

Universidad de la República  
Facultad de Derecho



**SERIE DOCUMENTOS DE TRABAJO**

Documento de Trabajo No. 5:

Concepciones de Justicia Social:  
una introducción al debate contemporáneo

**Ricardo Marquisio (Coordinador), Alicia Castro,  
Nathalie Bonjour y María Elena Rocca**

ISSN: 2301-0851

**Ricardo Marquisio redactó el capítulo primero (Introducción y numerales 1 a 4) y el capítulo segundo. Alicia Castro redactó los capítulos quinto, noveno y décimo. NathalieBonjour redactó los capítulos tercero, cuarto y séptimo. María Elena Rocca redactó el numeral 5º del capítulo primero y los capítulos sexto y octavo.**

Montevideo, abril de 2014.

## Capítulo Primero

### Introducción

#### 1. La justicia de las instituciones

Consideremos por un momento la siguiente paradoja. Por una parte, el ideal de una igualdad moral fundamental entre los seres humanos, aunque herencia remota del cristianismo, aparece a partir del triunfo de la revolución francesa como universalmente indiscutible. Se trata de un ideal repetido hasta el paroxismo en las constituciones, las declaraciones de derechos y la retórica política de las democracias de Occidente. Por otra parte, una mirada más que superficial a todas las sociedades, históricas y contemporáneas, nos permite apreciar que la desigualdad es una condición omnipresente en la civilización humana.

Las personas han sido y son desiguales en todas las dimensiones de importancia que puedan plantearse. Algunas de estas desigualdades tienen origen en circunstancias que podríamos llamar “naturales”: hay individuos talentosos y hábiles para realizar actividades o producir bienes que los demás valoran, mientras que otros carecen de esas condiciones; algunas personas son sanas, mientras que otras padecen graves enfermedades, que ponen severas trabas a sus posibilidades de desarrollar una mejor perspectiva de vida. Otras desigualdades, en cambio, se explican por la existencia de instituciones sociales, en tanto sólo pueden aparecer cuando hay interacciones humanas regidas por reglas: diferencias en riqueza, poder, prestigio y, en general, en el acceso a las ventajas que proporciona la vida en sociedad.

Si asumimos que es relevante el punto de vista de la sociedad como un todo (en principio, la de un país cualquiera pero también puede pensarse en una sociedad global), y consideramos que es posible evaluar la posición en ella de cada uno de sus miembros, de acuerdo con algún criterio que podamos justificar (de igualdad, suficiencia, mérito, etc.), y que las instituciones deberían ser organizadas de tal modo que tendieran a modificar esas posiciones de acuerdo con ese criterio (lo que supone mejorar la posición

de algunos y empeorar la de otros), ello significa que tomamos como válida la idea de justicia social<sup>1</sup>.

En esta obra introductoria pretendemos presentar algunas de las propuestas más importantes que conforman la discusión contemporánea sobre la justicia social.

Las sociedades humanas son sistemas que se desarrollan a lo largo de muchas generaciones y que presentan una enorme complejidad, organizados a través de diferentes instituciones, esto es, conjuntos de reglas que estructuran ciertas prácticas destinadas a cumplir objetivos que benefician a sus miembros.

Estas instituciones son muy variadas y de desigual importancia, pero algunas se destacan por ser casi inseparables de la propia idea de sociedad (son verdaderas condiciones de posibilidad de la vida en civilización) y por la influencia crucial que tienen en las vidas de los individuos: la constitución política (el sistema de gobierno y los derechos y deberes de los ciudadanos), la organización familiar y la reproducción de sus miembros, los aspectos fundamentales de la economía y la regulación de la propiedad. Estas instituciones conforman la trama de base dentro de la cual los individuos interactúan entre sí a lo largo de toda la existencia, asumiendo en distinto grados las cargas y beneficios que supone la cooperación para el logro de los fines institucionalmente establecidos.

Las instituciones fundamentales de la sociedad conforman un mundo social común, que los individuos no pueden dejar de compartir y que requiere ser regulado de determinadas maneras, que siempre podemos pensar como contingentes, en cuanto si reflexionamos sobre ellas advertimos que podrían ser diferentes. Así por ejemplo, es necesario que la sociedad tenga *una* constitución política. Pero ésta podría establecer como sistema de gobierno una teocracia divinizada, una democracia liberal o una autocracia colectivista. O, aunque algún tipo de organización familiar estructurada a partir de reglas es imprescindible para que la sociedad perdure a lo largo de sucesivas generaciones, la familia monogámica con la que estamos familiarizados en nuestra cultura es sólo una, entre múltiples posibles.

---

<sup>1</sup> Esto es, sin embargo, controversial. Existen autores que creen que hablar de justicia social carece de sentido. Uno de los más influyentes es Hayek, para quien la sociedad debe ser concebida como un orden espontáneo de individuos libres, sin un orden ni propósito centralizado, por lo que es de plano equivocado tomarla como algo creado y modificado "por designio", es decir asumiendo la perspectiva unificada e intervencionista que supone la justicia social, a la que califica como "el espejismo de nuestro tiempo". Ver Hayek, A.V. Derecho, Legislación y Libertad. Madrid: Unión Editorial S.A. 2006 (1976).

Tomar a las diversas formas de organización institucional como contingentes implica no sólo reconocer que podrían haber sido otras sino también que es posible modificarlas (o, al menos, que eso es siempre concebible). Y también que, en tanto cada propuesta de alteración o conservación de la trama básica del mundo social, supone afectación de intereses individuales, en cuanto implica una reasignación de cargas y beneficios, requiere ser justificada.

Las reglas que conforman las instituciones sociales pueden ser objeto de valoración moral, lo que significa que podemos juzgar acerca de si hay buenas razones para mantenerlas o si, por el contrario, deberían ser modificadas y en qué sentido. Esa valoración, desde la propuesta y defensa de los principios que deberían regir la asignación de las cargas y beneficios de la sociedad entre sus miembros, es lo que se conoce habitualmente como “justicia social” o “justicia distributiva”. La idea básica que subyace a todas las propuestas es que hay algún bien (o una pluralidad de bienes) relevante en la sociedad que debería estar “justamente distribuido” (de acuerdo con el principio que se proponga) entre sus miembros.

La justicia social, como valoración de las instituciones, debe ser distinguida del sentido más general de “justicia” como virtud, que refiere a las relaciones interpersonales y abarca prácticamente todas las cuestiones morales. El término griego para “justicia” era *dikaiosyne*, significando “actuar correctamente o como uno debería”. Un individuo justo es aquél cuya conducta está guiada por una comprensión del bien, se gobierna por la razón antes que la pasión y, aún en circunstancias externas adversas y contra su propio interés, está dispuesto a actuar rectamente en relación con los otros, dando a cada uno lo que, en el caso, corresponde<sup>2</sup>.

La justicia distributiva no refiere –al menos directamente– a cómo deberían las personas relacionarse entre sí, sino a qué reglas deberían regir tales relaciones. Los principios de justicia suelen plantearse desde la consideración de diversos ideales de sociedad pero su sentido es eminentemente práctico: proveer una guía para las continuas opciones (políticas y jurídicas) que las distintas sociedades deben hacer a cada momento: ¿deben aumentarse o disminuirse los impuestos?; ¿debe la salud de la población estructurarse en torno a un sistema estatal o debe quedar a cargo de

---

<sup>2</sup>Ver Tasioulas, J. “Justice, Equality and Rights”, en *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Crisp, R. (ed.), Oxford University Press, New York, pp. 768-792.

proveedores privados?; ¿pueden restringirse las libertades fundamentales con el propósito de alcanzar una mejor seguridad pública o una mayor igualdad económica?

## 2. Justicia social: concepto y concepciones

Las sociedades humanas contemporáneas se caracterizan por amplios desacuerdos en torno a cuál es la mejor forma de organizar el mundo social: lo justo y lo injusto son materia de perpetuo debate. Lo discutible de la cuestión muestra, sin embargo, la existencia de un cierto acuerdo fundamental: las personas que sostienen ideas muy diferentes sobre lo que exige la justicia, comparten la idea que es necesario disponer de un conjunto de principios que asignen derechos y deberes básicos y que justifiquen la distribución de las cargas y beneficios inherentes a la cooperación social. Este punto de acuerdo puede ser considerado el “concepto” de justicia, mientras que las propuestas que confrontan sobre cuáles deberían ser los principios a adoptar son las “concepciones” que se plantean como la “mejor interpretación” de lo que el concepto requiere<sup>3</sup>.

Que las partes que discuten tengan que tener en mente un concepto común de justicia social (porque de lo contrario la propia discusión carecería de sentido) no transforma, sin embargo, la cuestión en sencilla. Una forma de explicar dónde radica la disputa entre los principios opuestos de justicia es a través de la noción de “conceptos socialmente contestados”, categoría introducida por W.B. Gallie<sup>4</sup>. A los efectos de ilustrar el carácter interminable de las discusiones sobre qué significan “realmente” los conceptos políticos, dicho autor nos invita a tomar podemos tomar como ejemplo la diferencia entre dos tipos de valoraciones referidas a éxitos deportivos.

Supongamos que queremos saber cuál equipo es el actual campeón de una liga de fútbol. La pregunta es muy sencilla de contestar. Basta acudir a la tabla del último campeonato y constatar cuál fue el equipo que, de acuerdo a las reglas de medición con que se desarrolló la competencia, obtuvo mayor puntaje. En este sentido, no es

---

<sup>3</sup> Ver Rawls, J. 1997 (1971) *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica. Cap. 1º.

<sup>4</sup> Al introducir la categoría el autor planteó las siguientes condiciones para considerar a un concepto socialmente contestado: i) debe ser evaluativo (indicar o significar algo bueno o correcto); ii) complejo; iii) aquello que lo hace evaluativo (bueno o correcto) puede ser explicado de distintos modos, dependiendo de cuál aspecto del complejo se enfatice; iv) el concepto debe estar abierto a nuevas interpretaciones; v) las partes en disputa reconocen que su propio uso del concepto es objeto de controversia y tienen su propia comprensión y apreciación de los usos opuestos y de los aspectos del concepto en que se basan. Uno de los ejemplos con que el autor explica la idea es, precisamente, la justicia social. Ver Gallie, W.B. 1964. *Philosophy and the Historical Understanding*. London: Chatto & Windus, pp. 157 y ss.

problemático decir que hay *un campeón*. Ahora, supongamos que nos hacemos otra clase de pregunta: ¿cuál es el mejor equipo? Es fácil advertir que esta pregunta es diferente de la anterior y bastante más compleja. Y es así porque, a diferencia de lo que sucede con el ganador del campeonato, no hay un conjunto de reglas claramente establecidas que permita decidir con facilidad cuál es el mejor equipo de una liga de fútbol. Algunos podrán decir que es el que ha ganado más campeonatos locales; otros pensarán que es más relevante tomar en cuenta los campeonatos internacionales; surgirán otras voces que reclamarán que nos fijemos en la calidad del juego que se despliega, con independencia de los resultados que se obtienen; habrá quienes defenderán un criterio basado en la cantidad de aficionados que respaldan a cada equipo; incluso puede haber quienes consideren que la propia pregunta carece de sentido. Será, por tanto, un debate intratable o irresoluble. Los partidarios de muchos equipos podrán proclamar indefinidamente que su equipo es el mejor, sin que pueda disponerse de algún tipo de estándar objetivo para determinar quién que algunos tienen razón y otros están equivocados. Sobre esta discusión puede decirse que mientras todos consideran valioso que su equipo sea considerado “el mejor”, discrepan radicalmente sobre cuáles son los criterios que habrían que adoptar a la hora de formular ese juicio.

En la discusión sobre la justicia social (y en el caso de otros conceptos contestados como “democracia”, “libertad” o “derecho”), sucede algo similar. La idea de justicia social, aunque suele verse como valiosa o buena (¿quién pretende quedar como un defensor de la injusticia?), es compleja, en gran medida porque los seres humanos tienen numerosos intereses (alimentarse, disponer de un lugar para vivir, participar en la vida política de su sociedad, obtener prestigio, poder, riqueza, etc.) que son pasibles de ser valorados con diferentes criterios, resultando muy diversos los modos posibles en que las instituciones podrían organizarse para satisfacerlos.

Los principios de justicia que se han defendido contemporáneamente difieren no sólo en cuál es el bien (o los bienes) fundamental relevante para la distribución (bienestar, ingreso, riqueza, oportunidades, derechos, libertades), sino también el criterio según el cual la distribución debería ser realizada (igualdad, suficiencia, maximización, libre intercambio, mérito, etc.), y el alcance que deberían tener los principios de distribución (entre individuos en sociedades nacionales, alcanzando a grupos o culturas, a nivel global o planetario, entre generaciones, abarcando o no a animales no humanos, etc.). Y, como ya se indicó antes, algunos autores piensan que carece de sentido hablar de

principios distributivos y cuestionan la propia pertinencia de evaluar a la sociedad desde el punto de vista de la justicia social.

Así, cada teoría o concepción de la justicia distributiva puede verse como el resultado de una serie de opciones metodológicas sobre qué aspectos de los muchos posibles que involucra el concepto tomar como relevantes y plantear como objeto de la propuesta. De modo que no cabe esperar una respuesta de autoridad indiscutible, que ponga fin de modo concluyente a la discusión. Lo que vamos a presentar por tanto como “teorías sobre la justicia”, son en realidad diversas concepciones, algunas de las cuales son relativamente sencillas de comparar entre sí (porque tienen puntos de partida similares, por ejemplo, las diversas versiones del “igualitarismo”) y otras parecen por completo inconmensurables.

### **3. Justicia e igualdad**

A la hora de evaluar moralmente las instituciones más importantes de la sociedad, la igualdad parece ser el valor que se toma más frecuentemente como central desde las concepciones contemporáneas. El igualitarismo es, en términos generales, la postura según la cual las personas deberían ser tratadas como iguales, recíprocamente (entre sí) y por las instituciones sociales. La mayoría de las principales teorías que aquí van a presentarse son igualitaristas, en el sentido que asumen la importancia moral de la igualdad, ya sea como un valor intrínseco o fin en sí mismo (la igualdad es un componente esencial de la justicia), o como instrumental (la igualdad es principalmente un medio para promover otros valores como la libertad o el sentido de comunidad). Y, en consecuencia, proponen que las instituciones sociales deberían estar organizadas de tal manera que promuevan algún tipo de igualdad sustancial (en un bien o conjunto de bienes fundamentales determinado) entre los individuos.

Otras teorías son contrarias al igualitarismo, por cuanto niegan que la igualdad sea un componente intrínseco o instrumental de la justicia (el caso paradigmático es el libertarismo de Robert Nozick) y defienden la visión según la cual las instituciones no deberían tener entre sus fines la promoción de la igualdad material a partir de algún tipo de “pauta distributiva” (un criterio según el cual los bienes más importantes deberían distribuirse de manera no arbitraria entre los miembros de la sociedad). Sin embargo, una teoría como la de Nozick, aunque contraria a que las instituciones intervengan en las relaciones entre los individuos con el objeto de promover la igualdad, defiende un

criterio de igualdad fundamental, esto es, en los derechos libertarios: las personas son iguales entre sí en derechos negativos, los cuales son (salvo circunstancias excepcionales, estrictamente especificadas) inviolables y eso hace imposible que las instituciones intervengan contra la voluntad de los titulares de derechos, para corregir las desigualdades materiales, generadas de modo inevitable a partir de las transacciones voluntarias entre las personas.

Es de hacer notar que la igualdad no es el único criterio que se ha propuesto a la hora plantear los requerimientos de justicia para las instituciones. Una pregunta pertinente podría ser porqué es importante que todas las personas tengan *lo mismo* de algo. Las teorías igualitaristas ensayan respuestas a esta interrogante, recurriendo a distintos argumentos justificativos del valor de la igualdad. Hay autores que responden a esta interrogante en forma negativa: la igualdad no es para ellos un fin en sí mismo ni tampoco un medio necesario para la promoción de algún otro valor fundamental. Podemos pensar un momento en el argumento intuitivo más fuerte contra la igualdad: la posibilidad que las exigencias de la igualdad se cumplan sólo si igualamos hacia abajo, es decir, circunstancias donde las exigencias de igualdad (de acuerdo con algún criterio propuesto) únicamente pueden satisfacerse quitando bienes a algunos sin que eso mejore la condición de los demás.

Por ejemplo, supongamos una sociedad donde, en un trasfondo de igualdad de oportunidades, la mayoría de las personas tienen disposición a trabajar pocas horas, lo que determina que obtengan un ingreso medio escaso. Unas pocas en cambio, prefieren dedicar muchas más horas a la actividad remunerada y de ese modo logran un ingreso muy superior al promedio. ¿La igualdad exige que le quitemos el excedente a los últimos o que les impidamos realizar las horas de trabajo adicionales? Parece claro que si hacemos alguna de estas dos cosas, obtenemos como resulta do una sociedad más igualitaria que antes. ¿Se trata también de una sociedad más justa?

Se han propuesto diversas alternativas a la igualdad como valor central de la justicia institucional. Una de ellas es la suficiencia. Según este criterio, asumiendo que existe desigualdad entre las personas, en cuanto algunos tienen más que otros de aquellos bienes que consideremos relevantes para la justicia (por ejemplo, hay ricos y pobres) lo moralmente relevante no sería la desigualdad, considerada en sí misma, sino que algunos no tengan lo suficiente para desarrollar una razonable perspectiva de buena

vida. Desde este punto de vista, las instituciones deberían orientarse, no a igualar a los individuos entre sí, sino a asegurar que cada uno de ellos pueda tener las condiciones mínimas de vida, definidas de acuerdo con algún criterio.

La suficiencia sería un argumento para transferir recursos de los ricos hacia los pobres cuando ello permite realmente que los últimos mejoren su condición hasta alcanzar un determinado umbral. El problema más evidente del “suficientismo” es cómo determinar, en forma no arbitraria, el umbral, es decir, el criterio de suficiencia que podría ser aceptable para todas las personas. Otro problema, más bien conceptual, es que en realidad el criterio de suficiencia podría ser interpretado como un argumento igualitarista y no como un rival de éste: se pretende que todas las personas tienen un igual derecho a vivir una vida lo suficiente buena y que las instituciones deberán considerar igualitariamente a todas, en cuanto a la necesidad de ubicarlas por encima del umbral de suficiencia especificado.

Otro criterio que se plantea como alternativo al igualitarismo y cuyas fuentes pueden rastrearse hasta Aristóteles, es el mérito. Según un criterio meritocrático, la distribución de bienes de una sociedad no debería hacerse en función de criterios generales de igualdad o suficiencia, sino teniendo en cuenta las virtudes de cada persona. El criterio implica la necesidad de comparar a las personas según su nivel de virtud, atribuyéndoles un índice que representaría el nivel de bienestar que esa persona *merece*. El gran problema que tiene este criterio es la dificultad de medir en forma no arbitraria la virtud de cada persona. Siendo la virtud una predisposición del carácter a actuar con corrección cuando lo requieren las circunstancias, cualquier estándar de virtud será ampliamente discutible en las sociedades contemporáneas, caracterizadas por el pluralismo moral. Por otra parte, el criterio meritocrático (si no se acompaña de algún mecanismo de igualación de oportunidades) puede simplemente ser un mecanismo para mantener o maximizar las inequidades del punto de partida (algunas personas están severamente condicionadas, por sus circunstancias de trasfondo como la clase social en la que han nacido, a ser menos virtuosas que otras).

#### **4. La visión más simple: la igualdad estricta o radical**

Una forma de introducir el debate entre las diferentes concepciones de justicia es tomando la visión más sencilla posible, mostrando algunas complicaciones que plantea y los problemas que resulta claro no puede resolver. A la hora de considerar como

deberían los diferentes individuos estar situados frente a las cargas y beneficios de la sociedad que habitan, una respuesta que puede ser inicialmente atractiva es la *estrictamente* igualitaria. Esto significa que cada persona debería tener el mismo nivel o la misma cantidad de los bienes que se consideran relevantes. Esta visión suele justificarse desde la propia idea de una igualdad moral fundamental de las personas: si todos somos realmente iguales en dignidad y valor moral, y merecemos por tanto idéntica consideración por parte de nuestros semejantes, cualquier desigualdad material significativa podría entenderse como implicando un apartamiento ostensible de ese ideal. El estricto igualitarismo asume, entonces, a la igualdad como un valor tan fundamental que no es moralmente lícito ningún apartamiento del mismo.

El carácter “simple” de esta visión es, sin embargo, sólo aparente. Un primer problema con el que nos enfrentamos a la hora de llevarla a la práctica es optar entre las dos posibilidades que deja abierta la definición: las personas podrían ser igualadas tanto en el nivel de bienes (a partir de un índice que permita unificar bienes diversos, como el bienestar) o en la cantidad de bienes (todos deberían tener la misma cantidad de alimentos, abrigos, viviendas, etc.). Esta última caracterización parece del todo implausible pues ignora por completo las preferencias de las personas. Por ejemplo, si la igualdad exige que todos tengan una bicicleta y un libro, alguien que detesta andar en bicicleta pero adora leer, preferiría no tener una bicicleta y sí dos libros. La única forma de superar este problema sería entonces facilitar un fluido mercado donde las personas intercambiarían aquellos bienes de los que tienen demasiado por aquellos de los que no tienen lo suficiente, de acuerdo con sus preferencias. ¿Pero entonces cuál es el punto de adoptar un criterio de distribución si se sabe de antemano que la única forma de hacerlo viable es que los individuos, por sus acciones libres, abandonen la pauta planteada?

Vamos a suponer que optamos por el primer tipo de igualdad estricta y no nos proponemos dar a las personas la misma cantidad de algo sino nivelarlas en un cierto índice de bienes. Ahora nos enfrentamos a otro problema: cómo comparar bienes, asignándoles una cierta importancia relativa, para conformar una métrica común. Los bienes tienen importancia muy desigual para las personas y cualquier métrica objetiva es pasible, por tanto, de ser cuestionada. Un candidato evidente para resolver este problema es el dinero, que es precisamente un medio para adquirir todo tipo de bienes y servicios y que por lo tanto sería neutral a las preferencias de las personas. Sin embargo, desde el objetivo de la igualdad estricta, el dinero es problemático porque suponiendo

una sociedad en que todos tengan idéntico ingreso, surge con nitidez que algunos individuos estarían en peor situación que el promedio: los enfermos (que tendrían que gastar buena parte de sus recursos en medicina), los discapacitados (que estarían en la necesidad de dedicar recursos extra a compensar sus circunstancias limitantes) y todas las personas que por una razón u otro tienen dificultades de convertir su ingreso en bienestar (satisfacción del conjunto de sus intereses).

Esta complicación de la igualdad estricta muestra que aún en el modelo más simple es imposible soslayar una dificultad inherente a todas las propuestas igualitarias (y también a las alternativas basadas, por ejemplo, en la suficiencia o en el mérito): las comparaciones interpersonales. Aunque estemos de acuerdo en que hay una dignidad moral fundamental o algún criterio de valoración abstracto en el cual las personas son esencialmente iguales, cuando nos enfrentamos con los seres humanos reales, cualquier concepción de justicia se enfrenta al problema de comparar personas muy diversas entre sí, para construir un índice que sea apropiado para todos, con sus diferentes preferencias, intereses y necesidades.

Ahora volvamos a otro problema que es fácil de advertir desde la idea de estricta igualdad, pero que se plantea como un problema general para el igualitarismo: la dimensión temporal de la igualdad. Supongamos que en un momento de tiempo logramos superar los obstáculos que plantea igualar estrictamente a las personas (por ejemplo, asignándoles a todos el mismo ingreso y utilizando diversos correctivos institucionales para mejorar la situación de quienes tienen dificultades para transformarlo en bienestar). Ahora bien. ¿Cómo tomamos esta situación de igualdad? ¿Cómo un punto de partida luego del cual las personas son libres de desarrollar sus vidas del modo que les plazca, utilizando sus recursos sin restricciones y asumiendo los costos y beneficios que ello implica? ¿Cómo una pauta que debe ser aplicada continuamente a lo largo del tiempo corrigiendo todas las desigualdades futuras que se produzcan? Si tomamos la primera opción, asumiríamos una igualdad de punto de partida, que, presumiblemente, generaría a lo largo del tiempo enormes desigualdades en función de las distintas habilidades de los individuos para desenvolverse en un mercado libre. Si tomamos el segundo criterio, tendremos que asumir la necesidad de un estado fuertemente intervencionista, que corregiría en forma permanente los resultados de las transacciones entre las personas y, presumiblemente, debería impedir muchas de ellas. Uno podría sospechar que la estricta igualdad asumida como pauta implicaría

fuertes restricciones a la libertad individual e incluso la necesidad de una organización colectivista de la sociedad, que la mayoría de los igualitaristas rechaza.

Esto nos lleva de nuevo a un problema común a todos los igualitaristas: la necesidad de articular la igualdad con otros valores que también tienen importancia fundamental para los seres humanos. La libertad es, en las sociedades contemporáneas que se han conformado desde la tradición liberal y la herencia de la revolución francesa, un valor tan constitutivo como la igualdad. Otros valores como la autonomía, la solidaridad, la virtud, son también de importancia central para los ciudadanos. Las instituciones sociales tienen que cumplir con otros valores para justificar su existencia, tales como la eficiencia y la coordinación. La democracia, cuya idea básica es que el conjunto de los ciudadanos (actuando en cuerpo unificado como “pueblo”) están legitimados para adoptar las decisiones colectivas que requiere dar forma al mundo social común, constituye una especie de ideal contemporáneo “innegociable”, aunque también contestado (existen numerosas concepciones competitivas de “democracia”) que puede colisionar en ocasiones con los principios igualitarios y con otros criterios de justicia que se propongan. Las legítimas decisiones democráticas pueden producir como resultado igualdades injustificadas no sólo desde la igualdad estricta sino desde cualquier propuesta igualitaria de justicia.

Es por eso que la igualdad no siempre resulta algo *bueno* para la sociedad. Parece que, en general, un cierto margen de desigualdad podría resultar beneficioso y hasta necesario. Es poco probable que muchos ciudadanos estén dispuestos a compartir el ideal ultra radical de Babeuf, para quien *cualquier precio* debía ser pagado para que Francia accediera a la igualdad total, lo que significaba erradicar todos los privilegios, inclusive los basados en el trabajo extra o en el mérito. Desde esta óptica la igualdad es algo así como identidad: las personas no deberían diferenciarse en ningún aspecto significativo y eso exige neutralizar las pretensiones de los más talentosos o los más trabajadores de beneficiarse con sus contribuciones especiales a la sociedad<sup>5</sup>.

Ahora estamos en condiciones de plantear el problema crucial que plantea el igualitarismo estricto: las sociedades *necesitan* desigualdades y las teorías de la justicia no sólo deben proponer criterios básicos de igualdad (de oportunidades, bienestar, recursos, capacidades, bienes primarios) sino también explicitar las circunstancias en

---

<sup>5</sup>VerGaus, G. 2000. *Political Concepts and Political Theories*. Boulder: Westview Press, p. 128.

que la desigualdad es moralmente admisible y hasta qué punto. La idea que una igualdad extrema podría sostenerse en la sociedad, quizás dependa de supuestos de excesivo optimismo sobre la bondad natural del ser humano, como las que asumió, por ejemplo, el marxismo clásico. De toda la experiencia histórica acumulada sobre la civilización humana, parece poco realista suponer que algún día arribemos a una sociedad en que todos cooperen sin competir unos con otros, donde las personas limiten estrictamente sus necesidades en función del bien común y acepten contribuir, sin que se requieran incentivos, a la producción de los bienes y servicios que todos necesitan y valoran. La posibilidad de diferenciarse unos de otros y de alcanzar posiciones sociales de privilegio (mayor riqueza, poder, prestigio) aparece como una motivación de los humanos imposible de erradicar (al menos sin costos exorbitantes) y así lo prueban algunos catastróficos experimentos sociales de igualdad radical como la Camboya de Pol Pot. Mientras eso no suceda, la propia posibilidad de subsistencia de la civilización depende de ciertos niveles de desigualdad en las sociedades.

