la hora de analizar su debate con Rawls. Ambos critican el contenido de unos principios que pretenden ser una guía para el diseño institucional y proponen sustituirlos por otros que *no* tienen ese fin, ni son aptos para lograrlo. No tiene sentido contraponer criterios normativos que, a pesar de estar formulados como *principios de justicia*, tienen una función distinta y expresan ideales distintos. Arneson y Cohen están preocupados por cómo debería ser el mundo y no por cómo deberían actuar las instituciones, que es lo que le interesa a Rawls. El desacuerdo que mantienen con éste no radica en cómo tenemos que organizar nuestra sociedad sino en si la idea de justicia debe referirse esencialmente a lo primero o a lo segundo. Tanto Arneson y Cohen como Rawls introducen *su* idea de justicia como la manera más intuitiva de entender

este concepto sin tratar de justificar su posición. Ahora bien, teniendo en cuenta que el prioritarismo responsabilista y la igualdad de acceso a la ventaja toman la igualdad democrática como punto de partida, llama la atención que Arneson y Cohen se limiten a decir que Rawls tiene un concepto erróneo de justicia sin dar cuenta de por qué el suyo es superior. Con independencia de la relevancia que pueda tener la discusión sobre el *concepto* de justicia, conviene tenerla presente porque además de revelar la auténtica discrepancia que existe entre Rawls y estos dos responsabilistas, también nos permite identificar posibles acuerdos.

Cuando introducen su concepto de justicia, Arneson y Cohen insisten en que es valioso tratar de hallar una respuesta a la pregunta “¿qué valores consideramos que debe satisfacer una distribución ideal?” y no confundir esta cuestión con otra distinta, a saber: “¿qué tipo de distribuciones es razonable que las instituciones traten de alcanzar teniendo en cuenta los costes morales de intentarlo?”.⁴⁵⁷ Ambos están interesados en la primera pregunta pero reconocen el valor y la urgencia de la segunda. El hecho de la vida en sociedad es inevitable y necesitamos criterios que, aunque no les llamemos *principios de justicia*, nos permitan organizarla. Cohen y Arneson admiten que su concepción de la justicia debe ser complementada con principios auxiliares que nos digan cuál es la mejor manera de acercarnos, tanto como sea posible, a los estados ideales que sus principios identifican como justos, normas adicionales que cumplan la función que Rawls atribuye a sus principios.⁴⁵⁸ Es posible que, dadas las circunstancias de una sociedad concreta, la igualdad democrática resulte ser la mejor manera de acercarnos a los ideales de justicia expresados por estas dos concepciones. En los trabajos de Cohen podemos encontrar evidencia textual a favor de esta hipótesis. Por ejemplo, en *Rescuing Justice and Equality* dice: “No he rechazado el principio de la diferencia en su lectura laxa *como política pública*: no dudo que hay contextos en los que es correcto aplicarlo”.⁴⁵⁹ En relación con la cuestión de los gustos caros, Cohen acaba reconociendo que, finalmente, la *política* de no compensar que sugiere Rawls puede ser la más adecuada: “cuando digo que la compensación por un gusto caro está justificada, no quiero decir que el estado deba instaurar un programa comprehensivo para ofrecerla, dado que obstáculos epistémicos y prácticos lo descartan (...) En lugar de esto, quiero

⁴⁵⁷ Arneson, 2007: 290.

⁴⁵⁸ Cohen se refiere a las normas que tienen por objetivo diseñar nuestras instituciones como “reglas de regulación”. Cohen, G.A., 2008:3, 5, 8, 284.

⁴⁵⁹ Cohen, G.A., 2008: 85 (énfasis añadido). Cohen distingue entre una lectura laxa y una lectura estricta del principio de la diferencia. La distinción aquí no es relevante ya que la lectura laxa coincide con el modo que tiene Rawls de entender el principio.

decir que, en ausencia de esta compensación, se obtiene una injusticia que, como acabo de implicar, puede ser poco sensato, en muchos casos, tratar de erradicar, porque puede ser difícil de identificar, y porque su tratamiento puede ser difícil y/o invasivo.⁴⁶⁰

Arneson no es tan claro en esta cuestión como Cohen, pero podemos imaginar contextos en los que el principio de la diferencia daría lugar a la distribución más cercana al ideal de justicia arnesoniano que podemos obtener. Según el prioritarismo responsabilista, una distribución idealmente justa es un resultado que pondera tres consideraciones: a) el tamaño del beneficio; b) el bienestar de los sujetos en el momento previo a recibir el beneficio; y c) el grado de merecimiento de los sujetos. Como acabamos de ver, uno de los principales problemas de este criterio es que no ofrece una guía para hacer esta ponderación dejando bastante indeterminada la solución al problema de la justicia distributiva. Dados los problemas que hemos visto que existen para determinar el merecimiento de los individuos, es probable que nosotros – *aquí y ahora*- tengamos que renunciar a obtener una medida fiable de esta cualidad. ¿Qué supone esta restricción a la hora de aplicar el prioritarismo arnesoniano? La respuesta más inmediata sería que, en estas circunstancias, debemos ignorar la consideración c) que el criterio nos obliga a tener en cuenta. No obstante, también sería posible establecer una presunción general de “merecimiento igual” que equiparase a todos los individuos desde el punto de vista de c). Sea cual sea la solución que adoptemos, implementar el prioritarismo arnesoniano en este contexto exige alcanzar una distribución que pondere los beneficios que los recursos confieren a los sujetos y la situación en la que se hallan estos. Esto nos sitúa muy cerca de lo que exige el principio de la diferencia. En el capítulo II analizamos dos posibles interpretaciones de este principio. Según la versión *exigente*, la justicia exige mejorar *tanto como sea posible* las expectativas de los miembros peor situados de la sociedad. Esto supone dar prioridad absoluta a los peor situados.⁴⁶¹ La versión exigente no permite tener en cuenta consideraciones distintas a la posición de los peor situados a la hora de distribuir beneficios sociales.⁴⁶² Solo sería compatible con el prioritarismo arnesoniano si, a la hora de aplicarlo, decidiésemos no dar ningún peso a la consideración a) – lo

⁴⁶⁰ Cohen, G.A., 2004: 96.

⁴⁶¹ Siempre teniendo en cuenta las restricciones que suponen las exigencias distributivas de los otros dos principios.

⁴⁶² A pesar de las objeciones que ha recibido esta forma de prioritarismo extremo, Rawls cree que, en la realidad sus consecuencias serán bastante más plausibles que las que prevén sus críticos. Véase Rawls, 2001: §19.

cual es algo que Arneson no excluye.⁴⁶³ La interpretación que hemos llamado *flexible* únicamente requiere que las desigualdades beneficien a los peor situados – respecto una distribución igualitaria. No identifica una única distribución justa sino que se limita a imponer una condición mínima a las desigualdades para que puedan ser justas. Satisfecha esta condición, el principio de la diferencia flexible deja libertad para tener en cuenta otras consideraciones que nos parecen importantes. En otras palabras, esta versión del principio rawlsiano exige dar un *cierto* peso a la posición de los individuos y, a partir de ahí, nos permite ponderar esta consideración con otras como el tamaño de los beneficios.

⁴⁶³ Por ejemplo, podemos imaginar un supuesto en el que todos los individuos se encuentren en una situación razonablemente favorable y no existan grandes desigualdades. No obstante, se da la especial circunstancia de que un grupo concreto individuos solo puede obtener un beneficio muy escaso de bienes adicionales. En este caso, b) no ofrece razones de peso para transferir recursos a ningún individuo. En cambio, a) sí que ofrece razones de peso para *no* transferir recursos al grupo que prácticamente no puede beneficiarse de ellos.

CAPÍTULO VII

UNA SOCIEDAD JUSTA

*What do you think I ought to do—resist? Eh?
I want no more than justice....
He wanted no more than justice
—no more than justice.*

Joseph Conrad.

Este último capítulo ofrece una visión general de las características que tendrían algunas de las principales instituciones de una sociedad liberal igualitaria. El análisis hecho hasta aquí ha revelado que los liberales igualitarios, a pesar de que comparten el propósito de especificar un criterio de justicia, mantienen un desacuerdo, no siempre explícito, sobre cuál es la mejor manera de entender el concepto de justicia. Rawls y Dworkin creen que este ideal expresa las obligaciones que tenemos los unos con los otros como miembros de un sistema de cooperación. Esto les lleva a proponer principios que aspiran guiarnos en la toma de decisiones distributivas en el contexto de una sociedad. Arneson y Cohen, en cambio, conciben la justicia como una propiedad que poseen ciertos estados distributivos. Sus principios quieren expresar verdades morales acerca de cómo debería ser una distribución ideal. Como hemos visto, no les preocupa llegar a la conclusión de que “una exigencia de justicia no es algo que el estado ni, de hecho, ningún otro agente, se encuentra en posición de satisfacer”.⁴⁶⁴ La igualdad de acceso a la ventaja y el prioritarismo responsabilista *no* son pautas para el diseño institucional. No están elaborados con ese fin y, por las razones que hemos visto, tienen dificultades para llevarlo a cabo. Arneson y Cohen reconocen la necesidad de complementar sus principios con otros principios *adicionales* que nos permitan distribuir los recursos de nuestra sociedad de la manera más justa posible. Estos principios adicionales sí que nos ofrecerían una guía para tomar decisiones distributivas y, por lo tanto, tendría sentido evaluar su plausibilidad como respuesta a la pregunta anterior. A falta de estos principios, no está nada claro cómo serían las

⁴⁶⁴ Cohen, 2004: 104.

instituciones de sociedades arnesonianas y cohenianas. El análisis que sigue a continuación, está centrado en las principales implicaciones para el diseño de nuestras instituciones que se derivan de la igualdad democrática y la igualdad de recursos.

El liberalismo igualitario suele ser interpretado como la concepción filosófica que fundamenta el modelo del estado del bienestar. Esta conclusión no solo es poco precisa, dada la variedad de estados del bienestar, sino que resulta algo decepcionante. Si las concepciones rawlsiana y dworkiniana acaban exigiendo lo mismo, ¿eran necesarias tantas piruetas mentales? Este capítulo trata de mostrar que ambas concepciones hacen recomendaciones distintas. Mientras que la igualdad de recursos nos propone reformar nuestros estados del bienestar para que sean más generosos, la igualdad democrática sugiere un cambio de modelo económico.

La exposición está dividida en tres partes. La primera identifica la principal diferencia en el sistema de libertades que cada concepción exige proteger. Veremos que Rawls y Dworkin comparten una noción de libertad típicamente liberal pero que su estrategia para justificar la protección de este ideal les lleva a formular exigencias distintas. La segunda parte está dedicada a analizar los modelos económicos que mejor encajan con cada concepción. Analizaremos esta cuestión a partir de dos distinciones, a saber, la que separa un *sistema planificado* de una *economía de mercado*, y la que clasifica los sistemas de regulación de la propiedad privada en *capitalistas* y *socialistas*. Una conclusión importante de esta parte será que la igualdad democrática es bastante flexible a la hora de identificar qué modelo económico debe existir en una sociedad justa y que, finalmente, hace depender esta cuestión de las características concretas de cada sociedad. La igualdad de recursos, en cambio, identifica el estado de bienestar como el único sistema capaz de satisfacer las exigencias de justicia. Finalmente, indagaremos en las obligaciones que cada concepción considera que tienen las instituciones hacia quienes sufren discapacidades y enfermedades graves. Comprobaremos que el criterio que ofrece la igualdad democrática para abordar esta cuestión, a pesar de las enmiendas introducidas por Rawls, es problemático en varios aspectos importantes que la igualdad de recursos resuelve mejor.

1. El sistema de libertades.

Tanto Rawls como Dworkin entienden la libertad como la ausencia de restricciones legales. Cuando afirman que la justicia exige proteger una libertad concreta, lo que están diciendo es que una sociedad justa debe *permitir* que los individuos ejerzan esa libertad y *prohibir* que el gobierno, o terceros, obstaculicen dicho ejercicio (*TJ*: 177) (*SV*: 141). Están de acuerdo en que la libertad, entendida de este modo, debe ser asegurada a todos los ciudadanos por *igual* a través de un sistema de reglas eficaz que especifique derechos y obligaciones. Como vimos en su momento, esta manera de entender la libertad es compatible con grandes desigualdades en la capacidad de los individuos para ejercerla. Ahora bien, a pesar de estar de acuerdo en la concepción, Rawls y Dworkin hacen recomendaciones distintas sobre las libertades que necesariamente debe asegurar una sociedad justa. Su discrepancia en este aspecto puede ser explicada a partir de la estrategia que utiliza cada uno para defender la protección de este ideal.

Rawls justifica la necesidad de garantizar ciertas libertades apelando a la idea de ciudadano libre e igual implícita en su concepción. Las libertades que protege el primer principio son presentadas como “condiciones sociales esenciales” para el desarrollo y el ejercicio de los dos poderes morales que caracterizan esta idea de persona, a saber, la capacidad moral para tener un sentido de justicia y la capacidad racional para formarse una concepción del bien (*JFR*: 112-14). Es importante señalar que hay libertades que pueden ser indispensables para perseguir una concepción del bien concreta pero que son prescindibles para desarrollar las dos *capacidades* mencionadas. Esto significa, por lo tanto, que el primer principio de la justicia *no* protege *cualquier* libertad que resulte necesaria para satisfacer una concepción del bien. La estrategia de Dworkin consiste en justificar la protección de la libertad a partir de su idea de distribución ideal. La igualdad de recursos requiere que los recursos dedicados a la vida de cada sujeto sean iguales en el coste de oportunidad que supone para los demás que él tenga dichos recursos (*SV*: 70, 84, 112). El mecanismo más adecuado para revelar los costes de oportunidad verdaderos es un sistema de mercado respaldado y corregido por un sistema de derechos y libertades que permita que las decisiones de los individuos sean un reflejo, lo más fiel posible, de sus ambiciones y convicciones. Deben ser protegidas, por

lo tanto, aquellas libertades que son útiles para lograr este objetivo y restringidas las que lo dificultan.

La justificación que utiliza Dworkin tiene una consecuencia teórica que merece la pena señalar. Su manera de presentar la igualdad de recursos trata de mostrar que la libertad y la igualdad, bien interpretadas, no colisionan sino que se complementan. El hecho de que la libertad forme parte de la mejor definición de igualdad, permite justificar aquél ideal como un aspecto esencial de la igualdad distributiva y afirmar que “la prioridad de la libertad es asegurada, no a expensas de la igualdad, sino en su nombre” (SV: 133). Ahora bien, la estrategia dworkiniana permite justificar *solo* aquellas libertades que promueven la igualdad de recursos, ¿significa esto que el conflicto entre los dos ideales persiste?, ¿podemos decir que la *igualdad* de recursos entra en *conflicto* con la *libertad* cuando esta no está a su servicio? Según Dworkin, la colisión es solo aparente. Cuando sostenemos que dos ideales entran en conflicto es porque creemos que, sea cual sea nuestro proceder, es inevitable que se pierda algo *moralmente importante*. Las restricciones que exige la igualdad de recursos – e.g. aquellas que son necesarias para corregir las externalidades o para proteger la propiedad y la seguridad individuales- limitan conductas que carecen de valor moral auténtico – e.g. robar o matar a alguien- y que, por lo tanto, no estarían protegidas por ninguna definición de libertad que pretenda capturar el aspecto positivo de este ideal.⁴⁶⁵ En este punto, Dworkin se distingue de Rawls que, como la mayoría de liberales, cree que existe un *conflicto* entre estos dos ideales que se pone de manifiesto cada vez que una restricción en las libertades permite mejorar la situación de los peor situados – e.g. la normativa que establece un salario mínimo. Su estrategia para justificar la protección de la libertad ofrece una solución concreta al conflicto que consiste en identificar un conjunto de libertades – las que son necesarias para desarrollar los dos poderes morales- y blindarlas frente a cualquier medida que pretenda restringirlas para lograr más igualdad (TJ: 217-8; PL: 295).

No obstante, lo que nos interesa ahora son las consecuencias que se derivan de adoptar una concepción u otra para el diseño de nuestras instituciones. En este aspecto, la principal diferencia entre los dos enfoques radica en el conjunto de libertades protegidas. La justificación que utiliza Rawls recomienda proteger las libertades que son esenciales para el desarrollo y el ejercicio de los dos poderes morales que, como sabemos, configuran una

⁴⁶⁵ Dworkin, 1996.

lista cerrada y específica.⁴⁶⁶ ¿Qué ocurre con las libertades que no forman parte de este conjunto? Aunque no sean *básicas*, no conviene desestimar su importancia ya que son libertades que pueden ser indispensables para ciertas concepciones del bien y, algunas de ellas, están relacionadas con cuestiones controvertidas – e.g. el derecho a tener armas o sacrificar animales.⁴⁶⁷ Rawls no trata este tipo de supuestos lo único que dice es que no deben ser limitadas sin suficiente razón, pero ¿qué razones cuentan como suficientes? De la discusión sobre las libertades básicas se desprenden estos dos puntos. Primero, las libertades no-básicas *han de ser restringidas* cuando ello resulte necesario para satisfacer las exigencias de los dos principios de justicia. Segundo, a diferencia de las libertades básicas, las no-básicas *pueden ser limitadas* invocando razones basadas en el bien común que cumplan las exigencias de la razón pública⁴⁶⁸ – i.e. no pueden ser razones basadas en las creencias religiosas o las preferencias estéticas de un conjunto de individuos (*TJ*: 291-2). Esto es, una vez satisfechos los dos principios de la igualdad democrática, el legislador democrático de cada sociedad tiene discreción para restringir las libertades no-básicas en aras de promover otros fines, sin que ello suponga un menoscabo de la justicia del sistema.⁴⁶⁹

La igualdad de recursos no identifica un conjunto de libertades protegidas sino que establece una presunción general a favor de la libertad de elección y especifica los supuestos en los que debe ser limitada para poder alcanzar una distribución igualitaria.⁴⁷⁰ En el capítulo V vimos que estas restricciones son de dos tipos: las que son necesarias para proporcionar a los individuos seguridad sobre sí mismos y sus propiedades, y las que permiten corregir las imperfecciones del mercado. Parece bastante claro que la igualdad de recursos *exige* garantizar un ámbito de libertad más amplio que el que asegura la igualdad democrática, ya que no solo incluye el conjunto rawlsiano de libertades básicas sino que se extiende a otras no-básicas. Mientras que Rawls reconoce que el legislador tiene cierta discreción para regular las libertades no-básicas, Dworkin le exige garantizarlas ya que su restricción – a menos que sea por las razones mencionadas- supone un límite injustificado a

⁴⁶⁶ p. 30

⁴⁶⁷ También son no básicas las extensiones de las libertades básicas. Por ejemplo el “discurso comercial” forma parte de la libertad de expresión pero no es necesario para desarrollar las capacidades básicas y, por lo tanto, no entra dentro del ámbito de aplicación central de esta libertad.

⁴⁶⁸ Freeman, 2007a: 83.

⁴⁶⁹ Marneffe, 1994.

⁴⁷⁰ Dworkin reconoce que hay libertades que son más importantes que otras para asegurar la autenticidad de las preferencias de los individuos y que, por esta razón, la igualdad de recursos les concede una protección especial pero no profundiza en esta cuestión. Véase Dworkin, 2000: 158 y ss.

la presunción general a favor de la libertad de elección de los individuos. Podemos ver más claramente esta diferencia si examinamos algunas libertades concretas.

Por ejemplo, Dworkin defiende el derecho a la sanidad y la educación privadas diciendo que a través de estas opciones permitimos que los individuos expresen, mediante sus elecciones, el valor que para ellos tienen determinados bienes por encima de otros y, de este modo, es posible lograr una distribución más sensible a los costes de oportunidad (*SV*: 172).⁴⁷¹ Una sociedad idealmente justa según la igualdad de recursos es una sociedad en la que no existen restricciones sobre este tipo de decisiones. Rawls, en cambio, no cree que la justicia exija proteger estas libertades. Respecto a la sanidad, lo único que dice es que una sociedad justa debe tener un sistema de sanidad pública que proporcione una cobertura universal (*JFR*: 176). Un sistema de sanidad privada es compatible con esta prescripción pero *no* resulta necesario para satisfacerla. En relación con el sistema educativo, la justa igualdad de oportunidades solo exige la *financiación pública* de la educación (*TJ*: 63).⁴⁷² Este objetivo puede conseguirse mediante un sistema público de educación aunque también a través de un sistema educativo privado regulado y subvencionado para acomodar las exigencias del principio. Una sociedad rawlsiana justa puede ser una sociedad en la que solo existan sistemas públicos de sanidad y educación.

Otro caso interesante es el de la libertad de los individuos de gastar dinero en campañas políticas. Dworkin entiende que los “límites en la financiación de las campañas son, por supuesto, atractivos cuando compensan diferencias *injustas* en la riqueza.... Pero si los recursos fuesen distribuidos igualitariamente, los límites a la financiación de las campañas serían anti-igualitarios porque impedirían a algunos individuos ajustar sus recursos a la vida que ellos quieren” (*SV*: 197). Su argumento es el mismo que en los dos casos anteriores. En una sociedad en la que existe igualdad de recursos y todo el mundo es libre de dedicarse a la política, la eliminación de las restricciones al gasto en campañas políticas permite capturar mejor los costes de oportunidad porque hace que la distribución de recursos sea más sensible a los planes y ambiciones individuales. Es probable que las desigualdades permitidas por la igualdad de recursos combinadas con la ausencia de restricciones en el gasto en campañas políticas sean suficientes para afectar el ejercicio de las libertades políticas en perjuicio de los peor situados. En efecto, Dworkin prevé que su concepción

⁴⁷¹ Véase, además, Dworkin 1990.

⁴⁷² Véase Freeman, 2007a: 90.

tenga esta consecuencia pero mantiene su oposición a limitar la libertad de los individuos diciendo que “[e]stos límites serían...perversos ya que protegerían la igualdad de influencia a favor de aquellos que valoran poco su influencia pero que podrían tener una influencia mayor si la valoraran más” (SV: 197).