## 5. El utilitarismo

El utilitarismo era, al momento en que Rawls publicó *A Theory of Justice* la tradición filosófica moral y política más influyente en el mundo anglosajón. El utilitarismo clásico está representado por J. Bentham y J. S. Mill. Aunque el utilitarismo contemporáneo ha ganado en sofisticación, muchas de las ideas de los pensadores clásicos continúan siendo defendidas. En general, los utilitaristas contemporáneos suelen rechazar la tesis hedonista en su forma más cruda aunque todos, sin embargo, presentan alguna versión del consecuencialismo. Entre los representantes actuales del utilitarismo se encuentran D. Parfit, L. Sumner, J. P. Griffin y P. Singer.

El utilitarismo clásico estaba comprometido con la necesidad de reformas jurídicas y sociales, siendo su móvil principal terminar con las disposiciones jurídicas inútiles y las prácticas corruptas. Por tanto, necesitaba de un criterio normativo para distinguir las acciones o políticas justas de las injustas. Bentham propuso un criterio consecuencialista hedonista, que lleva a considerar que las leyes injustas son simplemente malas leyes: lo bueno equivale a la utilidad (o la felicidad o el placer) y lo malo equivale a lo que no causa utilidad (o causa dolor). Obsérvese que placer y dolor son estados subjetivos y, en consecuencia, las acciones resultarán correctas o incorrectas en virtud de sus consecuencias en términos de maximización de estados subjetivos: si la

cantidad de felicidad que se genera en el mundo es menor que la cantidad de sufrimiento, estaremos ante una acción correcta. Bentham sostuvo que no hay diferencia cualitativa entre los placeres, sólo una de tipo cuantitativo. Los placeres simples y sensuales valen tanto como los placeres sofisticados y complejos: el placer que causa el jugar a las cartas es de igual rango que el que produce leer poesía. Aunque Bentham matiza este punto, en cuanto sostiene que, cuantitativamente, la segunda actividad produce *realmente* más cantidad de placer que la primera porque es más duradera, fecunda, etc. También sostiene que, como único principio general de la ética, deberíamos maximizar el bien, esto es, alcanzar el mayor bien para el mayor número.

El principio de elección entre acciones para una asociación de individuos es interpretado como una extensión del principio de elección para un solo individuo. Así, como para un individuo resulta racional el maximizar la satisfacción de su sistema de deseos, para una sociedad lo justo es organizar sus instituciones de modo tal que produzcan como resultado el mayor balance neto de satisfacción de todos los individuos que la integran. Según Bentham, es posible realizar un cálculo cuantitativo de la felicidad que traerá aparejada cada acción, operando en base a unidades homogéneas de placer y de dolor y así elegir el curso de acción correcta, tanto para la conducta individual como para las decisiones sociales.

Mill fue seguidor de Bentham, aunque discrepaba con algunas de sus tesis principales. Mill distingue placeres más o menos elevados según su cualidad. Para el filósofo los placeres de orden intelectual son de mayor calidad que los meramente sensuales, en los que coincidimos con los animales. Su famoso ejemplo era: "Es mejor ser un Sócrates insatisfecho que un cerdo satisfecho". De esta manera, pretendía superar una de las críticas contra el hedonismo de Bentham. De acuerdo con Mill, para determinar cuál es el placer superior hay que acudir al criterio de la persona que es capaz de experimentar ambos tipos de placeres, los más simples y los más complejos, pero en este punto el cálculo es mucho más complicado pues las unidades de placer dejan de ser homogéneas y por tanto operables.

Suele distinguirse distintos tipos de utilitarismo. El utilitarismo positivo defiende la producción del máximo bienestar para el máximo número de personas. El utilitarismo negativo cree necesario evitar la mayor cantidad de dolor o daño para el mayor número de personas. Pearce es uno de sus principales representantes. La forma tradicional de

utilitarismo es la del utilitarismo del acto, que afirma que, ante varias alternativas de acción posibles, la mejor es la que aporta la máxima utilidad. El utilitarismo de reglas, en cambio, afirma que el mejor acto es aquél que sea una concreción de una norma elaborada para proporcionar la mayor utilidad. El utilitarismo de reglas no fue claramente formulado sino hasta Urmson y Brandt en la década del 50 y recién fue considerado con atención en los años 70. Hare arguye que, dada la universalizabilidad de los juicios morales, el utilitarismo de los actos y el utilitarismo de las reglas acaban por confundirse. No puede haber, señala Hare “un caso consistente con el utilitarismo de reglas, pero inconsistente con el utilitarismo de actos”.

### **5.1 Algunas críticas contra el utilitarismo**

1. El principio de utilidad presenta serias imprecisiones. Por ejemplo, ¿se trata de tener en cuenta la felicidad de todos o sólo la del mayor número?

2. No es claro que todo placer sea inherentemente bueno. Por ejemplo, los placeres de los sádicos, en virtud de su deseo de dañar a otros. Bentham opinaba que el placer malicioso es intrínsecamente bueno y que debía ingresar en el cálculo de utilidad, en igualdad de condiciones con los placeres intuitivamente considerados como nobles, aunque es evidente que los placeres antisociales no contribuyen a la maximización de la felicidad general. Una segunda respuesta -la de Mill- consiste en sostener que el utilitarismo bien entendido no autoriza las acciones que ordinariamente detestamos. Por ejemplo, no autoriza a someter a un castigo penal a un inocente bajo la creencia que eso producirá un efecto general beneficioso (por la mayor eficacia intimidatoria del castigo). Por el contrario, argumenta Mill, el mantenimiento de un sistema judicial imparcial, en que los inocentes y los culpables reciben su merecido, contribuye a la felicidad general.

3. El concepto de felicidad, por ser un estado meramente subjetivo, es inasible en su contenido. A esta crítica se ha contestado que podría sustituirse el concepto de felicidad por algún otro más transparente como el de preferencias. Pero las preferencias a comparar, si es que es posible tal comparación, ¿son sólo las manifiestas? De no ser así, la noción de preferencias obliga a acudir de nuevo a tener en cuenta estados mentales. En un plano técnico, estos problemas han dado lugar a lo que se conoce como la economía del bienestar y la teoría de la preferencia.

4. El utilitarismo puede llevar a concluir que las mayores ganancias de alguno o algunos pueden compensar las pérdidas de otros o muchos, si el grado de satisfacción de los primeros lo justifica, en cuanto esta situación maximiza la felicidad general. O que la violación de la libertad o esclavitud o el sacrificio de unos pocos podrían ser considerados correctos, en función del mayor bien compartido por muchos. Por ello el utilitarismo ha sido acusado de no tomar en cuenta la separabilidad de los individuos, algunos de cuyos intereses —expresados bajo la forma de derechos fundamentales— no podrían ser sometidos al cálculo social. Los utilitaristas suelen defenderse de esta acusación, señalando que los diseños institucionales

5. En particular, con respecto al utilitarismo del acto, se ha señalado que habría que ser omnisciente (disponer de completa información e infinito tiempo) para ser capaz de captar en el momento de elegir el curso de acción correspondiente a una situación, todas las consecuencias que podría generar hacia el futuro.

## 6. Algunas lecturas recomendadas

Campbell, Tom. 2011. *La justicia: principales debates contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.

Gargarella, Roberto. 1999. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós.

Kymlicka, Will. 1995. *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel.

Mill, John Stuart. 2014 (1863). *El utilitarismo*. Madrid: Alianza.

Miller, David. 2011. *Filosofía política: una breve introducción*. Madrid: Alianza.

Singer, Peter. 2009. *Ética práctica*. Madrid: Akal.

Singer, Peter (ed.). 2004. *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza.

Wolff, Jonathan. 2012 *Filosofía Política. Una introducción*. Barcelona: Ariel.

## Capítulo Segundo

### La teoría de la justicia de John Rawls

*A Theory of Justice*<sup>6</sup>, la monumental obra de John Rawls, suele ser considerada el punto de partida de la discusión contemporánea sobre la justicia social. El libro es clave, no sólo por la exhaustiva y sofisticada propuesta de Rawls, a la que denomina *justicia como imparcialidad*, sino por haber planteado la agenda sobre el tema para las décadas siguientes a su publicación. Su influencia es tan evidente e imposible de sobreestimar, que Robert Nozick (uno de los más radicales críticos de las tesis rawlsianas) llegó a decir que quienes hacen filosofía política “deben o bien trabajar dentro de la teoría de Rawls o explicar por qué no lo hacen”.

La propuesta de Rawls es de un fuerte igualitarismo y puede entenderse como una respuesta al problema que habíamos dejado planteado al presentar a la igualdad estricta como la visión más simple de justicia social: la igualdad total entre las personas (“igualdad como identidad”) no es deseable, porque conduciría a un mundo social en el que todos estarían peor que bajo ciertos supuestos de desigualdad y, por tanto, asumidas como inevitables ciertas diferencias, el papel principal de una teoría es presentar y justificar la distinción entre las desigualdades moralmente admisibles e inadmisibles.

Adoptar el punto de vista de la justicia supone, para Rawls, mediar entre dos requerimientos potencialmente en conflicto: la vida en sociedad exige cumplir ciertas actividades tales como la producción de bienes y servicios que benefician a todos y sin las cuales todas las personas estarían en pésimas condiciones, al no poder cumplir mínimamente con sus propósitos, cualesquiera sean éstos. Esas actividades requieren incentivos, es decir, la posibilidad para los individuos de disfrutar de ventajas diferenciales asociadas a las posiciones de mayor relevancia. Al mismo tiempo, cada individuo es concebido como dotado de una inviolabilidad fundamental que no permite que sus intereses más relevantes sean sacrificados en función del bienestar general. De allí que la respuesta rawlsiana sea el planteo de dos principios ordenados jerárquicamente, uno de estricta igualdad y otro referente a las desigualdades admisibles. En una sociedad justa, las libertades básicas (aquellas que son condiciones de la plena ciudadanía) se dan por establecidas definitivamente, no están sujetas a

---

<sup>6</sup> Rawls, J. 1997 (1971). *Teoría de la Justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

ningún cálculo de intereses sociales y son iguales para todos. En una sociedad justa, las personas pueden diferenciarse en cuanto a su ingreso y riqueza, siempre y cuando esas diferencias se generen en un contexto de igualdad de oportunidades y sean en beneficio de todos.

### **1. Rawls y el liberalismo**

Rawls presenta a la justicia como imparcialidad como la concepción más apropiada para una sociedad liberal y democrática, donde los valores de libertad e igualdad resultan constitutivos de la convivencia y condiciones necesarias de la legitimidad política y la autoridad del Estado. Su propuesta igualitaria se presenta como la mejor interpretación de lo que requieren estos ideales centrales al liberalismo. El término “liberalismo” tiene connotaciones muy diferentes según el trasfondo ideológico y la intención con que se lo utilice. Mientras que en Europa y América Latina se lo asocia con el objetivo supremo de preservar la libertad económica y la iniciativa frente a las pretensiones de intervención estatal, en Estados Unidos se lo emparenta con la convicción que las instituciones sociales deben tender a compatibilizar la libertad con una “igualdad de trasfondo” social y económico entre los individuos, y la mejora de la situación de los menos favorecidos, lo que justifica diferentes niveles de intervención gubernamental en la vida económica. En cualquier caso, se trata de una tradición que, desde sus orígenes en Locke, Kant y S. Mill, tiene como punto de partida el ideal moral de soberanía de cada individuo, lo que implica severas limitaciones a las posibilidades del Estado de interferir legítimamente en la libertad personal.

Si bien existen importantes disputas sobre los compromisos centrales de la tradición, todas las teorías liberales ubican a la libertad y los mecanismos necesarios para asegurar su protección en el centro de la política. Al punto que los debates sobre la naturaleza de la libertad son en su mayor parte entendidos como discusiones *dentro* de la tradición liberal. La libertad personal, el pluralismo social y el constitucionalismo político son tres valores fundamentales que no es posible dejar de lado en ninguna definición del liberalismo. Los argumentos a favor de la soberanía popular y la igualdad social, cuando se formulan dentro de la tradición liberal (y no desde el populismo democrático o el socialismo, por ejemplo) deben construirse tomando como base esos valores. La idea que la libertad individual merece especial protección se identifica con las raíces mismas del liberalismo, genéticamente articulado en torno a la defensa de dos libertades básicas:

de expresión y de conciencia, que comenzaron a ganar lentamente espacio en Occidente durante los siglos dieciséis y diecisiete y que hasta hoy son, a los ojos de muchos liberales, las más valiosas de todas<sup>7</sup>.

El liberalismo afirma desde sus orígenes la igualdad moral fundamental entre los individuos y se opone a los privilegios hereditarios y a las limitaciones arbitrarias a la libertad, defendiendo sin restricciones la igualdad formal o “ante la ley”. Sin embargo, el igualitarismo significa un desarrollo particular de la tradición, basado en una interpretación más amplia (positiva, material o sustancial) de los requerimientos de la igualdad. Rawls se entronca en la línea “liberal-igualitaria”, en tanto, desde su teoría, se plantean como arbitrarias, tanto las desigualdades impuestas en forma deliberada por el poder político (como la esclavitud, las discriminaciones legales hacia la mujer o la restricción de la ciudadanía por motivos económicos) como aquellas que producen las instituciones a partir de innumerables acciones individuales, que ubican a los individuos en distintas posiciones sociales, de modo tal que algunos tienen expectativas de vida muy superiores a las de otros por circunstancias ajenas a su voluntad y mérito (como por ejemplo, la clase o familia de nacimiento).

Rawls interpreta las necesidades de protección de la soberanía individual y la libertad personal y de promoción de la igualdad socioeconómica como derivadas de una igualdad fundamental de los integrantes de la sociedad, concebida como una asociación de individuos libres cuya justificación es exclusivamente el beneficio de todos. La sociedad es injusta (inequitativa, parcial), tanto si falla en proteger la vida y la libertad de sus miembros, como si produce severas desigualdades injustificables en los resultados beneficiosos que sólo la vida en común bajo una asociación política hace posibles.

## **2. La justicia como imparcialidad y el contractualismo**

Rawls presenta a la justicia como imparcialidad como una generalización, con un nivel superior de abstracción, de la teoría del contrato social y menciona expresamente entre sus fuentes a Locke, Kant y Rousseau. El contractualismo clásico había sido uno de los factores claves en la conformación del mundo moderno (influyendo decisivamente

---

<sup>7</sup>Ver Gaus, G. 2000. *Political Concepts and Political Theories*. Boulder: Westview Press y Forst, R. 2002. *Contexts of Justice: Political Philosophy Beyond Liberalism and Communitarianism*. Berkeley. University of California Press.

tanto en la revolución francesa como en la independencia norteamericana), especialmente a partir la doctrina de los derechos naturales del individuo. Sin embargo, se encontraba en franco desuso como justificativo de la legitimidad política, cuando la publicación de *A Theory of Justice* significó un verdadero renacer de la tradición.

Aunque existen numerosas variantes de estrategias de fundamentación que se autodenominan “contractualistas”, se puede tomar como una caracterización general la que realiza Scanlon: se trata de justificar principios morales, razones o formas de razonamiento práctico, según términos que nadie podría razonablemente rechazar como base de un acuerdo libre e informado. Lo que se pretende es dar cuenta tanto del contenido como de la autoridad de los estándares morales, tomando la noción de “justificabilidad” como la más básica, en cuanto proporciona el criterio normativo para caracterizar lo correcto y lo incorrecto: resulta, desde el punto de vista moral, incorrecto lo que no es justificable, esto es, aquello que sería rechazable razonablemente como base de un acuerdo libre e informado entre agentes racionales<sup>8</sup>.

Los teóricos clásicos del contrato social, pese a sus importantes diferencias, tuvieron en común un propósito y una estrategia. El propósito era justificar la autoridad del Estado y la legitimidad de las instituciones políticas, mostrando como podían resultar moralmente aceptables (no susceptibles de rechazo razonable) para cada uno de los ciudadanos, concebidos como agentes racionales libres e iguales entre sí. La estrategia fue (en general y con la notable excepción de Rousseau) el “voluntarismo hipotético”: el consentimiento tácito es suficiente fuente de justificación si se muestra (a partir de una cierta “historia conjetural”) que, aunque los ciudadanos de hecho no han consentido la autoridad del Estado que habitan, lo harían, en tanto agentes racionales, si comprendieran la fuerza motivacional de las razones que se les aplican y que se conectan de algún modo con sus intereses (caracterizados de un modo amplio o estrecho según el autor que se tome).

Existen dos grandes tradiciones dentro del contractualismo. Una de ellas es la inspirada en Thomas Hobbes, de acuerdo con la cual no existen valores objetivos y no

---

<sup>8</sup>Scanlon, T.M. 2003. *Lo que nos debemos unos a otros*. Barcelona: Paidós.

hay, por tanto, nada *inherentemente* bueno o malo desde el punto de vista moral. Los individuos son concebidos como agentes racionales auto-interesados que procuran obtener sus fines y, en esa búsqueda, pueden dañar los intereses de otros si eso los favorece. Los límites morales a la acción no son “naturales” sino artificiales: surgen de un compromiso mutuamente beneficioso, cuando los individuos advierten que, al estar sus fines en conflicto potencial permanente (puede serme útil matar a otro para quedarme con su propiedad, pero a él le beneficiaría hacer exactamente lo mismo conmigo, por lo la necesidad de protegerme podría ocuparme demasiado tiempo y recursos, lo que impide que dedique a conseguir del mejor modo cosas que valoro como prestigio y riqueza) y acuerdan cooperar unos con otros, aceptando determinadas restricciones a sus conductas (según Hobbes, ello implica entregar el poder absoluto e incondicional a un monarca), para poder perseguir sus intereses con mayor efectividad.

Otra vertiente de la teoría contractual, es la que tiene en común la doctrina según la cual, en el hipotético estado de naturaleza (o sea, en un sentido pre-político), las personas poseen “derechos naturales” que todos los demás están obligados moralmente a respetar, siendo los términos de un gobierno legítimo aquellos que los ciudadanos pudieron haber acordado desde una posición de iguales derechos e igual poder político. De acuerdo con Kant, las personas tienen un valor o dignidad fundamental, son “fines en sí mismos” y la igualdad moral hace, de antemano, que tengan la obligación de no dañar los intereses fundamentales de los demás.

Rawls adopta la estrategia contractualista al plantear que los principios de justicia que propone para regular las instituciones fundamentales de la sociedad serían objeto de acuerdo original, si fuesen planteados para su evaluación en la situación correcta: “Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación”<sup>9</sup>. Esta estrategia de justificación de los principios, que remite a la elección de seres humanos racionales en una situación hipotética, denominada por Rawls “posición original”, constituye una forma de hacer que las personas reflexionen sobre lo justo y lo injusto desde una perspectiva imparcial.

La reflexión imparcial es la que determina los principios de justicia aplicables, de ahí la denominación de la teoría: *justicia como imparcialidad*: algunos principios de justicia

---

<sup>9</sup>Rawls, J. 1997 (1971). Teoría de la Justicia. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, p. 24.

están justificados porque serían aceptados de modo unánime en una hipotética situación de igualdad. Podría cuestionarse la relevancia de tales principios en el mundo real (para *nosotros*) si el acuerdo es supuesto como hipótesis: por definición, *en la realidad* nunca tuvo lugar. La respuesta de Rawls es que las condiciones que se especifican en la posición original son las que *de hecho* aceptamos o las que aceptaríamos si nos involucráramos en una deliberación filosófica sobre los límites razonables de una cooperación social equitativa.

Aunque Rawls es considerado el principal exponente del contractualismo kantiano<sup>10</sup> la posición original combina elementos de las dos tradiciones mencionadas. Tal como en Locke, Rousseau y Kant, se establece que las partes acuerdan con restricciones morales (de información sobre circunstancias que puedan predisponerlas a elegir en función de sus propios intereses específicos), su elección se basa, no en la idea de beneficio mutuo, sino en la de reciprocidad como personas libres e iguales y no pueden elegir principios que comprometan las libertades y derechos básicos de cada uno. Sin embargo, un elemento que puede ser considerado de matriz hobbesiana, es el supuesto que en la posición original las partes son auto-interesadas y hacen una elección que no está moralmente motivada sino que se plantea como puramente racional, proponiéndose elegir términos de cooperación que avancen su propio bien y sus intereses fundamentales, aunque éstos últimos son definidos por Rawls de forma muy diferente a la de Hobbes<sup>11</sup>.

Al acudir a la metodología contractualista, Rawls defiende una alternativa al utilitarismo (en todas sus versiones), que había sido por muchas décadas la tradición anglosajona dominante en filosofía política y moral. La idea principal del utilitarismo es que una sociedad resulta justa cuando sus instituciones más importantes se organizan de modo tal que se produce el mayor bienestar agregado, a partir de la satisfacción de los deseos (intereses o preferencias) de sus miembros, sin importar (salvo de modo indirecto) como se distribuya ese bienestar.

Rawls cree que el utilitarismo no considera seriamente la distinción entre personas, esto es, que cada individuo es una fuente autónoma de valor, en tanto aplica para la sociedad considerada en su conjunto un principio de elección racional individual, y

---

<sup>10</sup>Kymlicka, W. 1995. "La tradición del contrato social". En *Compendio de Ética*. Singer, P. (ed.). Madrid: Alianza, pp. 267-280.

<sup>11</sup>Freeman, S. 2007. *Rawls*. Abingdon: Routledge, p. 16.

suma los deseos de todas las personas como si fueran una sola. De este modo, así como un individuo al elegir lo que considera racional, puede privilegiar su bienestar futuro sacrificando su bienestar presente (se priva de ir de vacaciones hoy para ahorrar y comprarse una casa dentro de unos años), para el utilitarismo la sociedad puede sacrificar los intereses de algunas personas para que la suma global de bienestar sea la mayor.

La justicia como imparcialidad, en cambio, da por supuesto que cada miembro de la sociedad tiene una inviolabilidad fundamental (un “derecho natural”) que no puede ser desconocida ni aun cuando ello supusiera un gran incremento en el bienestar de los demás: “La justicia niega que las pérdidas de libertad para algunos se justifique porque un bien mayor sea así compartido por otros. El razonamiento que pondera las pérdidas y ganancias de diferentes personas como si fuesen una sola queda excluido. Por eso, en una sociedad justa, las libertades básicas se dan por sentadas, y los derechos, asegurados por la justicia, no están sujetos al regateo político ni al cálculo de intereses sociales”<sup>12</sup>.

### **3. El objeto de la teoría: la estructura básica de la sociedad**

De entre las muchas cosas que pueden ser consideradas justas o injustas (las acciones humanas, las sentencias judiciales, los sistemas sociales, los resultados deportivos y hasta el destino), Rawls plantea una teoría estrictamente limitada al ámbito de la justicia, esto es, la valoración moral de las instituciones. Su teoría no refiere directamente al comportamiento personal, al que ubica en el dominio de la ética y no en el de la justicia. Cuando Rawls utiliza el término “institución”, se refiere a un conjunto de reglas y prácticas que estructuran las interacciones entre las personas, atribuyendo efectos a sus acciones y limitando los modos de actuar disponibles.

Dentro de las instituciones, Rawls se centra en un objeto todavía más acotado, que denomina “estructura básica de la sociedad”. Esto significa el núcleo autosuficiente de un esquema de cooperación que tiene incidencia en todos los aspectos relevantes de la vida humana. La estructura básica de la sociedad comprende las principales instituciones sociales, tales como la constitución política (que incluye la protección jurídica de las libertades básicas), el régimen económico, el orden jurídico y sus especificaciones sobre la propiedad, la organización familiar y el modo en que estas

---

<sup>12</sup> Rawls, J. 1997 (1971). Teoría de la Justicia. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, p. 39.

instituciones se articulan en un sistema unificado de cooperación. Tomadas en conjunto, las instituciones más importantes conforman un esquema que define los derechos y deberes de las personas, con enorme influencia sobre sus expectativas de vida.

La justificación de la estructura básica de la sociedad como el objeto primario de la justicia es la importancia de sus efectos a lo largo de toda la vida de las personas. La estructura básica de una sociedad contiene diferentes posiciones sociales (definidas tanto por el sistema político como por la organización económica y social) más o menos favorecidas. Rawls asume que algunas de esas desigualdades son “probablemente inevitables” (parece imposible concebir una sociedad mínimamente viable cuya estructura básica carezca de posiciones sociales diferenciadas) y a ellas se deben aplicar en primera instancia los principios de la justicia social. La estructura básica de la sociedad se plantea como un caso especial del problema de la justicia y no hay razón para suponer que los principios que se justifiquen en ese ámbito sean válidos para otros casos, como la justicia *dentro* de las instituciones. Por ejemplo, sus principios de justicia no se aplican a instituciones tales como la universidad (no puede aplicarse, por ejemplo, al modo en que hay que tratar a docentes y estudiantes) o la familia (no regula el modo en que los padres deberían preocuparse por el bienestar de sus hijos). Tampoco se aplican a las relaciones internacionales (Rawls varios años después de la publicación de *A Theory of Justice* propuso una teoría específica para éste ámbito).

#### 4. ¿Qué es una sociedad justa?

Para entender mejor la idea de justicia como imparcialidad, puede pensársela en cuatro niveles de razonamiento, cada uno de los cuales se plantea a partir de una pregunta: ¿Qué es una sociedad justa? ¿Cuáles son los principios de justicia que deberían regular la estructura básica de una sociedad justa? ¿Cómo se justifican esos principios? (justificación interna) ¿Cómo se justifica la teoría que propone tales principios? (justificación externa).

En respuesta a la primera pregunta, Rawls nos invita a pensar en la sociedad como si fuera una asociación autosuficiente de personas que, en sus relaciones, reconocen ciertas reglas como obligatorias y en su mayoría actúan de acuerdo con ellas. Una sociedad no es, desde luego, *realmente* una asociación, pero la posibilidad de justificación moral de sus instituciones, según la metodología contractualista que impone el individualismo normativo (la idea que desde el punto de vista de la justicia

sólo las personas individuales tienen valor por sí mismas), requiere pensarla así: una sociedad sólo puede ser justa si está orientada a promover el bien de cada uno de sus miembros y se justifica para todos ellos.

La sociedad es concebida como una empresa cooperativa: las personas cooperan unas con otras para lograr fines comunes que serían de plano inviables si no existiera la sociedad. La necesidad de la cooperación social plantea la existencia de intereses, que en parte son comunes y en parte se encuentran en conflicto. Hay interés común, en tanto la cooperación social hace posible para todos una vida mejor que la que cada uno tendría en una hipótesis de completo aislamiento. Hay también conflicto de intereses, pues las ventajas que plantea la vida en sociedad (por ejemplo, la riqueza que genera el trabajo) pueden distribuirse de muy distintas maneras entre sus miembros, y es presumible que cada uno preferiría tener una participación mayor antes que una menor. El conflicto de intereses hace, entonces, necesarios principios que operen como un criterio para escoger entre los diferentes arreglos sociales que resultarían de la distribución de las ventajas de la cooperación. Estos principios “proporcionan un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y cargas de la cooperación social” (Rawls 1997, 1971: 18).

Una sociedad justa es para Rawls, (en términos ideales) una sociedad bien ordenada: aquella que, no sólo puede concebirse como una asociación orientada a promover el bien de sus miembros, sino que también una que está eficazmente regulada por una concepción pública de justicia, lo que supone que i) cada cual acepta (y sabe que los demás aceptan) los mismo principios de justicia; ii) las instituciones sociales más importantes en general satisfacen estos principios. Una concepción pública de justicia, que para Rawls es “el rasgo fundamental de una asociación humana bien ordenada”, no elimina el conflicto de intereses, pero permite que las personas reconozcan un punto en común a la hora de resolver sus pretensiones competitivas.

Las sociedades existentes no son nunca ordenadas, pues en ellas está en discusión permanente lo que es justo e injusto. Por otra parte, aun cuando la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales para Rawls -cumple en ellas un rol regulativo análogo al de la verdad en el pensamiento humano- no es el único requisito necesario para la sociedad como empresa cooperativa sea viable en el largo plazo. Las sociedades

tienen que resolver problemas de coordinación (las personas tienen diferentes planes de vida y es necesario que sus actividades sean compatibles entre sí), eficacia y estabilidad (el esquema de cooperación debe cumplirse y sus reglas básicas obedecerse, en general, voluntariamente). Estos tres problemas afectan en gran medida la justicia y son afectados por ésta (por ejemplo, no es posible una coordinación social efectiva sin un mínimo de acuerdo sobre los términos justos de cooperación), por lo que una concepción de justicia no puede ser valorada sólo por el tipo de arreglos distributivos que propone sino también por las conexiones que plantea respecto de estos tres problemas (en qué medida permite y fomenta la coordinación, la eficacia y la estabilidad de la vida social).