Rawls, en cambio, no considera que los individuos deben poder gastar tanto como quieran en campañas políticas. Aunque sea posible argumentar que esta libertad es una manifestación de la libertad política o de la libertad de expresión, su ejercicio no entra en el *ámbito de aplicación central* de estas libertades – i.e. no resulta esencial para el desarrollo de los dos poderes morales. Esto significa que no está protegida por el primer principio de justicia y, en consecuencia, debe ser considerada como no-básica. A diferencia de otras libertades no-básicas sobre las que apenas dice nada, Rawls deja muy claro que esta libertad debe ser restringida para que el valor de las libertades políticas básicas sea “aproximadamente, o al menos suficientemente igual, en el sentido de que todo el mundo tenga una justa oportunidad de ocupar un cargo público e influenciar el resultado de las decisiones políticas” (PL: 327). Rawls cree que las diferencias en influencia política causadas por desigualdades económicas son condenables *incluso* cuando estas desigualdades son toleradas por el principio de la diferencia y, por esta razón, sugiere adoptar medidas que limiten la financiación privada de las campañas políticas.

2. Sistemas económicos.

Otro contraste significativo entre la igualdad de recursos y la igualdad democrática es el que hace referencia al tipo de sistema económico que mejor satisface las exigencias de cada concepción. Hay dos distinciones que conviene tener en cuenta para captar mejor esta diferencia. Cuando hablamos de sistemas económicos podemos clasificarlos según si son una *economía de mercado* o una *economía planificada*, y entre los que son *capitalistas* y los que son *socialistas*. La primera distinción hace referencia al mecanismo a través del cual se toman las decisiones económicas – e.g. ¿qué producir?, ¿cuánto?, ¿para quién?, ¿a qué precio?, etc. En una economía planificada es el estado quien determina estas cuestiones mediante un plan de producción racional, mientras que en una economía de mercado es el comportamiento agregado de los individuos – i.e. la oferta y la demanda. Aunque hablemos de economía de

mercado en general, hay tres funciones distintas que el mercado puede cumplir en un sistema económico: a) *fijar el precio de los factores de producción* – capital, mano de obra y recursos naturales; b) *determinar el precio por los bienes producidos* que tienen que pagar los consumidores; y c) *distribuir la riqueza*, i.e. para determinar qué porción de los recursos sociales le corresponde a cada individuo.⁴⁷³ Rawls invoca a John Stuart Mill para referirse a las dos primeras funciones como el *rol adjudicador* (allocative) del mercado y a la tercera como el *rol distributivo* (TJ: 241). El mercado no siempre cumple las tres funciones a la vez. Un mercado de factores productivos y bienes de consumo puede combinarse con mecanismos que implementen una distribución igualitaria de la riqueza – distinta, por lo tanto, a la que daría lugar el mercado.⁴⁷⁴ Una economía de mercado, al menos como es entendida aquí, no necesariamente debe hacer un uso comprehensivo del mercado como hacen los modelos *laissez faire*.

La distinción entre capitalismo y socialismo alude a la cuestión concreta del derecho a la propiedad de los factores productivos. Este derecho es complejo en el sentido de que abarca un *conjunto* de poderes que incluyen el derecho a poder determinar el uso de dichos factores y a quedarse con el valor económico que generen. Una economía capitalista permite la propiedad privada de los medios de producción.⁴⁷⁵ Una economía socialista, por el contrario, únicamente reconoce la propiedad pública de los medios de producción. Los sujetos particulares tienen *propiedad personal* sobre sus bienes que incluye el derecho a consumirlos pero no el derecho a usarlos como factores productivos. Una regulación capitalista de la propiedad *requiere* una economía de mercado pero una regulación socialista no la excluye. Es compatible con el uso del mercado como mecanismo para fijar el precio de los bienes producidos.⁴⁷⁶

⁴⁷³ La principal razón a favor de que el mercado realice a) es que es un mecanismo que asigna el capital, la mano de obra y los recursos naturales a los agentes económicos que satisfacen las preferencias de los individuos de una manera más eficiente (Van Parijs, 2003) Uno de los argumentos para atribuir esta función al mercado es que obliga a los individuos a internalizar el coste de sus elecciones (Dworkin, 2000). La defensa de esta función del mercado está basada en la tesis libertaria de que el mercado es el único sistema distributivo que no viola los derechos de propiedad de los individuos (Nozick, 1974).

⁴⁷⁴ Sobre una economía de mercado igualitaria véase Carens, 1981.

⁴⁷⁵ Aquí el término “capitalismo” hace referencia exclusivamente a la existencia de propiedad privada en los medios de producción sin decir nada acerca de cómo están distribuidos. Esto es, no se utiliza capitalismo en el sentido marxista que implica concentración de los medios de producción en manos de una élite que es distinta de la clase trabajadora. Rawls parece utilizar “capitalismo” como lo hizo Marx. Véase su descripción del “estado de bienestar capitalista”. Rawls, 2001: §41.

⁴⁷⁶ También puede ser utilizado para fijar el precio del *uso* de los factores de producción.

Volvamos a la comparación entre la igualdad democrática y la igualdad de recursos teniendo presente estas dos distinciones. En relación con la primera, Rawls y Dworkin coinciden en que el diseño económico de una sociedad justa no puede consistir en una economía planificada sino que debe incorporar el mercado. No obstante, como veremos, sus argumentos a favor del mercado y el rol que éste ocupa en sus concepciones, es distinto. La segunda distinción les separa de entrada. Dworkin entiende que una “economía igualitaria es, básicamente, una economía capitalista” (*JH*: 357). Una economía socialista, aunque incorpore el mercado, es incompatible con la igualdad de recursos. Rawls, en cambio, es más flexible en este aspecto y sostiene que tanto un *sistema socialista liberal* como una *democracia de propietarios* pueden ser sociedades justas. Las libertades básicas no incluyen ningún tipo de derecho sobre los medios de producción;⁴⁷⁷ ni el derecho capitalista a la propiedad privada de los medios de producción ni el derecho socialista a la participación igual en el control de tales medios (*TJ*: 54; *PL*: 338; *JFR*: 114). Ambos deben ser considerados como libertades no-básicas sobre las cuales el legislador *no* tiene plena discreción sino que está obligado a implementar aquel de los dos sistemas mencionados que, según las características de la sociedad en cuestión, permite satisfacer mejor las exigencias de la igualdad democrática.

2.1. Una economía igualitaria y democrática.

El agnosticismo de Rawls respecto a qué sistema de propiedad de los medios de producción es adecuado tiene un fundamento epistémico. La regulación de la propiedad es una cuestión meramente instrumental y la idoneidad de cada sistema para asegurar la justicia depende de contingencias que solo llegan a conocerse en la fase legislativa – e.g. las “circunstancias históricas” y “las tradiciones de pensamiento político” de cada sociedad (*JFR*: 139). En cambio, la posición de Rawls respecto a la alternativa *mercado o planificación* es firme. Aunque los dos principios de justicia no prescriben nada al respecto, “el esquema ideal esbozado [en *TJ*] hace un uso considerable del mercado” (*TJ*: 242). En las pocas páginas que dedica a discutir los sistemas económicos, Rawls veta la posibilidad de que una

⁴⁷⁷ La propiedad que protege el primer principio es el derecho a la propiedad *personal* - i.e. el control sobre las posesiones personales como la vivienda y otros bienes muebles de uso particular.

sociedad justa sea una economía planificada (*TJ*: §41-42). Prueba de ello es que los únicos sistemas que identifica como compatibles con la igualdad democrática, i.e. la democracia de propietarios y el socialismo liberal, son economías de mercado que incorporan criterios no mercantiles para distribuir la riqueza.⁴⁷⁸ El socialismo liberal es un sistema que solo reconoce la propiedad pública de los medios de producción pero permite que exista un mercado en el que las empresas compiten.⁴⁷⁹ La democracia de propietarios, como veremos, permite la propiedad privada de los medios de producción pero incorpora mecanismos de distribución del capital orientados a evitar su concentración en pocas manos. En estos sistemas el mercado solo tiene una función *adjudicadora*. Ambos incorporan mecanismos distributivos – distintos al mercado- que aseguran un reparto de los recursos compatible con el principio de la diferencia. Es interesante examinar las razones rawlsianas a favor del mercado y en contra de una economía planificada porque son distintas, y también más débiles, que las que proporciona la concepción dworkiniana.

2.1.1 El valor instrumental del mercado

Uno de los motivos que da Rawls en contra de la planificación es el respeto por el primer principio de la justicia. “[U]na economía planificada supervisada por un régimen de partido único viola la igualdad de los derechos y libertades básicas, por no hablar del justo valor de estas libertades” (*JFR*: 138). Cuando Rawls hace esta afirmación está pensando en el *socialismo de estado* de los regímenes comunistas en los que los planes económicos han sido diseñados e implantados de manera no democrática. No obstante, la violación flagrante del primer principio que se da en estos regímenes viene dada, en general, por una regulación restrictiva de los derechos y libertades básicas – e.g. límites a la libertad de expresión y

⁴⁷⁸ En una sociedad rawlsiana el mercado puede *influir* en la distribución de la riqueza pero la porción de recursos que es justo que tenga cada individuo será la que derive del sistema de reglas que mejor satisfaga el principio de la diferencia. Como vimos en su momento, este principio *es compatible* con un sistema de incentivos que retribuya a los individuos en función de la demanda social de talentos pero exige corregir los resultados del mercado para que las desigualdades beneficien a los peor situados.

⁴⁷⁹ Hay muchas formas distintas de socialismo liberal o de mercado que difieren entre ellas en tres aspectos básicos: a) el modo de organizar la propiedad colectiva – e.g. los medios de producción pueden ser del estado, como ocurre en el modelo desarrollado por Oskar Lange, o pueden estar distribuidos entre los individuos como sugiere Roemer-; b) el alcance del mercado; y c) el control democrático de las empresas por parte de los trabajadores – e.g. el modelo de Schweickart se caracteriza por este rasgo mientras que el de Roemer no lo reconoce. Véase, Lange, 1936; Schweickart, 2002; y Roemer 1994. Sobre tendencias y retos del socialismo de mercado véase Roemer, 1996.

movimiento- que, normalmente, no deriva de la planificación sino que está relacionada con otras características del sistema. La planificación económica entendida, simplemente, como el rechazo del mercado, es compatible con el uso de un procedimiento democrático para elaborar el plan de producción. El respeto por los derechos y libertades básicas sería una razón decisiva para defender una economía de mercado si la planificación económica guardase una relación *necesaria* con el totalitarismo. A nivel conceptual no parece que esta relación exista⁴⁸⁰ y el hecho de que históricamente ambas cosas se hayan dado conjuntamente no es una prueba suficiente para afirmarla.

Otro motivo que da Rawls a favor de una economía de mercado es que protege el derecho de los individuos a elegir libremente su carrera profesional y su ocupación (*TJ*: 242). A su modo de ver, “en ausencia de algunas diferencias en las ganancias, como las que emergen en un sistema competitivo [i.e. de un mercado de trabajo], es difícil ver cómo, en circunstancias ordinarias, ciertos aspectos de una economía planificada inconsistentes con la libertad pueden evitarse” (*TJ*: 241). Cuando hace esta afirmación, Rawls tiene en mente una economía planificada en la que la fuerza de trabajo es organizada según las exigencias del plan económico. No existe un mercado laboral sino que el trabajo se asigna a los individuos se les *asigna* trabajo según la producción deseada.⁴⁸¹

Este razonamiento genera dos contraargumentos. En primer lugar, la ausencia de un mercado de trabajo no implica una violación automática y necesaria de la libertad ocupacional. Como señala Van Parijs, es posible imaginar un sistema económico que *no* restringe la libertad ocupacional de los trabajadores pero tampoco utiliza el mercado como mecanismo para guiar sus elecciones laborales mediante retribuciones desiguales. El gran inconveniente de este sistema es que “sería tan ineficiente que tendría pocas probabilidades de ser sostenible”.⁴⁸² Sin los incentivos económicos sería difícil controlar la sobreproducción de algunos bienes y evitar la escasez de otros. Ahora bien, aunque sea un sistema inviable, el hecho de que sea concebible muestra que, al contrario de lo que sugiere Rawls, es fácil ver cómo los aspectos de una economía planificada inconsistentes con la libertad pueden ser evitados *si* se está dispuesto a aceptar una disminución en la productividad que puede ser dramática. Rawls condena este resultado, pero es importante

⁴⁸⁰ No obstante, véase Hayek, 1944, y 1960.

⁴⁸¹ Este argumento puede ser esgrimido también en aquellos casos en los que el plan económico ha sido diseñado democráticamente.

⁴⁸² Van Parijs, 2009.

ver que, en ese caso, el rechazo de una economía planificada viene dado por consideraciones que tienen que ver con la eficiencia y no con la libertad.

En segundo lugar, es posible argumentar que una economía planificada es compatible con la existencia de incentivos económicos que permitan dar *cierta* libertad ocupacional a los individuos sin que ello sea desastroso para la eficiencia. Un plan económico puede incluir un sistema de retribuciones desiguales asociadas a distintos trabajos en función de las necesidades impuestas por los objetivos económicos. Por ejemplo, aquellos trabajos que son necesarios para alcanzar estos objetivos pero que son menos deseados porque son más desagradables o implican un mayor riesgo, pueden estar más remunerados que los que sean más gratificantes y, en consecuencia, más demandados por los trabajadores. Este sistema permite confiar en las decisiones individuales para lograr una distribución eficiente del factor trabajo y continúa siendo una economía planificada. Tanto los salarios como la producción de bienes y sus precios siguen estando determinados por un plan económico – diseñado, idealmente, de manera democrática- y no por las fuerzas del mercado. En una economía planificada “no hay razón alguna para la dirección forzada y centralizada del trabajo” (TJ: 241).⁴⁸³

Una tercera estrategia para defender el mercado desde la igualdad democrática consiste en apelar a los potenciales beneficios que este sistema puede proporcionar a los menos aventajados. Si una economía de mercado es más eficiente que una economía planificada, también es, por esta razón, un sistema más adecuado para mejorar la posición de los peor situados. A través de los mecanismos de redistribución adecuados, podemos lograr que una mayor eficiencia se traduzca en beneficios para *toda* la sociedad y, en especial, para quienes están peor.⁴⁸⁴ Conviene señalar que este tercer argumento está basado en circunstancias empíricas. La superioridad de una economía de mercado respecto a una economía planificada depende de que aquella sea, de hecho, más eficiente. Es cierto que a lo largo de la historia la planificación económica ha significado ineficiencia – no solo se ha tendido a producir más de aquello que los ciudadanos no desean, sino que la escasez de los bienes deseados ha generado corrupción y mercados negros. No obstante, por más evidencia que exista en este sentido, esta justificación del mercado no deja de tener un carácter

⁴⁸³ Rawls utiliza esta expresión para referirse a una ventaja de la economía de mercado sobre la planificada.

⁴⁸⁴ Este razonamiento presupone que existirá un cierto reparto del producto social y, por lo tanto, no es una estrategia válida para justificar el rol *distributivo* del mercado. No obstante, Rawls no pretende argumentar a favor del mercado como criterio distributivo y, por lo tanto, la limitación de este argumento no le afecta.

contingente. Si una sociedad lograra una distribución óptima a través de la planificación no tendría ningún motivo para introducir el mercado, según este argumento.⁴⁸⁵ A falta de otro argumento, tenemos que concluir que el valor que la concepción rawlsiana concede al mercado es meramente instrumental.

2.1.2 La democracia de propietarios.

Rawls deja abierta la cuestión de qué sistema de propiedad sobre los medios de producción, pública o privada, realiza mejor el contenido de sus dos principios. No obstante, a pesar de que reconoce que tanto el socialismo liberal como la democracia de propietarios son compatibles con la justicia, se limita a explorar las principales características del segundo sistema.⁴⁸⁶ Nuestro análisis se concentra también en esta opción, por tres razones. La primera es que el socialismo de mercado hace referencia a un conjunto muy amplio de sistemas económicos. Todos tratan de combinar la eficiencia del mercado con el igualitarismo socialista, pero entre ellos difieren sustancialmente en relación con los modos de propiedad colectiva y el criterio de distribución de los beneficios. Hacer un examen de las distintas formas de socialismo liberal cae fuera del alcance de este capítulo. En segundo lugar, tiene sentido centrar nuestra atención sobre la democracia de propietarios porque es el único sistema que Rawls desarrolla y, por lo tanto, es el que nos da más información de cómo él imagina que va a ser una sociedad regulada por la igualdad democrática – aunque no sea el único tipo de sociedad rawlsiana posible. En tercer lugar, la democracia de

⁴⁸⁵ Como vimos en su momento, el principio de la diferencia es susceptible de ser interpretado de dos maneras distintas. La interpretación que denominamos *exigente* ordena maximizar la posición de los peor situados y ello nos obliga a tratar de alcanzar la mayor eficiencia posible. No obstante, la interpretación *flexible* permite pero *no exige* este resultado. Según esta segunda lectura, lo único que requiere el principio de la diferencia es que “las diferencias en la renta y la riqueza obtenidas en la producción del producto social sean tales que si las expectativas legítimas de los mejor situados fuesen menores, las de los peor situados serían también menores” (*JFR*: 159), o, dicho de un modo más simple, que las desigualdades existentes en una sociedad no operen en detrimento de los peor situados. Interpretado así, el principio de la diferencia es compatible con distribuciones en las que la situación de todos los individuos, incluida la de los peor situados, es mejorable y, por lo tanto, puede ser satisfecho por un sistema económico subóptimo. De este modo, aun si es cierto que la planificación económica supone ineficiencia, todavía podría estar justificada según el principio de la diferencia flexible.

⁴⁸⁶ Algunos análisis de la democracia de propietarios cuestionan que este sistema realmente pueda distinguirse, de un modo políticamente relevante, de algunas formas de socialismo de mercado. Véase, O’neill, 2012; y Schweickart, 2012.

propietarios, introducida por el economista James Meade,⁴⁸⁷ es un sistema que nos resulta bastante desconocido si lo comparamos con el socialismo liberal, que ha sido extensamente desarrollado por autores de tradición marxista.⁴⁸⁸

La insistencia de Rawls en que un sistema económico justo es una economía de mercado respaldada por instituciones distributivas, nos puede llevar a pensar que la igualdad democrática puede ser institucionalizada a través del modelo del estado del bienestar. Las referencias a la democracia de propietarios en *TJ* son vagas y admiten esta interpretación. Solo en *JFR*⁴⁸⁹ queda claro que la democracia de propietarios es un modelo alternativo y que el estado del bienestar *no* es adecuado para garantizar la justicia. La diferencia entre ambos sistemas radica, básicamente, en la estrategia que utiliza cada uno para corregir las contingencias – naturales y sociales- que afectan a los resultados generados por el mercado. El estado del bienestar *acepta* una distribución desigual del capital real y humano y utiliza un sistema de impuestos y transferencias para corregir *ex post* las consecuencias que dichas desigualdades tienen en el mercado. La democracia de propietarios, en cambio, pone menos énfasis en la distribución de las ganancias mercantiles e incide directamente en la distribución del capital con el que los individuos participan en el mercado para lograr más igualdad *ex ante*. Los mecanismos *ex post* mitigan la gran desigualdad que emergería en un sistema *laissez faire*, pero siguen generando desigualdades importantes porque “permite[n] que una pequeña clase tenga prácticamente el monopolio de los medios de producción” (*JFR*: 139). Los mecanismos *ex ante* evitan la concentración de capital y, de este modo, hacen que las desigualdades generadas por el mercado sean, de entrada, menores. En su concisa crítica al estado del bienestar, Rawls señala que, incluso en su mejor versión, este sistema es inadecuado para satisfacer plenamente su concepción de la justicia por varias razones.

⁴⁸⁷ Véase Meade, 1964. En realidad, el término “democracia de propietarios” tiene un origen conservador. Fue utilizada por primera vez por un político escocés Skelton (1880-1935) para articular una alternativa al sindicalismo del partido Laborista durante los años veinte. No obstante, fue James Meade quien desarrolló el concepto y le dio un contenido igualitario. La historia del término puede encontrarse en Jackson, 2012. Un modelo similar a la democracia de propietarios está formulado en Fleurbaey, 1993.

⁴⁸⁸ La idea de la democracia de propietarios es, sin duda, uno de los aspectos menos explorados de la concepción rawlsiana. Los artículos de Krouse y McPherson son especialmente relevantes y Rawls se basa en ellos para profundizar en el desarrollo de este sistema económico en *JFR*. Véase Krouse y McPherson, 1986, 1987. No obstante, recientemente la democracia de propietarios ha despertado cierto interés. Véase O’neill, 2009, Williamson, 2009; y O’neill y Williamson, 2009, 2012.. Una perspectiva republicana sobre este sistema económico puede encontrarse en Dagger, 2006; y Elkin, 2006.

⁴⁸⁹ En *PL* la cuestión es totalmente ignorada.

En primer lugar, el estado del bienestar no garantiza el valor justo de las libertades políticas porque “permite grandes desigualdades en la propiedad (recursos productivos y naturales) de modo que el control de la economía y *buena parte de la vida política reside en pocas manos*” (JFR: 138, énfasis añadido).⁴⁹⁰ En segundo lugar, a pesar de que en el estado del bienestar existe “cierta preocupación por la igualdad de oportunidades”, es un sistema en el que “las políticas necesarias para alcanzarla no son seguidas” (JFR: 138) y se permite que operen mecanismos que menoscaban este ideal. Por un lado, la institución de la herencia – que, en mayor o menor medida, existe en los sistemas bienestaristas - permite que el origen familiar tenga un impacto directo en la posición económica de los individuos. Por otro lado, la existencia de un monopolio de los factores productivos sitúa a la mayoría de los individuos en una posición en la que solo pueden vender – a quienes ostentan dicho monopolio- su fuerza de trabajo. Las posiciones que conllevan el mayor grado de autoridad y responsabilidad dentro del sistema económico las controla una minoría de modo que no existe una oportunidad igual acceder a ellas.⁴⁹¹ En tercer lugar, las provisiones del estado del bienestar son inadecuadas. A través de la redistribución *ex post* este sistema solo “garantiza un mínimo social que cubre las necesidades básicas” (JFR: 138). Como vimos en el capítulo I, este mínimo no es suficiente para asegurar la estabilidad del sistema. Según Rawls, los aspectos de la democracia de propietarios que convierten este sistema en una alternativa⁴⁹² superior al estado del bienestar son los siguientes:⁴⁹³

- a) Las instituciones “trabajan para dispersar la propiedad de la riqueza y el capital, y evitar así, que una pequeña parte se la sociedad controle la economía e indirectamente la vida política” (TJ: 139)
- b) La justa igualdad de oportunidades es garantizada a través de un sistema de educación que permite a todos los individuos invertir en capital humano, y de

⁴⁹⁰ Sobre la compleja relación que existe entre capitalismo y democracia véase Cohen, J., 1989b.

⁴⁹¹ El “éxito social” no hace referencia, únicamente, a la situación económica de los individuos sino que también incluye la autoridad y responsabilidad asociadas a la posición que ocupan dentro del sistema de cooperación. Rawls, 1999a: 53-4.

⁴⁹² Esta caracterización general se centra en aspectos que *distinguen* a la democracia de propietarios de otros sistemas. Hay rasgos que Rawls atribuye a la democracia de propietarios pero que son perfectamente compatibles con el sistema de estado del bienestar como, por ejemplo, un nivel básico de asistencia sanitaria para todos o las medidas para evitar la corrupción.

⁴⁹³ La discusión sobre la idea de democracia de propietarios en los trabajos de Rawls la encontramos en el capítulo quinto de *TJ* (especialmente en la sección 43), en el “Prefacio a la edición francesa” que puede encontrarse en Rawls, 1999a: xiv-xvi, y 2001: 135-140. Véase el extenso desarrollo de este concepto en Freeman, 2007a: 219-35; 2007b: 75-111; y Krouse y McPherson, 1986, 1987.

mecanismos que “evitan el establecimiento de restricciones monopolísticas y barreras respecto a las posiciones más deseables” (TJ: 243)

- c) El sistema “impone un número de impuestos sobre la herencia y las donaciones”, con el propósito de “corregir de manera gradual y continua la distribución de la riqueza y prevenir concentraciones de poder” (TJ: 245)
- d) Existe un mínimo social garantizado a través de subsidios o de un impuesto negativo (TJ: 243) y es suficiente para evitar que emerja una “subclase [que] se siente ignorada y no participa en la vida pública política” (JFR: 140).

Aunque sea muy general, esta caracterización de la democracia de propietarios nos permite identificar las principales diferencias entre este sistema y el estado el bienestar. Primera, el mínimo garantizado en este sistema es más elevado (d). Segunda, debemos suponer que los impuestos sobre la herencia y las donaciones permiten frenar la transmisión intergeneracional de las desigualdades y que, por lo tanto, su tasa es superior a la que puedan tener en un estado del bienestar (c). Tercera, además de la educación y la regulación laboral, hay mecanismos adicionales que igualan las posibilidades de éxito de los individuos (b). Cuarta, a diferencia del estado del bienestar, la democracia de propietarios no solo está centrada en la distribución del producto social sino que, además, ha de asegurar la dispersión del capital – i.e. los recursos naturales, los inmuebles y las instalaciones que se utilizan para producir bienes, los bonos, las acciones y otras formas de participación en empresas, y la propiedad intelectual (a).

Hay dos aspectos sobre los que Rawls no se pronuncia cuando esboza la democracia de propietarios, pero que son importantes para que podamos hacernos una idea más clara de cómo sería este sistema. El primero de ellos es la *distribución del capital*. Rawls insiste en que las instituciones deben *dispersarlo* pero no dice cómo. Su prescripción es compatible con tres posibilidades: a) distribuir el capital de manera igualitaria, b) asegurar un mínimo de capital para todos los individuos, o c) limitar su acumulación. El segundo aspecto sobre el que Rawls guarda silencio es la organización de las relaciones de producción. En este sentido, hay que distinguir entre el *modelo empresarial clásico* en el que la autoridad última para tomar decisiones económicas reside en un propietario - o grupo de propietarios- que no se corresponde con la fuerza de trabajo, y el *modelo cooperativista* en el que dicha autoridad

reside en los trabajadores que la ejercen democráticamente.⁴⁹⁴ Estos dos aspectos nos permiten identificar dos posibles formas de democracia de propietarios que difieren en la distribución del capital y en la organización de la actividad económica.⁴⁹⁵

a) *Democracia de propietarios minimalista.*

La versión mínima de la democracia de propietarios se caracteriza por: a) dispersar el capital de manera indirecta a través de medidas que previenen su concentración en pocas manos, y b) ser neutral respecto a las distintas formas de organización económica.

a. Una manera de conseguir que el capital de una sociedad esté *más* disperso es limitando la cantidad de recursos que pueden acumular los individuos para impedir que quienes deciden transformar sus propiedades en factores productivos puedan adquirir una cantidad de capital que les proporcione un poder económico y/o político desproporcionado. En su descripción de la democracia de propietarios, Rawls afirma que el *mejor* instrumento para imponer estos límites no es un impuesto progresivo sobre la renta, sino un impuesto progresivo sobre la herencia y las donaciones que debe pagar el beneficiario según la riqueza que tenga o la cantidad que haya recibido a lo largo de su vida como donación o herencia.⁴⁹⁶ La dispersión de capital que puede lograrse mediante este instrumento es limitada. Aunque las restricciones al derecho de los individuos a heredar logren impedir que exista una élite económica que monopolice el capital, es difícil que lleguen a dispersarlo entre *todos* los grupos sociales. A pesar del impuesto, el sistema permite que los individuos más afortunados reciban herencias más grandes que los demás y que los menos afortunados no reciban ninguna.⁴⁹⁷ Estas desigualdades, combinadas con la falta de mecanismos específicos que favorezcan el acceso de los peor situados al capital, pueden ser suficientes para que la participación de los miembros de este grupo en el sistema económico siga consistiendo, principalmente, en vender su trabajo en lugar de, por

⁴⁹⁴ Esto no significa que los trabajadores no puedan elegir un representante que gestione la empresa. Lo que importa es la autoridad *última*.

⁴⁹⁵ Rawls no distingue entre los dos modelos descritos a continuación pero ambos son compatibles con su descripción general de este sistema.

⁴⁹⁶ Este impuesto es el que sugiere Meade en su desarrollo de la democracia de propietarios. Su idea es que servirá de incentivo para que los individuos dejen su propiedad en pequeñas porciones a personas que, hasta ese momento, han recibido poco en forma de donación o herencia o tienen pocas propiedades. Meade espera que en la democracia de propietarios las herencias sean más modestas y estén más repartidas. Véase Meade, 1964.

⁴⁹⁷ Véase Elster, 1986.

ejemplo, tener empresas propias o participaciones en corporaciones. No obstante, este resultado *no* contradice la descripción que a veces da Rawls de la democracia de propietarios como un sistema “en el que la tierra y el capital están *ampliamente* repartidos aunque, presumiblemente, no de manera igualitaria” (TJ: 247, énfasis añadido). Un reparto que excluya a un grupo de individuos puede considerarse amplio si dicho grupo constituye una minoría.

b. La versión mínima de la democracia de propietarios no favorece ningún tipo de empresa. Da libertad a los individuos para que entren en la relación económica que prefieran – i.e. jerárquica o democrática- y deja que la organización económica de la sociedad sea definida *únicamente* a partir de estas decisiones. Este sistema permite la coexistencia de empresas con una organización jerárquica y cooperativas democráticas pero, como han apuntado varios autores de tradición marxista, hay motivos para pensar que la neutralidad beneficia al modelo jerárquico. De entrada, la formación de cooperativas puede verse frenada por *problemas de acción colectiva*. Aunque, individualmente, los trabajadores prefieran una empresa sobre la que tengan cierto control y que funcione democráticamente, deben superar el obstáculo inicial que supone organizarse de este modo. Una vez en funcionamiento, las cooperativas tienen ciertas características que pueden hacerlas *menos eficientes*. Por ejemplo, la organización democrática de una empresa es, de entrada, más costosa que una organización jerárquica y los trabajadores tienen incentivos para ser más prudentes a la hora de invertir o ampliar la plantilla – i.e. admitir más socios-, y más reticentes a cerrar la empresa cuando no funciona.⁴⁹⁸ Por estas razones, un sistema como la versión mínima de la democracia de propietarios que permita, pero que no incentive, el modelo cooperativista *no* necesariamente supone más democracia en el lugar de trabajo.

b) Democracia de propietarios exigente:

La versión exigente de la democracia de propietarios se caracteriza por: a) lograr una dispersión *más amplia* del capital a través de mecanismos que favorecen el acceso a él por parte de los peor situados, b) promover más democracia en el lugar de trabajo mediante cooperativas.

⁴⁹⁸ Sobre los retos y problemas que afrontan las cooperativa véase Elster, 1989; Miyazaki, 1984; y Roemer 1982.

a. Algunos análisis de la democracia de propietarios han sugerido que la mejor manera de institucionalizar este sistema es a través de medidas distributivas exigentes que promuevan el acceso al capital por parte de los peor situados.⁴⁹⁹ Una de estas medidas es el subsidio único que proponen Bruce Ackerman y Susan Alslott, que consiste en dar a todos los individuos una cantidad de dinero considerable al cumplir la mayoría de edad.⁵⁰⁰ En la democracia de propietarios esta medida *no* sustituiría ninguna de las mencionadas sino que las complementaría y podría ser financiada mediante la recaudación obtenida a través del impuesto sobre la herencia y las donaciones. Este subsidio puede ser un buen instrumento para fomentar que los individuos participen en fondos de inversión, adquieran participaciones en empresas o monten su propio negocio, logrando así una mayor dispersión del capital. Es cierto que si existe plena libertad para usar esos recursos – como recomiendan Ackerman y Alslott- nada nos garantiza que los individuos los empleen de esta manera. Un modo de asegurar que el subsidio único genere una sociedad en la que *todos* los individuos poseen capital consistiría en condicionar su percepción a la inversión y establecer una serie de medidas complementarias que ayuden a los individuos a tomar buenas decisiones – e.g. asesoramiento financiero gratuito, préstamos para fundar pequeñas empresas, creación de fondos de inversión públicos, etc.⁵⁰¹ Rawls no dice explícitamente que la democracia de propietarios tenga que ser un sistema en el que todos los individuos tengan asegurado un cierto capital pero esta característica encaja bien con su afirmación de que el objetivo de este sistema es “poner a *todos* los ciudadanos en posición de *gestionar sus propios negocios* sobre la base de un grado adecuado de igualdad social y económica” (JFR: 139).⁵⁰²

b. El modelo exigente también da libertad a los individuos para entrar en el tipo de relación de producción que consideren adecuada, pero favorece la creación de cooperativas a través de medidas como: facilitar el acceso de estas empresas al crédito, concederles beneficios fiscales, impulsar la coordinación de los individuos interesados en formar una cooperativa - a través de, por ejemplo, sindicatos-, proporcionar asesoramiento técnico y formación para

⁴⁹⁹ Véase, O’neill, 2009; y Williamson, 2009.

⁵⁰⁰ Véase Ackerman y Alstott, 1999

⁵⁰¹ Esto nos aleja de la propuesta inicial de Ackerman y Alstott. No obstante, no supone una restricción muy importante porque: a) no necesariamente tiene que ser todo el subsidio; b) No significa que la gente tenga que convertirse en empresaria, les deja bastante libertad para hacer lo que quieran.

⁵⁰² Otro problema adicional es que los individuos vendan una vez realizada la primera inversión y luego consuman sus recursos. Es posible evitar esto utilizando medidas más drásticas que ya nos llevan a propuestas similares al socialismo de mercado como la que propone Roemer en la que los individuos son propietarios de acciones de empresas que pueden canjear por otras acciones pero no pueden vender. Véase Roemer, 1994.

mejorar el nivel de productividad y competitividad de la cooperativa, u organizar un seguro público que ofrezca a los trabajadores cierta cobertura en caso de quiebra. Aquí no podemos analizar el grado exacto en el que estas políticas contribuyen a superar los problemas que afectan a las cooperativas, pero sí que podemos introducir un par de consideraciones al respecto. De entrada, si las cooperativas están más presentes en la sociedad y es más fácil fundarlas, habrá menos problemas de acción colectiva. Por otro lado, el sistema de participación en las decisiones de la empresa puede consumir menos tiempo y recursos si adopta la forma de una democracia representativa en lugar de directa – lo relevante es que los trabajadores tengan autoridad *última*. Autorizar a un directivo o gerente a que despida a trabajadores – según los criterios acordados por ellos mismos – puede ser una buena manera de facilitar la reducción de personal y mejorar, también en este sentido, la eficiencia de la empresa.⁵⁰³ Para que las cooperativas constituyan una opción atractiva, no es necesario que sean igual de eficientes que las empresas tradicionales. Basta con que el grado de ineficiencia que generen pueda ser compensado por los beneficios no-económicos derivados de su funcionamiento democrático – e.g. los trabajadores tienen más autonomía porque pueden controlar sus condiciones de trabajo.⁵⁰⁴ A través de las medidas mencionadas podemos mejorar la eficiencia de las cooperativas y situarnos más cerca de una economía mixta en la que coexistan los dos modelos empresariales.⁵⁰⁵

La descripción que da Rawls de la democracia de propietarios encaja con las dos versiones presentadas. Sin embargo, hay otros aspectos de su teoría que hacen más atractiva la interpretación exigente. Una de las razones a favor de esta versión la sugiere Rawls cuando afirma que las cooperativas pueden ser un buen instrumento para “promover las virtudes democráticas necesarias para que un sistema constitucional perdure” (*JFR*: 178). La tesis de que una empresa organizada democráticamente es una buena escuela para la democracia ha sido defendida por John Dewey, Mill y, recientemente, por Joshua Cohen. Su idea, brevemente expuesta, es que la participación en las decisiones económicas de una empresa fomenta el “carácter activo” que convierte a los individuos en buenos ciudadanos.⁵⁰⁶ La

⁵⁰³ Fomentar la inversión por parte de las cooperativas es una cuestión más complicada. Las facilidades en la financiación pueden ayudar aunque es probable que, en este sentido, la empresa tradicional sea superior.

⁵⁰⁴ Los ciudadanos deben ser capaces de *apreciar* estos beneficios pero no habrá problema en la sociedad bien ordenada dado el efecto de las propias instituciones sobre las preferencias y fines de los ciudadanos.

⁵⁰⁵ Véase Krouse y McPherson, 1986

⁵⁰⁶ Véase, Dewey, 1916; y Mill, 1848: cap.7. Más recientemente este argumento ha sido formulado en Pateman, 1970; Cohen, J. 1989b; y Fleurbaey, 2008b. Una aplicación de este argumento a la concepción rawlsiana puede hallarse en Freeman 2007a: 219 y ss.; Hsieh, 2008; y O’neill, 2008. Una posición escéptica

responsabilidad compartida sobre el funcionamiento de un negocio les educa a pensar en términos colectivos y el ejercicio de la deliberación en el contexto de la empresa les coloca en una mejor posición para deliberar en el foro público. El trabajo asalariado en una empresa jerárquica, por el contrario, incentiva a los individuos a adoptar una actitud más pasiva y centrada exclusivamente en sus propios beneficios.⁵⁰⁷ Suponiendo que las cooperativas generen estas externalidades positivas, uno podría preguntarse si, además de las medidas mencionadas, convendría reconocer a los individuos un derecho inalienable a participar democráticamente en las decisiones económicas de su empresa.⁵⁰⁸

Otra razón a favor de la interpretación exigente tiene que ver con el bien del auto-respeto y el impacto que producen en él las desigualdades de estatus. En el estado del bienestar, la existencia de un monopolio del capital a manos de un grupo relativamente pequeño de individuos genera desigualdades de estatus ya que permite que esos sujetos tengan un cierto control sobre las circunstancias del resto, que no tiene capital. La versión minimalista de la democracia de propietarios mejora esta situación porque da lugar a una sociedad en la que el capital está más disperso y esto hace que sean menos los individuos que dependen de su fuerza de trabajo. No obstante, hemos visto que en esa sociedad es fácil que los peor situados continúen sin acceder al capital y, por lo tanto, a expensas de quienes lo controlan. La versión exigente de la democracia de propietarios es un sistema más eficaz para mitigar este resultado. En esa sociedad todos los individuos, sea cual sea su clase social, tienen un acceso real al capital y los medios de producción.⁵⁰⁹ El subsidio único está pensado para que los individuos adquieran capital y diversifiquen sus fuentes de ingresos de modo que el trabajo asalariado no sea su única opción. Además, la organización democrática de la producción a través de cooperativas también es una manera de potenciar la autonomía de los trabajadores porque permite que sean ellos mismos los que controlen sus condiciones de trabajo. En la sociedad que idealmente resultaría de aplicar el modelo exigente bastantes individuos tendrían un pequeño negocio, algunos formarían cooperativas y otros trabajarían en una empresa pero tendrían participaciones en otra o varias de ellas.⁵¹⁰

respecto a las consecuencias del control democrático de la empresa por parte de los trabajadores puede encontrarse en Roemer, 1991.

⁵⁰⁷ Pateman, 1970.

⁵⁰⁸ Véase Clark y Gintis, 1987; Dahl 1984; y Walzer, 1978.

⁵⁰⁹ Samuel Freeman, 2007c: 107.

⁵¹⁰ Esta es la idea de Meade cuando describe la democracia de propietarios ideal.

2.2. Una economía igualitaria y capitalista.

Dworkin sostiene que el mercado “debe estar en el centro de cualquier desarrollo teórico atractivo de la igualdad de recursos” por razones de principio (SV: 66). Su argumento es más sólido que el rawlsiano porque no está basado en la eficiencia y no depende de circunstancias empíricas. Aun si el mercado fuese menos eficiente que otro sistema, la igualdad de recursos lo seguiría considerando más justo. El objetivo del experimento mental del naufragio es, precisamente, mostrar que un mercado de inversión, trabajo y bienes es el mecanismo más adecuado para alcanzar la igualdad de recursos y preservarla a lo largo del tiempo. Antes de analizar la justificación dworkiniana del mercado, merece la pena señalar que la igualdad de recursos concede al mercado un rol más amplio que el que le atribuye la igualdad democrática. La diferencia entre ambas concepciones radica, esencialmente, en la función distributiva del mercado. La igualdad democrática no considera que el mercado sea un criterio distributivo fundamental. Como vimos, Rawls reconoce que el principio de la diferencia puede ser implementado a través de un sistema socialista liberal que distribuye los recursos de una manera mucho más igualitaria que el mercado. La igualdad de recursos, en cambio, sí que utiliza el mercado como un criterio distributivo fundamental ya que establece que lo justo es que los individuos se queden con las ganancias obtenidas en el mercado limitadas, únicamente, por la cantidad que sea necesaria para satisfacer las demandas del seguro hipotético y financiar bienes públicos.⁵¹¹ Una vez satisfechas estas exigencias, Dworkin considera que los individuos tienen derecho a quedarse con: a) la cantidad que los demás estén dispuestos a pagarle por el ejercicio de sus talentos; y b) el fruto que pueda dar su capital.⁵¹² Una lectura atenta de su trabajo revela que en su defensa del mercado Dworkin mezcla, descuidadamente, dos razonamientos que conviene distinguir ya que uno de ellos no funciona.

Algunas veces Dworkin da a entender que la necesidad de implementar un mercado de inversión, trabajo y bienes es intrínseca a cualquier concepción de la justicia que sostenga que los individuos deben asumir responsabilidad consecuencial por sus elecciones. Por ejemplo, cuando critica la planificación económica afirma: “[u]na sociedad socialista cuya economía fuese tan fuertemente controlada por decisiones colectivas no podría satisfacer la

⁵¹¹ Freeman, 2010.

⁵¹² Véase los comentarios de Dworkin con relación al famoso ejemplo de Wilt Chamberlain utilizado por Nozick. Dworkin, 2000: 111, *cf* 2011: 358. Nozick, 1974: 161 y ss.

ulterior exigencia de respetar la responsabilidad personal. Una comunidad puede respetar esta exigencia solo si deja a los ciudadanos una gran libertad para que tomen sus propias decisiones sobre trabajo, ocio, inversión y consumo; y *solo si deja que sean las fuerzas del mercado las que fijen los precios y los salarios*".⁵¹³ No resulta evidente que el objetivo de obtener distribuciones sensibles a la responsabilidad individual exija adoptar el mercado como sistema económico. La idea implícita en el pasaje de Dworkin parece ser que el mercado – a través de los precios y salarios - fija las consecuencias de las elecciones individuales y así permite identificar, de manera bastante precisa, qué es lo que debemos atribuir a un sujeto en aquellos casos en los que podemos considerarle moralmente responsables de una decisión. Dicho de otro modo, el mercado es un complemento *necesario* del principio que exige hacer consecuentemente responsables a los individuos de sus propias elecciones y a que sin él no podríamos dar contenido exacto a esta exigencia.

Este argumento es erróneo pero resulta interesante porque da pie a introducir algo que en la discusión sobre justicia distributiva ha tendido a ser pasado por alto y es que las concepciones responsabilistas solo pueden emitir juicios concretos de responsabilidad consecencial si, además de tener un criterio para imputar responsabilidad moral, tienen un criterio para determinar qué consecuencias está justificado atribuir a las decisiones.⁵¹⁴ Este criterio debe ser capaz de explicar, por ejemplo, por qué cuando alguien decide no trabajar la consecuencia adecuada es que deje de percibir la renta que obtendría si trabajase y, en cambio, no es adecuado que pague, además, un impuesto que grave su *capacidad* para trabajar. Como defensa del mercado el argumento es defectuoso ya que presupone que no hay otros criterios – distintos al mercado- para identificar las consecuencias de las elecciones individuales, cosa que es falsa. El mercado es, en efecto, el mecanismo adecuado si consideramos que el principio responsabilista según el cual es justo que los individuos carguen con las consecuencias de sus elecciones, debe ir acompañado por otro principio que diga que, a efectos de la justicia, debemos entender por “consecuencias” cualquier resultado que derive del ejercicio, por parte de los individuos, de su libertad negativa en un contexto en el que la libertades individuales son adecuadamente protegidas. Este segundo principio liberal encaja bien con la idea de igualdad dworkiniana y justifica, volviendo al ejemplo anterior, que la consecuencia de no trabajar sea no percibir las ganancias derivadas de hacerlo. No obstante, es importante ver que el principio liberal no guarda una conexión

⁵¹³ Dworkin, 2005: 106 (énfasis añadido).