### 5. Los principios de justicia y la posición original

Si aceptamos que una sociedad justa sería una que estaría bien ordenada, de acuerdo con un criterio público de justicia, la siguiente interrogante que se genera es *cuál* sería el mejor criterio para ello. Como respuesta, Rawls propone dos principios, junto con dos reglas de prioridad.

En su formulación última<sup>13</sup>, dichos principios se presentan así: a) cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y b) las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia). Entre ambos principios hay una prioridad lexicográfica: no puede pasarse al segundo si no se ha cumplido plenamente con el primero. Lo mismo sucede con la primera parte del segundo principio y su segunda parte.

Antes de mencionar con más detalle lo que significan esos principios es conveniente abordar la tercera pregunta que se plantea, una vez que han sido propuestos como candidatos a conformar un criterio público de justicia: ¿cómo se justifican esos principios? ¿Por qué estos y no otros (por ejemplo, el principio de utilidad o algún principio perfeccionista)?

---

<sup>13</sup>Rawls, J. 2002 (2001). *La justicia como equidad: una reformulación*. Barcelona: Paidós, p. 73.

Como mecanismo de justificación, Rawls propone un experimento mental al que denomina “posición original”. Esta consiste en una situación hipotética, que constituye un desarrollo de la idea intuitiva de la justicia como imparcialidad: los principios de justicia social estarían justificados si hubiesen podido constituir el objeto de un acuerdo original entre personas racionales, dedicadas a promover sus intereses, en una situación inicial de igualdad y libertad debidamente definida.

Thomas Pogge resume la posición original en cinco puntos.

1. Las partes contratantes en la posición original tienen un propósito específico en su descripción. Se les atribuye la tarea de acordar en un criterio público de justicia para la evaluación comparativa de un diseño de estructura básica viable. Su elección es final: resulta obligatoria para la sociedad, por la totalidad de su indefinido futuro. El criterio que se elija está destinado a desempeñar un rol público: debería ser entendible para todos los adultos y facilitar una transparente y definida valoración de las instituciones sociales de la estructura básica.

2. Las partes contratantes eligen su criterio público de justicia de una lista de candidatos históricamente influyentes. Rawls expresa que su lista puede ser ampliada (cualquiera podría imaginar otros candidatos y reflexionar sobre ellos), aunque su interés inicial es demostrar que las partes preferirían su criterio antes que varios candidatos utilitaristas.

3. Rawls imagina a las partes contratantes dotadas con racionalidad pero no les adscribe poderes morales o cualquier otra facultad robustecida de razón. Representando un miembro de la sociedad durante su vida completa, cada parte busca hacer lo mejor para satisfacer los intereses de su representado.

4. Las partes asumen que los ciudadanos que representan tienen tres intereses fundamentales, que son constitutivos del ideal (kantiano) de “persona moral”: 1) Un sentido de justicia; 2) Una concepción del bien; 3) El interés en realizar su concepción del bien del modo más completo que sea posible.

5. Las partes contratantes llegan a un acuerdo bajo un velo de ignorancia, es decir, un conjunto de severas restricciones a la información disponible. No conocen nada acerca del individuo particular que representa cada uno (género, color de piel, dotaciones naturales, temperamento, intereses, gustos y preferencias). Tampoco saben nada acerca

de las condiciones específicas sobre la sociedad cuyo orden social está en juego (tamaño, calidad, clima, ubicación en un territorio nacional, recursos naturales, densidad de la población, riqueza, nivel de desarrollo tecnológico). Las partes tienen sólo información general sobre la sociedad, en tanto disponen de los conocimientos de las ciencias sociales (incluyendo la teoría política, la economía y la psicología humana), así como información de los puntos 1 a 4<sup>14</sup>.

La única información que las partes disponen sobre su sociedad en particular es que es una de las sujetas a las circunstancias de la justicia (noción tomada de Hume), lo que quiere decir que se encuentra en un contexto de moderada escasez (los recursos existentes no son tan abundantes que hagan innecesarios planes duraderos de cooperación ni tan escasos que sea imposible que todos arriben a niveles mínimos de subsistencia) y las personas tienen pretensiones conflictivas sobre la división de las ventajas sociales.

Una teoría de la justicia, que tenga fuerza justificativa para cualquier sujeto racional que reflexione en las condiciones adecuadas, debe incluir la menor cantidad de posible de supuestos sobre los aspectos motivacionales de esos sujetos. Al plantear que en la posición original las partes son mutuamente desinteresadas (no están dispuestas a sacrificar sus intereses en función de los demás) Rawls asume que hay que tomar a los individuos tal como se presentan en general en el marco de las circunstancias de la justicia, con el mínimo de supuestos sobre su disposición para actuar hacia los demás: no se los asume como ni egoístas ni altruistas sino como mutuamente desinteresados, con disposición a cooperar pero planteando pretensiones competitivas sobre el resultado de la cooperación. Los principios de justicia tienen que ser válidos para todos los miembros de la sociedad y no sólo para las personas unidas por afecto u otros vínculos especiales, de ahí que no sea legítimo suponer que las personas tienen sentimientos naturales que los llevan a promover los intereses de los demás. Una sociedad de santos unidos por un ideal común no generaría problemas de justicia (no habría intereses competitivos; nadie reclamaría “lo suyo”) y tampoco lo haría una sociedad de demonios (donde la cooperación social sería imposible).

El objetivo de la posición original es proporcionar un mecanismo de justicia procesal pura, es decir, un dispositivo de razonamiento que permita que, por el hecho de haberse

---

<sup>14</sup>Ver Pogge, T. 2007. *Rawls: His Life and Theory of Justice*. New York: Oxford University Press.

respetado las restricciones estipuladas, los principios a los que se arrije sean justos. Esta es una situación de justicia puramente procesal porque no hay un criterio independiente del procedimiento y es válido todo lo que resulte de éste.

El velo de ignorancia tiene, entonces, por función modelar la condición de imparcialidad al garantizar el anonimato (anular toda contingencia específica) y excluir las ventajas derivadas de la capacidad de algunos individuos de hacer prevalecer sus intereses por la fuerza o amenazas. Las partes desconocen las diferentes contingencias que afectarán sus casos particulares, por lo que se ven obligadas a evaluar los principios únicamente sobre la base de consideraciones generales. Dado que la posición original es un experimento mental contrafáctico (uno imagina qué principios habría aceptado en las condiciones estipuladas), resulta indiferente cuándo se adopta este punto de vista y quien lo hace, en tanto la información disponible es siempre pertinente y en todo momento es la misma.

Rawls considera razonable establecer cinco condiciones que deben cumplir los principios propuestos de justicia para ser elegidos por las partes en la posición original. Estas condiciones constituyen lo que denomina “las restricciones formales de lo justo” y surgen como consecuencia del papel que tienen que cumplir los principios: resolver las demandas de justicia que las personas se hacen unas a otras y a las instituciones que las alcanzan. En primer lugar, los principios deben ser generales: tienen que poder ser formulados sin necesidad de recurrir a términos que puedan reconocerse como nombres propios o descripciones definidas. Esto excluye principios tales como “todos han de servir los intereses del líder”. En segundo lugar, los principios tienen que ser universales en su aplicación: tienen que valer para todos, por el solo hecho de ser personas morales, y cada uno ha de poder entenderlos y aplicarlos en sus deliberaciones. Los principios tienen que ser escogidos teniendo en cuenta las consecuencias previsibles si todos se ajustan a ellos. Esto excluye, por ejemplo, principios que sean autocontradictorios o se frustran inevitablemente si son obedecidos por todos. En tercer lugar, figura la condición de publicidad, inherente a la metodología contractual: las partes suponen que están escogiendo principios para una concepción de justicia que debe ser plenamente conocida y explicitada, como si su aceptación hubiese sido el resultado de un acuerdo. Esta condición se encuentra planteada en el imperativo categórico de Kant, que exige que adoptemos principios morales que estaríamos dispuestos a promulgar como legisladores universales de la conducta para los seres racionales. La cuarta condición

refiere a que los principios de justicia adoptados tienen que imponer una ordenación de las demandas competitivas vinculadas con las instituciones sociales más importantes. La quinta condición es su carácter definitivo: las partes han de considerar el criterio conformado por los principios como “un tribunal supremo” en materia de razonamiento práctico

La justificación de los principios de justicia en la posición original requiere dos tipos de comparaciones. Una de ellas refiere a las consecuencias hipotéticas de distintos sets de principios (utilitaristas, perfeccionistas, los propuestos por Rawls), lo que significa imaginar diversos mundos sociales posibles. Ello requiere algún punto de vista desde donde evaluar la estructura social.

Rawls rechaza el criterio utilitarista, según el cual las instituciones deben estar orientadas a maximizar la utilidad promedio de sus miembros, en cuanto este criterio no garantiza lo suficiente la protección de los intereses fundamentales de todos los ciudadanos (bajo ciertas condiciones, los intereses de algunos podrían ser sacrificados para incrementar el promedio general) y sus consecuencias dependen en gran medida de cuán favorables sean las condiciones en que se desenvuelva la sociedad de la cual se trate. En su lugar, plantea que, en la posición original, las partes adoptarían la *regla maximin*, según la cual el punto de vista desde donde se han de valorar los arreglos institucionales de la sociedad es la posición menos favorecida, siendo preferible, entre todas las posibles, aquella sociedad donde quienes están peor se encuentran, sin embargo, en una situación mejor que en cualquier alternativa disponible.

La otra comparación es entre las personas y surge de la necesidad de determinar cuáles son, en una sociedad dada, las posiciones de la estructura básica más y menos favorecidas. Rawls descarta a la felicidad como un criterio adecuado de comparación, porque no permite una medida común públicamente reconocida de bienestar. Dado que en la posición original, los individuos no conocen ninguna información sobre su representado, salvo que posee los tres intereses fundamentales que les son atribuidos (sentido de justicia, concepción del bien e interés en realizarla en su mayor medida posible), un criterio razonable de comparación sería el grado en que los individuos realizan estos intereses fundamentales. Así los individuos podrían ser comparados entre sí, según el grado en que pueden desarrollar su sentido de justicia, adoptar, revisar y modificar su concepción del bien, y realizarla con mayor o menor plenitud.

Sin embargo, el mecanismo de comparación interpersonal que proporcionan los intereses fundamentales es demasiado complejo y requeriría un conocimiento tan detallado de cada uno de los miembros de la sociedad, que resultaría inaplicable en la práctica como criterio público de justicia.

Como instrumento simplificador, Rawls propone una lista de bienes primarios sociales. Estas son las cosas que un ser humano racional siempre necesitaría cualesquiera fuesen sus planes de vida, y de las cuales siempre preferiría tener más antes que menos. “Teniendo más de estas cosas, se les puede asegurar a los individuos en general que tendrán mayor éxito en la realización de sus intenciones y en la promoción de sus fines, cualesquiera que estos fines puedan ser”<sup>15</sup>. La justicia como imparcialidad sólo considera aquellos bienes primarios que distribuyen las instituciones sociales, por lo que no se incluyen los bienes naturales como el talento y la salud, que también son elementos claves en la generación de desigualdades entre las personas.

La lista de bienes primarios es la siguiente: a) Libertades fundamentales (libertades políticas como el voto y ser electo para cargos, libertades de conciencia, reunión y asociación, libertad de movimiento y elección de ocupación, libertad para detentar propiedad personal, protección frente al arresto y la desposesión arbitrarios); b) ingreso y riqueza; c) poderes y prerrogativas de cargos y empleos asociados con posiciones sociales ventajosas; d) bases sociales del autorespeto; e) ocio.

El razonamiento que en la posición original lleva a los dos principios de justicia (que en verdad son tres, ya que el segundo tiene dos partes bien diferenciadas) se desarrolla de la siguiente manera. No hay manera que nadie pueda plantear ventajas especiales para sí mismo. Tampoco hay razones para aceptar determinadas desventajas para otros. ¿Por qué no, entonces, plantear una distribución igualitaria de todos los bienes? La respuesta rawlsiana es que, si bien la igualdad estricta puede plantearse respecto de las libertades básicas y la igualdad de oportunidades, esto no es posible respecto del ingreso y la riqueza. La sociedad debe tener posiciones desigualitarias en lo económico para poder cumplir con otros valores tales como la eficiencia, la coordinación, la innovación tecnológica, etc. Estas desigualdades mejoran la situación de todos pues una sociedad sin ellas sería tan paupérrima, en cuanto al bienestar que podría ofrecerle a sus miembros, que todos estarían peor que el menos aventajado en un esquema que incluya

---

<sup>15</sup>Rawls, J. 1997 (1971). Teoría de la Justicia. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, p. 95

desigualdades de ingreso y riqueza, bajo la condición de iguales libertades e iguales oportunidades.

Por tanto, supone Rawls, las partes no aceptarían en la posición original la igualdad estricta de ingreso y riqueza. De allí surge el principio de diferencia. Las partes se ven a sí mismas como personas libres que tienen intereses fundamentales, y que pueden perseguir, revisar y alterar sus ideas del bien en condiciones de libertad. Por tanto, optarán por dar prioridad a un principio de igual libertad con respecto a los principios de igualdad de oportunidades y de diferencia. La prioridad de la libertad significa que no podrá suprimir o limitar severamente una libertad básica, por una mejora en el bienestar económica.

Los dos principios de justicia que propone Rawls superan el test de la *regla maximin* pues no sólo protegen las libertades básicas sino que las aseguran contra las peores eventualidades, al mismo tiempo que limitan las desigualdades económicas a lo estrictamente necesario para que todos estén mejor, en comparación con cualquier arreglo institucional alternativo disponible. El principio de utilidad, en cambio, no brindaría esa protección de las libertades básica y permitiría desigualdades económicas de algunos en beneficio de otros, siempre y cuando sea en circunstancias donde se maximice la utilidad promedio. Incluso si el utilitarista planteara la protección de las libertades básicas individuales, como condición previa a la aplicación del principio de utilidad, se violaría el requisito de publicidad, pues sería autocotradictorio escoger un principio que no puede recomendarse públicamente a los ciudadanos, en tanto su éxito depende de su no aplicación consecuente Rawls supone también que las partes rechazarían cualquier principio perfeccionista (que impusiera a los ciudadanos una idea del bien para sí mismos) en tanto sería de plano incompatible con los intereses fundamentales de los ciudadanos.

El criterio público de justicia que las partes adoptarían en la posición original consta de dos principios, destinados a aplicarse en diferentes aspectos del marco institucional de una sociedad bien ordenada. El primero refiere al orden político y jurídico -la esfera en que los individuos son considerados como ciudadanos-. Esta parte de la estructura básica se evalúa exclusivamente por la distribución de derechos y libertades básicas que produce. El segundo principio se aplica específicamente a los arreglos económicos y sociales -sistema de salud, educación, organización de la economía-. Aquí se regula la

esfera en donde los individuos son considerados en los variados roles que juegan en la reproducción física y cultural de su sociedad: productores y consumidores, empleados y empleadores, profesores y alumnos, pacientes y médicos-. Esta parte de la estructura básica es evaluada por la distribución de los demás bienes primarios sociales.

La relación entre ambos principios se plantea como de “prioridad lexicográfica”, lo que significa que la evaluación de los arreglos económicos y sociales sólo entra en juego cuando se han satisfecho el requisito del máximo esquema de derechos y libertades básicas igual para todos. Esta prioridad absoluta de la libertad constituye una sustancial simplificación, que se justifica desde los intereses fundamentales de los ciudadanos, quienes, se asume, ubicados en la posición original valorarían en el grado máximo este bien, que es condición de su propia libre agencia (la posibilidad de elegir y revisar una concepción del bien y realizar acciones que la desarrollen), base de la noción kantiana de persona moral.

Tal simplificación ha sido cuestionada pues impide que se sacrifique una pequeñísima porción de libertad básica incluso en aras de una enorme ganancia en el bienestar económico de todos. Sin embargo, esta objeción no es válida si se tiene en cuenta el propio diseño metodológico de la justicia como imparcialidad destinada, entre otras restricciones, sólo a sociedades ubicadas en condiciones lo suficientemente favorables para ordenarse desde la perspectiva que requiere la justicia. Así, en sociedades azotadas por hambrunas o guerras civiles devastadoras, no se plantea la aplicación de un criterio de este tipo.

En cuanto al primer principio, Rawls especifica las libertades básicas a través de una lista que incluye las libertades políticas, la libertad de conciencia, de asociación y libertad religiosa, las libertades personales (integridad física, libertad de movimiento, libertad de tener propiedad personal) y las garantías propias del estado de derecho, especialmente las del debido proceso legal. Ninguna de estas libertades puede ser suprimida o limitada en función de beneficios económicos; sólo admiten restricciones temporales en función de la protección de una libertad de rango similar.

Rawls distingue entre la extensión y seguridad en las libertades básicas (que requiere de textos constitucionales y legales, además de mecanismos que garanticen su vigencia efectiva) y el valor de esas libertades. Mientras las libertades básicas son iguales para todos, y se justifican desde una postura de igual ciudadanía exclusivamente, su valor no

es evidentemente igual para los diferentes ciudadanos. Las personas afectadas por desigualdades económicas y sociales (y desde luego por desigualdades naturales como la salud y los talentos) podrán disfrutar en diferente medida de las libertades que poseen por igual. Aunque, por ejemplo, la libertad de movimiento pueda ser la misma, es claro que valdrá para el rico –que podrá realizar costosos viajes- mucho más que para el pobre, para quien puede no representar ninguna diferencia significativa práctica. El primer principio de justicia no garantiza el valor igual de la libertad –es decir, no autoriza a mejorar la situación socioeconómica de las personas para que puedan disfrutar en mayor medida de la libertad- salvo en un caso: las libertades políticas. La diferencia de tratamiento se debe a que la propia condición de ciudadanía requiere que haya una igualdad de oportunidad efectiva en influenciar las decisiones políticas y en ocupar cargos y posiciones de autoridad política. Ello requiere neutralizar las grandes desigualdades económicas, ya sea mejorando la posición de los más pobres o asegurando la competencia equitativa en las campañas políticas (por ejemplo, limitando la posibilidad de financiar privadamente las campañas políticas, propiciando el acceso equitativo a los medios de comunicación formadores de opinión pública).

El segundo principio, a diferencia del primero, refiere a bienes primarios sociales cuya distribución desigual es no sólo posible sino también necesaria. El requisito para que las desigualdades sean admisibles es, sin embargo, exigente: sólo se justifican si son en beneficio de las posiciones más desfavorecidas de la sociedad, en comparación con otro diseño institucional posible. El segundo principio es en realidad dos principios. El principio de igualdad de oportunidades, que tiene prioridad lexicográfica sobre el principio de diferencia, exige que las posiciones socioeconómicas desiguales estén al alcance de todos con independencia de los factores sociales (como la familia de origen), aunque no exige que se neutralicen otros factores como los talentos, la ambición y la suerte. El principio de diferencia, a su vez exige que las desigualdades generadas en el contexto igualdad de oportunidades (por ejemplo, incentivando que los más talentosos o ambiciosos ocupen posiciones superiores) operen en beneficio de los menos favorecidos. En una sociedad bien ordenada, las personas sólo se diferenciarían en el ingreso o la riqueza y esas diferencias se generarán en contexto de igualdad de oportunidades. Pero el menos favorecido no sería necesariamente el de menos ingreso, pues, la incorporación del ocio como bien primario (en escritos posteriores a *A Theory of Justice*) tiene el sentido de excluir de esa condición a quien ha optado

voluntariamente por realizar el mínimo de trabajo remunerado para maximizar el disfrute del tiempo libre.

En cuanto a los sistemas sociopolíticos que Rawls considera compatibles con la justicia como imparcialidad, son dos: una forma de capitalismo que denomina “democracia de propietarios”, donde un esquema tributario basado en un severo impuesto a la herencia y un impuesto al gasto, tendería, a asegurar las oportunidades económicas igualitarias en un marco de propiedad privada de los medios de producción y un “socialismo de mercado”, donde la economía se basaría en unidades de producción socializadas que competirían entre sí y que se regularían a sí mismas democráticamente.

### **6. La justificación externa de la teoría: el equilibrio reflexivo**

¿Cuáles son las razones que proporciona Rawls para que cualquier persona acepte su teoría de la justicia de imparcialidad (los dos principios de justicia defendidos en la posición original)?

Existen dos métodos predominantes de justificación en la teoría moral. Uno de ellos, de larga tradición es el fundacionalismo, según el cual se parte de algunas creencias morales fundamentales que no necesitan justificación pues se consideran autoevidentes (ningún ser racional podría negarlas) y se justifican las demás creencias por sus relaciones lógicas con las primeras. Según otra visión, el coherentismo, no hay creencias que puedan ser exentas de justificación y cada creencia se justifica sólo en función de otras, estando *todas* sujetas a interminable revisión<sup>16</sup>.

En *A Theory of Justice*, Rawls presenta un método coherentista de justificación al que denomina “equilibrio reflexivo”.

El método consiste en que cada persona (por ejemplo, el lector de la obra, que presumiblemente es alguien cuya personalidad moral se ha cultivado en una sociedad democrática y liberal, que está interesado en desarrollar una concepción de justicia) identifique las convicciones de justicia que le resultan más confiables (por qué están más arraigadas o porque han sido formadas en un contexto de reflexión prolongada) y

---

<sup>16</sup> Ver Jamieson, Dale. “El método y la teoría moral”. En *Compendio de Ética*. Singer, P. (ed.). 2004. Madrid: Alianza, pp. 637-653.

elabore principios generales que las justifiquen. Si el resultado son, por ejemplo, principios inaceptables, pueden ser que la persona se vea obligada a evaluar la necesidad de modificar sus creencias. O a revisar los principios de justificación y sustituirlos por otros, que resulten compatibles con las creencias que no está dispuesta a abandonar. Por ejemplo, si alguien considera que la esclavitud es totalmente inaceptable y sin embargo, a partir de la generalización de todas sus creencias, arriba a un principio que podría justificarla (tal como, quizás, podría hacerlo el utilitarismo clásico) se verá de plano obligado a abandonar este principio.

Así, en un proceso de permanente ajuste entre creencias particulares y principios generales, cuya confiabilidad es cada vez mayor en la medida que se han considerado muchos sets de principios alternativos y evaluado el mayor número de creencias morales posible, las personas pueden llegar a formar una concepción de justicia. Si la reflexión hace que las convicciones de una persona se ajusten unas con otras, un sistema coherente y razonado de convicciones puede transformarse en una unificada y completa concepción de justicia.

Este es el estado que Rawls denomina “equilibrio reflexivo”: un balance armónico entre el procedimiento de justificación que una persona acepta y sus convicciones más concretas. El equilibrio entre las convicciones significa que cada una de ellas confirma los principios generales y es, a su vez, es objeto de confirmación por ellos. El equilibrio reflexivo no es permanente, pues las personas pueden modificar sus convicciones, incluso dentro del marco de una teoría coherente y unificada, a partir de ciertas experiencias morales de alto impacto (piénsese en el efecto que pueden tener en el carácter moral de alguien episodios tales como una guerra, un genocidio o una hambruna) y del contacto con creencias y principios morales que van más allá de la propia cultura (lo que Rawls llama equilibrio reflexivo “amplio”, por oposición al “acotado”, que surge de la reflexión sobre las creencias y principios disponibles en la propia cultura).

Teniendo en cuenta las exigencias del equilibrio reflexivo como método de justificación, Rawls confía en que su teoría es, entre todas las disponibles, la que se ajusta más a las convicciones de justicia debidamente reflexionadas de los ciudadanos de las sociedades liberales y democráticas, que incluyen, entre otras, la creencia en la igualdad fundamental entre las personas, la convicción que las libertades básicas no

pueden ser sacrificadas, la idea que la imparcialidad es un requisito razonable a la hora de discutir criterios para valorar las instituciones sociales, etc.

### 7. El segundo Rawls: liberalismo político

Suele denominarse “el segundo Rawls” a los escritos del autor posteriores a 1980, donde se reformulan algunos aspectos de *A Theory of Justice*, se incorporan algunas de las objeciones planteadas en el extenso debate que generó la obra y sobre todo se desarrolla una preocupación muy especial por la viabilidad práctica (bajo condiciones no ideales) de una sociedad liberal bien ordenada y las condiciones del ejercicio legítimo del poder político en ella.

El objetivo fundamental de *A Theory of Justice* había sido desarrollar una teoría contractualista (la justicia como imparcialidad) que confrontara principalmente con el utilitarismo. Esa es la teoría que Rawls entiende filosóficamente justificada, según el método del equilibrio reflexivo, en cuanto la considera la más acorde con los valores de una sociedad democrática. En *Political Liberalism*<sup>17</sup>, Rawls, toma su propia propuesta como controversial (una más entre muchas que podrán plantearse en una sociedad democrática) y se enfrenta con la siguiente cuestión práctica: cómo es posible que pueda mantenerse a lo largo del tiempo una sociedad democrática, justa y estable por las razones correctas, compuesta por ciudadanos libres e iguales que comparten una concepción liberal de justicia pero se encuentran profundamente divididos por doctrinas filosóficas, morales y religiosas razonables (pluralismo razonable).

Dado el trasfondo de una cultura política democrática (los argumentos de *Political Liberalism* no se extienden a sociedades no democráticas), las personas estarán inevitablemente divididas en torno a doctrinas “comprehensivas” razonables (de las cuales la justicia como imparcialidad es un ejemplo) que conforman una diversidad moral fundamental. Algunas de los aspectos más relevantes que plantea “el segundo Rawls” son a) la idea de una concepción política de justicia; b) el consenso superpuesto; c) la razón pública.

- a) Una concepción política de justicia.

Rawls introduce la idea de una concepción política de justicia (diferenciándola de una alternativa a la que denomina “metafísica”), donde la concepción de las personas

---

<sup>17</sup>Rawls, J. 1995 (1993). *Liberalismo político*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

morales como libres e iguales se extrae, no de la idea que el ser humano es por naturaleza un agente moral (una premisa típica del contractualismo kantiano) sino de un ideal político que se considera, como una cuestión de hecho, implícito en la cultura política de una sociedad democrática. Su teoría se presenta como “constructivismo político”, esto es, se trata de la “construcción” de una concepción de justicia que mejor se acomode a ese ideal de ciudadanía democrática y al mismo tiempo sea compatible con las doctrinas comprensivas razonables que los ciudadanos sostienen y que pueden convivir con los valores democráticos.

Una concepción política de justicia tiene tres propiedades básicas. En primer lugar, se aplica a la estructura básica de la sociedad (algo en que no difiere de la justicia como imparcialidad). En segundo lugar, es independiente de los valores, conceptos y principios de las doctrinas comprensivas que sostienen los miembros de la sociedad y que son inherentemente controversiales. En tercer lugar, la concepción política se sustenta en algunas ideas fundamentales que intuitivamente consideramos parte de la cultura pública de la sociedad democrática, entre las que menciona la idea que la sociedad como esquema justo de cooperación, la de una sociedad bien ordenada como ideal de justicia y la de los ciudadanos concebidos como “libres e iguales”.

b) El consenso superpuesto.

Dado el pluralismo razonable de las sociedades democráticas, una doctrina comprensiva no puede asegurar la base de la unidad social. Por tanto, un desafío relevante para una concepción política de justicia es resolver el problema de la unidad y la estabilidad de una sociedad bien ordenada. Para ello Rawls introduce otra idea fundamental del liberalismo político: el “consenso superpuesto” (en inglés *overlapping*, que a veces se traduce como “traslapado”) de doctrinas comprensivas razonables. Eso significa que las doctrinas razonables suscriben, cada una desde su punto de vista, la concepción política. La unidad social se basa en un consenso sobre la concepción política y la estabilidad es posible cuando las doctrinas que forman el consenso son afirmadas por los ciudadanos políticamente activos y los requisitos de justicia no entran en conflicto con sus intereses esenciales.

En términos simples, el consenso superpuesto plantea que los ciudadanos de una sociedad bien ordenada se conformarán normalmente con las leyes razonablemente justas (y aceptarán la autoridad estatal como legítima), sustentando una concepción de

justicia liberal por razones muy diversas, que provienen de sus diferentes ideas del bien, en algunos casos articuladas en doctrinas comprensivas (católicos, protestantes, ateos, utilitaristas, kantianos, perfeccionistas, etc.) y en otros no. En una sociedad bien ordenada tenderían a prosperar las doctrinas comprensivas razonables (aquellas compatibles con los valores de libertad e igualdad propios de la cultura democrática) y los individuos estarán predispuestos a respaldar -guiados por argumentos que proporcionan estas mismas doctrinas- a las instituciones de las que obtienen beneficios reconocidos por todos.

El consenso superpuesto es planteado como una opción moral y sobre fundamentos morales: es un compromiso racional de cada persona, dado los principios implícitos en su propia concepción del bien o doctrina comprensiva. Eso lo diferencia de un mero *modus vivendi* –una especie de compromiso circunstancial entre los ciudadanos ante el equilibrio de fuerzas imperantes y la imposibilidad de cada uno de imponer a plenitud su punto de vista- y por tanto se asume que la concepción política fruto del consenso superpuesto, que es estable “por las razones correctas”, lo seguirá pese a los cambios de distribución del poder político que se den entre los diversos puntos de vista que la sustentan.

c) La idea de razón pública.

Las sociedades, al igual que los individuos, tienen modos de establecer sus fines, de ubicarlos en orden de prioridades y de adoptar decisiones racionales a su respecto. Requieren, por tanto, razones para justificar sus decisiones. Las razones públicas son, en la definición más sencilla, las razones de los ciudadanos (en oposición a las razones no públicas de instituciones como la iglesias, universidades y asociaciones privadas, y de los aspectos de las doctrinas comprensivas que están fuera del consenso político), que se orientan al bien público, es decir, los requerimientos de la estructura básica de la sociedad democrática. La razón pública no es propia de todas las sociedades sino de las sociedades democráticas porque son las razones de aquellos que se definen por tener un estatus de igual ciudadanía. Son razones que se aplican a la hora de discutir y decidir en el foro público y deberían guiar a los ciudadanos a la hora de emitir su voto sobre las cuestiones fundamentales pues, de lo contrario, el discurso político sería hipócrita. En las sociedades autocráticas, las razones para decidir sobre el bien común no son las del público sino las de los ciudadanos.

Sin embargo, no puede asimilarse “democracia” con el mero imperio de la regla mayoritaria. Rawls está pensando en la cultura pública del tipo de régimen que suele denominarse “democracia constitucional”, donde se consagran determinadas esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica, que limitan el contenido de las decisiones mayoritarias legítimas y que son impuestas por un Tribunal Constitucional (como la Suprema Corte de Justicia de Estados Unidos, que para Rawls es la rama del gobierno que sirve como ejemplar de razón pública porque, cuando sus jueces deciden casos constitucionales se espera, que dejen de lado los valores religiosos, morales y filosóficos controversiales). Los límites de la razón pública se aplican en principio a estas grandes cuestiones y no a la generalidad de las decisiones políticas.

Una cuestión que puede ser discutible es el trazado específico de esos límites. Rawls afirma que, en general, sería muy conveniente dirimir las cuestiones políticas invocando los valores de la razón pública, aunque quizás no sea posible hacerlo en todos los casos. Tampoco se aplican a las reflexiones personales o de las que se realizan en las asociaciones privadas sobre cuestiones políticas.

## **8. El derecho de gentes**

El último paso de Rawls hacia una concepción de justicia viable en las condiciones del mundo real es su teoría para las relaciones internacionales de una sociedad liberal. En su libro *The Law of Peoples*<sup>18</sup>-publicado originalmente en inglés en 1999 y cuyas ideas fundamentales ya estaban contenidas en un artículo de 1993 del mismo nombre - Rawls se propone desarrollar una concepción liberal de justicia “similar pero más general” que la presentada en *A Theory of Justice*, es decir también basada en la idea del contrato social hipotético concretado en una posición original, pero cuyo objeto es lo que denomina una “sociedad de pueblos”. Allí, se distinguen cinco tipos de pueblos: liberales razonables, decentes, Estados proscriptos, Estados lastrados por condiciones desfavorables y absolutismos benignos. Sólo los dos primeros pueden considerarse “bien ordenados” y, por tanto, dignos de pertenecer a la sociedad de pueblos.

Nótese que el desafío de Rawls es sumamente complejo por cuanto debe conciliar la matriz liberal de su teoría con la articulación de un criterio de justicia aceptable también para sociedades no liberales. El tema central es, entonces la tolerancia de las sociedades

---

<sup>18</sup>Rawls, J.2001 (1999). El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”. Barcelona: Paidós.

liberales hacia las no liberales (pero decentes) y se argumente sobre la necesidad que la concepción de justicia internacional, extensiva del modelo original, incluya la idea que las sociedades no liberales deben ser toleradas *por razones de justicia*.

Una de las características más llamativas de esta concepción de justicia internacional es que sus actores son entidades colectivas a las que Rawls denomina “pueblos” y no los individuos. En *The Law of Peoples* se apela a la idea de dos posiciones originales. En la primera, las partes en el contrato hipotético representan a ciudadanos y escogen los principios de justicia que definen un esquema justo de cooperación las relaciones domésticas. En la segunda posición original, las partes son representantes racionales de pueblos bien ordenados (liberales y decentes) que establecen el derecho de gentes. La extensión se formula primariamente para los pueblos liberales y luego para los que Rawls denomina “jerárquicos decentes” (sociedades que no son liberales pero que garantizan los derechos humanos -o al menos los fundamentales- imponen obligaciones morales de buena fe a todos los habitantes de su territorio, cuyo status moral surge de ser considerados “miembros responsables y cooperadores de sus respectivos grupos”, y donde existe una creencia generalizada que el derecho está efectivamente orientado por una idea de justicia).

La atribución a los “pueblos” del status moral relevante en el derecho internacional tiene, como corolario, la negación de la “perspectiva cosmopolita” cuya preocupación última sería la igualdad global de los individuos y no la justicia de las sociedades. Por lo que no se plantea en la justicia internacional un principio distributivo análogo al principio de diferencia en las sociedades domésticas.

### **9. Algunas lecturas recomendadas**

Kukathas, C y Pettit, P. *La teoría de la Justicia de John Rawls y sus críticos*. 2004. Madrid: Tecnos, pág. 81

Freeman, Samuel. 2007. *Rawls*. Abingdon: Routledge.

Pogge, Thomas. 2007. *Rawls: His Life and Theory of Justice*. New York: Oxford University Press

Rawls, John. 1997 (1971). *Teoría de la Justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ 1995 (1993). *Liberalismo político*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ 2001 (1999). *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*. Barcelona: Paidós.

\_\_\_\_\_ 2002 (2001). *La justicia como equidad: una reformulación*. Barcelona: Paidós.

## Capítulo Tercero.

### Ronald Dworkin y la igualdad de recursos

#### 1. Introducción

El presente capítulo tiene por objeto presentar la propuesta de Ronald Dworkin en el ámbito de la filosofía política.

Si bien muchas de las reflexiones a las que hacemos referencia fueron publicadas a comienzos de la década del ochenta, el presente capítulo se ajusta principalmente a la versión que encontramos en “*Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*” (2000).

#### 2. Presentación del autor y de su obra en el ámbito de la filosofía política

Aunque el trabajo de Ronald Dworkin (EEUU 1931-2013 Inglaterra) se inició en el ámbito de la filosofía del derecho (y más específicamente con la crítica a “*El concepto de derecho*” (1961) de Herbert. L. A Hart, a quien lo sucediera en la cátedra de Jurisprudencia en la Universidad de Oxford en 1969), ámbito en el cual publicó “*Los derechos en serio*” (1977) y “*El imperio de la justicia*” (1986), y en el cual se lo reconoce como uno de los teóricos más destacados del siglo XX, su trabajo se extendió a otros ámbitos, y en cuanto nos convoca, al de la filosofía política<sup>19</sup>.

Los trabajos de Dworkin en el ámbito de la filosofía política se insertan en el liberalismo igualitario, con fuerte énfasis en el valor igualdad. Si bien, en la propuesta de Dworkin encontramos más coincidencias que divergencias con la propuesta de Rawls, entiende Dworkin que la teoría de Rawls es “*demasiado insensible a las dotaciones propias de cada persona y no suficientemente sensible a las ambiciones de cada uno. Su propuesta, en tal sentido, procura superar ambos inconvenientes*”<sup>20</sup>.

La primera crítica refiere a que la teoría de Rawls es deficitaria respecto de aquellos que están peor en términos de bienes primarios de tipo natural. No es lo suficientemente sensible a que estas personas tienen que invertir buena parte de sus recursos para

<sup>19</sup> Para la presentación del autor y de su obra sigo en los primeros párrafos a Daniel Bonilla e Isabel Cristina Jaramillo en “El igualitarismo liberal de Dworkin” en “Ronald Dworkin. La Comunidad Liberal”, Universidad de los Andes, Ed. Siglo del Hombre, 1996 y luego a Roberto Gargarella, R. 1999. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós, p. 72.

<sup>20</sup> Roberto Gargarella, 1999. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós, p. 72.

intentar compensar desventajas de las cuales no son responsables. El problema radicaría en la definición de los menos aventajados únicamente por referencia a la posesión de bienes primarios de tipo social, desatendiendo la circunstancia de la persona en términos de la posesión de bienes primarios de tipo natural.

La segunda crítica refiere a que la teoría de Rawls es deficitaria respecto de aquellos que siendo más ambiciosos, eligen un plan de vida lucrativo. El problema radicaría en el “*principio de diferencia*” según el cual para que quienes eligen planes de vida lucrativos puedan disfrutar de los ingresos extra que generan, se les exige, que éstos ingresos operen en beneficio de quienes están peor, sin importar las razones por las cuales están peor (siendo que puede suceder que estén peor por circunstancias de las cuales sí son responsables).

### 3. La igualdad de recursos como requisito de legitimidad moral del Estado

Dworkin comienza su Introducción (nominada *¿Importa la igualdad?*) a “*Virtud soberana*” reivindicando el valor igualdad al afirmar que “*No es legítimo ningún gobierno que no trate con igual consideración la suerte de todos los ciudadanos a los que gobierna y exige lealtad. La igualdad de consideración es la virtud soberana de la comunidad política- sin ella el gobierno es sólo una tiranía- (...)*”<sup>21</sup>.

Ahora, si la legitimidad del gobierno depende de que trate con igual consideración la suerte de sus ciudadanos, señala Dworkin, y con acierto, que la pregunta sobre ¿qué exige la igualdad de consideración? se vuelve central. En respuesta a esta pregunta sostiene que la igualdad de consideración exige que el gobierno aspire a una forma de igualdad material a la cual denomina “*igualdad de recursos*”.

Como adelantáramos, la propuesta de Dworkin respecto de la “*igualdad de recursos*” no se identifica con la idea que “*todo el mundo tenga la misma riqueza, de la cuna a la tumba, sin que importe si decide trabajar o que trabajo elige (el gobierno tiene que quitarle constantemente a las hormigas y dárselo a las cigarras,*”<sup>22</sup> sino con la idea que cada persona “*debe pagar el precio de la vida que elige*”<sup>23</sup>, “*que somos responsables de las consecuencias de aquellas decisiones que tomamos a partir de*

<sup>21</sup>Dworkin, R. 2000. *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona: Paidós, p. 11.

<sup>22</sup>Dworkin, R. 2000. *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona: Paidós, p. 12.

<sup>23</sup>Dworkin, R. 2000. *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona: Paidós, p. 85.

*nuestras convicciones, preferencias o personalidad*<sup>24</sup>”. Lo mismo se deriva del principio de “*responsabilidad especial*”, el cual, junto con el principio de “*igual importancia*”, funda la propuesta del autor<sup>25</sup>.

Dworkin nos ilustra sobre su interpretación de las exigencias de la igualdad de consideración a través de un complejo esquema hipotético (que cuenta con una “*prueba de la envidia*”, una subasta, y un mercado de seguros)<sup>26</sup> que desarrollamos en los párrafos siguientes<sup>27</sup>. El esquema hipotético es pensado como un ideal (ideal regulativo) capaz de guiar el diseño concreto y real de justicia distributiva a aplicar en una sociedad real.

#### 4. El test de la envidia

Dworkin nos invita a suponer que varios sobrevivientes de un naufragio son arrastrados por el agua hasta una isla desierta, que tiene abundantes recursos y carece de población nativa, con remotas posibilidades de rescate. Tenemos que imaginar, también, que todos aceptan que ninguno tiene derecho a esos recursos, así como aceptan dividir los recursos de la isla de manera equitativa. Aceptan también, someter la división de los recursos al “*test de la envidia*”: ninguna división de recursos es una división equitativa si, una vez que se completa la división, cualquier inmigrante prefiere la el paquete de recursos de otro al suyo.

#### 5. La subasta

Nos invita también a suponer que se elige a un inmigrante para llevar adelante la división de acuerdo al criterio aceptado, y que éste, con los recursos de la isla, arma paquetes de recursos y los entrega a cada inmigrante. Pero que la distribución que éste realiza, luego de mucho ensayo y error, si bien pasa el “*test de la envidia*”, no logra

<sup>24</sup>Dworkin, R. 2000. *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona: Paidós, p. 17.

<sup>25</sup> La propuesta de Dworkin se funda en estos dos principios del individualismo ético. El principio de “*igual importancia*” dispone que desde un punto de vista objetivo, es importante que cada vida humana tenga éxito y que no se desperdicie, mientras que el principio de “*responsabilidad especial*” dispone que aunque todos tengamos que reconocer la importancia objetiva equitativa de que cada vida humana tenga éxito, sólo la persona de cuya vida se trata tiene la responsabilidad especial y última de ese éxito. Dworkin, R. 2000. *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona: Paidós, p. 15.

<sup>26</sup>Kymlicka, Will. 1995. *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel, p. 91.

<sup>27</sup>Kymlicka, Will. 1995. *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel, p. 91

satisfacer del todo a algunos inmigrantes por razones que dicho test no puede captar. Algunos inmigrantes están insatisfechos por entender que la combinación de recursos de la que está compuesto cada paquete favorece algunos gustos por encima de otros. Estos inmigrantes aunque no prefieren ningún paquete que otro tenga, prefieren lo que habrían tenido si los recursos iniciales disponibles se hubieran combinado de otra manera.

Entiende Dworkin que quien distribuye necesita algún tipo de subasta u otro procedimiento de mercado para responder a estos problemas. Así, imagina que el que divide, cambia de mecanismo, y que en lugar de armar y entregar paquetes de recursos, entrega a cada inmigrante un número equitativo y muy grande de conchas (lo suficientemente abundante y sin valor en sí mismas) para que estos las usen a modo de fichas en una subasta u otro procedimiento de mercado en el que los diferentes recursos de la isla se encuentren a la venta y en el que cada inmigrante tiene la posibilidad de comprar los recursos que desea ofertando cierto número de conchas. Así nadie envidiará el conjunto de compras de otro y tampoco habrá comprado cosas que no desea.

Seguramente se sentirá más o menos dichoso, por ejemplo, si aquello que más desea no se encuentra en la isla o si aquello que le gusta o desea es escaso y tuvo que pagar por ello con una cantidad muy importante de conchas.

La igualdad de recursos no ofrece motivo para corregir las contingencias que determinan cuán caras o frustrantes son las preferencias de alguien. En condiciones de igualdad de recursos las personas deciden qué tipo de vida quieren llevar contando con información previa sobre el costo real que le imponen a las otras personas con su elección y la cantidad total de recursos que pueden usar de forma justa. “(...) *los hechos contingentes sobre la materia prima y la distribución de gustos no son motivo para que se cuestione la distribución por no ser equitativa*”<sup>28</sup>.

## 6. Los seguros

Si la subasta tiene éxito la “*igualdad de recursos*” (inicial) es una realidad entre los naufragos, pero seguramente, rápidamente surgirán desigualdades, en términos de ingresos y riqueza, derivadas de la suerte post-subasta de los inmigrantes. Algunas de esas desigualdades se deberán a la “*suerte bruta*” (*brute luck*), mientras que otras a la “*suerte opcional*” (*optional luck*). Dworkin distingue entre estos dos tipos de suerte.

---

<sup>28</sup>Dworkin, R. 2000. *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona: Paidós, p. 80.

Mientras que el riesgo al que refiere la “*suerteopcional*” pudo haber sido anticipado y rechazado por la persona, por lo cual cabe interpretar que con relación al mismo la persona realizó una apuesta deliberada y calculada; el riesgo al que refiere la suerte “*suerte bruta*” no pudo haber sido rechazado, por lo cual no cabe interpretar apuesta alguna. Ejemplos referidos a la “*suerte bruta*”: enfermedades no provocadas, discapacidades, falta de talentos y habilidades, etc. Ejemplos que refieren a la “*suerte opcional*”: plantar un cultivo lucrativo pero riesgoso.

Se pregunta Dworkin si “*¿Es compatible con la “igualdad de recursos” que las personas tengan ingresos y riquezas diferentes en virtud de una “suerte opcional” distinta?*”<sup>29</sup>.

Para dar respuesta a tal pregunta Dworkin analiza la situación de aquel cuya conducta puede ser interpretada como que no apostó, que apostó y perdió y que apostó y ganó. Señala que quien no apostó, optó por una vida segura, sin riesgos; mientras que quien apostó y perdió, como quien apostó y ganó, optó por una vida que contiene entre sus elementos el factor riesgo.

De acuerdo a Dworkin la gente “*debe pagar el precio de la vida que elige*”<sup>30</sup>, “*el precio de una vida más segura (...) reside precisamente en renunciar a cualquier oportunidad de obtener las ganancias cuya perspectiva induce a otros a apostar*”<sup>31</sup>, así como el precio de “*una vida que incluye apuestas que ofrecen una posibilidad de ganar*”<sup>32</sup> es la posibilidad de perder.

En definitiva, en respuesta sostiene que neutralizar las desigualdades, en términos de ingresos y riqueza, derivadas de la “*suerteopcional*” supondría privar a la persona de la vida que ha elegido llevar adelante, razón por la cual el gobierno debe abstenerse de hacerlo.

Como tal tipo de razonamiento no puede realizarse con relación a la “*suerte bruta*”, las desigualdades, en términos de ingresos y riqueza, derivadas de tales contingencias deberían ser compensadas.

<sup>29</sup>Dworkin, R. 2000. *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona: Paidós, p. 84.

<sup>30</sup>Dworkin, R. 2000. *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona: Paidós, p. 85.

<sup>31</sup>Dworkin, R. 2000. *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona: Paidós, p. 85.

<sup>32</sup>Dworkin, R. 2000. *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona: Paidós, p. 86.

Pero, Dworkin agrega que la posibilidad de contratar seguros proporciona la conexión entre los dos tipos de suerte, porque la decisión de contratar un seguro contra un riesgo al que refiere la “*suerte bruta*” puede interpretarse como una apuesta calculada. Ahora, si habiendo teniendo la posibilidad de contratar seguros a los que refiere la “*suerte bruta*” el inmigrante no lo hizo, en caso de siniestro no tendrá derecho a una porción adicional de recursos.

Así, Dworkin agrega a la subasta inicial un seguro obligatorio de prima fija para todos los inmigrantes, basándose para ello en especulaciones sobre lo que el inmigrante medio habría comprado (prima intermedia) si el riesgo previo de tener diversas discapacidades fuera equitativo. Si bien las desigualdades debidas a gustos caros o extravagantes de acuerdo a la “*igualdad de recursos*” no deben ser compensadas, si alguien tiene una tentación u obsesión que desearía no tener, que perturba lo que quiere hacer en la vida, y le acarrea frustración y hasta incluso dolor si no la satisface, esa tentación u obsesión cabe considerarla como una discapacidad y las desigualdades que ellas generen si correspondía ser compensadas.

Ahora, a pesar de lo dicho Dworkin hace un importante esfuerzo para que no se confunda su tesis de la “*igualdad de recursos*” con la “*igualdad de oportunidades*” o “*con la teoría del punto de partida*”. Respecto de la teoría del punto de partida, señala Dworkin que si bien exige recursos iniciales iguales, también exige una actitud posterior de *laissez-faire* justificada seguramente en alguna versión de la teoría lokeana de que las personas adquieren la propiedad añadiendo su trabajo a los bienes, o algo similar.

Como señalan Bonilla y Jaramillo “*la prueba de la envidia*” en el pensamiento de Dworkin se aplica a lo largo de toda la historia de la sociedad y la diferencia entre su primera aplicación, la que testea la distribución inicial, con las posteriores radica en que en estas últimas se aplicará de manera diacrónica: “*ya no buscará evaluar el nivel de envidia que las personas sienten en un momento determinado, como al finalizar la subasta, sino que preguntarán si las personas envidian el paquete de recursos que otras personas controlan, teniendo en cuenta la totalidad en sus vidas y las decisiones que han tomado en cada momento*”<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Bonilla D y Jaramillo I. 1996 en “El igualitarismo liberal de Dworkin”, Introducción a Dworkin, R. *La Comunidad Liberal*. Universidad de los Andes, Bogotá: Siglo del Hombre, p. 62.

Dice Dworkin: “(Nuestra propuesta) *Sólo sostiene que los recursos que se encuentran a disposición de esa persona en un momento dado deben estar en función de los recursos que estaban a su disposición o que consumió en otros momentos, de forma que la explicación de por qué alguien tiene menos dinero ahora pueda ser que, previamente, su consumo de actividades de ocio haya sido caro*”<sup>34</sup>, “*Por un lado, tenemos que permitir, so pena de violar la igualdad, que la distribución de recursos en un momento concreto sea (como podríamos decir) sensible a las ambiciones. Esto es, debe reflejar el costo o el beneficio que las decisiones de la gente tiene para los demás, de forma que, por ejemplo, a los que deciden invertir en vez de consumir, o consumir de forma más barata que cara, o trabajar de forma más beneficiosa que menos, se les debe permitir que conserven los beneficios que proceden de esas decisiones en una subasta equitativa seguida por el libre comercio. Pero por otro lado, no debemos permitir que la distribución de recursos sea en ningún momento sensible a las dotaciones, esto es que se vea afectada por las diversas habilidades que generan ingresos diferentes en una economía de laissez-faire, ente personas con las mismas ambiciones*”<sup>35</sup>.

Existen de acuerdo a Dworkin, y como adelantáramos, otras desigualdades que no merecen compensación, las debidas a las ambiciones de las personas. Se debe permitir que las personas conserven los beneficios que se derivan de las decisiones que la gente toma a lo largo de su vida, como invertir en vez de consumir, consumir de forma más barata que cara, o trabajar de forma más lucrativa que menos. Lo mismo no es obstáculo para señalar que el papel del talento tiene que ser neutralizado, para lo cual Dworkin sugiere la redistribución periódica de recursos mediante alguna forma de impuesto sobre la renta.

## **7. Las reflexiones de Dworkin en el mundo real**

Si nos preguntamos, ¿en que se concretiza la teoría de Dworkin en el mundo real? cabe responder que en un modelo de Estado interventor en la economía con fines sociales (del tipo *Welfare State* o *Estado de Bienestar* o *Estado Social de Derecho*) paracompensar las desigualdades (pensemos en términos de ingresos y riqueza) que no pueden ser interpretadas como la consecuencia de algún tipo de elección realizada por quien las padece, tales como enfermedades no provocadas, discapacidades, falta de

<sup>34</sup>Dworkin, R. *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Ed. Paidós, 2000, pág. 100.

<sup>35</sup>Dworkin, R. 2000. *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona: Paidós, p. 100.

talentos y habilidades, el lugar social en que la persona nace, etc., y obtiene los recursos que para tal accionar necesita a través de alguna forma de impuesto sobre la renta; pero que, al mismo tiempo, se abstiene de intervenir en la economía para compensar las desigualdades que sí cabe interpretar como la consecuencia de algún tipo de elección realizada por quien las padece.

Sobre el punto Kymlicka ha dicho que la propuesta de Dworkin sobre cómo aplicar su teoría en el mundo real parece decepcionante, principalmente debido a que en definitiva termina proponiendo gravar “*a los ricos, aun cuando algunos de ellos llegaron allí sólo mediante sus esfuerzos y sin ventajas naturales, y apoyamos a los pobres, aun cuando algunos (...) se encuentran allí por elección y sin ninguna ventaja natural*”<sup>36</sup>, continúa Kymlicka “*Los cálculos hipotéticos que requiere la teoría de Dworkin son complejos, y su ejecución institucional tan difícil, que sus ventajas teóricas no pueden trasladarse a la práctica*”<sup>37</sup>.

## 8. Algunas lecturas recomendadas

Bonilla, D y Jaramillo, I. 1996. “El igualitarismo liberal de Dworkin” Introducción a Dworkin, Ronald. *La Comunidad Liberal*”, Universidad de los Andes, Bogotá: Siglo del Hombre.

Dworkin, R. 2000. *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona: Paidós.

Gargarella, Roberto. 1999. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós.

Kymlicka, Will. 1995. *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel.

---

<sup>36</sup>Kymlicka, Will. 1995. *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel, p. 98.

<sup>37</sup>Kymlicka, Will. 1995. *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel, p.100.

## Capítulo Cuarto

### El enfoque de las capacidades de Amartya Sen

#### 1. Introducción

El presente capítulo tiene por objeto presentar las principales críticas que Amartya Sen hiciera a la “*Teoría de la Justicia*” (1971) de John Rawls, con especial énfasis en la crítica al “*enfoque en los bienes primarios*” y su propuesta alternativa del “*enfoque en las capacidades*”, crítica que presentara en la conferencia nominada *¿Igualdad de qué?* (1979), y a la que dedicara su obra “*Nuevo examen de la desigualdad*” (1992).

#### 2. Presentación del autor

Amartya Sen, economista hindú, actual catedrático de Filosofía y Economía en la Universidad de Harvard, quien fuera profesor de Economía de las principales universidades de India e Inglaterra, y fuera galardonado con el Premio Nobel de Economía (1998), es considerado uno de los principales teóricos de la economía del desarrollo.

Su concepción del “*desarrollo como libertad*”, tópico al que dedicara su obra “*Desarrollo y Libertad*” (1999), contrasta con las concepciones que identifican al desarrollo con el crecimiento del producto nacional bruto, con el aumento de las rentas, con la industrialización, etc.

Sen concibe el desarrollo como un proceso de expansión de las libertades fundamentales que disfrutaran los individuos. Y agrega que la expansión de las libertades fundamentales no es sólo el “*fin principal*” del desarrollo, sino que es su “*medio principal*”. Así, la libertad cumple un “*papel constitutivo*” y un “*papel instrumental*”. De lo dicho se deriva que el proceso debe evaluarse en función del aumento que hayan experimentado o no las libertades de las personas<sup>38</sup>.

La concepción del desarrollo que propone Sen va acompañada de una concepción amplia de la libertad que abarca tanto la libertad en los “*procesos*” que hacen posible la

---

<sup>38</sup> La concepción del desarrollo de Sen, de la cual se deriva que el desarrollo no debe medirse más que por el aumento de las libertades, ha sido particularmente influyente en ciertos ámbitos de las Naciones Unidas. El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), siguiendo a Sen, publica a partir de 1990, el “*Informe sobre Desarrollo Humano*”, se trata de informes anuales sobre la vida que los individuos, particularmente los menos favorecidos, logran vivir.

libertad de hacer y decidir; como la libertad relativa a las “*oportunidades*” reales que los individuos tienen, dadas sus circunstancias personales y sociales. La falta de libertad puede deberse tanto a procesos inadecuados como a insuficientes oportunidades.

Las “*capacidades*” de las personas cobran especial interés para la libertad en relación a las “*oportunidades*”.