⁵¹⁴ Olsaretti, 2009; y Stemplowska 2008.

necesaria con el principio responsabilista. Este principio es compatible con criterios que identifican las *consecuencias adecuadas* de otro modo. Por ejemplo, puede ir acompañado por un *principio consecuencialista* que diga que, a efectos de la justicia, las consecuencias que deben imputarse a los individuos son aquellas que son necesarias para promover otro fin socialmente deseable.⁵¹⁵ El principio consecuencialista permite justificar el impuesto sobre la capacidad de trabajo si sirve para que los individuos sean más productivos y ese objetivo se considera deseable. Con independencia de los problemas que pueda tener este principio, lo relevante aquí es que una concepción que lo utilice para determinar las consecuencias de las elecciones individuales no es, por esa razón, menos respetuosa con la responsabilidad individual que la concepción de Dworkin. El desiderátum de que las distribuciones sean sensibles a la responsabilidad no precisa del mercado para ser satisfecho y, por lo tanto, no puede justificarlo.

En otras partes de su trabajo Dworkin vincula el mercado no con este desiderátum sino con lo que él considera que es la métrica adecuada para garantizar la igualdad de recursos: los costes de oportunidad. “En la igualdad de recursos el mercado...es respaldado por el concepto de igualdad, como el mejor medio para hacer valer, hasta cierto punto, la exigencia fundamental de que solo se dedique a la vida de cada uno de [los] miembros [de la sociedad] una porción igual de recursos sociales, medida por el coste de oportunidad de dichos recursos para otros” (*JV*: 112). Debemos diseñar “nuestra economía de modo que sea posible para un individuo identificar y pagar los costes verdaderos de las decisiones que toma. Es por eso que una comunidad...debe colocar mercados adecuadamente regulados en el centro de su estrategia distributiva”. Según este razonamiento, el mercado es indispensable para la justicia dworkiniana porque solo el mercado puede medir el valor de aquello que una persona ha tomado para ella misma identificando el coste de oportunidad para los demás de que él lo tenga.⁵¹⁶

La justificación de un mercado para los factores productivos y los bienes de consumo a partir de esta idea de los costes de oportunidad resulta bastante clara. Los productores de

⁵¹⁵ Olsaretti, 2009.

⁵¹⁶ Este argumento vuelve aparecer formulado en la réplica de Dworkin a Cohen. Véase Dworkin, 2004. Los costes de oportunidad de un recurso en manos de un individuo equivalen al *valor* de aquello a lo que renuncian otros por el hecho de que sea él quien tenga ese recurso. Estos costes incluyen no solamente ganancias económicas dejadas de percibir sino también tiempo, placer y, en general, cualquier cosa que genere utilidad. El mercado obliga a los individuos a valorar económicamente estos beneficios, y, por lo tanto, el mercado revela los costes de oportunidad en la medida en que aceptemos que el precio que está dispuesto a pagar un sujeto por un bien es un buen indicador de la importancia que tiene ese bien para él.

un determinado bien deben pagar el precio de mercado de los factores productivos que utilizan porque refleja el coste que tiene para la sociedad que esos recursos sean utilizados para producir ese bien y no de otro modo. De la misma manera, los consumidores han de pagar el precio de mercado de los bienes que adquieren porque solo así internalizan el coste que supone para los demás el hecho de que ellos tengan esos bien. La justificación de las ganancias mercantiles tiene la misma estructura. Debemos permitir que los individuos se queden con los beneficios que puedan obtener por el ejercicio de sus talentos ya que, si el mercado funciona correctamente, expresan el valor que tiene su trabajo para los demás. Las ganancias derivadas del capital son las que generan más desigualdades pero, aun así, Dworkin considera que deben estar permitidas porque reflejan el valor que da la sociedad a la decisión de los individuos de utilizar sus recursos productivamente en lugar de consumirlos (*SV*: 89; *cf. JH*: 158-9)

Un socialista preocupado por las desigualdades que generan las ganancias procedentes del capital podría formular el siguiente argumento. La idea de que un sistema justo debe permitir a los individuos “identificar y pagar los costes verdaderos de las decisiones que toma” no justifica que éstos tengan derecho a las ganancias derivadas del capital. Un sistema en el que los individuos *solo* pueden tomar decisiones de consumo y ocupacionales – no de inversión- cumple esta exigencia si tiene un mercado laboral y un mercado de bienes que funcionan correctamente. Afirmar que cada individuo debe asumir las consecuencias de *sus decisiones* medidas por los costes de oportunidad que generan a los demás implica, a lo sumo, que el mercado debe ser utilizado para identificar las consecuencias que tienen las decisiones de un individuo sobre los recursos del resto pero no nos sirve para determinar *qué* tipo de decisiones pueden tomar los individuos. Un sistema en el que los sujetos particulares *solo* pueden tomar decisiones sobre qué consumir pero adquieren los bienes a un precio de mercado es un sistema en el que cada sujeto internaliza las consecuencias que sus decisiones tienen para los demás según la métrica de los costes de oportunidad. La afirmación de que los individuos tienen derecho a las ganancias del capital descansa sobre una concepción extensa de los derechos de propiedad que no está implícita en la exigencia fundamental según la cual “la gente debe pagar el precio de la vida que han decidido llevar, medida por aquello a lo que los demás deben renunciar para que ellos puedan hacerlo” (*SV*: 74).

Dworkin tiene una idea extensa de los derechos de propiedad pero debe poder ser conectada con la idea de los costes de oportunidad para que su segundo argumento a favor del mercado sea exitoso. Podemos abordar esta cuestión preguntándonos si un sistema que limitase estrictamente el derecho a la propiedad sería compatible con la igualdad de recursos y ver hasta qué punto la idea de los costes de oportunidad es relevante para ofrecer una respuesta. En el capítulo V vimos que el experimento mental dworkiniano exige adoptar una base legal que defina las condiciones de la subasta y que debe incluir, naturalmente, una definición del derecho de propiedad de los individuos sobre los bienes adquiridos. Supongamos que especificamos este derecho de modo que solo incluya el poder de consumir los bienes pero no el de transformarlos en factores productivos.⁵¹⁷ Los individuos van a pujar teniendo en cuenta estas restricciones y, por el propio funcionamiento de la subasta, llegaremos a una distribución en la que nadie preferirá los recursos de otro. Cada sujeto habrá pagado por sus bienes el precio equivalente al coste que supone para los demás que él tenga esos bienes – teniendo en cuenta lo que les está permitido hacer con esos bienes. No obstante, como sucedía con el ejemplo de la arcilla y los escultores,⁵¹⁸ estos costes de oportunidad no pueden ser considerados *verdaderos* porque no son lo suficientemente sensibles a las ambiciones y planes de los individuos. Por ejemplo, en esta subasta, un agricultor que hubiese querido explotar la tierra con ánimo de lucro no habrá pujado por ella y, como consecuencia, el que la quiera para jugar a tenis habrá podido comprarla por un precio inferior al que hubiese tenido que pagar si los derechos de propiedad sobre la misma hubiesen sido más amplios. Las restricciones que existen sobre la propiedad ocultan costes de oportunidad verdaderos porque producen una distorsión entre las elecciones – i.e. las pujas- de los individuos y sus ambiciones. Cuanta más amplia sea la libertad de los individuos más se aproximará el precio de los bienes a los verdaderos costes de oportunidad porque reflejará mejor el valor que los individuos dan a esos bienes, medido por su disposición a pagar. “Si [el agricultor] quiere dedicar su vida a un trabajo pesado, *a cambio del beneficio que obtendrá dado el precio que los demás pagarán por sus recursos*, la tierra en que llevaría su duro trabajo no se debería usar para construir una pista de tenis, a menos que su valor como pista de tenis sea mayor, medida por la disposición a pagar de alguien” que quiera usarla con ese fin (SV: 84). Esto es, la subasta revelará el valor *real* de la tierra – y, por lo tanto, los costes de oportunidad verdaderos- solo si permitimos

⁵¹⁷ Imaginemos que una parte de los recursos de la isla son reservados para la explotación conjunta.

⁵¹⁸ p.188.

que todos los individuos que la quieran para desarrollar sus fines expresen, a través de una puja, el valor que tiene para ellos.

Es posible ahondar en este argumento teniendo en cuenta las preferencias sociales y no solo las de dos sujetos interesados en el mismo bien. Supongamos ahora que el uso productivo de la tierra está permitido pero el derecho a los beneficios derivados de la explotación está limitado por el derecho que tienen todos los miembros de la sociedad a una parte igual de las ganancias. Esto es, si en la sociedad hay n individuos, quien explota la tierra tiene derecho a $1/n$ de los beneficios. Nuevamente, en esta subasta habrá sujetos que decidan *no* pujar por un trozo de tierra pero que, sin embargo, estarían dispuestos a ofrecer una porción considerable de sus recursos si el derecho de propiedad sobre la misma fuese más amplio. Esto, como ya sabemos, beneficia a los tenistas. Lo interesante es que, además del agricultor, es posible que haya una parte importante de los individuos que participan en la subasta que prefieran que la tierra sea dedicada al cultivo de hortalizas que ellos puedan comprar, pero que no quieren cultivarla ellos mismos. Es fácil de imaginar que tengan problemas de coordinación para pujar conjuntamente e impedir que la tierra acabe siendo transformada en una pista de tenis.⁵¹⁹ El precio que acaba pagando el tenista no solo puede que sea inferior al que habría pagado un agricultor sino que, probablemente, también es inferior al que estarían dispuestos a pagar ese conjunto de individuos para que la tierra fuese dedicada al cultivo. Dworkin considera que esta situación muestra que el mecanismo de la subasta no identifica los costes de oportunidad verdaderos “a menos que Adrian [el agricultor] pueda pujar por la tierra a un precio que refleje su intención de trabajar en vez de jugar en ella y de *obtener cualquier beneficio* que le impulsaría a tomar esa decisión. Si no es así, aquellos que quieran tomates y que pagarían a Adrian lo que cuesten, no podrán pujar de forma indirecta, mediante la decisión de Adrian, contra Bruce [el tenista] que se asegurará su pista de tenis a un precio que, por ser muy bajo, anula la igualdad de recursos.” (TJ: 84).

La objeción del socialista explota algo que es cierto y es que, en un sentido importante, la exigencia de que cada individuo asuma el coste de sus decisiones medido por el coste que suponen para los demás, puede ser satisfecha por una pluralidad de sistemas que garanticen derechos y libertades distintos (SV: 145-6). Cada sistema permite un conjunto de conductas

⁵¹⁹ Estos problemas de coordinación pueden darse porque, por ejemplo, desconocen el uso que el tenista va a hacer de la tierra.

y restringe otras y, de este modo, identifica de manera distinta los costes de oportunidad. Volvamos, una vez más, al ejemplo de la arcilla. Situémonos primero en la sociedad que prohíbe el uso de este material para hacer esculturas eróticas y satíricas. En dicha sociedad, un sujeto que compre arcilla estará asumiendo los costes de oportunidad que genera su decisión si paga un precio que refleje el valor de aquello a lo que los demás renuncian por el hecho de que sea él quien posea ese material. No podemos decir que alguien renuncia a algo que, de entrada, no le está permitido. Por esta razón, es adecuado, según la métrica de los costes de oportunidad, que el precio de la arcilla *no* sea sensible al valor que tiene para alguien que la quisiera utilizar para hacer esculturas eróticas. En otra sociedad en la que exista más libertad de expresión, el precio de la arcilla debe reflejar el valor que los individuos dan a que ese material sea utilizado para hacer esculturas porque en este caso, a diferencia del anterior, el hecho de que la arcilla sea utilizada para construir casas sí que implica una renuncia para quienes preferirían que se usara para hacer esculturas. El socialista tiene razón si consideramos que lo justo es que los individuos asuman responsabilidad por las consecuencias que sus decisiones tienen sobre los demás, medidas por los costes de oportunidad *contextuales*. Estos costes equivalen al precio que los bienes alcanzan en un mercado bien ordenado – i.e. sin externalidades, asimetría informativa, condiciones monopolísticas, etc.- *dadas las libertades y restricciones que existen sobre el uso y la propiedad de esos bienes en un sistema determinado*. Sin embargo, debería resultar claro que Dworkin no está interesado en *estos* costes de oportunidad sino en aquellos que son lo más fieles posible a las ambiciones individuales y a los que se refiere como costes *verdaderos*. Los límites a la libertad individual – salvo los que son necesarios para proporcionar a los individuos seguridad sobre sí mismos y sus propiedades y los que permiten corregir las imperfecciones del mercado⁵²⁰ - nos alejan de los costes de oportunidad verdaderos porque al restringir las opciones disponibles introducen una distorsión entre las ambiciones de los individuos y las elecciones que toman. Por lo tanto, aunque todos los sistemas identifican *unos* costes de oportunidad, solo un sistema que garantiza un conjunto amplio de libertades – incluidas las económicas- revela los costes de oportunidad que son normativamente relevantes en el contexto de la igualdad de recursos.

¿Cómo encajan con esta defensa del mercado los mecanismos correctores que, según Dworkin, deben existir en una sociedad justa? Un libertario podría, de hecho, adoptar el

⁵²⁰ p.189.

argumento dworkiniano. Sí – diría-, es precisamente el objetivo de obtener una distribución que refleje los costes de oportunidad lo que justifica un mercado irrestricto. Si el salario de los trabajadores poco cualificados es de 7€/h es porque este es el valor que los demás otorgan al servicio que proporciona. Al transferir a estos individuos parte de los recursos de quienes cobran más, obtenemos una distribución que *no* refleja los costes de oportunidad porque los peor situados obtendrán más de lo que los demás están dispuestos a pagarles y los mejor situados obtendrán menos. De este modo, ninguno de ellos asumirá las consecuencias – costes o beneficios- que sus elecciones tienen sobre los planes de vida de los demás. Solo podemos alcanzar este resultado si dejamos intactas las retribuciones que los individuos obtienen en el mercado. Dicho de otro modo, el argumento de los costes de oportunidad da la razón a Nozick cuando afirma que es justo que Wilt Chamberlain se quede con lo que los demás quieren pagarle.⁵²¹

El razonamiento del libertario sostiene que la métrica de los costes de oportunidad es inconsistente con el seguro hipotético y con cualquier otro mecanismo redistributivo. ¿Debemos darle la razón? No. El libertario está de acuerdo con Dworkin en que la virtud del mercado como mecanismo para alcanzar distribuciones justas es que permite hacer responsables a los individuos por las consecuencias de sus decisiones y también coincide en que estas consecuencias deben ser identificadas a partir de los costes y beneficios que estas decisiones generan para los demás. Ahora bien, una intuición fundamental en la igualdad de recursos es que *no* es justo hacer responsables a los individuos por resultados que son cuestión de suerte bruta como, por ejemplo, sus talentos o habilidades. Por lo tanto, un mercado que sea demasiado sensible a estos factores *no* es un mecanismo eficaz para asegurar la justicia y, en consecuencia, debe ser corregido.

La diferencia entre Dworkin y el libertario es que el segundo otorga relevancia a los costes de oportunidad que revela un mercado en el que las condiciones de entrada de los

⁵²¹ El ejemplo que Nozick utiliza para criticar las medidas distributivas se ha convertido en un clásico en la literatura sobre justicia. Nozick nos pide que nos imaginemos que vivimos en una sociedad *D1* en la que la riqueza se distribuye según nuestro patrón de justicia preferido – e.g. igualdad, prioridad, suficiencia, etc. En esta sociedad vive Wilt Chamberlain que es un jugador de baloncesto muy admirado. Wilt Chamberlain acuerda con su club que una parte de la recaudación de la taquilla de los partidos pasará directamente a sus bolsillos. Los espectadores entusiasmados con el juego de Chamberlain acuden masivamente a los partidos y después de una temporada el jugador tienen una cantidad de recursos superior a la de cualquier persona. La distribución inicial *D1* ha sido sustituida por la nueva distribución *D2*. La reflexión de Nozick es: ¿si la distribución *D1* era justa qué es lo que puede objetarse a la nueva distribución *D2*? Dicho de otro modo, ¿en qué medida el estado puede anular los efectos de un intercambio libre de bienes sobre los que no tiene ningún derecho de propiedad? Importantes objeciones a este modelo pueden encontrarse en Nagel, 1975; y Cohen, G.A., 1977.

individuos son profundamente desiguales – tanto en recursos personales como impersonales. Dworkin no lo hace porque va en contra de su intuición fundamental sobre la justicia. No obstante, a diferencia de lo que sugiere el libertario, negar la relevancia de *estos* costes no implica tener que renunciar a utilizar la métrica de los costes de oportunidad. Lo que sí exige es establecer una distinción entre los costes de oportunidad que revela un mercado *real* y los que revela un mercado *ideal*. La idea de los costes de oportunidad *verdaderos* pretende capturar esta distinción. En *JH* Dworkin amplía la definición de este concepto para dejar claro que la métrica de los recursos incorpora su intuición fundamental.⁵²² Debemos considerar como costes de oportunidad verdaderos “aquellos medidos por los precios en un mercado en el que todos tienen recursos iguales y en el cual el seguro frente a riesgos de distinto tipo es comercializado en términos iguales” (*JH*: 479 n.10). Cuando evaluamos la justicia de una distribución, lo que debemos ver es hasta qué punto las consecuencias que asume cada individuo por sus decisiones reflejan estos costes de oportunidad ideales. Los mercados reales con una regulación mínima están, en general, muy lejos de revelar estos costes y es por eso que generan distribuciones injustas.

Aunque Dworkin no lo dice explícitamente, el sistema económico que es compatible con la igualdad de recursos es el estado de bienestar: una economía de mercado capitalista respaldada por un sistema amplio de libertades y atemperada mediante un sistema de impuestos y transferencias. Como señala Samuel Freeman, su concepción de la justicia presenta una versión “humanizada” del capitalismo, en contraste con la que ofrece el libertarismo.⁵²³ El hecho de que las economías capitalistas que existen hoy en día tiendan a ser estados del bienestar no debe llevarnos a pensar que son justas. La hipótesis de Dworkin es que el mecanismo del seguro hipotético justifica una redistribución mayor a la que existe hoy en día en nuestras sociedades (*SV*: 97).⁵²⁴

⁵²² El coste de oportunidad verdadero de un recurso aparece definido como “el precio que otros pagarían en una subasta en la que los recursos fuesen ofrecidos... en la forma que permite la mayor flexibilidad en ajustar las pujas a los planes y preferencias” (Dworkin, 2000: 151).

⁵²³ Freeman, 2011: 922.

⁵²⁴ Nuevamente este argumento es de tipo empírico. Es llamativo el hecho de que Dworkin solo se refiere a Inglaterra y Estados Unidos como ejemplos en los que la distribución existente es inferior a la que requeriría el seguro. Evita mencionar otros estados cuyos programas distributivos son más generosos y, por lo tanto, se acercan más a la igualdad de recursos.

3. Un sistema sanitario justo.

Otro contraste interesante entre la igualdad democrática y la igualdad de recursos se halla en las obligaciones que cada concepción considera que tenemos hacia quienes sufren discapacidades y enfermedades. Como hemos visto, este asunto plantea dos retos importantes para cualquier teoría de la justicia. Por un lado, está la cuestión de cómo identificamos aquellas condiciones físicas o psíquicas que generan una pretensión legítima sobre los recursos sociales. Por otro lado, dado que muchas de estas desventajas no son completamente corregibles, nos encontramos con la dificultad de determinar la cantidad de recursos que es razonable que una sociedad dedique a mitigarlas, esto es, de fijar límites a nuestra obligación de justicia hacia quienes las padecen.

En el capítulo III vimos que la formulación inicial de la igualdad democrática no prevé una solución específica para estos supuestos. Los dos principios rawlsianos están pensados para ser aplicados en un contexto ideal en el que todos los individuos tienen “las capacidades físicas, intelectuales y morales que les permiten ser miembros plenamente cooperantes a lo largo de su vida” (PL: 183). Rawls solo *extiende* la igualdad democrática al problema de las discapacidades y enfermedades como respuesta a ciertas críticas que recibió su concepción por ser insensible a estas contingencias. Su solución consiste en elaborar un criterio suficientista a partir de la idea de persona como miembro plenamente cooperante de la sociedad. Las instituciones deben *procurar* que todos los individuos puedan realizar los funcionamientos propios de este rol. Esto significa que han de *restaurar* las capacidades de aquellos sujetos que, como consecuencia de un accidente o enfermedad, son *temporalmente* incapaces de cooperar plenamente (PL: 184). La igualdad de recursos identifica las contingencias que deben ser corregidas a partir de las preferencias *sociales*. Dworkin considera que la disposición a pagar de los individuos es un buen indicador de sus preferencias y utiliza la idea del seguro contra enfermedades y discapacidades como mecanismo para revelarlas. Como pudimos ver en el capítulo V, el resultado de aplicar esta estrategia era que las instituciones debían mitigar aquellas desventajas físicas o psíquicas que el ciudadano medio – con un nivel de prudencia normal y unas preferencias que son representativas de las que existen en la sociedad- considera lo suficientemente graves como para asegurarse contra ellas si tuviera la posibilidad de hacerlo.