Lo señalado lleva a Sen a cuestionar la concepción de la pobreza que la identifica con la falta o insuficiencia de renta (o de acuerdo a la propuesta de Rawls, con la falta o insuficiencia en la posesión de “*bienes primarios*”), y a sustituirla por una concepción que la vincula a la privación de las “*capacidades*” básicas.

Su interés en la economía ha estado acompañado desde siempre por un fuerte interés en la ética y la filosofía política. Tal interés lo ha llevado a realizar un profundo estudio y crítica de la obra de John Rawls. La obra de Sen en materia de filosofía política se había presentado de manera poco sistemática hasta la publicación de “*La idea de la justicia*” (2009).

La obra de Sen se inserta en la tradición del liberalismo igualitario, con fuerte énfasis en el igualitarismo. Si bien sus primeras críticas a Rawls fueron interpretadas como puntos de partida para posibles ajustes posteriores a una teoría en general compartida, hoy día, a la luz de “*La idea de la justicia*”, se advierte el apartamiento de Sen de la propuesta rawlsiana en cuestiones esenciales.

### **3. Un cambio de perspectiva**

Recuerda Sen que tradicionalmente los teóricos de la justicia social son clasificados en virtud de si están “*a favor*” de la igualdad o “*en contra*” de la igualdad. Dentro de esta tradición, mientras que Rawls y Dworkin son considerados ejemplos paradigmáticos de los primeros, Nozick y los utilitaristas clásicos son considerados ejemplos paradigmáticos de los segundos.

Sen cuestiona este criterio de clasificación argumentando que aún los teóricos tradicionalmente considerados como contrarios a la igualdad o “*anti-igualitarios*” también desean y argumentan “*a favor*” de la igualdad de “*algo*” que todos debieran tener, y que es considerado, desde su perspectiva, algo fundamental respecto del cual exigir la igualdad.

Su tesis consiste en sostener que las teorías éticas sobre el orden social más relevantes son unánimes en su apoyo a la igualdad en términos de alguna “*variable focal*” (como los ingresos, la riqueza, la libertad, la felicidad, las oportunidades, los derechos, etc.) en función de la cual se realizan las comparaciones interpersonales en ocasión de las demandas de justicia o igualdad. Por ejemplo, desde esta nueva perspectiva, también Robert Nozick es “*igualitario*” ya que reclama que la libertad y la propiedad sean garantizadas a cada uno “*por igual*”.

Según Sen este carácter común a las teorías éticas sobre el orden social se explica en que para que el razonamiento ético sobre asuntos sociales resulte verosímil, es necesario que implique la igual consideración “*para todos*” en algún nivel considerado crítico. Sen afirma la raíz kantiana del razonamiento señalado. Sin embargo, advierte que la demanda de igualdad referida a una sola variable (“*variable focal*”), implica la aceptación de una asignación no igualitaria respecto de otras variables. Por ejemplo, y siguiendo con el planteo de Nozick, la demanda en el sentido que la libertad y la propiedad sean garantizadas a cada uno “*por igual*” implica rechazar la igualdad de estados finales, como ser la igualdad en la distribución de ingresos o de la felicidad.

#### **4. La crítica a los “bienes primarios” de Rawls y el alternativo enfoque de las capacidades**

De acuerdo con Sen, los “*bienes primarios*” constituyen sólo “*medios*” útiles para conseguir la libertad, pero no iluminan por si mismos sobre la amplitud o extensión de la libertad de la que una persona realmente goza, particularmente para elegir entre tipos de vidas alternativas, y que tiene razones para valorar. Iguales asignaciones de “*bienes primarios*” son compatibles con grandes desigualdades en la amplitud o extensión de la libertad de la que una persona realmente goza. ¿La razón? La diversidad humana. Somos profundamente diferentes, nos diferenciamos a raíz de la edad, el sexo, el género, la capacidad intelectual, los talentos particulares, la destreza corporal, la propensión a la enfermedad física y mental, la propiedad de activos, el patrimonio heredado, la extracción social, los problemas de circunstancias, el medio ambiente natural y social en que vivimos, etc.

Todas estas características de orden personal, relativas al ambiente físico y social que rodea a la persona, y de orden relacional, pueden provocar importantes diferencias en las posibilidades que cada persona efectivamente posee para “*convertir*” o

“transformar” a los “medios” (en general, incluidos los ingresos) en libertades. No tenemos idénticas posibilidades individuales de “conversión” o “transformación”, unos pueden más, otros pueden menos.

El ejemplo al que recurre Sen en varias oportunidades es el de la persona que padece una discapacidad física. Poco podemos saber acerca de lo que ella puede efectivamente hacer si sólo tenemos información respecto de los “medios” (particularmente, los ingresos) con los que cuenta, ya que ella puede tener muchas desventajas (“desventajas de conversión”) para hacer lo que valora.

Entiende Sen que es la potente retórica de la “igualdad del hombre” (“*todos los hombres son creados iguales*”), la que nos lleva a desatender la diversidad humana, a creer (en el error) que somos todos iguales, que tenemos iguales posibilidades de convertir o transformar “medios” en libertades por lo cual igual asignación de “medios” (particularmente los ingresos) asegura igual libertad, siendo que, en realidad, detrás de una igual distribución de “medios” (particularmente los ingresos) puede que existan grandes desigualdades en relación a la amplitud o extensión de la libertad de la que las personas realmente gozan.

Advierte Sen que existe otra razón para rechazar la métrica de los “bienes primarios”: las distintas concepciones del bien que pueden tener las personas pueden llevarlas a que algunas de ellas no puedan conseguir sus fines con la asignación de bienes “primarios” que les correspondería de acuerdo al reparto igualitario. Dice Sen “*Si cada lista posible de bienes primarios, y cada manera de hacer un índice, permite a algunas personas conseguir muy bien sus fines, y a otras no, entonces se perderá la importante característica de “neutralidad” con la que toda línea de razonamiento de la “justicia como equidad” puede verse puesta en cuestión*”<sup>39</sup>. Así existirían dos aspectos a considerar: uno es la “variación entre personas”, y otro es la “variación entre fines” o entre concepciones distintas del bien que pueden distintas personas tener.

Señala Sen que una teoría de la justicia orientada hacia la libertad exige que concentremos nuestra atención en las “capacidades” que efectivamente poseen las personas para alcanzar “funcionamientos” que tienen razones para considerar valiosos. Dentro de la categoría “funcionamientos” encontramos algunos muy simples, tales

---

<sup>39</sup>Sen, A. 2000. *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza, p. 101, nota 26.

como: mantenerse suficientemente alimentado, mantenerse sano, evitar posibles enfermedades y mortalidad prematura; y otros relativamente complejos como: el ser feliz, tener dignidad, participar de la vida en comunidad, etc.

Los “*funcionamientos*” alcanzados nos ilustran respecto del “*bien-estar*” de una persona, son constitutivos de su estado. Así el sujeto tendrá o no la “*capacidad*” de mantenerse bien alimentado, de eludir posibles enfermedades y una mortalidad prematura, etc. y es el “*conjunto de capacidades*” el que refleja la libertad de la persona para elegir entre posibles modos de vida.

### 5. La crítica al “*institucionalismo trascendental*”

En “*La idea de la justicia*” (2009) se hace manifiesta la separación entre el planteo de Sen y el planteo de Rawls. Sen se separa de Rawls en cuanto rechaza la tradición del “*institucionalismo trascendental*” en el que Rawls (Dworkin, Nozick, etc.) se inscriben.

Señala Sen que durante la ilustración europea, época de auge del tópico de la justicia social, en los filósofos del período, surgen y coexisten dos líneas convergentes de razonamiento sobre la justicia: por un lado la línea del “*institucionalismo trascendental*” que se concentraba en identificar los esquemas institucionales justos (perfectos) para la sociedad (Hobbes, Rousseau, Kant); y por otro la línea del “*comparativismo*” que se concentraba en la comparación entre sociedades reales tendientes al hallazgo de algunos criterios para una opción menos injusta que la otra (tradición en la que se inserta Adam Smith, el marqués de Condorcet, Jeremy Bentham, Mary Wollstonecraft, Karl Marx y John Stuart Mill).

Si bien Sen admite que la tradición del “*institucionalismo trascendental*” es la dominante en la actualidad, entiende es una línea de razonamiento equivocada porque la identificación de los esquemas institucionales justos (perfectos) para la sociedad, a su juicio, no es una labor ni necesaria ni suficiente. Ilustra el argumento de la siguiente manera: “*si tratamos de escoger entre un Picasso y un Dalí, de nada sirve invocar un diagnóstico (aún si tal diagnóstico trascendental fuese factible) según el cual la pintura ideal en el mundo es la “Mona Lisa”. La idea es interesante, pero no tiene relevancia para la decisión. En efecto, para escoger entre las dos opciones que encaramos no es necesario discutir acerca de cuál puede ser la mejor o la más perfecta pintura del*

*mundo. Ni es suficiente ni útil saber que la “Mona Lisa” es la pintura más perfecta del mundo cuando la decisión real ha de hacerse entre un Picasso y un Dalí*<sup>40</sup>.

Sen se muestra escéptico respecto de la posibilidad de alcanzar consenso sobre la naturaleza de la “*sociedad justa*”, en general, así como de la conjetura de Rawls que los sujetos en la posición original elegirían de manera unánime los principios de justicia. Según Sen, tal conjetura se basa en un supuesto erróneo, que sólo hay *un* tipo de argumento imparcial (el de los igualitaristas económicos), que satisface las exigencias de la equidad y está libre de intereses creados. No es fácil ignorar por infundados los argumentos utilitaristas o los argumentos libertarios. Los teóricos de distintas concepciones de la justicia social, como los utilitaristas, igualitaristas económicos o libertarios pueden opinar cada uno por separado que existe una solución justa inequívoca que salta a la vista y que no hay dificultad de avizorar, pero casi con certeza, dice Sen, cada uno vería una solución diferente como la solución evidentemente correcta.

Ahora bien, aunque Sen se muestra escéptico respecto de lo señalado, sostiene que sí es posible alcanzar acuerdos sobre aspectos puntuales pero esenciales a la justicia social, de alcance mundial. Por ejemplo, sobre la necesidad de reforma de las leyes sobre patentes, para que medicamentos confiables y baratos estén fácilmente disponibles para pacientes pobres. Es así que se inserta a sí mismo en la tradición del “*comparativismo*”.

## **6. La crítica a la “excesiva” “*prioridad total de la libertad*”**

Si bien Sen incorpora a su listado de “*lecciones positivas*” del enfoque Rawlsiano la importancia de la libertad, señala que la prioridad total de la libertad es excesiva. Pregunta Sen, *¿Por qué deberíamos considerar el hambre, la desnutrición y la falta de atención médica como menos importantes que la violación de cualquier tipo de libertad personal? Esta cuestión fue planteada por primera vez con gran energía por Herbert Hart poco después de la aparición de la “Teoría de la Justicia” de Rawls*<sup>41</sup>.

Advierte Sen que este aspecto puede ser tratado sin ir en contra del enfoque básico de Rawls y fue efectivamente tratado por él en “*El Liberalismo Político*” (1993), obra en la

<sup>40</sup>Sen, A. 2010. *La idea de la justicia*, Madrid: Taurus, p. 47.

<sup>41</sup>Sen, A. 2010. *La idea de la justicia*, Madrid: Taurus, p. 94.

que matizó su énfasis en la libertad, haciendo menos extrema su prioridad. Si bien el tema no ha sido resuelto por completo, ha recibido una atención considerable. Dice al respecto Sen: “*Es posible, en efecto, aceptar que la libertad debe tener alguna prioridad, pero una prioridad total es casi con seguridad un exceso destructivo*”<sup>42</sup>

### **7. La crítica a la falta de atención al comportamiento “real” de los individuos**

Sostiene Sen que la justicia de lo que sucede en una sociedad depende de una combinación de características de las instituciones y del comportamiento real de los individuos, aspecto sobre el cual Rawls no presta suficiente atención.

### **8. La crítica al enfoque “contractualista”**

Sen reivindica enfoques no contractualistas, particularmente el modelo del “*espectador imparcial*” de Adam Smith, para sustentar dictámenes de justicia en exigencias de equidad. El cual entiende ofrece posibilidades que no están presentes en el enfoque contractualista de Rawls, 1. Abordar la evaluación comparativa; 2. Tomar nota de las realizaciones sociales; 3. Permitir la evaluación social incompleta, pero también ofrecer orientación en importantes problemas de justicia social, como la urgencia de superar casos manifiestos de injusticia, y 4. Reconocer voces más allá de la pertenencia al grupo contractualista, para registrar sus intereses o evitar el parroquialismo.

### **9. La crítica por la desatención a la “perspectiva global”**

Sen reivindica el acercamiento a las cuestiones de justicia social desde una perspectiva global a raíz que lo que sucede en un país y la forma en que operan sus instituciones no pueden dejar de afectar, a veces enormemente, en el resto del mundo; así como porque cada país o cada sociedad puede tener creencias parroquiales que reclaman más escrutinio global. En tal sentido, acusa a Rawls de proponer una teoría demasiado concentrada en las exigencias de la justicia social para una sociedad determinada, por lo que desatiende los problemas de justicia de la sociedad global.

### **10. Algunas lecturas recomendadas**

---

<sup>42</sup>Sen, A. 2010. *La idea de la justicia*, Madrid: Taurus, p. 94.

Rawls, J. 1995 (1993). *Liberalismo político*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Sen, Amartya. 2000. *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.

Sen, A. 2000. *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza. p. 98.

Sen, A. 2010. *La idea de la justicia*, Madrid: Taurus.

## Capítulo quinto

### La propuesta del Ingreso básico universal

#### 1. Introducción

La crisis económica y política del Estado benefactor, ocurrida en la década de los setenta, seguida del auge del modelo neo-liberal, que también entró en crisis a mediados de los ochenta, generó el desarrollo de nuevas propuestas de justicia social. Una de ellas, que surgió a partir del trabajo del grupo Charles Fourier, integrado por sociólogos y economistas belgas, como Philippe Van Parijs y Robert Van der Veen, se ha ido expandiendo y fortaleciendo, particularmente en una Europa acuciada por el desempleo, aunque permanece en el ámbito de la teoría, sin decisiones políticas que intenten ponerlo cabalmente en funcionamiento.

#### 2. ¿Qué es el ingreso básico universal?

Con nombres diversos –renta básica, dividendo social, ingreso garantizado, subsidio universal garantizado- varios sociólogos, economistas, filósofos morales y políticos han pensado en la justicia de un ingreso que paga el gobierno a cada persona que integra la comunidad –cada miembro de pleno derecho- sin tomar en consideración si quiere o no trabajar o si es pobre o rico, esto es “independientemente de sus otras posibles fuentes de renta”, “sin importar con quién conviva” ni en qué parte del país habite. Ese ingreso debe cubrir las necesidades básicas de cualquier persona: alimentación, salud, vivienda, educación... en el mejor nivel posible, de modo que las personas sin la coacción de la necesidad, puedan ejercitar realmente su libertad.

Importa diferenciarlo de otras prestaciones de seguridad social que se proponen, muchas de las cuales se han implementado en la práctica, como medidas de protección social contra distintas contingencias que impiden obtener ingresos suficientes para subsistir. Las contingencias previstas son muchas y muy variadas, como la incapacidad laboral, el desempleo, la edad, la pobreza extrema, que dan lugar a prestaciones o subsidios condicionados que exigen acreditar que quien lo solicita satisface ciertas condiciones que pueden ser más o menos razonables, que son incompatibles con otros ingresos o trabajo remunerado y que tienen una duración limitada en el tiempo.

La comparación muestra claramente que el ingreso básico universal no supone trámite burocrático previo, que insume tiempo y, en ocasiones, carece de transparencia, no impide que quien lo recibe se procure otros ingresos, dura por toda la vida del beneficiario, no requiere controles que normalmente son costosos e ineficaces y no tiene el efecto adverso que tienen los seguros de desempleo, que incentivan al beneficiario a no desempeñar una actividad remunerada en condiciones regulares. En efecto, el beneficiario de una prestación semejante se ve inclinado a no trabajar u ocultar que lo hace y ese trabajo “informal” o “en negro”, a lo que se añade que el paso del tiempo amparado al subsidio le va excluyendo del mundo del trabajo y lo hace cada vez menos atractivo para posibles empleadores.

Las experiencias que se han intentado en el Cono Sur de América se ajustan al modelo de los subsidios condicionados, como el Programa de Jefes y Jefas de Hogar Desocupados de Argentina y el Programa Hambre Cero de Brasil, cuyo subprograma Bolsa Familia está diseñado para que algún día llegue a convertirse en un ingreso ciudadano. En Uruguay se llevó adelante un Plan de Asistencia Nacional a la Emergencia Social (PANES) con un subsidio llamado “ingreso ciudadano” muy bajo y el programa laboral “Trabajo por Uruguay”, focalizados en hogares indigentes y con duración de treinta meses. Le siguió el Plan de Equidad, de mayor complejidad, que amplió el elenco de prestaciones y modificó otras existentes, tratando de llevar adelante una política integral, pero siempre focalizada en los sectores considerados vulnerables.

### **3. Justificación ética**

Sin dudas el primer aspecto a analizar es la justificación ética de la propuesta, habida cuenta de su desvinculación del trabajo y de su universalidad ciudadana. ¿Por qué pagar un ingreso suficiente para vivir a quien no quiere trabajar o a quien no lo necesita?

Superada la perplejidad inicial, puede empezar a verse que existen buenas razones para hacerlo. En primer lugar, ha de verse que la valoración casi mística del trabajo remunerado es una cuestión cultural e histórica asociada a cierta etapa de desarrollo del capitalismo. En segundo lugar, son las consecuencias del capitalismo desarrollado las que crean la necesidad de asegurar un ingreso a cada persona, como ocurre frente al paro forzoso o al crecimiento exponencial de la desigualdad que lleva a situaciones de pobreza extrema.

Explicitando el planteo, es con la consolidación del capitalismo que el trabajo remunerado se convierte en un deber del individuo hacia sí mismo, su familia y la sociedad y es con la Revolución Industrial a mediados del siglo XVIII, que se instituye el distingo entre el “pobre” –aquél que carece de recursos suficientes porque no consigue un trabajo o lo ha perdido, o gana demasiado poco- y el “vagabundo” que se niega a trabajar, convirtiéndose en alguien socialmente rechazado, sospechoso, perseguido. Así, las normas que procuran aliviar la “cuestión social” organizan ayudas para los primeros y represión y castigo para los últimos. El deber de trabajar y producir se ha impuesto sobre la libertad individual. Incluso el marxismo defendió el trabajo como valor central del ser humano y confió en los trabajadores asalariados para forjar el futuro de la humanidad.

Un siglo más tarde, el desarrollo del capitalismo, particularmente con la incorporación de tecnología, vino a operar un cambio radical en la concepción del trabajo y del ocio: tanto uno como otro se ven como bienes. La menor necesidad de trabajo diluye la utopía del pleno empleo, aumenta el paro forzoso y extiende y profundiza la pobreza. En ese contexto, el trabajo es escaso y es codiciado como medio de acceder al consumo de bienes y servicios destinados a satisfacer necesidades humanas, sean necesidades básicas o creadas por la cultura del consumo. Ya no se ve necesidad moral de trabajar sino urgencia de contar con un ingreso que permita solventar necesidades crecientes.

La pobreza ocupa un lugar relevante en cualquier intento de justificación ética del ingreso básico universal no condicionado. Dificultades de inserción en el mercado de trabajo, paro forzoso, pobreza creciente y feminización de la pobreza son realidades que, más allá de contingencias individuales, se explican como efectos no deseados del sistema social estructurado por la economía capitalista. Aún si no se compartiera el análisis marxista que sostiene que el bienestar material del grupo o clase dominante depende de su capacidad para apropiarse del producido del trabajo de los otros y hacerlo con el respaldo del poder, lo que significa explotación económica y genera la pobreza de los explotados, es forzoso coincidir que se trata de un efecto moralmente condenable y que ha de ser corregido con medidas de lucha contra la pobreza. Según datos mundiales de fácil acceso, son las mujeres y los niños los más afectados por la pobreza y, en particular, la pobreza extrema al límite de su exclusión de los bienes y servicios necesarios para asegurar su supervivencia y desarrollo personal.

De modo que más allá de la discusión acerca de cómo identificar a los pobres, cómo han de medirse los grados de pobreza y dónde trazar líneas divisorias de pobreza, no cabe duda que un ingreso básico universal es una medida de lucha contra la pobreza y por esa misma razón es a la vez una propuesta de justicia de género, tendiente a empoderar en cierta medida a las mujeres.

En cuanto a justificar la universalidad, se trata de un aspecto que se verá mejor con los enfoques que siguen, pero es posible desde ya anotar que va en el sentido de la igualdad y de la libertad: facilita su aceptación generalizada e individual, deja al beneficiario la mayor libertad para usarlo como crea adecuado y para dedicarse a la actividad que considere valiosa, evita el riesgo de incurrir en injusticia al elegir y al aplicar algún criterio de selección de beneficiarios e impide el efecto discriminatorio o estigmatizante de los subsidios condicionados.

#### **4. Una justificación desde la filosofía política**

En un interesante trabajo, Daniel Raventós ensaya esa justificación desde la perspectiva de las teorías ético-políticas contemporáneas más prestigiosas: desde el libertarismo, desde el liberalismo igualitario, desde el marxismo analítico y desde el republicanismo.

Para la primera sigue a Hillel Steiner (Manchester) que, en un trabajo de 1992 (“Three just taxes”), a partir de la afirmación básica del libertarismo que cada persona tiene un derecho absoluto de hacer lo que desee consigo mismo y con sus bienes, observa que conforme a los principios que defiende R. Nozick, nadie es propietario de los recursos naturales, que pertenecen a todos. A diferencia de los privados, son recursos comunes y, por ende, pueden afectarse en beneficio de todos sin violar derechos de nadie. Conviene recordar que en la concepción libertarista de Nozick – calificada como propietarista- cualquier cosa que haya sido originalmente adquirida en forma legítima puede ser legítimamente transferida y sólo si ha mediado una adquisición o transferencia ilegítima, esa situación puede y debe ser rectificada. Cualquier propuesta de redistribución es ilegítima porque supone privar a alguien de algo a lo que tiene derecho para beneficiar a otro que no lo tiene. Sin embargo, en el enfoque de Steiner sería posible redistribuir con recursos que provienen de la naturaleza sin violar derechos de nadie y menos aún si esa redistribución es universal. Sostiene que un impuesto es justo si grava lo que nadie tiene derecho a poseer en forma exclusiva,

por lo que es legítimo gravar y distribuir entre todos en forma igualitaria la parte del ingreso que no se debe al trabajo sino al valor de los bienes naturales incorporados.

Abordando la justificación ética desde la perspectiva del liberalismo igualitario, Raventós enfatiza la importancia de la autoestima (autorrespeto) en la teoría de J.Rawls, que es considerada como el bien primario más importante. Señala que, para Rawls, la autoestima incluye el sentimiento del valor de la propia persona y del plan de vida elegido y también la confianza en la capacidad de uno mismo de poder realizar ese proyecto vital. De modo general, los bienes primarios, que son muy heterogéneos, incluirían recursos sociales –como las libertades, los derechos, las oportunidades, los ingresos, la riqueza- y recursos naturales –como la dotación natural de cada persona- pero la distribución que hacen los principios de justicia se refiere sólo a los primeros. El criterio a seguir, que es bien conocido, indica una distribución igualitaria de las libertades básicas, una equitativa igualdad de oportunidades de acceder a cargos y posiciones y, una distribución de ingresos y riquezas de manera que maximice a los menos favorecidos, entendiendo por tales a los que tienen menos recursos económicos. De esa manera su propuesta es perfectamente compatible con la implementación de un subsidio universal del máximo nivel sustentable. No hay objeción a que quienes están en mejor posición reciban un beneficio con tal que también lo reciban quienes ocupan la posición menos aventajada, y la razón para hacerlo universal es no afectar la autoestima de quienes están en la peor posición.

El ingreso básico universal también resulta éticamente justificado desde el marxismo analítico, por el propio Van Parijs que, junto con su colega Van der Veen, lo presentó como “una vía capitalista al comunismo” (1986). La idea es que una sociedad es justa cuando promueve la libertad real para todos al nivel más elevado que sea sostenible, respetando de modo prioritario la seguridad y la propiedad de sí mismo de cada uno, así como lo que llama “criterio de la diversidad no dominada”. Explicando esa concepción, se indica que una sociedad es formalmente libre cuando existe una estructura de derechos bien defendida (seguridad) y según esa estructura de derechos cada uno es dueño de sí mismo (propiedad de sí); pero la sociedad recién se hace realmente libre si se agrega una tercera condición, que consiste en que en esa estructura cada persona tiene la mayor oportunidad posible para hacer cualquier cosa que pudiera querer hacer. La libertad real presupone la formal pero exige que además tengamos la posibilidad real de hacer lo que valoramos y, obviamente, esto convoca el asunto de la dotación natural

y de los recursos. Respecto de la primera, Van Parijs introduce el concepto de “diversidad no dominada”, que no explicaremos con detalle pero del que concluye que sólo aquellas dotaciones naturales tan deficitarias que nadie las querría deben tenerse en cuenta y meritan una compensación especial. Respecto de los recursos, propone el ingreso básico universal señalando que debe ser tan alto como sea posible para que quien cuente con menos recursos, reciba tanto como pueda darse a cada uno de los demás.

Por último, es claro que el ingreso básico universal resulta justificado desde el republicanismo por su efecto positivo sobre las condiciones que constituyen los pilares en que se asienta esa filosofía política en cualquiera de sus versiones: libertad frente a cualquier tipo de dominación, autonomía para formar su propia concepción de una vida buena y llevarla a la práctica, capacidad y hábito de deliberar, autorrealización personal y vida cívica. El ingreso básico universal incide directamente sobre la independencia económica de las personas liberándolas de su obligación de aceptar trabajos que no desea y de depender económicamente de otros, lo que redundaría en mayor libertad, mayor autonomía y tiempo para reflexionar y decidir racionalmente sobre su vida, más tiempo para dedicar a trabajos no remunerados –como el trabajo doméstico o el voluntariado- y a la participación en los asuntos públicos.

## **5. La viabilidad económico-financiera**

Es claro que este aspecto es relevante si y sólo si se ha arribado a justificar la propuesta desde el punto de vista ético y el problema es cómo implementarla con éxito, fundamentalmente cómo hacerla estable y suficiente.

Quizás la primera dificultad sea fijar el monto adecuado para el ingreso básico universal, teniendo en cuenta que debe cubrir todas las necesidades básicas de una persona en el nivel más alto posible. Esto significa que con ese ingreso cada uno debe poder solventar su alimentación, vestimenta, vivienda, salud, educación, ocio, etc. Como la cantidad de dinero que uno puede gastar para ello no tiene techo, se trata de fijar un límite que cubra esas necesidades en un nivel aceptable pero no mínimo. Si el ingreso fuera muy bajo no cumpliría su finalidad. Con frecuencia se ha planteado empezar gradualmente, con un monto moderado e ir incrementándolo a la vez que van creciendo los recursos disponibles.

Luego, se plantea el problema de cómo solventar ese gasto global que parece ser enorme. Obviamente, lo solventa la caja común, esto es, el Estado que para ello deberá hacerse de los recursos necesarios. Sólo para demostrar que no se trata de una quimera, diremos que los economistas han estudiado el asunto y han señalado tres fuentes de recursos que podrían sumarse.

En primer lugar, es una prestación que sustituye a todas las demás prestaciones de seguridad social que existen actualmente (pasividades, subsidios condicionados, etc) lo que significa un considerable ahorro de recursos, tanto porque dejan de pagarse esas obligaciones dinerarias como por el ahorro de los costos burocráticos que cada una insume. La asignación y pago del ingreso básico universal es muy simple y no requiere controlar condiciones ni el destino del dinero.

En segundo lugar, siguiendo la sugerencia del libertarismo sobre la propiedad común de los recursos naturales se propone gravar el aprovechamiento de esos recursos del territorio nacional, gravando las actividades económicas de extracción como minería, canteras, areneras, uso de los cursos de agua y, en general, las actividades que emplean en su producción un fuerte componente de recursos naturales que no reponen como la forestación o la pesca.