Conviene mencionar dos cosas en relación con el doble reto mencionado anteriormente. La primera es que ambas concepciones niegan que la actitud que tiene un sujeto hacia su desventaja sea relevante a la hora de evaluar su pretensión. Rawls adopta un estándar objetivo que viene dado por su concepción política de persona mientras que Dworkin se basa en las preferencias agregadas. De este modo logran evitar los resultados tan implausibles a los que conduce un criterio utilitarista que no recomienda compensar a los enfermos que exhiben un nivel de bienestar subjetivo alto, a pesar de su condición. El segundo aspecto a destacar es que tanto la igualdad democrática como la igualdad de recursos quieren trazar límites a las exigencias que impone la justicia en este ámbito. Según Rawls, solo tenemos la obligación de mitigar las deficiencias en las capacidades humanas que son necesarias para participar plenamente en la sociedad. La noción de miembro plenamente cooperante “nos permite ignorar las diferencias en las capacidades y las dotaciones por encima de este mínimo” (*JFR*: 175). En el caso de Dworkin, los límites vienen impuestos por la propia lógica del seguro hipotético que utiliza como mecanismo heurístico. La justicia no exige compensar por contingencias frente a las cuales el individuo medio no se habría asegurado. Como se señaló en su momento, la idea de Dworkin es que, en el mercado hipotético de seguros, habrá muchas contingencias que, a pesar de ser desventajosas, no tendrán cobertura ya que el precio de las primas es fijado de manera competitiva y la decisión del sujeto representativo está condicionada por la cantidad de recursos que posee que es justa pero limitada. Si pensamos en qué diseño institucional satisfaría estos criterios vemos que la sugerencia rawlsiana contiene tres aspectos problemáticos en los que la propuesta dworkiniana resulta ser superior, a saber: a) el conjunto de desventajas que deben ser compensadas es bastante indeterminado; b) algunos de los casos que el criterio no incluye constituyen desventajas severas; y c) los límites de nuestras obligaciones de justicia son poco claros. La en estos tres puntos.

a) La primera dificultad a la que se enfrenta la igualdad democrática viene dada por lo abstracta que resulta la idea de “miembro plenamente cooperante”. Según Rawls, tenemos la obligación de corregir aquellas desviaciones del funcionamiento normal de la especie que restringen el acceso a los funcionamientos típicos del desempeño de este rol, pero ¿en qué consiste exactamente la cooperación plena? Claramente incluye la posibilidad de ejercer derechos políticos – e.g. votar, o asociarse políticamente-, y la capacidad de participar tanto en la sociedad civil – e.g. ser miembro de asociaciones- como en el sistema económico. Hay casos muy claros de dolencias que inciden negativamente sobre estas capacidades. Por

ejemplo, la dislexia obstaculiza la participación activa en la vida pública y la fatiga crónica supone una dificultad en el mercado de trabajo. Sin embargo, hay otros casos que resultan menos claros. Hay supuestos que son dudosos porque no resulta evidente que el funcionamiento afectado sea necesario para una cooperación social plena. La infertilidad podría ser uno de ellos.⁵²⁵ La imposibilidad de tener hijos no supone un impedimento para participar de un modo normal en las tres esferas mencionadas. Si consideramos que la sanidad pública debe proporcionar tratamientos de fertilidad será necesario ajustar la definición de miembro plenamente cooperante para que recoja la función reproductiva. Por otro lado, hay determinadas características físicas o psíquicas que suponen una desventaja aunque no está claro que impidan una cooperación plena. Tener una estatura muy baja puede ser un obstáculo para realizar determinados trabajos y, en el caso de algunos individuos, también tiene efectos psicológicos porque influye negativamente en sus relaciones con los demás que, en general, tienden a reaccionar de una manera más favorable hacia quienes encajan mejor con el canon estético de la sociedad. Para saber si la sanidad pública debe financiar los tratamientos de hormona del crecimiento a niños muy bajos debemos determinar el efecto de estas consecuencias sobre la capacidad de cooperación. Dado que poder cooperar plenamente no exige poder ocupar todos los roles que existen en un sistema, el hecho de que alguien no pueda realizar un trabajo específico es poco relevante. Evaluar el impacto de los efectos psicológicos es más complicado. La administración de hormona del crecimiento debe hacerse en una edad temprana en la que no es posible, todavía, evaluar el impacto psicológico que la estatura puede tener sobre un individuo. ¿Debemos dejar que sean los padres quienes evalúen? Si reconocemos que el daño en la autoestima impide la cooperación plena ¿debemos financiar operaciones estéticas a quienes se avergüencen de su aspecto físico?

En la mayoría de estados del bienestar, el sistema de sanidad público cubre ciertos tratamientos de fertilidad y la administración de la hormona del crecimiento a niños con retraso de crecimiento intrauterino. Sin embargo, es dudoso que estos tratamientos estuviesen garantizados en un sistema regulado por la igualdad democrática. Arneson cree que utilizar la idea rawlsiana de miembro plenamente cooperante para identificar las desventajas compensables, da lugar a un sistema bastante mínimo porque, según él, la cooperación en una sociedad democrática no exige una calidad de vida muy alta. Podemos

⁵²⁵ Williams, A., 2004: 133.

cooperar, dice, aun cuando “la vida es inhóspita e incluso miserable para todos nosotros”.⁵²⁶ Según esta lectura, está claro que la igualdad democrática *no* justifica asegurar ambos tratamientos. Es probable que la interpretación de Arneson sea exagerada pero evidencia que podemos tener desacuerdos importantes acerca de cómo debemos entender el concepto abstracto de “miembro plenamente cooperante”. Las dudas que plantean los dos casos mencionados surgen porque no tenemos una idea lo suficientemente precisa de qué implica la cooperación ni tampoco, por lo tanto, de cuáles son las capacidades necesarias para llevarla a cabo de forma plena.

La igualdad de recursos no recurre a un concepto teórico interpretable sino a información empírica sobre las preferencias que tienen los individuos de una determinada sociedad. Las contingencias concretas que esta concepción recomienda mitigar dependen de lo que la mayoría *vea* como desventajas importantes *según sus aspiraciones*, y no de las capacidades que son necesarias para alcanzar un fin objetivamente valioso como cooperar plenamente. Por ejemplo, en una sociedad en la que la mayoría de individuos otorga un gran valor a tener hijos, el mecanismo del seguro hipotético recomendará subsidiar, al menos parcialmente, los tratamientos de fertilidad. Si, por el contrario, reproducirse no es visto como algo esencial por parte de la mayoría, aquellos que quieran recibir este tratamiento deberán pagar por él. Con independencia de las dificultades que se den en la práctica para obtener y agregar la información relativa a las preferencias individuales, parece claro que la igualdad de recursos quiere ofrecer un criterio que sea más preciso, y admita menos desacuerdos, que el que sugiere la igualdad democrática. Conviene señalar que utilizar un estándar basado en las preferencias agregadas introduce un aspecto *relativista* en la solución dworkiniana. Las preferencias de los individuos pueden variar sustancialmente de una sociedad a otra y, cuando eso sucede, los tratamientos cubiertos por el sistema público también variarán. Las preferencias acerca del aborto son un buen ejemplo. Es posible que la mayoría de los miembros de una sociedad considere que un embarazo no deseado es una gran desventaja y juzgue oportuno asegurarse ante esta contingencia si existe la posibilidad; pero también puede suceder que la mayoría vea la concepción como una bendición y considere, por lo tanto, que no tiene sentido asegurarse. En un caso el aborto estaría subsidiado y en el otro no.⁵²⁷ Podría sostenerse que la concepción rawlsiana también tiene

⁵²⁶ Arneson 2004a: 28.

⁵²⁷ Conviene tener presente que la discusión en este punto *no* es sobre si el aborto debe estar permitido, si no sobre si se debe pagar con dinero público. Sería posible argumentar que, hasta cierto punto, la concepción

este componente relativo porque en distintas sociedades ser miembro plenamente cooperante puede requerir cosas distintas aunque necesitamos una mejor definición de este concepto para hacer esta afirmación.

b. Otro aspecto problemático de la igualdad democrática lo plantean aquellos supuestos de enfermedades o discapacidades muy graves en las que es imposible *restablecer* o *proporcionar* - si la desventaja es de nacimiento- la condición de miembro plenamente cooperante. Algunas de las dolencias que caen en esta categoría son deficiencias psíquicas severas como el síndrome de *down*, enfermedades degenerativas como la esclerosis múltiple o el párkinson, y los trastornos mentales graves como la esquizofrenia. También entrarían en este grupo los supuestos de enfermedad terminal en los que es posible prolongar la vida del enfermo por un cierto tiempo a través de cuidados paliativos que mejoran la calidad de vida sin restaurar las capacidades necesarias para cooperar plenamente. Rawls se refiere a estos casos como situaciones *permanentemente* por debajo del mínimo necesario para cooperar, y aclara que la extensión de su concepción solo está pensada para los supuestos en los que los individuos se encuentran *temporalmente* por debajo, esto es, para las dolencias que son curables. Más allá de lo complicado que pueda ser en la práctica trazar esta distinción, el principal problema de la solución rawlsiana es que no nos dice nada acerca de cómo debemos tratar los supuestos en los que la restauración de las capacidades no es posible. Rawls reconoce la existencia de un deber hacia todos los seres humanos pero duda respecto cuál es su peso y naturaleza, admitiendo que tal vez no sea un deber de justicia (*PL*: 21; cf. *JFR*: 176, n.59).⁵²⁸ Cuanto más exigente sea el mínimo para cooperar, serán más las desventajas que deberemos corregir pero también es muy probable que se amplíe el número de casos en los que los individuos se hallan por debajo de ese mínimo de forma permanente.

La igualdad de recursos sugiere tratar estos casos según las preferencias sociales. Si las contingencias mencionadas son vistas, en general, como muy graves, quienes las padezcan tendrán derecho a una compensación equivalente a la que recibirían si el seguro hipotético fuese real. Dworkin intuye que el individuo medio de nuestras sociedades no compraría un seguro que le garantizase recibir tratamiento médico en el caso de caer en estado vegetativo, sufrir demencia o un Alzheimer muy avanzado (*SV*: 314). No menciona

rawlsiana también tiene un componente relativo ya que en distintas sociedades ser miembro plenamente cooperante puede requerir distintas cosas.

⁵²⁸ Esta visión también puede encontrarse en Daniels 1981, 1985a; y Nagel, 1997.

ejemplos de disminución psíquica graves, pero no parece descabellado presuponer que la mayoría de individuos estaría dispuesta a pagar un seguro que ofreciese *algún* tipo de cobertura para estas desventajas. Es importante recordar algo que ya vimos en su momento y es que estos razonamientos son empíricos. Están basados en especulaciones acerca de cuáles son las preferencias sociales en un contexto específico. Puede ser, por ejemplo, que la mayoría de individuos de una sociedad determinada *quiera* recibir tratamiento en el caso de padecer un Alzheimer muy avanzado. Si fuese así, lo justo sería, contrariamente a lo que predice Dworkin, ofrecer algún tipo de compensación a estos enfermos. No obstante, aunque las recomendaciones específicas de la igualdad de recursos varíen según el contexto, esta concepción de la justicia sí que nos ofrece una guía para abordar el problema que plantean las discapacidades y enfermedades graves.

c. Hemos señalado que una de las complejidades de la cuestión que estamos analizando es la de fijar límites a nuestras obligaciones para evitar tener que transferir una cantidad desmedida de recursos en supuestos en los que los beneficios de un tratamiento son escaso - ya sea porque tiene éxito en muy pocos casos o porque solo permite una mejora muy reducida de la calidad de vida de un sujeto. A través de la idea de miembro plenamente cooperante, Rawls intenta trazar un límite *superior* y uno *inferior*. Este criterio nos permite ignorar las deficiencias en capacidades *por encima* del mínimo que resulta necesario para el desempeño de este rol y no nos impone exigencias en los casos de individuos que se hallan *por debajo* de ese umbral *de forma permanente* - sin perjuicio de que existan otras obligaciones distintas a las de justicia. Por arriba, esta solución dejaría fuera la mayoría de operaciones de cirugía estética o cualquier otro tratamiento que suponga una *mejora* de nuestras capacidades por encima del funcionamiento normal de la especie y, por abajo, las enfermedades terminales en su estado más avanzado. A pesar de que algunos casos están bastante claros, la estrategia que Rawls utiliza para delimitar las exigencias de justicia en este terreno es problemática por dos razones. La primera ya la sabemos y es que la idea de miembro plenamente cooperante es muy abstracta y esto conlleva un cierto grado de imprecisión a la hora de identificar el conjunto de capacidades que debe ser preservado y, por lo tanto, identificar los límites - superior e inferior- de nuestras obligaciones. La segunda dificultad surge porque la cantidad de recursos que estamos dispuestos a invertir en el tratamiento de ciertas enfermedades o discapacidades influye en el hecho de que quienes las padecen estén por debajo del nivel de capacidades que es necesario para la cooperación plena de forma permanente o temporal. Imaginemos que existe un

medicamento capaz de curar el cáncer de pulmón avanzado – supongamos que en una fase en la que no es curable a través de otros tratamiento - pero resulta extremadamente caro y solo es eficaz en un uno por ciento de los casos – y que es imposible saber *ex ante* si el tratamiento funcionará en un paciente en concreto. ¿Debe una sociedad administrar este tratamiento a todos los enfermos con este diagnóstico? Aunque la probabilidad de curar a estos enfermos sea muy pequeña, no es cierto que sus capacidades sean irrecuperables. *Ex ante*, no podemos afirmar que se hallan *temporalmente* por debajo del umbral necesario para poder cooperar y, por lo tanto, la respuesta desde la solución rawlsiana sería afirmativa. Puede haber casos en los que la igualdad democrática adolece de un defecto que suele afectar a concepciones bienestaristas y es que no nos permite rechazar transferencias que, en un contexto de escasez de recursos, son poco razonables porque exigen un sacrificio social desproporcionado respecto a los beneficios que genera.⁵²⁹

Uno de los propósitos de Dworkin al elaborar su teoría es, precisamente, formular un criterio que sea más sensible a consideraciones coste-beneficio. El mecanismo del seguro hipotético nos permite identificar aquellas contingencias que en una sociedad determinada son consideradas como más desventajosas y revela la cantidad de recursos sociales que esos sujetos estiman oportuno dedicar a mitigarlas. La prima que estaría dispuesto a pagar el individuo medio en el mercado hipotético es la que determina la compensación que recibirán los individuos en la realidad. Es posible que esta compensación sea inferior a la que recomienda la igualdad democrática. En aquellos supuestos, como el ejemplo mencionado, en los que restaurar las capacidades necesarias para la cooperación social es muy caro, es probable que la prima que está dispuesto a pagar el individuo medio sea inferior a la que sería necesaria para garantizar ese resultado. No obstante, aunque la igualdad de recursos pueda ser, en determinados casos, una concepción menos generosa, impone, en este terreno, exigencias más precisas.

⁵²⁹ Rawls señala que “aquello que pone un límite superior a la fracción del producto social gastado en necesidades médicas son los otros gastos esenciales que una sociedad debe hacer”, y cita, entre otros ejemplos, el gasto en educación, pensiones y defensa. Sin embargo, no da ninguna guía para resolver los conflictos potenciales entre las estas exigencias. Rawls, 2001: 173-4.

CONCLUSIONES

La historia de La Fontaine sobre el avaro mercader que se arruinó por su propia imprudencia sugiere varias reflexiones aunque aquí solo nos interesa la que atañe a la justicia. ¿Debemos ocuparnos del mercader? ¿Podemos abandonarle en la miseria o hay que procurarle una vida decente? ¿Qué implica *hacer lo que es justo* en este caso? ¿Qué hacemos con *los mercaderes* de nuestra sociedad? ¿Tenemos la obligación de corregir aquellas desventajas originadas por la actitud poco “prudente y razonable” del que las padece? Para poder dar una respuesta adecuada a estas cuestiones deberíamos analizar el caso del mercader desde las distintas posiciones asumibles en el debate sobre la justicia distributiva que incluyen, entre otras, perspectivas libertarias y utilitaristas. Los capítulos anteriores se han limitado a examinar dichas cuestiones desde el punto de vista de la justicia liberal igualitaria y, por lo tanto, no nos permiten dar una respuesta *completa*. Para concluir que una solución determinada es la más adecuada al problema de la justicia distributiva hacen falta argumentos que muestren su superioridad respecto a las soluciones alternativas. Llegados aquí, conviene recordar el punto del que partimos y los objetivos que nos marcamos.

Esta tesis no es una defensa del liberalismo igualitario o, mejor dicho, lo es solo en la medida en que identificar las exigencias de una concepción de la justicia contribuye a defenderla. El desarrollo de los capítulos anteriores ha estado motivado por el propósito de explorar la relación que existe entre la responsabilidad individual y la justicia *desde* el liberalismo igualitario. Se ha analizado esta cuestión en la solución rawlsiana y en otras concepciones liberal-igualitarias a las que nos hemos referido como responsabilistas. Hay tres razones que justifican esta restricción. La primera es que el debate filosófico reciente sobre la justicia distributiva se ha desarrollado dando por sentadas las premisas básicas del liberalismo igualitario.⁵³⁰ Se discute sobre cuál es la mejor interpretación de los ideales de “libertad” e “igualdad distributiva”, pero no se cuestiona que la justicia exige una combinación de ambos. Sin embargo, el consenso en la academia sobre esta cuestión no se reproduce fuera de ella. Salvo alguna excepción, en los últimos años nuestras democracias han tendido a favorecer políticas públicas que sacrifican la igualdad distributiva en aras de una idea de libertad incompatible con el reparto de los beneficios sociales. Como se

⁵³⁰ Arneson, 1989:77; y Dworkin 2000:65.

apuntaba al comienzo, estas políticas han sido defendidas con argumentos de tinte conservador basados en la responsabilidad individual y la “cultura del esfuerzo”. En parte como consecuencia de este discurso político, el sentido común ordinario tiende a ver la responsabilidad como un “arma anti-igualitaria”. De ahí que una segunda razón para centrarnos en el lugar que ocupa la responsabilidad *en* el liberalismo igualitario sea la importancia de dilucidar hasta qué punto esta idea permite defender programas distributivos. La tercera razón es que el debate sobre el papel de la responsabilidad individual en la justicia distributiva ha tenido lugar, principalmente, en el seno del liberalismo igualitario. Ni los libertarios, ni los utilitaristas - por mencionar las otras dos grandes familias de concepciones-, han otorgado especial importancia a esta cuestión. Los libertarios consideran que un resultado distributivo es justo si es consecuencia de un libre intercambio entre individuos. Como vimos en su momento, la única condición que exigen es que este intercambio no vulnere ciertos derechos básicos – i.e. naturales- de nadie. El grado de responsabilidad moral de los individuos por estos intercambios no es relevante. La responsabilidad tampoco tiene un peso especial en el cálculo utilitarista.⁵³¹ En general, los utilitaristas estarán dispuestos a distribuir los beneficios sociales según un criterio que sea sensible a la responsabilidad *si* su aplicación maximiza el bienestar de los individuos. Una evaluación del liberalismo igualitario a la luz de las principales propuestas alternativas, resulta imprescindible para mostrar la superioridad de la primera. Pero dejaremos esta tarea para otra ocasión.

En la introducción identificamos los ejes estructurales de esta tesis en forma de cuatro objetivos principales: 1) proporcionar un argumento en contra de la interpretación de la igualdad democrática según la cual su objetivo principal consiste en generar distribuciones que reflejen la responsabilidad individual; 2) identificar las principales formas de responsabilismo y las dificultades que plantean un criterio de justicia basado en la responsabilidad individual; 3) ofrecer una visión completa de la discusión que mantienen los liberales igualitarios dando cuenta de desacuerdos que van más allá de la cuestión sobre cuál es el criterio de justicia adecuado; y 4) mostrar las implicaciones de ordenar nuestra sociedad según distintas versiones del liberalismo igualitario. Es momento de volver sobre estos puntos y extraer algunas conclusiones generales.

⁵³¹ Una excepción en este sentido es la propuesta consecuencialista de Feldman que ajusta la utilidad a la responsabilidad individual argumentando que el placer que puede experimentar un individuo es más valioso si es merecido – i.e. él es responsable- que si no lo es – i.e. es cuestión de suerte. Véase Feldman, 1997.

1. *La igualdad democrática no es una concepción responsabilista.* Nuestra hipótesis inicial era que la interpretación de la concepción rawlsiana como un criterio dirigido a producir distribuciones que sean sensibles a la responsabilidad es incorrecta. Para defenderla, nos hemos basado en otra hipótesis según la cual las concepciones responsabilistas son incompatibles con la idea rawlsiana de sociedad. El estudio de este ideal ha revelado dos cosas importantes. La primera es que la idea de *sociedad bien ordenada* es un elemento crucial de la concepción rawlsiana en el sentido de que funciona como ideal rector que impone una serie de exigencias sobre los principios de justicia. La segunda es que estas exigencias resultan de combinar la concepción rawlsiana de la sociedad ideal con ciertos hechos de la realidad que son persistentes. Es imprescindible que una concepción de la justicia incorpore estos hechos para poder cumplir una de sus funciones esenciales, a saber: mostrar cuál es el mejor orden al que podemos aspirar teniendo en cuenta las constricciones impuestas por nuestros límites prácticos. Las exigencias derivadas del buen orden son tres: una concepción de la justicia debe: a) ser política, b) ser pública, y c) tener un contenido mínimo que permita el desarrollo de un sentido de justicia. Para satisfacerlas son necesarios ciertos requisitos que ya examinamos en detalle y sobre los que no volveremos a entrar. Sí que conviene insistir en que la igualdad democrática es una concepción de la justicia pensada para gobernar una sociedad bien ordenada.

El capítulo IV parte de las tres exigencias del buen orden y analiza hasta qué punto las concepciones responsabilistas pueden satisfacerlas. Los problemas que, en este sentido, tienen estas concepciones son distintos en función de la idea de responsabilidad que incorporan – i.e. compatibilista o incompatibilista- y de si están basadas en la idea de *elección* o la de *mérito*. No obstante, es posible identificar ciertos obstáculos comunes. El primero es que la noción de responsabilidad que es relevante para estas concepciones es un concepto *moral* que presupone una idea acerca de cuándo resulta apropiado tener ciertas actitudes morales hacia un sujeto. Nuestras intuiciones sobre esta cuestión son variadas y dan lugar a una pluralidad de concepciones de la responsabilidad moral. Un criterio responsabilista necesariamente debe tomar partido en el debate sobre la responsabilidad moral si quiere evitar ser demasiado indeterminado.⁵³² Este posicionamiento, sin embargo, impide que sea una concepción *política*.