En tercer lugar, se gravarían los ingresos por trabajo remunerado, independiente o en relación de dependencia, con algún tipo de tasas progresivas, habida cuenta que la cantidad necesaria para solventar necesidades está razonablemente cubierta.

## **6. Críticas al ingreso básico universal**

Como era de esperar, la propuesta del ingreso básico universal ha despertado fervientes adhesiones pero muchas más críticas, que merecen ser analizadas. A tal efecto, conviene ordenarlas en tres grupos: críticas éticas, críticas a su viabilidad y críticas de tipo consecuencialista, que lo cuestionan por sus consecuencias sociales y políticas. Aquí nos limitamos a mencionar brevemente algunas de esas críticas.

### **6.1. Críticas a aspectos éticos.**

De las variadas críticas que apuntan a consideraciones éticas, hemos elegido las que se indican a continuación.

Se ha sostenido que es moralmente incorrecto desvalorizar el trabajo y, en particular, desvalorizar el trabajo asalariado, ya que se desvincula el ingreso del esfuerzo personal. Quienes formulan esta objeción valoran muy especialmente el trabajo asalariado, al que atribuyen virtudes peculiares: piensan que la inserción social se logra mediante el trabajo asalariado, que existe un derecho a vivir del trabajo propio, a contribuir a la utilidad común y a recibir por ello reconocimiento social. También se ha sostenido, en referencia a cualquier trabajo, que “el trabajo dignifica” y que quien no trabaja o no quiere trabajar, no debiera ser mantenido por otros: brevemente, es justo que “quien no trabaje, no coma”.

En esta misma línea, se critica el ingreso básico universal porque estimularía el parasitismo y la pereza que son cualidades altamente negativas para el ser humano. Aún sin llegar a ese extremo, se ha objetado que las personas tendrían demasiado tiempo libre y eso las inclinaría al ocio o las sumiría en el aburrimiento, todo lo cual conspira contra su desarrollo personal y el mejoramiento de la sociedad.

También se ha dicho que es intrínsecamente injusta porque sólo sería viable en países ricos y eso excluye a los más necesitados que son quienes habitan en países que nunca podrían solventar un sistema semejante. Podría implantarla quizás el Reino Unido pero nunca países del tercer mundo como Bolivia o Tanzania.

## **6.2. Críticas a aspectos económicos**

Si la cuantía del ingreso es muy pequeña no se logrará el objetivo propuesto, esto es, la independencia económica a la que se asocian las principales virtudes de la propuesta, como erradicar la pobreza, hacer que el trabajo sea voluntario, que se pueda trabajar medio horario o hacer trabajo voluntario o doméstico, que las personas tengan tiempo para educarse, actividades culturales, deportivas o simplemente gozar de ocio. Nada de eso sería posible si el ingreso básico universal no cubre razonablemente las necesidades en un nivel aceptable.

Otra crítica señala que los costos de financiación de un ingreso básico universal adecuado lo hacen imposible. Sin un cálculo más del costo de una propuesta concreta en relación a una determinada sociedad –haciendo los números concernientes al gasto y revisando las posibles fuentes de financiación- no es posible saber si es posible o no

llevar adelante un ingreso básico universal. Sin embargo, el cálculo es demasiado complejo como para descartarlo sin más análisis.

### **6.3. Críticas por los efectos sociales**

Junto a quienes lo rechazan sosteniendo que es imposible prever el alcance de sus consecuencias –lo que bastaría, a su juicio, para desechar la idea- hay quienes se arriesgan a prever que tendrá consecuencias adversas sobre el trabajo y sobre el tiempo libre de las personas.

Respecto del trabajo, se ha dicho que el ingreso básico universal es un incentivo para no trabajar, habría trabajos que nadie querría hacer, habría personas parasitarias que reciben el ingreso sin aportar a la producción de bienes o servicios ni sentir ninguna responsabilidad personal o social, a la vez que la carga tributaria sobre el ingreso proveniente del trabajo remunerado desmotivaría a quienes podrían estar dispuestos.

Parece cierto que ha de cambiar la concepción del trabajo y que afectará el mercado trabajo tal como lo conocemos hoy. Es claro que ya nadie tendrá que hacer trabajos que no quiere hacer, sea porque no está dispuesto a dedicar tanto tiempo a trabajar, sea porque no son gratificantes o directamente son desagradables. Pero como contrapartida hay que considerar que las personas no son esencialmente ociosas sino que, de hecho, les gusta hacer cosas y encuentran incentivo para trabajar, con independencia de la retribución que reciben. Según el “principio aristotélico” existen trabajos desafiantes y gratificantes que son atractivos; las personas pueden querer obtener ingresos adicionales al que tiene garantizado porque muy probablemente quieran acceder a bienes y servicios que demandan más recursos; y en cuanto a los trabajos penosos pero necesarios, existen soluciones como pagar una mayor retribución por ellos o hacerlos obligatorios para todas las personas por un cierto lapso, recurriendo a sorteos o rotación. A la vez, el trabajo doméstico y el trabajo social que no son retribuidos, así como los trabajos temporarios o a tiempo parcial, pasan a ser opciones reales. No se trata de liberar a las personas del trabajo sino sólo de la necesidad de aceptar cualquier trabajo por muy poco dinero para poder subsistir.

También parece claro que no hay razones para preferir el trabajo dependiente ni para permanecer en un trabajo que nos resulte penoso. Se abren opciones a explorar y quienes necesiten trabajo ajeno deberán ofrecer condiciones atractivas.

A la vez, los impuestos sobre los ingresos que se generen por actividades remuneradas existen aunque no existe el ingreso básico universal y no hay razones para pensar que desmotiven a quien quiere obtener mayores ingresos, como no ocurre en la actualidad. Esta crítica debería pensarse desde otra perspectiva, de tipo ético como plantea el libertarismo: si es razonable detraer parte del beneficio generado por el trabajo para redistribuir entre los demás. Y ese planteo nada tiene que ver con la propuesta en sí.

La objeción que apunta al exceso de tiempo libre de las personas pasa de sostener que habrá personas que se aburrirían muchísimo a afirmar que el exceso de ocio crearía personas irresponsables y viciosas. Aunque algo hemos dicho al respecto, vale insistir en que en la vida hay muchas cosas que pueden hacerse y para las que no contamos con tiempo, de modo que aburrirse no es una opción: al contrario, habría tiempo para dedicar a las actividades que más nos interesan y entre ellas, actividades que suponen responsabilizarse por las relaciones con los demás, con la familia, los amigos y la vida cívica que es algo realmente importante y que requiere ciudadanos formados, informados y activos. Supone que las personas que tengan cubiertas sus necesidades no tienen más que aburrirse o dedicarse al vicio es tener un concepto deplorable de la persona humana. Por demás, algunas personas se aburren o envician actualmente, sin que exista el ingreso estatal garantizado, lo que haría pensar que no depende del ingreso que perciben o de cómo lo obtienen.

En suma, aunque es claro que no pueden preverse todas las consecuencias de cualquier cambio más o menos profundo, es posible tener alguna certeza y calcular algunas variantes previsibles. Entre las certezas está que la redistribución sería igualitaria porque daría a todos la misma cantidad, que los más pobres mejorarían su situación y los que no lo son, también mejorarían en términos de mayor libertad de opción sobre qué hacer con su tiempo.

## **7. Algunas lecturas recomendadas**

Raventós, Daniel. 1999. *El derecho a la existencia*. Barcelona: Ariel.

Van Parijs, Philippe. 1998. "Pensar la justicia con y contra Rawls" en *Cuadernos del CLAEH N°81-82, segunda serie, año 23*, Montevideo.

## Capítulo sexto

### El marxismo analítico

#### 1. Introducción

El fin del siglo XX encontró al marxismo inmerso en una severa crisis histórica y teórica. Sin embargo, hubo quienes entendieron que el fracaso histórico del *socialismo real* no fue un fracaso teórico del marxismo, justamente, por haberse constituido *el socialismo real* de espaldas al proyecto teórico marxista.

Especialmente, durante la década de los 80, se discutió dentro de la academia de habla inglesa si el marxismo podía consistir una teoría de la justicia. Este debate estaba ligado al resurgimiento de la filosofía política normativa a partir de la publicación de la *Teoría de la Justicia* de J. Rawls. Algunos de estos pensadores, sin embargo, permanecieron hostiles a la idea del marxismo como una teoría de la justicia.

Este debate está fuertemente asociado al *Grupo de Setiembre*, grupo de académicos así llamados por sus reuniones cada dos años en el mes de setiembre realizadas para discutir asuntos de interés común.

El marxismo analítico se trata de una corriente, además de raíz anglosajona, caracterizada más por su estilo que por su contenido: por su coherencia interna, análisis conceptual, claridad expositiva y rigurosidad intelectual, rasgos propios de la tradición del pensamiento analítico por su apego a lo lógico, a las matemáticas y a la construcción de modelos, al no dogmatismo y al valor de la investigación empírica.

Entre sus representantes, haremos referencia –brevemente- a Gerald A. Cohen (Montreal, 1941 - 2009, *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, 1978, *Si eres igualitario, ¿cómo eres tan rico?*, 2000) y Jon Elster (Oslo, 1940, *Dando sentido a Marx*, 1985).

#### 2. La reconstrucción de Cohen

Cohen realiza una coherente reconstrucción del materialismo histórico a través de una atenta lectura de los textos de Marx, especialmente, del *Prólogo de 1859* ala *Contribución a la Crítica a la Economía Política* y sintetiza la versión marxista en dos tesis fundamentales.

La *tesis de la primacía de las fuerzas productivas*<sup>43</sup>, que tiene dos aspectos. El primero, establece que la naturaleza de la estructura económica es explicada por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y el segundo, que la naturaleza de la superestructura –las instituciones políticas y jurídicas de las sociedades- son explicadas por la naturaleza de la estructura económica. La naturaleza de la ideología de una sociedad (esto es, la religión, el arte, la moral y la creencias filosóficas) es explicada en términos de su estructura económica, aunque esto recibe menos énfasis en la interpretación de Cohen

Cohen presenta al materialismo histórico como una teoría determinista: las relaciones económicas de producción (estructura) son explicadas, desde el punto de vista funcional<sup>44</sup>, por las fuerzas materiales de producción y la política y las instituciones jurídicas (superestructura), desde el punto de vista funcional, son explicadas por las relaciones económicas de producción.

La *tesis de desarrollo*, que más que supuesta es presupuesta en el *Prólogo de 1859*. Es la tesis que sostiene que las fuerzas productivas tienden a desarrollarse en el sentido de volverse más poderosas con el tiempo. A consecuencia de ella se produce la transición de un modo de producción a otro.

La revolución y los cambios históricos son entendidos como la consecuencia de una estructura económica que ya no puede continuar desarrollando las fuerzas de producción. En este punto, el desarrollo de las fuerzas productivas se ha estancado. Y de acuerdo con la teoría, una vez que una estructura económica se ha estancado, será revolucionada y eventualmente remplazada por una estructura económica en mejores condiciones de presidir el continuo desarrollo de las relaciones de producción.

La tendencia se fundamenta en el carácter racional de la especie humana: donde existe la oportunidad de adoptar una tecnología más productiva, y por tanto, reducir la carga de trabajo, los humanos tienden a adoptarla.

Según Cohen, los seres humanos tienen la ingenuidad de aplicarse ellos mismos al desarrollo de los medios de producción para superar la escasez que encuentran. Esto, en

---

<sup>43</sup>Las fuerzas productivas son los medios de producción (tierra, agua, trabajo, etc.) junto al conocimiento aplicado a la producción (tecnología).

<sup>44</sup>En las explicaciones funcionales las consecuencias se reconstruyen como causas.

aparición, resulta razonable. Pero existen dificultades. Como Cohen mismo señala las sociedades no siempre realizan lo que sería racional que haga un individuo. Lo que es más, es relativamente extraño para aquéllos que introducen las nuevas tecnologías el estar motivados por la necesidad de superar la escasez. En general, bajo el capitalismo, la ganancia es lo que motiva.

Claro que se podría señalar que ésta es la forma social que la necesidad material adquiere para superar la escasez bajo el capitalismo. Pero todavía uno puede preguntarse si es que la necesidad de superar la escasez siempre tiene la influencia que parece tener en los tiempos modernos. Por ejemplo, la total determinación de una clase dominante de mantenerse en el poder puede conducir al estancamiento económico. Además, se puede pensar que una sociedad que coloque a la religión o a la protección de las tradicionales formas de vida por sobre las necesidades económicas. Esto va contra el corazón de la teoría de Marx que entiende al ser humano como un ser esencialmente productivo y que el lugar de la interacción con la naturaleza es la producción

De lo señalado, se sigue que la historia humana puede ser entendida como una serie de escalones que incrementan el poder productivo.

La fuerza conductora de la historia, en la reconstrucción de Marx hecha por Cohen, es el desarrollo de las fuerzas productivas, cuyo factor más importante de los cuales es la tecnología.

En síntesis, la reconstrucción de Cohen tiene una elegante simplicidad y es persuasiva. Parece plausible que el poder productivo humano se desarrolle a través del tiempo y plausible también que una estructura económica subsista tanto como el desarrollo de sus fuerzas productivas, y que, luego, será remplazada cuando ya las fuerzas productivas no puedan desarrollarse más.

Sin embargo, se ha criticado a Cohen por su falta de atención a la dialéctica y al escaso rol que desempeña en su reconstrucción el concepto de lucha de clases, que es central en la teoría de la historia de Marx.

En cuanto al marxismo como teoría de la justicia, sin perjuicio que Cohen recuerda que Marx nunca dijo que el capitalismo fuera injusto, Marx develó el oscuro secreto del capitalismo: una clase sistemáticamente extrae provecho de otra. Y si esto es así, ¿cómo el capitalismo puede ser justo? Cohen concluye, en consecuencia, que Marx

creía que el capitalismo era injusto, pero no sabía que lo creía y que el marxismo puede constituir una teoría de la justicia.

Cohen afirma que una teoría marxista de la justicia tiene que hacer foco en la igualdad. Para el autor, esto significa un compromiso con la filosofía moral y política para demostrar la injusticia de los términos de intercambio en el mercado y la construcción de una adecuada métrica igualitaria.

Argumenta que el capitalismo es un sistema caracterizado por una explotación injusta, no porque el trabajo de los obreros sea *robado* por los empleadores (*robo* efectivizado a través de la extracción de la plusvalía), sino porque es un sistema donde la autonomía es vulnerada y los resultados de la distribución de cargas y beneficios es inequitativa.

En cuanto a la existencia de propiedad privada, entiende que ésta habilita desigualdades, que surgen de los diferentes talentos de las personas y de las fuentes de recursos externas, así como de la suposición que el mundo puede ser objeto de propiedad, sin restricciones.

### **3. El pensamiento de Elster**

Elster rechaza varias de las premisas del marxismo tradicional.

Por una parte, la afirmación que en la vida social existen totalidades o colectividades, irreductibles a los miembros individuales.

Por otra parte, estima que los aspectos metodológicos estructuralistas de Marx, llevaron a éste a negar que los trabajadores y empresarios fueran personas que eligieran activa y libremente y a suponer que no eran más que meros ocupantes de un lugar condenados a seguir la lógica del sistema capitalista. Esto dio pie para negar la importancia de las elecciones individuales de capitalistas y obreros, sin perjuicio que Elster reconoce que Marx tampoco fue completamente ajeno a las elecciones individuales. Entonces, la idea de Elster es la de superar los aspectos estructuralistas de Marx.

Se decanta a favor del individualismo metodológico y de la teoría de la elección racional. Ésta supone que los individuos eligen el curso de acción que mejor se adapta a

sus propósitos. Elegir la mejor acción no es más que buscar maximizar los beneficios cada vez que se elige, minimizando los costos.

También señala que a la teoría marxista le falta una teoría microsociología. Toda explicación social válida debe enunciarse de modo que se refiera únicamente a personas y habría de dar cuenta de los mecanismos que operan a nivel individual. Elster entiende que para articular los intereses individuales y los colectivos –que probablemente supongan un desplazamiento de los beneficios individuales- ha de recurrirse a la teoría de los juegos. Un ejemplo que propone Elster para apreciar las virtudes analíticas de la teoría de los juegos es el dilema del prisionero<sup>45</sup>.

Tampoco suscribe el tipo de dialéctica heredada de la tradición hegeliana en tanto es, a su entender, vacua y está lejos de establecer leyes en el sentido ordinario del término.

Señala, asimismo, que el término *materialismo* no sirve para ningún propósito útil.

También se distancia de la teleología y el funcionalismo.

Por una parte, de la teleología porque explica todo por conexiones regresivas, mientras, señala Elster, que la ciencia procede por conexiones progresivas, desde la causa al efecto.

Por otra parte, las explicaciones funcionales no son necesariamente falsas, pero Marx no da razones para pensar que son verdaderas.

Para Elster no existe ningún argumento intelectualmente respetable para la opinión que la historia está sujeta a un patrón progresivo que pueda ser detectado en el pasado y extrapolado al futuro.

Asimismo, se distancia de la teoría de las fuerzas materiales de producción y las relaciones de producción.

Su conclusión fue – contra Cohen – que ninguna teoría general de la historia como desarrollo de las fuerzas productivas puede ser salvada.

---

<sup>45</sup>Muy genéricamente, se puede señalar que el dilema del prisionero sirve para ilustrar el conflicto entre la racionalidad individual y la del grupo. Un grupo cuyos miembros persiguen su propio interés pueden resultar menos beneficiados que un grupo cuyo miembros actúan en contra de su propio interés.

Elster es muy crítico — a veces de Marx, otras veces de Cohen — respecto de la idea de apelar a los propósitos de la historia sin referirlos a los propósitos de personas concretas.

Como Roemer, renegó de la teoría de la plus valía y de prácticamente todos los aspectos económicos de la teoría marxista.

¿Qué se salva del marxismo, entonces?

Para Elster, la teoría de la ideología y la revolución continuarían siendo útiles, al menos, hasta cierto punto, pero sólo una vez que sean purgadas las tendencias al holismo y al funcionalismo, además de establecida sobre la base del individualismo metodológico y de las explicaciones causales o intencionales<sup>46</sup>.

Para Elster una teoría de la justicia es útil para la comprensión de los conflictos y de la cooperación: cooperación para producir lo más posible y conflictos para distribuir las cargas y ventajas, sin presumir que obreros y capitalistas tengan intereses comunes y necesidades de cooperación.

#### **4. Algunas lecturas recomendadas**

Cohen, Gerald. 2001. *¿Si eres igualitarista por qué eres tan rico?* Barcelona: Paidós.

Elster Jon. 1991. *Una introducción a Karl Marx*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Gargarella, Roberto. 1995. “Marxismo analítico, el marxismo claro”, en *Doxa* 17-18, pp. 231-255.

---

<sup>46</sup>Cohen es consciente de esta dificultad, pero defiende el uso de las explicaciones funcionales comparando el uso que de ellas hace el materialismo histórico con el uso que se hace en biología evolutiva

## Capítulo séptimo

### Robert Nozick y la justicia de las pertenencias

#### 1. Introducción

El presente capítulo tiene por objeto presentar la concepción libertarista de la justicia social, planteada por Robert Nozick en su obra *“Anarquía, Estado y Utopía”* (1974). El final del capítulo recoge las reflexiones que Nozick realizara en *“Meditaciones sobre la vida”* (1989), reconsiderando su anterior adhesión al libertarismo.

Conviene una aclaración sobre el uso de la palabra *“libertario”*.

Desde la tradición continental europea, particularmente francesa, la palabra es sinónimo de anarquismo, filosofía que en pro de la libertad propone la eliminación del Estado y, desde sus corrientes más paradigmáticas, también de la propiedad privada. Recordemos la célebre frase de Pierre J. Proudhón (1809-1865) *“la propiedad es un robo”*, en su obra *“¿Qué es la propiedad?”* (1840).

En cambio, desde la tradición anglosajona, particularmente norteamericana, desde la que Nozick escribe, la palabra *“libertario”* designa a quienes en nuestros días retoman el planteo liberal del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX respecto del modelo de Estado que resultaría justificado. Libertarios son quienes entienden que *“el mercado libre es inherentemente justo”*, por lo cual *“la redistribución por medio de los impuestos es intrínsecamente equivocada, una violación de los derechos de las personas”*<sup>47</sup>. Así, en el caso de Nozick, el clásico modelo de Estado liberal ha dejado de llamarse *“Estado juez y gendarme”* y ha pasado a llamarse *“Estado mínimo”*<sup>48</sup>. Ilustran al respecto las propias palabras del autor: *“En los años 50 participé políticamente en el movimiento socialista estudiantil pero, poco después de terminar el bachillerato, cuando estudiaba filosofía en la Universidad, comencé a inquietarme la posición socialista y llegué a convencerme de que existían argumentos morales a favor del capitalismo, del mercado libre, y la propiedad privada. Esta fue una transformación y, de ser socialista, pasé a*

<sup>47</sup>Kymlicka, W. 1995. *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. Barcelona: Ariel, pág. 111.

<sup>48</sup>Kymlicka, W. 1995. *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. Barcelona: Ariel, p. 111 y Kukathas, C y Pettit, P. *La teoría de la Justicia de John Rawls y sus críticos*. 2004. Madrid: Tecnos, pág. 81

*defender el mercado libre. Mi posición coincidirá con lo que en Estados Unidos se llama actitud libertaria*<sup>49</sup>.

## 2. Anarquía, Estado y Utopía

“*Anarquía, Estado y Utopía*” es una obra que surge poco tiempo después de “*La Teoría de la Justicia*” de John Rawls (1971). Si bien Nozick no escatima en elogios a dicha obra<sup>50</sup>, dedica gran parte de su obra a la crítica de la justicia distributiva en general (sostenida por utilitaristas, liberales igualitarios, etc.) y a la crítica de la Teoría de Rawls en particular. En vez de la justicia distributiva que requiere “*un Estado más extenso*” (que interviene en la economía con fines sociales, modelos del tipo *Welfare State* o *Estado de Bienestar*, o en una terminología más común entre nosotros: *Estado Social de Derecho*), Nozick defenderá la alternativa de justicia retributiva y el modelo de “*Estado mínimo*” (no interventor más allá de lo estrictamente justificado). Sus apreciaciones sobre la justicia y el Estado se basan en su concepción sobre los derechos individuales naturales, fundamentalmente los derechos de libertad y propiedad. En el marco de su “*Teoría de la Justicia de las Pertenencias*”, desarrolla, como veremos, tres principios: el “*Principio de Adquisición (original) de Pertenencias*”, el “*Principio de Transmisión de Pertenencias*” y el “*Principio de Rectificación*”.

En su labor de justificación del “*Estado mínimo*” ataca la tesis que sostiene que la existencia del Estado (en el proceso de mantener su monopolio del uso de la fuerza y de proteger a todos dentro de su territorio) necesariamente viola la libertad sosteniendo que es posible imaginar el surgimiento del Estado sin violación de la libertad. Nozick plantea que el estado mínimo no sólo es moralmente justificado sino también atractivo, al presentarlo como el marco general para la libre creación de comunidades voluntarias utópicas.

---

<sup>49</sup>Expresiones de Nozick en diálogo sostenido con Octavio Paz y Enrique Krauze durante el Congreso Mundial de la Cultura organizado por la UNESCO en la Ciudad de México en noviembre de 1982, recogido por Diterlen, Paulette “Robert Nozick y el Estado mínimo” en “Presentación de Anarquía, Estado y Utopía de Roberto Nozick”, DIANOIA, vol. 34, no. 34. 1988.

<sup>50</sup>Dice Nozick “*A Theory of Justice* es un trabajo vigoroso, profundo, sutil amplio y sistemático dentro de la filosofía política y la filosofía moral como no se había visto desde otro igual cuando menos desde los escritos de John Stuart Mill. Es una fuente de ideas esclarecedoras, integradas conjuntamente en un todo perfecto. Ahora los filósofos políticos tienen que trabajar según la Teoría de Rawls, o bien, explicar por qué no lo hacen”. Nozick, R. 1994 (1974). *Anarquía, Estado y Utopía*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, p. 183.

### 3. Los derechos de libertad y propiedad

Nozick no establece distinción entre libertad y propiedad, y prácticamente toda afectación de la propiedad constituye a su juicio una vulneración de la libertad. Así, por ejemplo, afirma: “*el impuesto a los productos del trabajo va a la par con el trabajo forzado*”<sup>51</sup>, “*apoderarse de los resultados del trabajo de alguien equivale a apoderarse de sus horas y a dirigirlo a realizar actividades varias*”<sup>52</sup>. “*(...) si fuera ilegítimo para un sistema impositivo apoderarse de algo de la recreación del hombre (trabajo forzado) con el propósito de servir a los necesitados, ¿cómo puede ser legítimo para un sistema impositivo apoderarse de algunos de los bienes del hombre con tal propósito? ¿Por qué debemos tratar al hombre cuya felicidad requiere de ciertos bienes o servicios materiales, de manera diferente de cómo tratamos al hombre cuyas preferencias y deseos hacen innecesarios tales bienes para su felicidad?*”<sup>53</sup>.

“*Si se hace (la distribución) por medio de impuestos sobre salarios o sobre salarios que superen cierta cantidad, por medio de la confiscación de utilidades (...) los principios pautados de justicia distributiva suponen la apropiación de acciones de otras personas.*”<sup>54</sup>.

Una vez aclarada la relación entre propiedad y libertad, se puede ahondar en la naturaleza de los derechos libertaristas. Nozick los concibe como derechos naturales, esto es, previos a la existencia del Estado, lo que usualmente se conoce como “*derechos en sentido moral*” por oposición a los “*derechos en sentido jurídico*”. La tesis de los derechos de Nozick es que éstos operan como “*restricciones morales indirectas (colaterales) a la acción*”.

Lo dicho se explica de la siguiente manera: las personas persiguen diferentes fines en función de sus deseos y preferencias, necesidades, etc., para lograr tales fines realizan

---

<sup>51</sup>Nozick, R. 1994 (1974). *Anarquía, Estado y Utopía*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, p.170.

<sup>52</sup>Nozick, R. 1994 (1974). *Anarquía, Estado y Utopía*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, p. 173.

<sup>53</sup>Nozick, R. 1994 (1974). *Anarquía, Estado y Utopía*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, p.171.

<sup>54</sup>Nozick, R. 1994 (1974). *Anarquía, Estado y Utopía*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, p. 173.

una serie de acciones, la existencia de otras personas, titulares de los derechos de libertad y propiedad, determina que ciertas acciones no deben ser realizadas o están moralmente prohibidas. Los derechos de libertad y propiedad imponen a los demás una obligación de abstención.

Los derechos establecen los límites que rodean el espacio moral de la persona, una especie de “*frontera*” entre ella y lo exterior. De acuerdo con Nozick, sólo el consentimiento voluntario abre válidamente esa “*frontera*”. Su existencia se impone no sólo frente a otros individuos sino también frente al Estado. Según Nozick, el interés moral exige que los derechos de libertad y propiedad no admitan violación alguna. En el caso del Estado la prohibición de intervención se impone aún cuando con su violación se contribuyera al bien común o interés general o a la disminución de la violación total de derechos en una sociedad.

El fundamento de la tesis de los derechos radicaría en que refleja la segunda formulación del imperativo categórico kantiano según el cual los individuos son fines, no simplemente medios, por lo cual (los individuos) no pueden ser sacrificados o usados para lograr fines de otros sin su consentimiento<sup>55</sup>. Refleja que cada persona es una persona separada (con una única vida) y que la existencia es sólo individual, no colectiva.

Señala Nozick que nada impide que cada uno de nosotroselijamos, algunas veces, padecer algún dolor o sacrificio para obtener un beneficio mayor o para evitar un daño más grande, diariamente realizamos consideraciones del tipo costo-beneficio al momento de resolver sobre nuestras acciones, sin embargo, imponer a una persona que se sacrifique (por ejemplo a través del pago de impuestos) en beneficio de otras personas, es usarlo para beneficiar a otros. Cuando se habla de una entidad social con un bien superior al individual o directamente de un bien social superior, se estaría encubriendo que, en realidad, sólo hay personas individuales (y posesiones privadas) siendo algunas personas sacrificadas por otras personas individuales.