⁵³² p. 138.

Las nociones de responsabilidad disponibles en este debate incluyen conceptos filosóficos muy específicos y/o presuponen tesis metafísicas poco asequibles para el sentido común. No podemos asumir que el ciudadano medio va comprender el funcionamiento de un criterio distributivo que importe tales tesis y conceptos. La ininteligibilidad es una de las razones por las que una concepción de la justicia puede ser inadecuada para ser *pública*. Pero no es la única. Aunque haya una comprensión general y adecuada de la concepción de la justicia que gobierna una sociedad, dicha concepción no será apta para ser pública si los ciudadanos no pueden verificar el cumplimiento de sus exigencias. En relación con esta cuestión el responsabilismo se enfrenta a dos problemas. Por un lado, algunas concepciones de la responsabilidad moral – principalmente las que son incompatibilistas – no tienen unas condiciones de verdad claras, lo cual impide poder formular una regla de evidencia operable para evaluar el cumplimiento de la justicia. Por otro lado, existe el riesgo de que para obtener la información que resulta necesaria para comprobar el cumplimiento de una concepción responsabilista sean necesarias intromisiones en la vida de los individuos que son inaceptables desde un punto de vista liberal.

Los problemas del responsabilismo para generar un sentido de justicia a partir de la reciprocidad vienen dados por sus dificultades para evitar grandes desigualdades y asegurar un mínimo social - no condicionado a las elecciones de los individuos. Las concepciones responsabilistas están preocupadas por las *génesis* de las desigualdades, lo que les importa es que la situación de los individuos refleje factores por los cuales podemos hacerles moralmente responsables. El tamaño de estas desigualdades o las consecuencias que pueden tener son irrelevantes. Esto nos lleva a afirmar que *cualquier* desigualdad cuyo origen sea el adecuado es justa con independencia del gap que pueda existir entre mejor y peor situados. Dos distribuciones igual de sensibles a la responsabilidad son igual de justas, no importa que una contenga un nivel de desigualdad superior.

Las dificultades para asegurar un mínimo afectan sobre todo a los criterios basados en la idea de elección - como los que sugieren Cohen y Dworkin- que son ineficaces a la hora de proteger a los individuos de las consecuencias desastrosas que pueden tener sus propias decisiones. Ambas dificultades pueden ser atajadas si el criterio responsabilista es complementado con principios adicionales que frenen el surgimiento de grandes desigualdades y establezcan un mínimo social no condicionado a las decisiones de los individuos. Adoptar esta solución exige aclarar la naturaleza de estos principios auxiliares –

i.e. si son principios de justicia o no – y el lugar que ocupan en el responsabilismo. De momento, ningún responsabilista ha indagado en esta posibilidad.

Las dificultades del responsabilismo para satisfacer las exigencias del buen orden nos permiten afirmar que Rawls tiene motivos de peso para adoptar un criterio de justicia que no está basado en la idea de responsabilidad moral. Sostener que Rawls pretendía dar con ese criterio y se ha equivocado, o que cualquier versión de responsabilismo es más fiel a sus intuiciones de justicia, implica no dar el peso adecuado a la idea de sociedad bien ordenada. Esta razón es suficiente para rechazar la interpretación estándar.

2. *Las concepciones responsabilistas no son tan sensibles a la responsabilidad.* A la hora de caracterizar las concepciones responsabilistas hemos asumido una tesis mínima según la cual su núcleo compartido es la idea de que son justas aquellas distribuciones en las que la situación de cada individuo refleja factores sobre los que podemos atribuirle responsabilidad moral. Esta intuición es la que ha llevado a los responsabilistas a rechazar la concepción rawlsiana como mejor versión del liberalismo igualitario y a formular sus propias propuestas. Más allá de este punto, los responsabilistas mantienen profundos desacuerdos. Los capítulos V y VI han mostrado que las concepciones responsabilistas incorporan estándares de comparación distintos, no proponen el mismo criterio distributivo y no comparten el mismo concepto de justicia. Volver sobre los rasgos y defectos principales de las tres versiones de responsabilismo analizadas alargaría demasiado estas conclusiones sin añadir nada nuevo. Sí tiene sentido destacar algo que solo ha sido insinuado y es que los responsabilistas acaban recomendando distribuciones en las que la responsabilidad individual tiene menos peso del que sería razonable esperar teniendo en cuenta su intuición fundamental. Dworkin propone compensar a los individuos que sufren una desventaja con una cantidad de recursos equivalente a la cobertura que contrataría un miembro representativo de la sociedad en un mercado en el que existen seguros para toda clase de contingencias y sin conocer el riesgo de verse afectado por ellas. Como vimos, el problema de este seguro hipotético es que no necesariamente coincidirá con el que comprarían algunos individuos de carne y hueso. Aquellos que tengan preferencias distintas a las del sujeto representativo estarán *sobreasegurados* o *infrasegurados*. Esto es, tendrán más o menos recursos de los que tendrían si se hubiesen tenido en cuenta *sus* preferencias.

Cohen y Arneson introducen revisiones a sus concepciones que son significativas desde el punto de vista de la responsabilidad. Cohen acaba sosteniendo que son injustas las

desventajas que padecen los individuos como consecuencia de *ciertos gustos caros incluso si son fruto de una decisión de cultivarlos pudiendo no hacerlo*, esto es, a pesar de que resulta adecuado hacerles moralmente responsables por *tener* estos gustos. Arneson, por su parte, abandona la igualdad de oportunidades para el bienestar, y la sustituye por un criterio consecuencialista que combina varias consideraciones y en el que la responsabilidad individual influye en las distribuciones de manera indirecta a través de su noción de merecimiento.

Aparte de estas revisiones, hay que tener en cuenta que tanto Cohen como Arneson insisten en que los principios abstractos que ellos proponen deben ser distinguidos del criterio que resulta más adecuado para gobernar nuestras sociedades. Los dos están dispuestos a aceptar que si el determinismo resulta ser verdadero la responsabilidad individual será totalmente irrelevante para la justicia distributiva,⁵³³ y reconocen que puede haber consideraciones, como la importancia que otorgamos a la privacidad,⁵³⁴ que hacen desaconsejable utilizar sus principios como criterio para la toma de decisiones distributivas. La igualdad de acceso a la ventaja y el prioritarismo responsabilistas son concepciones de la *justicia* en el sentido en el que Arneson y Cohen entienden este concepto, que es compatible con recomendar que los recursos se distribuyan de un modo que sea insensible a la responsabilidad.

3. Además de discutir sobre el contenido de los principios de justicia, los liberales igualitarios mantienen otras dos disputas interesantes. La primera versa sobre la relación que debe existir entre una concepción de la justicia y el resto de nuestras creencias morales, i.e. nuestra concepción de lo bueno. La segunda tiene que ver con el *concepto* de justicia. El calado de estas cuestiones justifica tratarlas en trabajos separados. No obstante, algunas de las conclusiones obtenidas aquí merecen ser resaltadas.

3.a. El debate sobre los fundamentos de la justicia. La relación entre lo justo y lo bueno es un aspecto crucial a la hora de especificar los fundamentos de una concepción de la justicia. Como hemos visto, este asunto enfrenta principalmente a Rawls y Dworkin.⁵³⁵ Rawls propone un liberalismo *político* basado en ideas fundamentales de la cultura democrática que

⁵³³ Arneson 2001, 2004a; y Cohen 1990.

⁵³⁴ Arneson, 2007; 2011; y Cohen 2004, 2008.

⁵³⁵ Cohen y Arneson no discuten sobre esta cuestión. No obstante, las razones que llevan a Rawls formular una concepción *política* – i.e. la importancia de la estabilidad y el pluralismo razonable- son consideraciones que ambos consideran que no deben afectar el contenido de la justicia.

son, además, premisas morales básicas reconocidas como tales por los individuos razonables que sostienen distintas ideas de lo bueno. Aunque no especifica el tipo de conexión – e.g. derivación, compatibilidad, etc.- que existe entre las ideas fundamentales y las otras partes de nuestra moralidad, Rawls cree que tenemos motivos para pensar que en una sociedad ideal los conflictos entre ambas serán mínimos. La principal razón para defender esta fundamentación es la aspiración de formular un criterio de justicia que alcance aceptación general en un contexto (necesariamente) plural. Dworkin sostiene un liberalismo *comprehensivo* fundado en una concepción ética que incluye una idea acerca de la vida buena. Rechaza la estrategia rawlsiana porque teme que las ideas políticas no tengan suficiente fuerza normativa y sean derrotadas por otras consideraciones relacionadas con nuestro auto-interés en el caso de que ambas entren en conflicto. Una consecuencia interesante de este desacuerdo sobre la fundamentación es que conduce a defender dos tipos distintos de sociedad ideal o dos maneras de comprender la estabilidad. La rawlsiana es una *sociedad bien ordenada* en la que la estabilidad alcanzada a partir de un consenso superpuesto entre ciudadanos razonables que sostienen distintas doctrinas comprensivas y tienen un sentido de justicia efectivo. La sociedad dworkiniana es una *comunidad liberal* en la que existe un consenso amplio que incluye los principios de justicia y la concepción ética que los fundamenta. Este consenso es fruto de lo que Dworkin denomina *la integración* de la vida de los individuos con la de la de su comunidad.

La sugerencia de Rawls puede ser criticada por ser insuficiente. La congruencia entre la igualdad democrática y las concepciones del bien individuales en el contexto de una sociedad bien ordenada es solo una hipótesis. Si bien Rawls da razones a favor de esta conjetura,⁵³⁶ no proporciona un argumento decisivo que muestre la supuesta congruencia. ¿Es posible ofrecer este argumento? Esto es lo que pretende Dworkin a través de su estrategia consistente en mostrar nuestras concepciones del bien tienen un núcleo común, la ética liberal, que nos lleva a preferir la igualdad de recursos. Vimos que esta maniobra es más complicada de lo que Dworkin cree. La ética liberal debe ser lo bastante abstracta como para poder ser el denominador común de concepciones del bien muy distintas y, a la vez, lo bastante concreta como para poder mostrar la superioridad de la igualdad de recursos respecto a otras concepciones liberal igualitarias. Dworkin resuelve mal esta tensión ya que la ética liberal no cumple ninguno de estos dos propósitos. Esto no significa

⁵³⁶ p.168.

que debamos rechazar totalmente su estrategia. Tal vez es posible remplazar la ética liberal por otra concepción que sea más adecuada para la estrategia dworkiniana. No obstante, a falta de esta alternativa, no podemos considerar que Dworkin ofrezca un buen argumento para mostrar la congruencia entre lo justo y lo bueno en el contexto de una sociedad justa y plural.

3.b El debate sobre el concepto de "justicia". A la hora de formular sus dos principios Rawls parte de la idea de que una concepción de la justicia identifica el mejor orden al que podemos aspirar y proporciona un criterio que representa un punto de vista mutuamente reconocible a partir del cual es posible juzgar las pretensiones políticas de los individuos. Este es el *concepto* de justicia que subyace en la igualdad democrática y, en buena medida, también en la igualdad de recursos. Hemos visto que se trata de un concepto muy distinto al que sostienen Arneson y Cohen. Ambos creen que una concepción de la justicia debe *informar* la elección de un criterio que nos permita tomar decisiones distributivas pero sostienen que es incorrecto *equiparar* la justicia con dicho criterio. El estándar de justicia, según ellos, expresa verdades morales - universales y atemporales - acerca de cómo debería ser la distribución ideal de ventajas y desventajas. Tal vez este estado de cosas sea inalcanzable, incluso en las condiciones más favorables, pero ello no invalida el propósito de definirlo. Al inicio de esta tesis vimos que estos dos conceptos de justicia emanan de dos maneras muy distintas de entender la filosofía política. Rawls y Dworkin la conciben como una disciplina preocupada por las posibilidades políticas prácticas. Cohen y Arneson, en cambio, consideran que la filosofía política, al igual que las demás ramas de la filosofía, está dirigida únicamente a ampliar nuestro conocimiento, en este caso sobre la justicia.

Esta discrepancia tiene dos consecuencias importantes. La primera es que, tal y como hemos comprobado, el concepto de justicia impone exigencias metodológicas importantes que influyen en el contenido de la justicia. La idea de que una concepción de la justicia muestra el mejor orden que *podemos* alcanzar implica que su contenido debe ser sensible a determinados hechos⁵³⁷ que son característicos de nuestra realidad y que persistirían en las circunstancias más favorables para la consecución de la justicia. Aunque podamos discrepar acerca de cuáles son estos hechos – e.g. ¿qué grado de egoísmo debe ser considerado intrínseco a la naturaleza humana-, es indiscutible que debemos tenerlos en cuenta si

⁵³⁷ Estamos hablando, obviamente, de hechos que sean relevantes para el cumplimiento de la justicia, como pueden ser ciertas predisposiciones de los individuos. No es relevante, por ejemplo, que en otras circunstancias el agua continuaría siendo H₂O.

compartimos el concepto rawlsiano de justicia. Arneson y Cohen niegan que una concepción de la justicia deba ser sensible a estos hechos. A su juicio, lo moralmente correcto no puede depender de lo que es razonable esperar que logremos. La segunda consecuencia importante es que la discrepancia respecto a cómo debemos entender el *concepto* de justicia redefine el desacuerdo acerca del criterio de justicia. Cohen y Arneson podrían conceder que, en determinadas circunstancias, la igualdad democrática es el criterio más adecuado para distribuir las cargas y beneficios entre los miembros de una sociedad. Lo que niegan es que las distribuciones que recomienda dicho criterio sean *justas*.

Si la discusión sobre el *concepto* de justicia no tiene relevancia a la hora de decidir cómo organizamos nuestra vida en común, ¿qué sentido tiene enzarzarse en ella? Cohen anticipa que alguien, después de examinar su propuesta, puede preguntarle lo siguiente: “¿Si Rawls no hubiese llamado a sus principios “principios de *justicia*” mantendrías entonces una disputa con él? ¿Qué pasa si la cuestión rawlsiana ‘¿qué reglas de regulación debemos adoptar?’ nos aleja de la justicia? ¿No es aun así razonable preguntarse qué principios deben ser elegidos para regular una sociedad, incluso si no los *llamamos* ‘principios de justicia’? ¿Qué hay en un nombre?”⁵³⁸ Cohen reconoce la importancia de la cuestión rawlsiana pero cree que al identificar los principios de justicia con las reglas que deben guiar nuestras decisiones distributivas, como hace Rawls, nos apartamos de la idea de justicia que “durante unos pocos miles de años ha sido discutida por filósofos que no se concebían a sí mismos (principalmente) como legisladores y, en consecuencia, tenían un proyecto distinto.”⁵³⁹ Por ahora, el debate sobre el *concepto* de justicia no ha sido demasiado fructífero. ¿Es esta la mejor manera de abordarlo? ¿Debemos fijarnos en cómo han usado el concepto de justicia los filósofos? Cohen menciona esta posibilidad *en passant* sin dar ejemplos de filósofos que hayan utilizado el concepto de justicia en *su* sentido. No obstante, emprender este tipo de investigación no es el único modo de avanzar en esta cuestión. Brian Barry señala que cualquier teoría que aspire a ser una teoría de la justicia deber tener en cuenta nuestros juicios ordinarios al respecto. “De lo contrario no hay ninguna razón para llamarla teoría de la justicia en lugar de, por ejemplo, teoría de los huracanes”.⁵⁴⁰ En lugar de centrarnos en el uso filosófico del concepto de justicia podemos basarnos en su sentido común, esto es, en la idea de justicia que está implícita en nuestros juicios diarios. Una

⁵³⁸ Cohen 2008: 204.

⁵³⁹ Ibid.

⁵⁴⁰ Barry, 1995: 7.

tercera alternativa es recurrir a otros conceptos morales. En este caso, la estrategia consiste en interpretar el concepto de justicia teniendo en cuenta el tipo de relación que creemos que debe guardar con otras ideas morales – e.g. *legitimidad* o *deber* – con el objetivo de definir el entramado de ideas morales que mejor se refuerzan mutuamente. Estas tres alternativas no son exclusivas. Puede haber otras maneras de argumentar a favor de una de estas dos ideas de justicia. No obstante, hay dos cosas que resultan claras. La primera es que algún tipo de argumento es necesario. No podemos defender un modo específico de entender el concepto de justicia como lo hace Cohen diciendo que “sí la justicia fuera lo que Rawls dice que es, no podríamos decir *x* sobre la justicia, y estoy seguro que queremos decir *x*”.⁵⁴¹ La segunda cosa que resulta evidente es que, con independencia de cómo se resuelva esta cuestión, seguiremos necesitando principios que nos sirvan de guía para tomar decisiones distributivas, les llamemos como les llamemos.

4. *La igualdad democrática exige cambios más radicales que la igualdad de recursos.* Los liberalismos de Rawls y Dworkin dan lugar a distintos modelos de sociedad ideal. En relación con las libertades, está claro que hay un conjunto de ellas que estaría protegido en ambas sociedades. Más allá de este núcleo compartido, parece que la igualdad de recursos exige una protección más amplia. Hay libertades, como la libertad en la financiación de partidos, que *solo* estarán protegidas en una sociedad regulada por la igualdad de recursos. Hay otras libertades, como la libertad de transformar recursos en factores productivos, que también disfrutarán de garantía en esa sociedad y que *podrán* estar garantizadas en una sociedad regida por la igualdad democrática, aunque no necesariamente. El análisis de los sistemas económicos ha arrojado conclusiones interesantes. La primera es que, a pesar de que Rawls y Dworkin defienden una economía de mercado, hemos visto que solo el segundo ofrece una defensa del mercado basada en principios. La igualdad democrática concede al mercado un valor instrumental para asegurar la eficiencia y así mejorar la posición de los peor situados. Esto significa que, a pesar de que Rawls rechaza por completo la planificación económica, debería recomendarla en aquellos supuestos en los que, dadas las circunstancias de la sociedad en cuestión, fuese un sistema más apto para promover ese resultado. La segunda conclusión es que solo Rawls exige un cambio de modelo económico. La igualdad de recursos defiende que el estado del bienestar, el modelo que existe en la mayoría de estados liberales actuales, es un buen sistema. El problema de

⁵⁴¹ Véase Tomlin, 2010.

nuestros estados del bienestar, aquello que los hace injustos, es que no son lo suficiente generosos. Hay demasiada poca redistribución. En este sentido, la igualdad democrática es más ambiciosa. Nos recomienda implementar un modelo económico distinto al estado del bienestar porque este sistema, incluso en el terreno ideal, es incapaz de realizar el contenido de los dos principios de justicia. El socialismo liberal y la democracia de propietarios, los dos únicos modelos compatibles con la igualdad democrática, exigen medidas que suponen un cambio radical. El primero supone colectivizar la propiedad de los factores productivos y el segundo, si consideramos que hay razones para preferirlo en su versión exigente, requiere un subsidio único y medidas que fomenten la organización empresarial a través de cooperativas. Finalmente, hemos visto que la sugerencia de Dworkin de utilizar las preferencias sociales como criterio para identificar qué discapacidades y enfermedades son relevantes desde el punto de vista de la justicia distributiva y cuántos recursos debemos dedicar a mitigar estas desventajas, es una solución superior a la que Rawls ofrece para abordar este problema. La igualdad de recursos da respuesta a un mayor número de casos que la igualdad democrática y ofrece una guía más precisa y más sensible a consideraciones de eficiencia.

¿Cómo llegamos de *aquí* hasta *allí*? ¿Qué hacemos para que nuestras sociedades sean más justas? El refugio de la teoría ideal protege a los liberales igualitarios de éstas y otras cuestiones urgentes. Algunos critican esta posición por infructuosa. Nuestros ideales de justicia se vuelven cada vez más sofisticados mientras que nosotros seguimos sufriendo la misma realidad injusta, dicen. Otros la defienden reclamando una división del trabajo. Las preguntas anteriores no deben responderlas filósofos políticos sino aquellos que disponen de las herramientas adecuadas para hacerlo - científicos sociales, economistas, sociólogos, etc. Hay algo de cierto en estas dos posturas. Por una parte, el riesgo de que los filósofos se encierren en el refugio de la teoría ideal es que acaben viendo el problema de la justicia distributiva como un mero pretexto para el debate intelectual. Por otra parte, para identificar la mejor manera de avanzar hacia una sociedad justa es necesario combinar varios tipos de conocimiento. El saber filosófico es necesario pero insuficiente y, por esta razón, no es esperable, ni deseable, que sean los filósofos quienes elaboren nuestra hoja de ruta. Platón discreparía, pero ¿quién, además de él, estaría dispuesto a vivir en su *kallipolis*?

Bibliografía:

- Ackerman, B. y A. Alstott 1999: *The Skateholder Society*. New Heaven and London: Yale University Press.
- Alexander, L.A. 1986: "Fair Equality of Opportunity: John Rawls' (Best) Forgotten Principle." *Philosophy Research Archives* 11: 197–208.
- Anderson, E. 1999a: "What Is the Point of Equality?" *Ethics* 109: 287-337.
- _____ 1999b: "Reply." Brown Electronic Article Review Service (BEARS): <http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/9912ande.html>
- Appiah, A. 2001: "Equality of What?" *New York Review of Books*, Abril 26, 113.
- Arneson, R. 1986: "Comment on Krouse and McPherson." *Ethics*. 97: 139-145.
- _____ 1989: "Equality and Equal Opportunity for Welfare." *Philosophical Studies* 56: 77-93.
- _____ 1990a: "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare." *Philosophy and Public Affairs* 19: 158-94.
- _____ 1990b: "Primary Goods Reconsidered." *Nous* 24: 429-54.
- _____ 1991: "A Defense of Equal Opportunity for Welfare." *Philosophical Studies* 62: 187-195.
- _____ 1997a: "Rawls, Responsibility, and Distributive Justice." en Salles, M. y J. Weymark, (eds.) *Justice, Political Liberalism, and Utilitarianism: Themes from Rawls and Harsanyi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 80-108. Citado por el manuscrito disponible en: <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/rawlsresponsibilityanddistributivejustice.pdf>
- _____ 1997b: "Egalitarianism and the Undeserving Poor." *Journal of Political Philosophy* 5 (3): 327–350.
- _____ 1999a: "Equality of Opportunity for Welfare Defended and Recanted." *Journal of Political Philosophy* 7: 488-97.
- _____ 1999b: "Against Rawlsian Equality of Opportunity." *Philosophical Studies* 70: 77-112
- _____ 1999c: "Human Flourishing versus Desire Satisfaction." *Social Philosophy and Policy* 16 (1): 113-142.
- _____ 1999d: "Egalitarianism and Responsibility" *Journal of Ethics* 3 (3): 225-247.
- _____ 2000a: "Luck Egalitarianism and Prioritarianism." *Ethics* 110: 339-49.
- _____ 2000b: "Egalitarian Justice versus the Right to Privacy." *Social Philosophy and Policy* 17 (2): 91-119. Citado por el manuscrito disponible en: <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/privacy3.pdf>
- _____ 2000c: "Welfare Should be the Currency of Justice." *Canadian Journal of Philosophy*, 30: 497-524. Citado por el manuscrito disponible en: <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/thecurrencywelfarevsresources1fin.pdf>
- _____ 2001: "Luck and equality." *Proceedings of the Aristotelian Society*, 75 (1): 73-90.

- _____. 2002a: "Why Justice Requires Transfers to Offset Income and Wealth Inequalities." *Social Philosophy and Policy* 19 (1): 172-200.
- _____. 2002b: "Review of *Sovereign Virtue*, by Ronald Dworkin." *Ethics* 112: 367–371.
- _____. 2004a: "Luck Egalitarianism: An Interpretation and Defense." *Philosophical Topics* 32, (1) & (2): 1-20. Citado por el manuscrito disponible en: <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/luckegalitarianism2.pdf>
- _____. 2004b: "Cracked Foundations of Liberal Equality" en Dworkin, R. y J. Burley (eds.) *Dworkin and His Critics: With Replies by Dworkin*. Oxford: Blackwell, 79-98.
- _____. 2006a: "Distributive Justice and Basic Capability Equality: 'Good Enough' Is Not Good Enough." en Kaufman, A. (ed.), *Capabilities Equality: Basic Issues and Problems*, London: Routledge, 17-44.
- _____. 2006b: "Justice after Rawls" en Dryzek, J., y A. Phillips, (eds.) *Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 45-65.
- _____. 2007: "Desert and Equality," en Holtug, N., y K. Lippert-Rasmussen, (eds.) *Egalitarianism: New Essays on the Nature and Value of Equality*. Oxford: Oxford University Press, 262-293.
- _____. 2010: "Two Cheers for Capabilities," en Brighouse, H., y I. Robeyns (eds.) *Measuring Justice: Primary Goods and Capability*. Cambridge: Cambridge University Press, 101-129.
- _____. 2011: "Luck Egalitarianism--A Primer," en Knight, C., y Z. Stemplowska (eds.), *Responsibility and Distributive Justice*. Oxford: Oxford University Press, 24-50.
- Arrow, K. 1970: "Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice." *The Journal of Philosophy* 70: 245-263.
- Backer, J. 1992: "An Egalitarian Case for Basic Income" en Van Parijs, P. (ed.) *Arguing for Basic Income*. London: Verso, 101-127.
- Barry, B. 1973: "John Rawls and the Priority of Liberty." *Philosophy & Public Affairs* 2: 274-290.
- _____. 1989: *Theories of Justice: A treatise on Social Justice*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.
- _____. 1991: "Chance, Choice and Justice" en Barry, B. *Liberty and Justice*. Oxford: Oxford University Press, 142-58.
- _____. 1995: *Justice as Impartiality*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2008: "Rationality and Want Satisfaction", en Fleurbaey, M., M. Salles, J.A. Weymark, (eds.) *Justice, Political Liberalism, and Utilitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 281-302.
- Barry, N. 2006: "Defending luck egalitarianism." *Journal of Applied Philosophy*, 23 (1): 89–107.
- Bedau, H. 1978: "Social Justice and Social Institutions." *Midwest Studies in Philosophy* 3: 159–175.
- Bou-Habib, P. 2006: "Compulsory insurance without paternalism." *Utilitas*, 18: 243–263.
- Bowles, S., H. Gintis, y M. Osborne Groves 2005: *Unequal Chances: Family Background and Economic Success*. New York: Russell Sage.

- Brighouse, H. y A. Swift 2006: "Equality, Priority, and Positional Goods." *Ethics* 116 (3): 471-497.
- Brown, A. 2007: "An Egalitarian Plateau? Challenging the Importance of Ronald Dworkin's Abstract Egalitarian Rights." *Res Publica* 13 (3): 255–291.
- _____ 2009: *Ronald Dworkin's theory of equality: domestic and global perspectives*. New York: Palgrave Macmillan.
- Buchanan, A., D.W. Brock, N. Daniels, y D. Wikler 2000: *From Chance to Choice: Genetics and Justice*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Burley, J. 2004: "Morality and the New Genetics," en Dworkin, R. y J. Burley (eds.) *Dworkin and His Critics: With Replies by Dworkin*. Oxford: Blackwell, 170-192.
- Carens, J. 1981: *Equality, Moral incentives and the Market*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____ 2000: *Culture, Citizenship and Community*. Oxford: Oxford University Press.
- Casal, P. 2007: "Why Sufficiency Is Not Enough." *Ethics* 117: 296-327.
- Chisolm, R. 1964: "Human Freedom and the Self," en Watson, G. (ed.) *Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2003, 26-37.
- Clayton, M. 2000: "The resources of Liberal Equality." *Imprints* 5 (1): 63-84.
- _____ 2001: "Rawls and Natural Aristocracy." *Croatian Journal of Philosophy* 1 (3): 239-259.
- _____ 2002: "Liberal Equality and Ethics." *Ethics* 113 (1): 8-22.
- Clayton, M., y A. Williams, 1999: "Egalitarian Justice and Interpersonal Comparison." *European Journal of Political Research*, 35: 445-464.
- _____ 2002: "Some Questions for Egalitarians" en Clayton, M., y A. Williams, (eds.) *The ideal of Equality*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1-21.
- Clark, B. y H. Gintis, 1978. Rawlsian Justice and Economic Systems. *Philosophy & Public Affairs* 7: 302-325.
- Cohen, G.A. 1977: "Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty". *Erkenntnis* 11 (1): 5-23.
- _____ 1989: "On the currency of egalitarian justice." *Ethics* 99: 906–944.
- _____ 1990: "Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities." *Recherches Economiques de Louvain* 56: 357-82. Citado por Cohen, 2011, 44-61.
- _____ 1992 "Incentives, Inequality, and Community," en Petersen, G.B (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values, Volume Thirteen*, Salt Lake City: University of Utah Press, 262-329.
- _____ 1995: "The Pareto Argument for Inequality." *Social Philosophy and Policy* 12: 160-85.
- _____ 1997: "Where the Action is: On the Site of Distributive Justice." *Philosophy & Public Affairs* 26 (1): 3-30.
- _____ 2000: *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____ 2003: "Facts and Principles." *Philosophy & Public Affairs* 31: 211-45.
- _____ 2004: "Expensive taste rides again," en Dworkin, R. y J. Burley (eds.) *Dworkin and His Critics: With Replies by Dworkin*. Oxford: Blackwell. Citado por Cohen, 2011, 81-115.

- _____. 2008: *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- _____. 2009: *Why Not Socialism?* Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2011: *On the Currency of Egalitarian Justice, and other Essays in Political Philosophy*. Otsuka, M., (ed.). Princeton: Princeton University Press.
- Cohen, J. 1986: Review: Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy. *Philosophy and Public Affairs* 15 (3): 275 - 297.
- _____. 1989a: "Democratic Equality." *Ethics* 99 (4): 727-751.
- _____. 1989b: "The Economic Basis of Deliberative Democracy." *Social Philosophy and Policy* 6: 25-50.
- _____. 1994 "A More Democratic Liberalism." *Michigan Law Review* 92: 1503-1546.
- _____. 2001: "Taking People as They Are?" *Philosophy & Public Affairs* 30 (4): 363-386.
- _____. 2003: "For a Democratic Society," en Samuel Freeman, ed. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 86-138.
- Cohen Christofidis, M. 2004: "Talent, Slavery and Envy in Dworkin's Equality of Resources." *Utilitas* 16 (3):267-287.
- Coleman, J. y A. Ripstein 1995: "Mischief and Misfortune." *McGill Law Journal* 41 (1): 91-130.
- Crisp, R. 2003: "Equality, priority and compassion." *Ethics*, 113: 745-763.
- Christiano, 1999: "Comment on Anderson." Brown Electronic Article Review Service (BEARS): <http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/>
- Dagger, R. 2006: "Neo-republicanism and the civic economy." *Politics, Philosophy and Economics* 5: 151-173.
- Dahl, R. 1984: "Democracy in the Work Place: Is It a Right or a Privilege?" *Dissent* 31: 54-60.
- Daniels, N. 1975: "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty" en Daniels, N. (ed.) *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice*. New York: Basic Books, 253-281.
- _____. 1981: "Health-Care Needs and Distributive Justice." *Philosophy & Public Affairs* 10 (2): 146-179.
- _____. 1985a: *Just Health Care*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1985b: Fair Equality of Opportunity and Decent Minimums: A Reply to Buchanan. *Philosophy & Public Affairs* 14 (1): 106-110.
- _____. 1990: "Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities?" *Philosophy and Phenomenological Research* 50: 273-296.
- _____. 1996: *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2000: "Reflective equilibrium justice as political" en Davion V. y C. Wolf (eds.) *The Idea of a Political Liberalism. Essays on Rawls*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 127-155.
- _____. 2003: "Democratic Equality: Rawls' Complex Egalitarianism" en Freeman, S. (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 241-277.

- Dewey, J. 1916: "The Need of an Industrial Education in an Industrial Democracy" en Morris, D. y I. Shapiro (eds.), *John Dewey: The Political Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1993, 121-125.
- DiQuattro, A. 1983: "Rawls and Left Criticism." *Political Theory* 11: 53-78.
- Doppelt, G. 1981: "Rawls's System of Justice: A Critique from the Left." *Nous* 15: 259-307.
- Dworkin, R. 1973 "The Original Position" en Daniels (ed.) *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*. New York: Basic Books, 27-37.
- _____ 1977: *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth.
- _____ 1983: "Comment on Narveson: In Defense of Equality." *Social Philosophy and Policy* 1: 24-40.
- _____ 1985: *A Matter of Principle*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____ 1990: "Foundations of Liberal Equality," en Peterson, G.B. (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values*, XI. Salt Lake City, Utah: University of Utah, 3-119. Citado por la traducción castellana de Domènech, A.: *Ética privada y Liberalismo político*. Barcelona: Paidós, 1993.
- _____ 1986: *Law's Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____ 1996: "Do Liberty and Equality Conflict?" en Baker, P.(ed.) *Living as Equals*. Oxford: Oxford University Press, 39-58.
- _____ 2000: *Sovereign Virtue*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____ 2001: "Do Liberal Values Conflict?" en Lilla, M., R. Dworkin, y R. Silvers (eds.) *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York: New York Review of Books, 73-91.
- _____ 2002: "Sovereign Virtue Revisited." *Ethics* 113 (1): 106-143.
- _____ 2003: "Equality, luck and hierarchy." *Philosophy & Public Affairs* 31: 190-198.
- _____ 2004: "Ronald Dworkin replies" Dworkin, R. y J. Burley (eds.) *Dworkin and His Critics: With Replies by Dworkin*. Oxford: Blackwell, 339-396.
- _____ 2005: *Is Democracy Possible Here?: Principles for a New Political Debate*. Princeton: Princeton University Press.
- _____ 2011: *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Elkin, S. 2006: *Reconstructing the Commercial Republic: Constitutional Theory After Madison*. Chicago: University of Chicago Press.
- Elster, J. 1983: *Sour grapes: Studies in the subversion of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press- Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- _____ 1986: "Comments on Krouse and McPherson". *Ethics* 97 (1): 146-153.
- _____ 1989: "From Here to There; or, If Cooperative Ownership Is So Desirable, Why Are There So Few Cooperatives?" *Social Philosophy and Policy* 6 (2): 93-111.
- Estlund, D. 1998: "Liberty, Equality, and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls." *Journal of Political Philosophy* 6: 99-112.
- Eyal, N. 2007: "Egalitarian Justice and Innocent Choice." *Journal of Ethics and Social Philosophy* 2: 1-18.
- Farrelly, C. 2007: "Justice in Ideal Theory: A refutation." *Political Studies* 55: 844-64.

- Feinberg, J. 1970: *Doing & Deserving. Essays in the Theory of Responsibility*. Princeton: Princeton University Press.
- Feldman, F. 1997: *Utilitarianism, Hedonism, and Desert*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fishkin, 1984: *Justice, Equality of Opportunity and the Family*. New Heaven and London: Yale University Press.
- Fleurbaey, M. 1993: "An Egalitarian Democratic Private Ownership of Property." *Politics & Society* 21 (2): 215-233.
- _____ 1995: "Equal opportunity or equal social outcome." *Economics and Philosophy* 11: 25–55.
- _____ 2002: "Equality of resources revisited". *Ethics* 113 (1): 82-105.
- _____ 2005: "Freedom with forgiveness". *Politics, Philosophy & Economics* 4: 29–67.
- _____ 2008a: *Fairness, Responsibility, and Welfare*. Oxford: Oxford University Press.
- _____ 2008b: "Workplace democracy as a public good." *Revue de Philosophie Economique* 9: 103-124.
- Frankfurt, H., 1969: "Alternate Possibilities and Moral Responsibility." *Journal of Philosophy* 66 (3): 829-839.
- _____ 1971: "Freedom of the Will and the Concept of a Person." *Journal of Philosophy* 68 (1): 5-20.
- _____ 1987: "Equality as a Moral Ideal." *Ethics* 98 (1): 21-43.
- _____ 1987: "Identification and Wholeheartedness," en Schoeman, F.D. (ed.) *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*. Cambridge University Press, 27-46.
- Freeman, S. 1990: "Reason and agreement in social contract views." *Philosophy & public affairs* 19 (2): 122-157.
- _____ 1994: "Political Liberalism and the Possibility of a Just Democratic Constitution." *Chicago-Kent Law Review* 69 (3): 301-350.
- _____ 2003a: "John Rawls: An Overview," en Freeman, S. (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-61.
- _____ 2003b: "Congruence and the Good of Justice en Freeman," en Freedman, S. (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 277-315.
- _____ 2004: "Public Reason and Political Justification." *Fordham Law Review* 68: 101-148.
- _____ 2007a: *Rawls. The Philosophers Series*. New York: Routledge.
- _____ 2007b: "The Burdens of Public Justification." *Politics, Philosophy, and Economics*, 6 (1): 5-43.
- _____ 2007c: *Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- _____ 2009 "Constructivism, Facts, and Moral Justification" en Christiano, T. (ed.) *Contemporary Debates in Political Philosophy*. Oxford: Blackwell, 41-60.
- _____ 2010: "Equality of Resources, Market Luck, and the Justification of Adjusted Market Distributions." *Boston University Law Review*, 90 (2): 921-948.

- Gallie, D. 2004: *Resisting Marginalization: Unemployment Experience and Social Policy in the European Union*. Oxford: Oxford University Press.
- Gauthier, D. 1984: *Morals by Agreement*. Oxford: Oxford University Press.
- Gargarella, R. 1999: *Las Teorías de la Justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós.
- Geuss, R. 2008: *Philosophy and Real Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Griffin, J. 1996: *Value Judgement: Improving our ethical beliefs*. Oxford: Clarendon Press.
- Hart, H.L.A. 1973: "Rawls on Liberty and its Priority." *University of Chicago Law Review*, 40 (3): 551-555, reimpresso en Daniels, N (ed.) *Reading Rawls*. New York: Basic Books, 249–252.
- _____. 1961: *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Heath, J. 2004: "Dworkin's Auction". *Politics Philosophy and Economics* 3: 313-335.
- Hayek, F.A. 1944: *Road to Serfdom*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1960: *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hobbes, T. 1651: *Leviathan*. MacPherson, C.B. (ed.) Harmondsworth, Middlesex, U.K.: Penguin, 1968.
- Hollis, M. 1984: "Education as a Positional Good." *Journal of Philosophy of Education* 16: 235-244.
- Holtug, N y K. Lippert-Rasmussen 2006: "An Introduction to Contemporary Egalitarianism" en Holtug, N., y K. Lippert-Rasmussen (eds.) *Egalitarianism: New Essays on the Nature and Value of Equality*. Oxford: Oxford University Press, 1-39.
- Hsieh, N. 2008: "Workplace Democracy, Workplace Republicanism, and Economic Democracy." *Revue de Philosophie Économique*, 9 (1): 57-78.
- Hurley, S. 2001: "Luck and Equality." *Proceedings of the Aristotelian Society*, 75 (1): 51-72.
- _____. 2003: *Justice, Luck and Knowledge*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hurka, T. 1993: *Perfectionism*. New York: Oxford University Press.
- Jackson, B. 2012: "Property-Owning Democracy: A Short Story", en O'Neill, M. y T. Williamson, (eds.) *Property-Owning Democracy*. Oxford: Wiley-Blackwell, 33-53.
- Kant, I. 1785: *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. New York: Routledge, 2005.
- Kaufman, A. 2004: "Choice, responsibility and equality." *Political Studies* 52: 819–836
- Keat, R. y D. Miller, 1974: "Understanding Justice". *Political Theory* 2: 3-31.
- Knight, C. 2005: "In defence of luck egalitarianism." *Res Publica* 11: 55–73.
- _____. 2006: "The Metaphysical Case for Luck Egalitarianism." *Social Theory and Practice* 32 (2): 173-189.
- _____. 2009: *Luck Egalitarianism: Equality, Responsibility, and Justice*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Knight, C y Z. Stemplowska (eds.) 2011: *Responsibility and Distributive Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Krouse, R. y M. McPherson 1986: "A Mixed Property Regime: Equality and Liberty in a Market Economy." *Ethics* 97: 119-138.
- _____. 1988: "Property-Owning Democracy" en Gutmann A. (ed.) *Democracy and the Welfare State*. Princeton: Princeton University Press, 79-106.

- Kymlicka, W. 2002: *Contemporary Political Philosophy* (Second Edition). Oxford: Oxford University Press.
- _____ 2006 “Left-liberalism revisited” en Synowich, C. (ed.) *The Egalitarian Conscience: essays in Honour of G. A. Cohen*. Oxford: Oxford University Press, 9–35.
- La Fontaine, J. N. Shapiro (tr.) 2007: *The Complete Fables of Jean de La Fontaine*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Lange, O. 1936: “On the Economic Theory of Socialism.” *Review of Economic Studies* 4 (1): 53-71; y 4, (2) (1937): 123-142. En libro con contribuciones de Lippincott, B. (ed.) y F.M.Taylor: University of Minnesota Press, 1938.
- Laslett, P. 1956: ‘Introduction’ en Laslett, P. (ed.), *Philosophy, Politics and Society* . Oxford: Blackwell.
- Lazenby, H. 2010: “One Kiss Too Many? Giving, Luck Egalitarianism and Other-Affecting Choice.” *Journal of Political Philosophy* 18 (3): 271-286.
- Lippert-Rasmussen, K. 1999: “Arneson on Equality of Opportunity for Welfare.” *Journal of Political Philosophy* 7 (4): 478–487.
- _____ 2001: “Egalitarianism, Option Luck, and Responsibility.” *Ethics* 111 (3): 548-579.
- _____ 2004: “Are Some Inequalities More Unequal Than Others? Nature, Nurture and Equality.” *Utilitas* 16 (2): 193-219.
- _____ 2005: “Hurley on Egalitarianism and the Luck-Neutralizing Aim.” *Politics, Philosophy and Economics* 4 (2): 249-265.
- _____ 2006: “The Insignificance of the Distinction Between Telic and Deontic Egalitarianism” en Holtug, N., y K. Lippert-Rasmussen, (eds.) *Egalitarianism: New Essays on the Nature and Value of Equality*. Oxford: Oxford University Press, 101-125.
- _____ 2008: “Publicity and Egalitarian Justice”. *Journal of Moral Philosophy* 5 (1): 30-49.
- Macleod, C. 1998: *Liberalism, Justice and the Markets: A critique of Liberal Equality*. Oxford: Oxford University Press.
- Mason, A. 2006: *Levelling the Playing Field: The Idea of Equal Opportunity and its Place in Egalitarian Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Marneffe, P. 1994: “Contractualism, Liberty, and Democracy.” *Ethics* 104 (4):764-783.
- Martin, Rex.1985: *Rawls and Rights*. Lawrence, Kansas: University Press of Kansas.
- Martí, J.M. y J.J. Moreso: “La constitucionalización del principio de la diferencia” *Revista de Ciencias Sociales, Chile* 47: 545-579.
- Marx, K. 1932: *The German Ideology*. London: Lawrence & Wishart, 1970.
- Matravers, M. 2002: “Responsibility, Luck and the ‘Equality of What?’ Debate.” *Political Studies* 50 (3): 558-572.
- _____ 2007: *Responsibility and Justice*. Cambridge: Polity Press.
- McDermott, D. 2008: “Analytical Political Philosophy,” en Leopold, D. y M. Stears (eds.) *Political Theory. Methods and Approaches*. Oxford: Oxford University Press, 11-29.
- McKerlie, D. 1994: Equality and priority. *Utilitas* 6: 25–42.
- Meade, J. 1964: *Efficiency, Equality, and the Ownership of Property*. London: George Allen and Unwin.