En las palabras de Nozick “*Él (a quien se le impone contra su voluntad el sacrificio) no obtiene algún bien predominante por su sacrificio y nadie está facultado a forzarle a*

---

<sup>55</sup> El principio Kantiano reza “*Actúa de tal manera que trates siempre a la humanidad, tanto en su persona como en la persona de cualquier otro, nunca sólo como un medio, sino, siempre, al mismo tiempo, como fin*”.

*eso –menos aún el Estado o el gobierno que reclama su obediencia (en tanto que los otros individuos no) y que, por tanto, tiene que ser escrupulosamente neutral entre sus ciudadanos”*,<sup>56</sup>.

Por esta razón Nozick rechaza, tal y como inmediatamente se desarrolla, cualquier propuesta de justicia distributiva (utilitarismo, liberalismo igualitario). En forma previa a continuar cabe plantear la siguiente pregunta ¿Existen, para Nozick, otros derechos, distintos de los de libertad y propiedad, pasibles de ser conceptualizados y caracterizados como lo han sido estos derechos?

Y en respuesta ensayamos: si bien Nozick presenta frases categóricas respecto del asunto de la titularidad de ciertos derechos naturales, tales como: “*Los individuos tienen derechos, hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar los derechos*”, no se encuentra en su obra un listado enunciativo de tales derechos.

Para su determinación nos remite al estado de naturaleza que John Locke (1632-1704) concibió en su “*Segundo Tratado sobre el gobierno civil*” (1689), citando frases que refieren a la libertad, a la propiedad y a la expectativa de no agresión en la vida, salud, libertad y propiedad.

Por lo cual y en definitiva, podríamos incluir el derecho a la vida en el sentido de no agresión (incluida la agresión a la salud). Serían estos los derechos (y sólo estos) que garantizan que cada individuo pueda actuar de acuerdo al plan general de la vida que decida adoptar y pueda tener una vida “*llena de sentido*”.

Aunque obvio, resta mencionar que no caben dudas que en el planteo de Nozick las personas no tienen ningún derecho natural de contenido social: a la atención de la salud, a la prestación de servicios de educación, al goce de vivienda decorosa, etc.

#### **4. La crítica a la justicia distributiva**

Las críticas fundamentales a la justicia distributiva son, en primer lugar; que sus principios de justicia juzgan las asignaciones como justas o injustas sin importar como se llegó a ellas y en definitiva, si es merecida para algunos una porción menor (son *ahistóricos*), siendo que por el contrario, la mayoría de las personas piensa que para

---

<sup>56</sup>Nozick, R. 1994 (1974). *Anarquía, Estado y Utopía*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, p. 45.

determinar la justicia de una asignación es importante informarse de cómo se llegó a esa asignación ya que las asignaciones “*no caen del cielo*” (la que se conoce como “*la objeción básica*”), y en segundo lugar; que sus principios de justicia reclaman del Estado la intervención continua o periódica “*en la vida de las personas*” (en la libertad de mercado o en la propiedad) para impedir transferencias voluntarias entre personas adultas que modifiquen la pauta de distribución (acción preventiva) o para corregir los apartamientos de la misma que tales transferencias hubieran provocado (acción correctora) (lo que se conoce como “*la objeción práctica*”). Esta modalidad de acción Estatal es interpretada por Nozick como violatoria de los derechos de libertad y/o propiedad. Obsérvese como en esta segunda crítica se visualiza de forma clara la casi identificación que realiza entre libertad y propiedad.

A través de un ejemplo intuitivo, Nozick pretende ilustrar “*la objeción práctica*”.

Dice Nozick, imagínese que usted está en una sociedad donde todas las personas tienen igual porción de pertenencias o las pertenencias se encuentran distribuidas de acuerdo a alguna pauta distributiva que se considere justa (a la que llama Distribución1).

Ahora imagínese que Wilt Chamberlain, un destacado jugador de basketball de la NBA, famoso por romper records en distintas categorías, en que todos los equipos de basketball lo quieren tener porque atrae mucho público, firma un contrato con un equipo por el cual el equipo se obliga a que en cada juego en que el equipo sea local, veinticinco centavos del precio de cada entrada serán para él. La temporada comienza, la gente alegremente asiste a los juegos del equipo que contrato con Chamberlain y en los juegos en los que es el equipo es local, las personas depositan, gustosamente, los 25 centavos del precio de la entrada en una caja especial que tiene el nombre de Wilt Chamberlain. Las personas están entusiasmadas viéndolo jugar y para ellas vale el precio total de la entrada.

Al final de la temporada, suponiendo que un millón de personas asistieron a los juegos en los que el equipo era local, Wilt Chamberlain termina con 250.000 dólares, suma mucho mayor que el ingreso promedio e incluso mayor que el de ningún otro (a esta distribución la llama D2). Pregunta Nozick, ¿tiene derecho (Chamberlain) a este ingreso? ¿Es injusta la nueva distribución D2? ¿Si es así, por qué? Si D1 fue una distribución justa y la gente pasó voluntariamente a D2 transmitiendo parte de las

porciones que se le dieron en D1, no es D2 también justa? Si las personas tenían derecho a disponer de los recursos sobre los que tenían derecho (según D1) ¿no incluía esto es estar facultado a dárselo, o intercambiarlo con Wilt Chamberlain? ¿Puede alguien quejarse por motivos de justicia?

En definitiva, Nozick pretende argumentar que ejemplos como los de Chamberlain, en el cual las personas se apartan del resultado de la pauta por medio de transferencias voluntarias, abundarían en cualquier sociedad en la que las personas gozaran de libertad, por lo cual proponer principios distributivos supone proponer una continúa intervención Estatal en la libertad (en la libertad de mercado o en la propiedad), lo cual sería poco práctico (además de violatorio de los derechos naturales). Subyace a ambas críticas que para Nozick la justicia distributiva (ejecutada por ejemplo, por medio de impuestos a la renta del trabajo, rentas de capital, o algún mecanismo que implique la afectación de la propiedad privada) viola los derechos naturales de las personas. Afirma que la justicia distributiva genera derechos de (co)propiedad parcial sobre otras personas.

Por último, cabe reseñar, alguna de las críticas concretas que Nozick ha realizado a la Teoría de Rawls en particular.

Con relación a la restricción de información que implica el “*Velo de ignorancia*” de la “*Posición original*” señala que no sólo impide que quienes eligen, elijan principios que favorezcan su condición particular, sino que asegura que “*ninguna sombra*” de concepción retributiva de justicia entre en los cálculos racionales que tales individuos pudieren realizar.

Con relación al “*Principio de Diferencia*”, Nozick plantea que el mismo provoca que los que ya se benefician más de la cooperación “*general*” (los “*menos bien dotados*”), se beneficien aún más. El supuesto subyacente es que del esquema de “*cooperación general*” que incluye tanto al grupo de los “*menos bien dotados*” como al grupo de los “*más bien dotados*”, es el grupo de los “*menos bien dotados*” quienes ganan más, aún antes de considerar cualquier principio pautado. Si pensáramos en términos de cooperación social voluntaria, sólo se lograría la cooperación “*general*” si los términos del esquema de cooperación fueran razonables para todos, siendo los términos que surgen del principio de Diferencia, no razonables desde la perspectiva de los “*más bien dotados*”.

Por último, Nozick pone en duda que una Teoría de la Justicia de inspiración Kantiana admita que los “*talentos naturales*” de las personas (talentos y habilidades especiales) puedan ser vistas como recursos para otras.

### 5. El “Estado mínimo”

El Estado que encuentra según Nozick justificación moral es el Estado juez y gendarme de la teoría liberal clásica, ejecutor de la doctrina del *laissez faire*. Un Estado que se limita a realizar las siguientes funciones o tareas: protección de todos sus ciudadanos contra la violencia, el robo y el fraude, la tarea de hacer cumplir contratos, y otras similares.<sup>57</sup>

Pero, ¿cómo supera Nozick la objeción anarquista, que sostiene que la existencia del Estado (de cualquier modelo de Estado) en el proceso de mantener su monopolio del uso de la fuerza y de proteger a todos dentro de su territorio necesariamente viola la libertad, y por ende es intrínsecamente inmoral? Nozick se defiende argumentando que es posible concebir el surgimiento del Estado (“*Estado mínimo*”) “*por un proceso que no implicara pasos de un modo moral no permitidos*”, y que “*aun si ningún Estado real hubiera jamás surgido de esa manera*”, imaginar dicho proceso puede servir a los efectos de explicar esta idea.

Veamos el proceso de cuatro etapas que imagina Nozick:

1era etapa: el surgimiento de “*asociaciones de protección mutua*” y posteriores “*agencias privadas de protección*”. Imagina una situación no-estatal moderadamente optimista, en la que las restricciones morales son generalmente satisfechas: se trata de un estado similar al de naturaleza concebido por Locke. Pero en él, las personas, padecerían de los inconvenientes de la aplicación privada y personal de los propios derechos (a modo de ejemplo, piénsese en las dificultades de aplicación del derecho natural a raíz de su indeterminación), lo que los llevaría a crear espontáneamente “*asociaciones de protección mutua*” (dice Nozick: “*Sabido es que “la unión hace la fuerza*”), la aplicación dejaría de ser individual y pasaría a ser colectiva. Si bien estas asociaciones mejorarían la situación de las personas, ellos no se encontrarían en una situación del todo satisfactoria (nuevamente, y a modo de ejemplo, piénsese que las

---

<sup>57</sup>Nozick, R. 1994 (1974). *Anarquía, Estado y Utopía*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, p. 7.

“*asociaciones de protección mutua*” impondrían a cada uno de sus miembros la pesada carga de estar siempre listos para atender la llamada de cualquier miembro), por lo cual surgirían “*agencias privadas de protección*” que especializadas en la protección, brindarían protección a quienes paguen por sus servicios.

2da etapa: el surgimiento de una “*agencia privada de protección dominante*” en cierta zona geográfica. Si bien al comienzo es imaginable, aunque no sin dificultades, la coexistencia en una misma zona geográfica, de varias *agencias privadas de protección*, supone Nozick que con el tiempo la pluralidad de agencias sería sustituida por una “*agencia privada de protección dominante*” que brindaría a casi todas las personas de una misma zona geográfica los servicios de protección.

3ra etapa: la “*agencia privada de protección dominante*” protege a sus clientes de “*los independientes*” (Surgimiento del “*Estado ultra-mínimo*”). En esta etapa la “*agencia privada de protección dominante*” asume, respecto de sus clientes, la protección contra la aplicación que “*los independientes*” pudieran hacer de sus derechos de manera privada y personal. De esta manera se suprime el riesgo que por esta vía sus clientes sean víctimas de daños (hasta la muerte) ilegítimos.

4ta etapa: la “*agencia privada de protección dominante*” compensa a “*los independientes*” (Surgimiento del “*Estado mínimo*”). “*Los independientes*”, quienes han sido privados de aplicar de manera privada y personal sus derechos, son compensados, extendiéndoles también a ellos su protección. En esta última etapa tendríamos en un área geográfica quien reclama el monopolio del uso de la fuerza legítima y brinda protección para todos, prácticamente un “*Estado mínimo*”.

## 6. La Teoría de la Justicia de las Pertenencias

Según Nozick los lineamientos generales de la “*Teoría de Justicia de las Pertenencias*” (de la propiedad) son que las pertenencias de una persona son justas si tiene derecho a ellas por el *Principio de Adquisición (Original) de Pertenencias* y de *Transmisión de Pertenencias*, o por el *Principio de Rectificación* (de injusticias pasadas) (tal y como es especificado por los dos primeros principios).

Sin pretender presentar a los principios con detalle o exactitud, ya que Nozick no los presenta de tal forma, los explicamos seguidamente:

Según el “*Principio de Adquisición (Original) de Pertenencias*” la adquisición original es justa en la medida que la situación de los otros (quienes ya no pueden usar lo que antes podrían, por ser de propiedad común) no empeore. Este principio se deriva de la interpretación que Nozick realiza de la exigencia planteada por Locke: que en la adquisición original se haya “*dejado suficiente e igualmente bueno a los otros en común*”.

El “*Principio de Transmisión de Pertenencias*” establece que las transferencias son justas en la medida que son el resultado de transferencias voluntarias.

El “*Principio de Rectificación*” podría formularse de la siguiente manera: cuando las pertenencias presentes se hayan conformado de acuerdo a injusticias pasadas se debe ajustar la realidad actual a lo que hubiera ocurrido si la injusticia no se hubiera cometido.

Estos principios pueden ser implementados por un “*Estado mínimo*”, salvo en algunos casos en que correspondería aplicar el “*Principio de Rectificación*”.

La teoría de la justicia retributiva es *histórica* ya que las asignaciones serán calificadas como justas o injustas en función de cómo se hayan producido, de cómo han sido los actos que la han constituido. La asignación es justa si los bienes que la constituyen fueron originariamente adquiridos de forma justa (de acuerdo al primer principio de justicia) y luego fueron transferidos de forma justa (de acuerdo al segundo principio de justicia) en cada etapa de la transmisión hasta que se constituyó la asignación. Ante la injusticia en una asignación (por haberse constituido por medio de la violación del primer y/o segundo principios) se verifica una hipótesis de aplicación del tercer principio.

Pero, ¿Qué hacer ante dificultades prácticas de aplicación del “*Principio de Rectificación*”? Sorprendentemente, Nozick admite la aplicación de principios de justicia distributiva (por un lapso breve) como “*burdas reglas prácticas*” para aproximar las asignaciones actuales a las asignaciones moralmente legítimas. El tipo de principio de justicia distributiva a aplicar dependerá de la “*historia particular*” de la sociedad en la cual tales principios se vayan a aplicar. En definitiva, en cada caso corresponderá preguntarse ¿En esta sociedad, y dada su “*historia particular*”, la

aplicación de qué regla práctica aproxima más las asignaciones al resultado que generaría la aplicación detallada del “*Principio de rectificación*”?

### 7. El argumento final

Nozick cierra su obra planteando el atractivo del “*Estado mínimo*”, el ser un marco en el cual las personas tienen la libertad de unirse voluntariamente para tratar de realizar su propia concepción de la vida buena en una comunidad ideal, pero donde nadie puede “*imponer*” a otro su visión sobre las demás.

### 8. Meditaciones sobre la vida

“*Meditaciones sobre la vida*” es un libro que Nozick publicara en 1992 y en el cual revisara su posición libertaria. Dice Nozick: “*La posición libertaria que propuse una vez, hoy me parece seriamente inadecuada*”. ¿Las razones? El libertarismo pasa por alto la importancia simbólica de un interés político oficial en la solidaridad y afecto humanitario por los demás. Sostiene Nozick, en definitiva, que es el juego democrático de mayorías y minorías lo que debe determinar qué tan extensas sean las tareas a asumir como colectivo social, y argumenta a favor de la objeción de conciencia para evitar que las personas sean incluidas en una políticas públicas que rechazan por razones morales, siempre que la misma sea regulada de tal modo que asegure la sinceridad de la objeción.

### 9. Algunas lecturas recomendadas

Dieterlen, P. 1988. “Robert Nozick y el Estado mínimo”. En “Presentación de Anarquía, Estado y Utopía de Robert Nozick”, *Dianoia*, nro. 34, vol. 34, p. 271-293.

Kymlicka, Will. 1995. *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel.

Kukathas, C y Pettit, P. 2004. *La teoría de la Justicia de John Rawls y sus críticos*. Madrid: Tecnos.

Locke, J.: Segundo tratado sobre el gobierno civil.

Nagel, T. 2000. “Nozick: Libertarismo sin fundamentos”, en *Otra mentes. Ensayos críticos. 1969-1994*. Barcelona: Gedisa.

Nozick, R. 1994 (1973). *Anarquía, Estado y Utopía*. Ciudad de México: Fondo de Cultura económica.

Nozick, R. 2013. *Meditaciones sobre la vida*. Barcelona: Gedisa.

Rollin, M. 1988. "Algunas consideraciones sobre Anarquía, Estado y Utopía", en "Presentación de Anarquía, Estado y Utopía de Robert Nozick", *Dianoia*, vol. 34, no. 34, p. 271-293.

## **Capítulo octavo**

### **El comunitarismo**

#### **1. Introducción**

El comunitarismo es una corriente que surge a finales del siglo XX (años 80), aunque recoge influencias tan antiguas como las de Aristóteles y Hegel. Si bien no es necesariamente hostil al liberalismo, difiere de éste en un punto esencial, pues su ontología social se centra en las comunidades y no en el individuo.

Para el comunitarismo, el Estado debe estar comprometido con cierta idea del bien, con un cierto modelo de vida buena. Se trata, entonces, de una línea de pensamiento perfeccionista, en tanto afirma la necesidad que el Estado esté comprometido con una noción del bien, que debería privilegiarse sobre las ideas del bien de los sujetos individuales. Según los comunitaristas, el antiperfeccionismo (la idea que el Estado no debe estar comprometido con una noción del bien) tendría consecuencias indeseables ya que prácticas y formas de vida valiosas no sobrevivirían.

Son representantes relevantes de la corriente –sin agotar la nómina–: A. MacIntyre, M. Sandel, y Ch. Taylor, aunque los dos últimos tratan de distanciarse de la etiqueta comunitarista. MacIntyre y Sandel tienen planteamientos neo aristotélicos y Taylor una concepción neohegeliana.

#### **2. Tesis principales**

##### **2.1. Sobre la importancia de la comunidad**

La categoría básica es la de “comunidad” y no la de “individuo”. Los comunitaristas defienden el punto de vista aristotélico, que sostiene que el hombre es un animal social, un animal político porque él no es autosuficiente solo, y en un sentido importante, no es autosuficiente fuera de la polis. Lo distintivo del proyecto político comunitario es identificar las comunidades como algo valioso y afirmar la necesidad de desarrollar políticas para protegerlas y promoverlas. Los comunitaristas refieren a los siguientes tipos de comunidades: 1. Comunidades de lugar o basadas en localizaciones geográficas. Están definidas por la localidad o proximidad, por ejemplo, vecindad. 2. Comunidades étnicas o grupos de inmigrantes. 3. Comunidades con una interacción cara

a cara y regidas por sentimientos de confianza, cooperación y altruismo (por ejemplo familia, trabajo a pequeña escala, entre otros).

Respecto del liberalismo, denuncian que éste ignora el valor de la comunidad, en tanto toma como prioritario al individuo y adopta así una visión atomista: una visión de la sociedad como reducida a un agregado de individuos orientados por objetivos individuales. La totalidad (asociación) debe entenderse en términos de las partes que la componen: individuos. En cambio, para los comunitaristas el todo (comunidad) es algo más que la suma de sus partes (individuos). Los bienes comunitarios constituyen bienes sociales irreductibles: bienes que requieren de la comunidad, del *nosotros*, para existir. Los comunitaristas se centran en los bienes comunitarios y un bien será comunitario en la medida que no pueda ser incrementado (o disminuido) para ningún miembro del grupo sin ser incrementado (o disminuido) para otros miembros del grupo. Por ejemplo, la cultura, el idioma, ya que nos se puede garantizar su supervivencia individualmente.

Taylor distingue los bienes comunitarios de los públicos, éstos son medidas, instituciones, estados de cosas, que satisfacen las necesidades de más de un individuo: luz, agua, etc. Un bien público es un bien que beneficia a muchos. Los bienes comunes tienen otras notas: implican una comprensión común sobre lo bueno y son inherentemente sociales, lo que exige que se busquen en común. Estos bienes tienen una sociabilidad intrínseca. No son sólo valiosos sino que son condición de posibilidad de los bienes individuales. Por ejemplo, la cultura es el trasfondo en que los individuos valoran determinadas cosas como bienes. Es el lugar desde dónde se construyen los valores de cada uno. La cultura importa una cosmovisión. En Taylor, bien común, es la tradición o identidad que el Estado debe preservar. Taylor, en particular, está implicado en el mantenimiento y la promoción de la francofonía en Canadá, entendiendo que la lengua es el núcleo duro de la cultura.

## **2.2. Sobre el descubrimiento o construcción de la identidad**

Los comunitaristas toman en cuenta aportes que vienen desde la psicología y la antropología. Para los comunitarias el sujeto no se autodefine, es un individuo situado, condicionado por su comunidad y desarrolla su identidad en forma dialógica.

La identidad es la interpretación que una persona hace de quién es y de sus atributos. La interpretación de quién se es, no se hace monológicamente, sino en diálogo con los

demás, con lo que los demás creen que soy. La identidad no es algo fijo, es una interpretación, que se va elaborando y reelaborando a la largo de la vida. Es una narración porque para decir quién soy tengo que contar una historia. Pero si mi identidad es una narración, el material de esa narración no es un mérito propio. Para definirme necesito una lengua y ese lenguaje me viene de un contexto que yo no inventé. Somos, desde que nacemos, ya, en relación con otros. Las redes del lenguaje nos inscriben en relación con otros. Los sujetos se definen y se constituyen a través de lazos con su comunidad (por ejemplo, familia o comunidad religiosa), la que sólo puede ser dejada de lado pagando un alto costo, si es que ello es posible totalmente. Lo que es más, para los herederos de Hegel, la identidad puede verse como un conflicto, como una lucha: la lucha por la identidad, ya que la identidad depende del reconocimiento (de la valoración) del otro u otros o del no reconocimiento (no valoración). Este último constituye una forma de opresión. En definitiva, la identidad es algo que se logra, que se descubre o construye en diálogo con los otros. En el modelo de Rawls, en cambio, la construcción del yo, de la identidad tiene que ver con la vida privada y no es problemática. Rawls asume que el sujeto elige su identidad, la desarrolla en forma monológica y se autodefine en forma no condicionada.

### **2.3 Sobre la existencia de un sujeto abstracto**

Para Kant, el sujeto se distancia de sus necesidades, impulsos, preferencias, pertenencia y es capaz de seguir la ley moral. Hegel criticó esta posibilidad; un sujeto así construido es un sujeto vacío y que, por tanto, no tiene motivación para actuar. Esta crítica de Hegel a Kant es retomada por el comunitarismo: el sujeto kantiano, vacío, abstracto, tan alejado de su lugar de pertenencia, es un sujeto imposible.

### **2.4 Sobre la autonomía de la persona**

Para los comunitaristas, la capacidad de resolver nuestra vida autónomamente tiene que ver con el fuerte sostén que se haya tenido en los primeros años de vida. Hegel distinguió la moralidad de la eticidad. La primera es el ámbito de los principios formales, el ámbito de lo que podemos justificar racionalmente, de la justicia. El ámbito de la eticidad es el ámbito de los valores concretos que la persona comparte con su comunidad. Los comunitaristas sostienen que la persona no antecede a los fines, no hay un yo que elige fines, sino un yo que descubre fines como valiosos en un contexto social y cultural. Nuestras elecciones sólo cobran sentido en un contexto o trasfondo de

significado. Los comunitaristas enfatizan el rol que juega la comunidad al forjar los valores, pensamientos, cosmovisiones y opiniones en el individuo. En el proceso de convertirnos en individuos, la comunidad tiene tal relevancia que ya nos pauta cuáles son las cosas valiosas, dentro de un cierto marco que el individuo no ha elegido. Además, cuentan las pertenencias a etnias o de género. Los comunitaristas también aceptan la revisabilidad de los fines. Para Rawls, la autonomía del sujeto es algo dado, cómo llega a ser autónomo el sujeto, no es un tema del que se ocupe. Rawls parte de la idea que la persona puede elegir libremente que es lo bueno para ella y formarse un plan de vida, llevarlo adelante (para lo que ordenará sus recursos y esfuerzos) y, eventualmente, revisarlo. Al efecto, puede establecer cuáles son sus fines y en que consiste su felicidad. Es lo que se resume en la frase: *El yo antecede a sus fines*.

## 2.5 Sobre la distinción público-privado

De acuerdo con los comunitaristas, las esferas de lo público y lo privado están involucradas. La ciudadanía es una dimensión de la persona, no se puede hablar del ciudadano sin hablar de la persona. Tampoco admiten la prioridad de lo justo sobre lo bueno y la universalidad de los principios de la justicia: lo bueno no se especifica con independencia de lo justo y lo justo se define como maximización del bien. Entonces, estamos ante una teoría teleológica del tipo perfeccionista, como señaláramos. Consecuentemente, los principios de justicia que se elegirán son aquéllos que maximizan el bien. Para los liberales existe una prioridad de lo justo (que corresponde a la esfera pública, al ámbito de la persona ciudadana) sobre lo bueno (que corresponde a la esfera privada, al ámbito de la persona como sujeto) y cualquier pretensión que lo bueno prime sobre lo justo incurre en riesgo de perfeccionismo, esto es, que el Estado esté comprometido con alguna noción sobre la perfección humana, con algún ideal de persona buena, estando interesado en que los ciudadanos encarnen ese ideal. Para los liberales, hay una distinción tajante entre lo público, donde rigen los principios de justicia, y lo privado, donde se produce la elección de lo que es bueno para uno. Cabe precisar, sin embargo, que Rawls supone que las diferentes ideas del bien deben respetar los límites de la concepción pública de justicia. En el modelo de Rawls hay una distinción entre persona privada y ciudadano. Su interés principal es el ciudadano y el ámbito de lo público. El Estado liberal es un estado neutral a las ideas particulares del bien, ya que su objetivo no es defender una concepción general del bien e imponerla a través de las instituciones sociales básicas sino proveer un marco en donde las personas

elijan y actúen según su concepción particular del bien. Los comunitaristas, en cambio, se han preguntado si el Estado liberal es *realmente* un Estado neutral. ¿Es un Estado donde hay tolerancia a la diferencia o donde la diferencia es negada? Sugieren que el Estado liberal es un Estado que valora determinadas virtudes en las personas: las virtudes cívicas. Y si fuera así, el Estado liberal está promoviendo una noción del bien. Taylor dice que el liberalismo encubriría bajo *lo justo* una forma particular de *vida buena*, y así fallaría en alcanzar la neutralidad que propone. Para Taylor la neutralidad del liberalismo no es tal sino que es la hegemonía de la expresión política de la cultura occidental transformada por la modernidad y por un proceso de secularización. El comunitarismo entiende que la asimilación de todos a una identidad dominante contradice el valor autenticidad.

Sandel y MacIntyre no consideran que la justicia sea la fundamental virtud de las instituciones sociales: para ellos la justicia es solo un remedio necesario en aquellas circunstancias en que la más alta virtud, la comunidad, ha sido destruida. Los principios de justicia deben ser hallados en las formas de vida y tradiciones de cada sociedad y de ahí que varíen de contexto en contexto. No son eternos, dependerán del marco interpretativo desde el que los agentes comprenden el mundo, de ahí que no tenga sentido comenzar la empresa política por abstraerse de las dimensiones interpretativas de las creencias, prácticas e instituciones humanas. Rawls no acepta que el Estado esté comprometido con una concepción del bien, con metas colectivas. Habrá metas individuales o grupales, pero no colectivas. Taylor lo que propone, según sus términos, es una nueva forma de liberalismo. Él no se considera un comunitarista. Propone una combinación donde siempre tengan prioridad los derechos pero compatible con que el Estado tenga una concepción del bien y compatible con otorgar privilegios a las minorías de acuerdo a la concepción del bien de esa minoría. Los comunitaristas piden que la cultura no quede librada al mercado. El Estado debe contribuir a que exista una pluralidad cultural. Postula una versión del liberalismo sensible a las diferencias culturales.

### **3. Política de la diferencia**

El reconocimiento de la identidad conduce a una política de la diferencia. Y esta política también tiene una base universal: todos tenemos derecho al reconocimiento de nuestra diversidad. Las sociedades modernas, que son cada vez más multiculturales,

deberían acumular ambas políticas, la igualitaria y la de la diferencia, esto es, leyes que promuevan determinados bienes culturales. En Taylor hay un respeto activo por la diferencia, la diversidad se percibe como un valor. La diferencia es el segundo momento de la igualdad. La valoración de la identidad concreta representada por las culturas que conviven dentro del Estado, de las capacidades o habilidades propias, del aporte que pueden hacer a la sociedad en su conjunto debe ser valorado. El que el otro exista es beneficioso, valioso, para todos, aunque su identidad sea distinta de la mía y el que hecho que sea valiosa hace que no se tenga que explicar o justificar por qué su plan de vida es bueno.