- Meade, James. 1965: *Principles of Political Economy, Vol. IV: The Just Economy*. Chicago: Aldine Pub. Co.
- Mill, J.S. 1848: *Principles of Political Economy*. New York: Oxford University Press, 1994.
- _____ 1859: *On Liberty*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1978.
- Miller, D. 1976: *Social Justice*. Oxford: Clarendon Press.
- _____ 1977: "Socialism and the Market." *Political Theory* 5: 473-90.
- _____ 1989: *Market, State and Community: theoretical foundations of market socialism*. Oxford: Clarendon Press.
- _____ 1991: "A Vision of Market Socialism." *Dissent*, verano, 406-14.
- _____ 1992: "Distributive Justice: What the People Think." *Ethics* 102 (3):555-593.
- _____ 1993: "Equality and Market Socialism," en Bardhan, P. y J. Roemer (eds.) *Market Socialism: The Current Debate*. New York: Oxford University Press, 298-314.
- _____ 1997: "Equality and Justice." *Ratio* 10: 222-237.
- _____ 1999: *Principles of Social Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Miyazaki, H. 1984: "On Success and Dissolution of the Labor-managed Firm in the Capitalist Economy." *Journal of Political Economy* 92: 909-931.
- Muñoz-Darde, V. 1998: "John Rawls, Justice in and Justice of the Family." *Philosophical Quarterly* 48 (192): 335-352.
- _____ 1999: "Is the Family to Be Abolished Then?" *Proceedings of the Aristotelian Society* 99 (1): 37-56.
- _____ 2002: "Family, Choice and Distributive Justice" en Archard D. y C. Macleod (eds.), *The Moral and Political Status of Children*. Oxford: Oxford University Press, 253-273.
- _____ 2005: "Equality and Division: Values in Principle." *Aristotelian Society Supplementary Volume* 79 (1): 255-284.
- Murphy, L. 1998: "Institutions and the Demands of Justice". *Philosophy & Public Affairs* 27 (4): 251-291.
- Murphy, L y T. Nagel 2002: *The Myth of Ownership: Taxes and Justice*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Musgrave, R. 1974: "Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-Off." *The Quarterly Journal of Economics* 88 (4): 625-32.
- Nagel, T. 1973: "Rawls on Justice." *Philosophical Review* 82 (2): 220-32.
- _____ 1975: "Libertarianism without foundations" *Yale Law Journal* 85 (1): 136-49.
- _____ 1979: *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ 1991: *Equality and Partiality*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- _____ 1997: "Justice and Nature." *Oxford Journal of Legal Studies* 17 (2): 303-321.
- _____ 2003a: "Rawls and Liberalism" en Freeman, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 62-85.
- _____ 2003b: "John Rawls and Affirmative Action." *The Journal of Blacks in Higher Education* 39: 82-84.
- Neal, P. 1995: "Dworkin on the Foundations of Liberal Equality." *Legal Theory* 1: 205-226.
- Nozick, R. 1974: *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.

- Nussbaum, M. 1988: "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution." *Oxford Studies in Ancient Philosophy, Supplementary Volume*: 145-84.
- _____. 1990: "Aristotelian Social Democracy," en Douglas, B. R., G. M. Mara y H. S. Richardson (eds.) *Liberalism and the Good*. New York: Routledge, 203-52.
- _____. 1992: "Human Flourishing and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism." *Political Theory* 20: 202-246.
- _____. 2006: *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____. 2011a: Perfectionist Liberalism and Political Liberalism. *Philosophy & Public Affairs* 39 (1): 3-45.
- _____. 2011b: "Rawls's Political Liberalism. A Reassessment." *Ratio Juris* 24 (1): 1-24.
- O'Connor, T. 2002: "Libertarian Views: Dualist and Agent-Causal Theories," en Kane, R. (ed.) *The Oxford Handbook of Free Will*. New York: Oxford University Press, 337-355.
- Olsaretti, S. 2004: *Liberty, Desert, and the Market*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2006: "Justice, Luck and Desert" en Dryzek, J., B. Honig, y A. Phillips (eds.) *The Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 436-49.
- _____. 2009: Responsibility and the Consequences of Choice. *Proceedings of the Aristotelian Society* 109: 165-188.
- O'Neill, M. 2008a: "What Should Egalitarians Believe?" *Philosophy & Public Affairs* 36 (2): 119-156.
- _____. 2008b: "Three Rawlsian Routes Towards Economic Democracy." *Revue de Philosophie Economique* 8: 29-55.
- _____. 2009: "Liberty, Equality and Property-Owning Democracy." *Journal of Social Philosophy* 40 (3): 379-396.
- _____. 2012: "Free (and Fair) Markets without Capitalism: Political Values, Principles of Justice, and Property-Owning Democracy" en O'Neill, M. y T. Williamson, (eds.) *Property-Owning Democracy*. Oxford: Wiley-Blackwell, 75-101.
- O'Neill, M. y T. Williamson, 1999: "Property Owning Democracy and the Demands of Justice" en *Living Reviews on Democracy* 1: 1-6.
- O'Neill, O. 1988: "Abstraction, Idealization and Ideology in Ethics," en Evans, J.D.G. (ed.) *Moral Philosophy and Contemporary Problems*. Cambridge: Cambridge University Press, 55-69.
- _____. 2003: "Constructivism in Rawls and Kant" en Freeman, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 347-368.
- Otsuka, M. 2002: "Luck, insurance and equality." *Ethics* 113: 40-54.
- _____. 2004a: "Equality, ambition and insurance." *Supplement to the Proceedings of The Aristotelian Society* 78: 151-166.
- _____. 2004b: "Liberty, equality, envy, and abstraction," en Dworkin, R. y J. Burley (eds.) *Dworkin and His Critics: With Replies by Dworkin*. Oxford: Blackwell, 70-78.
- Pateman, Carole 1970: *Participation and democratic theory*. London: Cambridge University Press.

- Parfit, D. 1984: *Reasons and Persons*. New York: Oxford University Press.
- _____ 1997: "Equality and priority." *Ratio* 10: 202–221.
- Philipps, A. 2004: "Defending equality of outcome." *Journal of political philosophy* 12 (1): 1-19.
- Pickett, K. y R. Wilkinson 2009: *The Spirit Level. Why Greater Equality Makes Societies Stronger*. London: Penguin.
- Pogge, T. 1989: *Realizing Rawls*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- _____ 1995: "Three Problems with Contractarian-Consequentialist Ways of Assessing Social Institutions." *Social Philosophy and Policy* 12: 241-260.
- _____ 2002: "Can the Capability Approach Be Justified?" *Philosophical Topics* 30 (2): 167-228.
- _____ 2007: *John Rawls: His Life and Theory of Justice*. New York: Oxford University Press.
- _____ 2008: "Cohen to the Rescue!" *Ratio* 21(4): 454-475.
- Rakowski, E. 1991: *Equal Justice*. Oxford: Clarendon Press.
- Rawls, J. 1971: *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____ 1993: *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- _____ 1999a: *A Theory of Justice*, edición revisada. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____ 1999b: *Collected Papers*, Freeman, S. (ed.) Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____ 1999c: *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____ 2001: *Justice as Fairness: A Restatement*, Kelly, E. (ed.) Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____ 2007: *Lectures on the History of Political Philosophy*, Freeman, S. (ed.) Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Raz, J. 1982: "The claims of reflective equilibrium." *Inquiry* 25: 307-30.
- _____ 1990: "Facing Diversity: the Case for Epistemic Abstinence." *Philosophy & Public Affairs* 3: 3-46.
- _____ 1986: *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Ripstein, A. 2007: "Liberty and Equality" en Ripstein, A. (ed.) *Ronald Dworkin*. Cambridge: Cambridge University Press, 82-108.
- Robeyns, I. 2008: "Ideal Theory in Theory and Practice." *Social Theory and Practice* 34 (3): 341-362.
- Roemer, J. "Property Relations vs. Surplus Value in Marxian Exploitation." *Philosophy & Public Affairs* 11: 281-313.
- _____ 1985: "Equality of Talent." *Economics and Philosophy* 1: 151- 188.
- _____ 1991: "Market Socialism: A Blueprint: How Such an Economy Might Work." *Dissent* (Otoño): 562-575.
- _____ 1993: "A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner." *Philosophy and Public & Affairs* 22: 146-66.
- _____ 1994: *A Future for Socialism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____ 1996: *Theories of Distributive Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- _____. 1998: *Equality of Opportunity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ron. A 2008: "Visions of Democracy in Property-Owning Democracy: Skelton to Rawls and Beyond." *History of Political Thought* 29 (1): 89-108.
- Rousseau, J.J 1792: *The Social Contract*. New York: Oxford University Press, 1994.
- Sandhu, P. 2004: "On Dworkin's brute-luck-option-luck distinction and the consistency of brute-luck egalitarianism", *Politics, Philosophy & Economics*, 3: 283–312.
- Sandel, M. 1982: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1994: "Political Liberalism." *Harvard Law Review* 107: 1765-94.
- Scanlon, T.M. 1973: "Rawls's Theory of Justice." *University of Pennsylvania Law Review* 121: 1020-1069.
- _____. 1974: "Reflections on Rawls's Theory of Justice." *Social Theory and Practice* 3 (1): 75-100.
- _____. 1975: "Preference and Urgency." *Journal of Philosophy* 72 (19): 655-669.
- _____. 1976: "Nozick on Rights, Liberty, and Property." *Philosophy & Public Affairs* 6 (1): 3-25.
- _____. 1981: "The Moral Basis of Interpersonal Comparisons" en Elster, J. y J. Roemer (eds.) *Interpersonal Comparisons of Wellbeing*, Cambridge: Cambridge University Press, 17-44.
- _____. 1982: "Contractualism and Utilitarianism" en Sen. A. y B. Williams, (eds.) *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 103-28.
- _____. 1986a: "The Significance of Choice." *The Tanner Lectures on Human Values* VII. Salt Lake City: University of Utah Press, 149-216.
- _____. 1986b: "Equality of Resources and Equality of Welfare: A Forced Marriage?" *Ethics* 97(1): 111-118.
- _____. 1997: "The Diversity of Objections to Inequality"; reimpresso en Clayton, M. y A. Williams, *The Ideal of Equality*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2002, 41-59.
- _____. 1998: *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____. 2003: "Rawls on Justification," en Freeman, S. (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 139-168.
- _____. 2006: "Justice, responsibility, and the demands of equality," en Sypnowich, C. (ed.) *The egalitarian conscience: Essays in honour of G.A. Cohen*. Oxford: Oxford University Press, 70-87.
- _____. 2008: *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Scheffler, S. 1979: "Moral Independence and the Original Position," *Philosophical Studies* 35: 288-303.
- _____. 1992: "Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Politics." *Philosophy and Public Affairs* 21 (4): 299-323.
- _____. 1994: "The Appeal of Political Liberalism." *Ethics* 105: 4-22
- _____. 2000: "Justice and Desert in Liberal Theory." *California Law Review* 88: 965-90
- _____. 2003a: "What is Egalitarianism?" *Philosophy & Public Affairs* 31: 5-39.

- _____. 2003b: "Equality as the Virtue of Sovereigns: A Reply to Ronald Dworkin." *Philosophy & Public Affairs* 31 (2): 199–206.
- _____. 2005: "Choice, Circumstance, and the Value of Equality." *Politics, Philosophy and Economics* 4 (1): 5-28.
- _____. 2006: "Is the Basic Structure Basic?" en Sypnowich, C. (ed.) *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G.A. Cohen*. Oxford: Oxford University Press, 102-129.
- Schiffirin, S.V. 2004a: "Egalitarianism, Choice-Sensitivity, and Accommodation" en Wallace, J.R. y S.Scheffler (eds.) *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*. Oxford: Clarendon Press, 288-95.
- _____. 2004b: "Race, Labor, and the Fair *Equality of Opportunity* Principle." *Fordham Law Review* 72: 1643-1675.
- Schwartz, A. 1973: "Moral Neutrality and Primary Goods." *Ethics* 83: 294-307.
- Schweickart, D. 2002: *After Capitalism*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.
- _____. 2012: "Property Owning Democracy or Economic Democracy?" en O'Neill, M. y T. Williamson, (eds.) *Property-Owning Democracy*. Oxford: Wiley-Blackwell, 201-223.
- Segall, S. 2007: "In Solidarity with the Imprudent: A Defense of Luck Egalitarianism." *Social Theory and Practice* 33 (2):177-198.
- _____. 2010a: "Is Health (Really) Special? Health Policy Between Rawlsian and Luck Egalitarian Justice." *Journal of Applied Philosophy* 27 (4): 344-358.
- _____. 2010b: *Health, Luck, and Justice*. Princeton: Princeton University Press.
- Seleme, H.O. 2001: "El Problema de la Estabilidad." *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho* 24: 297-318.
- _____. 2003: "Equilibrio Reflexivo y Consenso Superpuesto." *Isonomía, Revista de Teoría y Filosofía del Derecho* 18: 89-200.
- _____. 2004a: *Neutralidad y Justicia: En torno al liberalismo político de J. Rawls*. Madrid-Barcelona: Marcial Pons.
- _____. 2004b: "Coherentismo, Contractualismo y Justicia Procesal Pura." *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México* 53 (241): 277-296.
- _____. 2004c: "Posición Original, Equilibrio Reflexivo y Deontologismo." *Análisis Filosófico* 1 (24): 88-110.
- _____. 2007: "El peso del deber de asistencia a pueblos foráneos frente a las exigencias de justicia doméstica." *Dianoia* 59 (52): 97-126.
- Seligman, M. 2007: "Luck, Leverage, and Equality: A Bargaining Problem for Luck Egalitarians." *Philosophy & Public Affairs* 35: 266–292.
- Sen, A. K. 1979a: *Collective Choice and Social Welfare*. Amsterdam: North-Holland.
- _____. 1979b: "Utilitarianism and Welfarism." *Journal of Philosophy* 76: 463-89.
- _____. 1982: "Equality of What" en Sen, A. *Choice, Welfare and Measurement*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 353-373.
- _____. 1985a: "Well-being, Agency, and Freedom: The Dewey Lectures: 1984." *Journal of Philosophy* 82: 169-221.
- _____. 1985b: *Commodities and Capabilities*. Amsterdam: North Holland.

- _____. 1985c: "Rights and Capabilities," en Honderich, T. (ed.) *Morality and Objectivity: A Tribute to J. L. Mackie*. London: Routledge & Kegan Paul, 130-148.
- _____. 1990: "Justice: Means versus Freedom." *Philosophy & Public Affairs* 19: 111-121.
- _____. 1992: *Inequality Reexamined*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____. 1993: "Capability and Well-Being," en Nussbaum, M. y A. Sen (eds.) *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press, 30-53.
- _____. 1999: *Development as Freedom*. New York: Alfred A. Knopf Inc.
- _____. 2001: "Reply." *Economics and Philosophy* 17: 51-66.
- _____. 2009: *The Idea of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press/Harvard University Press.
- Sherwin, E. 1995: "How Liberal is Liberal Equality?: A Comment on Ronald Dworkin's Tanner Lecture." *Legal Theory* 1: 227-250.
- Shue, H. 1975: "Liberty and Self-Respect." *Ethics* 85: 195-203.
- Sidgwick, 1907: *The Methods of Ethics* (7ª edición). London: Macmillan.
- Simmons, J. 2010: "Ideal and Nonideal Theory." *Philosophy and Public Affairs* 38 (1): 5-36
- Smilansky, S. 1997: "Egalitarian Justice and the Importance of the Free Will Problem." *Philosophia*, 25: 153-161.
- Steiner, H. 1997: "Choice and Circumstance." *Ratio* 10 (3): 296-312.
- _____. 1998: "Silver Spoons And Golden Genes: Talent Differentials and Distributive Justice," en Burley, J. (ed.) *The Genetic Revolution and Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. Oxford: Oxford University Press, 1999, 133-150.
- Stemplowska, Z. 2008a: "Holding People Responsible for What They Do Not Control", *Politics, Philosophy & Economics* 7: 355-377.
- _____. 2008b: "What's Ideal About Ideal Theory?" *Social Theory and Practice* 34: 319-340.
- _____. 2009: "Making Justice Sensitive to Responsibility." *Political Studies* 57: 237-259.
- Strauss, L. 1964: *The City and Man*. Chicago: Rand McNally.
- Swift, A. 1999: "Public Opinion and Political Philosophy: The Relation Between Social-Scientific and Philosophical Analyses of Distributive Justice." *Ethical Theory and Moral Practice* 2 (4): 337-363.
- _____. 2003: *How Not to be a Hypocrite: School Choice for the Morally Perplexed Parent*. London: Routledge.
- _____. 2006: *Political Philosophy: A Beginners' Guide for Students and Politicians*. (2ª ed.) Cambridge: Polity Press.
- _____. 2008: "The Value of Philosophy in Nonideal Circumstances." *Social Theory and Practice* 34 (3): 363-387.
- Taylor, R. 2003: "Rawls' Defense of the Priority of Liberty: a Kantian reconstruction." *Philosophy & Public Affairs* 31 (3): 246-271.
- Temkin, L. 1993: *Inequality*. New York: Oxford University Press.
- _____. 2003a: "Egalitarianism Defended." *Ethics* 113 (4): 764-782.
- _____. 2003b: "Measuring Inequality's Badness: Does Size Matter? If So, How, If Not, What Does?" *Theoria* 69 (1-2): 85-108.
- _____. 2003c: "Exploring the Roots of Egalitarian Concerns." *Theoria* 69 (1-2): 125-151.

- _____. 2003d: "Equality, Priority or What?" *Economics and Philosophy* 19 (1): 61-87.
- Tomlin, P. 2010: "Survey Article: Internal Doubts About Cohen's Rescue of Justice." *Journal of Political Philosophy* 18 (2): 228-247.
- Valentini, L. 2009: "On the Apparent Paradox of Ideal Theory." *Journal of Political Philosophy* 17 (3): 332-355.
- Vallentyne, P. 2000: "Left-Libertarianism: A Primer", en Vallentyne, P y H.Steiner (eds.) *Left Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate*. New York: Palgrave Publishers Ltd., 1-20.
- _____. 2002: "Brute luck, option luck and equality of initial opportunities." *Ethics* 112: 529-557.
- _____. 2006: "Hurley on Justice and Responsibility." *Philosophy and Phenomenological Research* 72: 433-438.
- _____. 2007: "Distributive Justice," en Goodin, R., P. Pettit, y T. Pogge (eds.) *Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell, 548-562.
- Van der Veen, R. 2002: "Equality of Talent resources: Procedures or Outcomes?" *Ethics* 113: 55-81.
- Van Parijs, 1983: "Rawlsians, Christians and Patriots. Maximin Justice and Individual Ethics." *European Journal of Philosophy* 1: 309-342
- _____. 1985: "Entitlement Theories of Justice: From Nozick to Roemer and Beyond." *Economics and Philosophy* 1 (1):69-81.
- _____. 1991: Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income. *Philosophy and Public Affairs* 20 (2):101-131.
- _____. 1995: *Real Freedom for All: What (if anything) can justify capitalism ?* Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2003: "Difference Principles" en Freeman, S. (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 200-240.
- _____. 2009: "Egalitarian Justice, Left Libertarianism and the Market" en Carter, I., S. de Wijze y M. Kramer (eds.) *The Anatomy of Justice. Themes from the Political Philosophy of Hillel Steiner*. London: Routledge, 145-162.
- Varian, H. 1975: "Distributive Justice, Welfare Economics, and the Theory of Fairness." *Philosophy & Public Affairs* 4: 223-47.
- Voigt, K. 2007: "The Harshness Objection: Is luck egalitarianism too harsh on the victims of option luck?" *Ethical Theory and Moral Practice* 10 (4): 389-407.
- Waldron, J. 1986: "John Rawls and the Social Minimum." *Journal of Applied Philosophy* 3: 21-33.
- _____. 1987: Theoretical Foundations of Liberalism. *Philosophical Quarterly* 37 (147): 127-150.
- Walzer, M. 1978: "Town Meetings and Workers' Control: A Story for Socialists." *Dissent* 25: 273-90.
- Watson, G. 1982a: "Free Agency" en Watson, G. (ed.) *Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 96-110.

- _____. 2006: "The Problematic Role of Responsibility in Contexts of Distributive Justice." *Philosophy and Phenomenological Research* 72: 425–432.
- Weirich, P. 1983: "Utility Tempered with Equality." *Nous* 17: 423–39.
- Weithman, P. 2010: *Why Political Liberalism? On John Rawls Political Turn*. New York: Oxford University Press.
- Wertheimer, A. 1988: "The Equalization of Legal Resources." *Philosophy & Public Affairs* 17: 303-322.
- White, S. 2003: *The Civic Minimum*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, A. 1995: "The Revisionist Difference Principle." *Canadian Journal of Philosophy* 25 (2): 257-281.
- _____. 1998: "Incentives, Inequality, and Publicity." *Philosophy and Public Affairs* 27 (3): 225–247.
- _____. 2002a: "Dworkin on Capability." *Ethics* 113 (1): 23-39.
- _____. 2002b: "Equality for the Ambitious." *Philosophical Quarterly* 52 (208): 377– 389.
- _____. 2004: "Equality, Ambition and Insurance." *Supplement to the Proceedings of The Aristotelian Society* 78 (1): 131–150.
- _____. 2006a: "Liberty, Equality, and Property," en Dryzek, J., H. Bonnie, y A. Phillips (eds.) *Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 488-506.
- _____. 2006b: "Liberty, Liability, and Contractualism," en Holtung, N. y K. Lippert-Rasmussen (eds.) *Egalitarianism: New Essays on the Nature and Value of Equality*. Oxford: Oxford University Press, 241-261.
- _____. 2008: "Justice, Incentives and Constructivism." *Ratio* 21 (4): 476-493.
- Williams, B. 1962: "The Idea of Equality," en Laslett P. y W. G. Runciman (eds.) *Philosophy, Politics and Society, Series II*. Oxford: Blackwell, 110–131.
- _____. 1981: *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1989: "Dworkin on Community and Critical Interests." *California Law Review* 77: 515–520.
- Williamson, T. 2009: "Who Owns What? An Egalitarian Interpretation of John Rawls's Idea of a Property-Owning Democracy." *Journal of Social Philosophy* 40 (3): 434-453.
- Wolff, J. 1998: "Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos." *Philosophy & Public Affairs* 27: 97-122.