#### **4. Algunas lecturas recomendadas**

MacIntyre, Alasdair. 2001. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.

Sandel, Michael. 2000. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.

Taylor, Charles. 1996. *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.

## Capítulo noveno.

### Feminismo y teoría de la justicia

#### 1. Breve aproximación al feminismo

Liberalismo, socialismo y feminismo han sido los planteamientos filosóficos que impulsaron los cambios más profundos en la filosofía política de los últimos siglos. Los tres podrían pensarse como pasos sucesivos en la construcción de la modernidad iniciada por la ilustración, pasos que van ampliando el círculo de los incluidos por aquel discurso de tono universal que, de hecho, sólo había pensado en una sociedad política de jefes de familia, esto es, de varones adultos y propietarios. Así como el socialismo reivindicó a quienes sólo contaban con su fuerza de trabajo, el feminismo se esforzó, como primer paso, en lograr la inclusión de las mujeres en la educación y la ciudadanía.

El feminismo no se encuadra en una única filosofía política ni tiene una teoría específica sobre la justicia. Es más apropiado decir que se aboca a la discusión crítica de las teorías éticas y políticas, sobre la base de su “ceguera de género” y desde distintos enfoques -liberales, socialistas, radicales, etc.- pone de manifiesto que han soslayado un problema crucial.

En efecto, la relevancia asignada al sexo en la organización de las sociedades humanas desde tiempos muy lejanos ha creado relaciones asimétricas de poder, una cierta división del trabajo y la propiedad, la diferenciación de las esferas de actuación para cada sexo y, en definitiva, ha condicionado la posición que mujeres y hombres pueden ocupar. Esa desigualdad estructural perjudica a las mujeres en sus posibilidades de desarrollo como individuos autónomos, con derecho a llevar adelante planes de vida propios. En otros términos, la cultura no ha pensado a las mujeres como *seres para sí* sino siempre como *seres para otros*.

Sin ingresar en discusiones teóricas, podemos convenir provisionalmente que el género consiste en un sistema de normas sociales que regulan la posición y la actividad de las personas según su sexo biológico, de modo de exigir que tanto varones como mujeres se ajusten a los modelos dominantes de masculinidad o feminidad, que aparecen “naturalizados”. Tales modelos normativos regulan la sexualidad, el desarrollo físico, el comportamiento corporal, las pautas lingüísticas, la forma de vestir, los hábitos alimenticios, el desarrollo emocional e intelectual, el trabajo, el acceso a

actividades y recursos (Jaggar) estableciendo y consolidando la dominación masculina de la sociedad (Bourdieu).

La consigna política común de los movimientos feministas es erradicar la discriminación que subordina y desvaloriza lo femenino y, para ello, han trabajado construyendo teoría y movilizándose en la práctica política. Tal vez lo más interesante del feminismo sea la heterogeneidad y la enorme vitalidad que ha venido demostrando en ese empeño, al punto que cualquier intento de sistematización encuentra dificultades considerables, dada la variedad de enfoques -feminismo liberal, socialista y radical, entre otros- que pueden llegar a ser contradictorio aunque sin impedir coincidencias prácticas para impulsar acciones políticas concretas para cambios relevantes.

Nuestro interés actual se centra en la reflexión ética feminista como conjunto de reflexiones que cuestionan el sesgo androcéntrico de las propuestas éticas y sostienen que la experiencia moral de las mujeres debe ser considerada, con el mismo respeto que la masculina, que la subordinación femenina es éticamente injustificable, es moralmente necesario resistirla y formular propuestas alternativas moralmente correctas.

En ese contexto, se discuten las diferentes concepciones actuales de la justicia y se da un debate entre la ética de la justicia y la ética del cuidado. Las partidarias de una ética de la justicia sostienen que las cuestiones morales han de encararse considerando a todas las personas como agentes morales racionales, mientras que quienes proponen una ética del cuidado postulan que las personas son muy diferentes e interdependientes y se deben priorizar las relaciones interpersonales, la empatía y el cuidado del otro.

## **2. Liberalismo y feminismo**

Ciertamente el feminismo nació del liberalismo. Como lo ha dicho Amelia Valcarcel, es un “hijo no querido” de la Ilustración porque no hubiera surgido sin la propuesta ilustrada de ejercitar la razón para desarticular los prejuicios, argumentos de autoridad, imposiciones de la tradición pero, al mismo tiempo, asignó al discurso emancipador una extensión que claramente excedía las intenciones reales de la burguesía iluminista, que nunca se planteó incluir a desposeídos y mujeres en su reivindicación ciudadana. El iluminismo no cuestionó el orden patriarcal, al nuevo orden político le interesaba conservarlo como condición de posibilidad de la nueva organización sociopolítica que proponía. La exclusión de las mujeres se dio en los hechos –la precursora Olympe De

Gouges fue guillotizada en 1793 y las agrupaciones de mujeres clausuradas- y el discurso legitimador fue formulado por Rousseau (Emilio o De la educación, 1762) sobre la base de interpretar la naturaleza, de hombres y mujeres, que les negó las cualidades necesarias para la ciudadanía –inteligencia y sentido moral- predestinándolas para lo doméstico, donde deberán servir, como esposas y madres, para cuidar y apoyar al ciudadano jefe de familia. Rousseau marca una clara escisión entre el ámbito público y el doméstico y diseña un modelo de feminidad, que requiere una educación específica -la que ha de recibir Sofía- para ser la compañera de vida del ciudadano que el nuevo régimen necesita. Como observa Cristina Molina “sin la Sofía doméstica y servil, no podría existir el Emilio libre y autónomo. Sin la mujer privatizada no podría darse el hombre público”.

El liberalismo asimiló el patriarcado y las puertas de la vida pública parecían haberse cerrado para las mujeres, reteniéndolas dentro del hogar y bajo la autoridad del jefe de familia. Ni los pensadores románticos ni los primeros marxistas se interesaron en analizar y cambiar esa realidad. Sin embargo, las propias mujeres se movilizaron por derechos a la educación y a la ciudadanía buscando aliados entre los liberales, los primeros socialistas y otros movimientos sociales de excluidos.

Recién en la década del setenta del siglo pasado, la segunda ola del feminismo se encuentra con el resurgimiento de teorías éticas inspiradas en la tradición liberal kantiana, como las construidas por Jurgen Habermas y John Rawls y se interesa en la discusión sobre la justicia.

### **3. El feminismo liberal**

La idea básica de la ética feminista de la justicia –tal como la formula Cass Sunstein- es que las estructuras sociales y legales no deben transformar diferencias irrelevantes desde el punto de vista moral -como la raza, la etnia, el sexo, las castas, las discapacidades- en desventajas sociales y, si eso ocurre, es preciso corregir esos efectos moralmente incorrectos del sistema social.

Las feministas liberales encuentran en las teorías liberales de la justicia un fundamento muy sólido para exigir el respeto de la dignidad de todos los seres humanos pero observan que, como han sido formuladas, padecen “ceguera de género”: no

advierten ni dan solución a la injusticia que afecta a las mujeres, igual que a otros grupos diferentes al sujeto ideal que presuponen.

Por lo cual se encontraron ante la disyuntiva de rechazar o reestructurar la teoría liberal de la justicia. Mientras que algunas optaron por la primera actitud y se quedan en la crítica del liberalismo –Allison Jaggar, Carole Pateman, Catherine MacKinnon- otras, seguidoras de Habermas, como Sheila Benhabib e Iris Young, o de Rawls, como Susan Moller Okin y Martha Nussbaum, optaron por la segunda alternativa. Las feministas liberales creen que es posible reconstruir el liberalismo de modo que pueda satisfacer las exigencias de una justicia de género.

#### **4. Las críticas feministas a la justicia liberal**

Las feministas han cuestionado la concepción de persona implícita en las teorías liberales, su descuido por las relaciones de género, su aceptación de la división entre lo público y lo privado, su apego a la familia tradicional a la que no se aplican los principios de justicia, la admisión del pluralismo moral en aspectos que exceden lo razonable, la exclusión del cuidado como bien básico, etc. Veremos someramente algunas de esas críticas y luego las propuestas alternativas que han formulado como correctivos-

##### **4.1 La cuestión del sujeto**

Las concepciones liberales asumen una cierta idea de la persona humana que coincide con la pensada por John Locke –individuos libres e iguales- y por Kant que construyó un modelo universal del sujeto como agente moral racional y autónomo. En todos los casos, el pacto social –sea que legitime el Estado o los principios básicos de justicia- es pensado como un contrato entre sujetos con esas características. También para Rawls una sociedad bien ordenada está integrada por personas racionales y razonables con capacidad de cooperar entre sí a lo largo de toda su vida.

Ante ese postulado liberal, algunas feministas -como Catherine MacKinnon- observan que el único sujeto que se ajusta a esa descripción de lo humano es el varón adulto y propietario –el contrato social es un pacto entre jefes de familia- y, por consiguiente, la justicia no tiene en cuenta los intereses de otros seres humanos que no se ajusten a ese perfil. Queda así en evidencia que las teorías de la justicia están afectadas por el androcentrismo, esto es, adoptan como universal la perspectiva del

sujeto hegemónico. La hegemonía permite imponer un punto de vista particular como si fuera universal, excluyendo otras perspectivas. Las teorías liberales han asimilado los valores de los varones socialmente hegemónicos y, de ese modo según Amparo Moreno, niegan o relegan a las márgenes de lo no significativo todo lo que consideran no pertinente, como los intereses de las mujeres, de los niños, de los discapacitados, de los ancianos valorando exclusivamente la perspectiva de quienes detentan mayor poder.

Por su lado, Martha Nussbaum objeta la abstracción de la concepción del sujeto, señalando que las personas reales no somos así, por lo menos no siempre y no todas, y ese hecho genera relaciones de dependencia asimétrica entre los seres humanos, lo cual ataca el supuesto de un pacto entre iguales que está en la base de la justicia liberal. Para ella, el dualismo kantiano entre naturaleza y razón ha introducido una escisión radical del ser humano y la sobrevaloración de la racionalidad abstracta en detrimento del ser natural de las personas ha impedido considerar que las personas reales –que somos al mismo tiempo seres racionales y seres naturales- no sólo necesitamos recursos materiales sino también cuidados de los otros. En cualquier sociedad real las personas necesitan y reciben cuidado, por lo menos en buena parte de sus vidas, en la niñez, en la vejez, en enfermedades o discapacidades físicas o psíquicas, de manera que la realidad de la vida humana genera un sinnúmero de relaciones que no son de igualdad sino de dependencia asimétrica. La teoría liberal, al ignorar ese hecho, ignora desigualdades insoslayables que vienen a desmentir el supuesto básico del pacto entre iguales.

#### **4.2 Las relaciones de género**

Varias feministas reprochan a Rawls la ausencia de una discusión sobre justicia y género y su tratamiento de la justicia en la familia.

Al reprochársele que su concepción de la justicia pensó un pacto aceptable para quienes fueran “cabezas de familia”, Rawls admitió que hubiera sido más correcto referirse a las “personas” y defendió que la expresión que empleó no aludía sólo a los varones, porque entre las cosas que cubre el velo de ignorancia está el sexo de cada uno. Más tarde, en *Liberalismo Político* dijo expresamente que raza, etnia y sexo generaban problemas importantes para cualquier concepción de justicia, pero no desarrolló una propuesta de solución, limitándose a una mención -como ejemplo- a la política pensada por Lincoln una vez abolida la esclavitud.

La lectura crítica de esa segunda obra ha llevado a las feministas a señalar que el filósofo ha relegado la justicia de género para privilegiar la tolerancia porque le permite ampliar el alcance de su concepción de justicia a escala global, aunque al costo de reducirla a un contenido mínimo compatible con el mayor pluralismo. Ese pluralismo supone compatibilidad con muy variadas concepciones del bien, con distintas morales comprensivas a que adhieren las personas, y la única restricción que introduce es que puedan ser compatibles con las exigencias fundamentales de la justicia política, esto es, que puedan aceptarse como morales “razonables” pero ese criterio es aplicado con excesiva amplitud. Rawls sostuvo que la cultura política liberal puede y debe aceptar divisiones profundas sobre temas importantes, las virtudes particulares para el ámbito familiar y de las relaciones personales que no interesan a lo político, y corresponde desentenderse de ellas a menos que colidan con exigencias políticas fundamentales. El asunto es que Rawls se muestra dispuesto a aceptar concepciones del bien –doctrinas religiosas fundamentalistas- que desvalorizan a las mujeres y las colocan en situación de sujeción. Vale decir, no considera irrazonables concepciones morales que rechazan la igualdad de género y, por ende, las admite. Su única exigencia es que los niños pertenecientes a esas comunidades asistan a centros de enseñanza donde se les imparta educación cívica con sentido igualitario para formarlos como futuros ciudadanos, enseñanza sobre cuyo efecto las feministas se muestran más que escépticas. Ni qué decir sobre las posibilidades de la educación en las sociedades en que es hegemónica una cultura sexista. La cuestión que venimos de plantear se agudiza cuando se analiza la concepción de justicia en la familia.

### **4.3. La familia en la justicia liberal**

Las teorías liberales clásicas, como hemos visto, asumen una distinción entre el ámbito público y el ámbito privado, delimitación que formulan de diferentes maneras pero que, en todo los casos, deja fuera del interés y del alcance de la justicia el espacio doméstico, ocupado por la familia (*domus*).

Las feministas atacan esa división sosteniendo que, en definitiva, responde al propósito de crear un ámbito de privacidad sustraído a la injerencia estatal y que, como señala MacKinnon, esa privacidad es en beneficio exclusivo del varón jefe de la familia tradicional, porque le permite ejercer su poder sobre los demás miembros de la familia sin posibilidad de control o interferencia de la autoridad pública. No hay razones para

seguir protegiendo ese coto de poder que con demasiada frecuencia victimiza a los miembros más débiles del grupo familiar.

Desde otra perspectiva, se han hecho críticas al tratamiento de la familia en la teoría de la justicia de Rawls. En su Teoría de la Justicia, ha afirmado que la familia es una de las instituciones que integran la estructura básica de la sociedad –aquellas que encontramos en el mundo social cuando nacemos y ejercen sobre nosotros influencia profunda toda nuestra vida- pero ha pensado la familia desde un modelo particular que tomó como universal –el modelo tradicional de familia integrada por hombre, mujer e hijos- afirmando, a la vez, que por estar basada en el afecto no es necesario aplicarle los criterios de justicia y sostuvo además que es allí donde los niños han de adquirir, en su temprana edad, las bases del sentido de justicia que necesitan los ciudadanos para constituir una sociedad política bien ordenada y estable.

El primer comentario es sobre su vacilación en cuanto a si la familia integra o no el conjunto de instituciones que componen la estructura básica de la sociedad: lo dijo en su primera obra, la excluyó en un estudio posterior -“The basic structure as subject” (1977)- y volvió a incluirla en su segunda obra. También ha sido confuso respecto de si, como parte de la estructura básica, debe aplicársele los principios de justicia: por un lado sugiere que la familia es pre-política y no política, se basa en relaciones de afecto que hacen innecesarios criterios de justicia y por otro lado, en un estudio posterior, introduce una precisión algo confusa: los principio de justicia “no se aplican directamente a la vida interna” de la familia pero imponen “restricciones externas” en cuanto a que ésta no puede violar derechos básicos de sus integrantes, y de eso han de ocuparse las leyes; y por último, en Liberalismo Político no niega que los principios de justicia alcancen a la familia pero esa afirmación parece inconsecuente con el hecho de admitir familias que mantienen jerarquías de género.

Las feministas no dudan que la familia integra el conjunto de instituciones que componen la estructura básica de la sociedad y por eso debe cumplir con los principios de justicia. Según Rawls integran la estructura básica aquellas instituciones que “tienen efectos sociales profundos y a largo plazo y modelan de forma fundamental el carácter y los propósitos de los ciudadanos, los tipos de personas que son y que aspiran a ser” y para las feministas no puede negarse que la familia es fundamental en la asignación de identidad, de privilegios y responsabilidades y todo eso condiciona las posibilidades

vitales y de acceso al poder... allí es donde se imponen los primeros límites que en adelante afectarán a las mujeres (Okin). Por eso importa que las familias cumplan los principios de igual libertad, igualdad de oportunidades y de restricción a la desigualdad en la distribución de recursos económicos entre sus integrantes

En ese punto, hemos dicho que Rawls se muestra reacio. En *Liberalismo Político* argumenta que “de alguna manera presumo que la familia es justa” y por eso no necesita estar reguladas por principios de justicia, su dimensión afectiva la excluye de lo político que es el ámbito propio de la justicia. Para las feministas, la presunción que la familia es justa resulta inaceptable. La observación social muestra que no se puede suponer que las familias están siempre y exclusivamente basadas en el afecto y que aún siendo así, el afecto coexiste con el poder y la vulnerabilidad que facilitan el abuso. Señala Okin que algunas familias ni siquiera constituyen un entorno seguro para todos sus integrantes, lo que el propio Rawls reconoce cuando señala que ocasionalmente los miembros más débiles necesitan protección externa.

En suma, no hay razón para excluir a la familia de los principios de justicia. Contrariamente a lo que parece pensar Rawls, la familia no es creación de la naturaleza sino creación estatal. Es la política a través del derecho que define qué tipo de agrupaciones califica como “familia” y qué libertades y derechos tiene cada uno por formar parte de la familia que ha instituido, como son los derechos y deberes que derivan del matrimonio, de la filiación, la sucesión hereditaria, la seguridad social, el tratamiento tributario, etc. Tampoco hay razón para pensar la familia únicamente como la conocemos en Occidente y de lo que se trata de rediseñar la o las familias de distintos tipos pero que satisfaga las exigencias de la justicia (Nussbaum)

La crítica es más dura cuando se considera la relevancia que tiene la familia en la formación de las personas durante la primera etapa de su vida, como lo hace Rawls, que afirma que allí los niños adquieren lo más básico del sentido de justicia, la posibilidad de ver las cosas desde la perspectiva de los otros, sentido que seguirá desarrollando y afianzando al crecer bajo instituciones básicas justas y viene a ser la base de la adhesión y fidelidad razonada a esas instituciones. Okin insiste en que para que eso ocurra, la familia debe ser justa y no es lo que muestra la realidad de las familias contemporáneas. Sobra evidencia sociológica de que las familias son normalmente injustas en lo que refiere a distribución de trabajo, poder, oportunidades, ocio, acceso a los recursos etc.

porque reproduce roles masculinos y femeninos aprendidos en el hogar y por eso, si no cambian radicalmente son una mala escuela.

## **5. Las propuestas feministas**

### **5.1 Un sujeto diferente**

La propuesta constructiva de M.Nussbaum es modificar el concepto de persona con que trabaja el liberalismo, abandonado el eje kantiano para ir hacia una concepción “aristotélico-marxista” de la persona, que tenga en cuenta la dependencia básica de los seres humanos y la importancia de desarrollar capacidades humanas básicas, como propone Amartya Sen, de las que se anima a ofrecer una lista (salud, bienestar emocional, etc.). Rawls ha admitido el valor del autorrespeto y aceptado que exige desarrollar capacidades básicas que permitan a cada uno funcionar satisfactoriamente como ser humano. En esa línea, va la propuesta de algunas feministas de incluir el cuidado como un bien primario más pero también la propuesta de Nussbaum de abandonar la idea de bienes primarios de Rawls para apoyarnos en la propuesta de Sen sobre las capacidades humanas básicas.

### **5.2 Políticas de género.**

Okin señala que el lugar de las mujeres en la sociedad ha sido signado desde tiempos inmemoriales dando por supuesto que su función natural es prestar servicios sexuales, reproductivos y de cuidado, a cambio de seguridad y protección masculina. En ese contexto, la ubicación geográfica y las horas de actividades tales como el trabajo remunerado y la política, con relación a la vivienda, el horario y vacaciones escolares constituyen un ejemplo elocuente de que la igualdad de derechos no basta porque la estructura social está diseñada de modo que no están dadas las condiciones para que las mujeres puedan ejercer algunos derechos, en tanto siguen teniendo una responsabilidad desproporcionada en las tareas domésticas y de cuidados.

Desarrollando libremente la mención que hace Rawls a la política abolicionista de Lincoln, Okin señala que lo que se necesita es trabajar por la igualdad sustancial, que pasa por la igualdad real de oportunidades teniendo en cuenta que –como en el caso de la raza, etnia o castas- es preciso corregir desigualdades estructurales y eso requiere un tratamiento diferenciado, que permita igualar lo que viene siendo desigual por efecto de la organización social. Ese es el fundamento de la exigencia de políticas públicas de

género, las llamadas políticas positivas, que incluyen medidas afirmativas de alcance temporal (p.ej. régimen de cuotas).

### **5.3 La relevancia del cuidado**

El feminismo ha señalado con particular énfasis que las personas reales tenemos necesidades de cuidado a lo largo de toda nuestra vida y ha reivindicado el valor moral y social de la actividad de cuidar a los demás. En consecuencia ninguna ética política debería ignorar esa circunstancia tan obvia y debería, en cambio, considerarla para construir cualquier propuesta de justicia.

Las feministas explican esa omisión por el androcentrismo de las teorías y que la división social del trabajo ha asignado el cuidado a las mujeres, que han debido estar disponibles para hacerlo cuando fuera necesario y sin retribución.

Las feministas han formulado diversas propuestas sobre el cuidado. Se ha planteado incluirlo como bien primario omitido por Rawls y, por ende, tenerlo en cuenta como aporte y como distribución. Valorizarlo como un trabajo necesario en beneficio de los miembros de la comunidad significa asignarle valor económico y retribuirlo de acuerdo a ese valor, pero además exige organizar su prestación de modo más equitativo, de manera que no siga siendo una carga desproporcionada que gravita sobre las mujeres colocándolas en una situación desventajosa respecto de sus posibilidades de llevar adelante otras actividades. Actualmente la mujer desempeña trabajo remunerado pero no se ha logrado solucionar equitativamente la responsabilidad por el trabajo doméstico que sigue recayendo prioritariamente en ellas.

La naturalización del cuidado de los otros como algo femenino y su actual valoración ha llevado a algunas feministas –algunas radicales y otras del “feminismo de la diferencia- a proponer el reemplazo de ética de la justicia por una ética del cuidado. La idea es abandonar la tradición política centrada en la justicia y sustituirla por una ética basada en el cuidado como bien, que respaldaría un tipo de política que provea apoyo a las necesidades de los ciudadanos a lo largo de su vida y que se ocupe de modo particular de aquellos con especiales dificultades. Algunas feministas como Eva Kittay piensan que el valor fundamental no es asegurar la máxima libertad individual sino un estado de bienestar, en que la seguridad y prosperidad importen tanto como la libertad.

## 6. Algunas lecturas recomendadas

Bourdieu, Pierre. 2007. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Castells, Carme. 1996. “Introducción” en *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, Barcelona, p.9-30.

Jaggar, Alison M. 1996. “Ética feminista: algunos temas para los años noventa” en *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, p.167-181.

Kymlicka, Will. 1995. *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel. Capítulo 7: Feminismo, p.259-315.

Nussbaum, Martha C. 2001. “El futuro del liberalismo feminista” en *Areté Revista de Filosofía*, vol.XIII N°1, p.59-101.

Okin, Susan Moller. 1996. “Liberalismo político, justicia y género” en *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, p.127-147

Pateman, Carole. 1996. “Críticas feministas a la dicotomía público/privado” en *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, p.31-77

Rawls, J. 1997 (1971). *Teoría de la Justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Rawls, J. 1995 (1993). *Liberalismo político*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica

## Capítulo décimo

### Nancy Fraser: La justicia como paridad de participación

#### 1. Introducción

En el capítulo anterior estuvimos revisando algunos comentarios críticos y respuestas feministas a teorías liberales sobre la justicia surgidas en la década de los setenta del siglo pasado, particularmente la propuesta por John Rawls.

El enfoque que veremos ahora se construye desde fines de los ochenta, en un contexto que ya ha ido cambiando. Si en la década del setenta se reflexionaba a partir de las dificultades derivadas de una fase de desarrollo del capitalismo que puso en crisis el Estado de bienestar, a fines de los ochenta se vivía una realidad irreversiblemente transformada por dos sucesos claves: el neoliberalismo, que impuso a escala global un modelo de sociedad orientada básicamente hacia el consumo de bienes y servicios, y la caída de los regímenes socialistas, que disolvió la única propuesta alternativa a aquel modelo de sociedad.

Las reflexiones de Nancy Fraser se ubican en ese marco histórico en que, tanto el proyecto de la modernidad como el proyecto socialista, aparecen desvalorizados como teorías interpretativas de la sociedad humana y como utopías orientadoras de la acción política. Sin embargo, el ostensible crecimiento de la injusticia, tanto a nivel doméstico como a escala global, hace más necesario que nunca volver a la reflexión sobre justicia como orientación de la práctica política.

Ese es el desafío que enfrenta esta norteamericana, de orientación progresista (*new left*), con formación filosófica, profesora e investigadora en ciencias políticas y sociales en la *New School For Social Research* de Nueva York y coeditora de la revista internacional *Constellations*.

Se percibe en su obra una maduración de su proyecto filosófico político. Primero analizó “La lucha por las necesidades: esbozo de una teoría crítica socialista feminista de la cultura política del capitalismo tardío” (1989); siguió “Iustitia interrupta: reflexiones críticas desde la posición “postsocialista” (1997) que continúa en el artículo “Repensando el reconocimiento” (2000) y más tarde en discusión con Axel Honnet

“¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico” (2006); poco después, su trabajo más reciente “Escalas de Justicia” (2008).

## **2. El concepto de justicia.**

“El significado más general de la justicia es la paridad de participación” y, como tal, requiere “acuerdos sociales que permitan a todos participar como pares en la vida social”, como “socios con plenos derechos en la interacción social” (2008:39). Desde esa perspectiva, la injusticia consiste en la existencia de obstáculos que impiden esa participación y el propósito de Fraser es contribuir desde la teoría a esclarecer ese problema y sugerir algunos caminos para resolverlo.

Algunos obstáculos provienen de las estructuras económicas que privan o retacean los recursos materiales a muchas personas (injusticia económica), otros de patrones culturales hegemónicos e institucionalizados que establecen jerarquías de valores que implican desvalorizar a grupos de personas (injusticia cultural o simbólica) y otros, de la conformación de estructuras que deciden la redistribución o el reconocimiento a las que no tienen acceso todos los afectados, desde lo local a lo global (injusticia política). De modo que la justicia, cabalmente entendida, requiere a la vez redistribución, reconocimiento y representación en el marco pertinente para la discusión política de las decisiones.

## **3. Postmodernidad y postsocialismo.**

Para describir la coyuntura en que nos encontramos Fraser apela reiteradamente a las ideas de postmodernidad y de postsocialismo.

La referencia a la “condición postmoderna” aparece en la década del setenta en la obra de Jean-François Lyotard, para describir el estado de la cultura después que perdieron su credibilidad los grandes relatos de legitimación del orden social establecido: el relato de la religión, de la historia, de la filosofía y del saber en general, lo que supuso el agotamiento del proyecto de la modernidad. A partir de allí, se extiende la idea de una postmodernidad centrada en lo individual y en la que lo colectivo ha perdido todo interés. La sociedad de consumo genera individuos egocéntricos, hipercomunicados, pero desinteresados de lo político, que ha perdido su sentido al quedarse sin utopías. Y la última utopía en caer ha sido la del socialismo, caída que afecta particularmente a la izquierda.

Por eso Fraser habla de la “condición postsocialista” en referencia al pensamiento político posterior a 1989, dirigiéndose específicamente a la izquierda e invitándola a reflexiones desde una situación caracterizada básicamente por la ausencia de un proyecto emancipatorio amplio y creíble, el alejamiento de las pretensiones de igualdad frente a una agresiva mercantilización de todas las relaciones sociales y al crecimiento de las desigualdades materiales en un mundo sin fronteras, el retroceso de las políticas sociales de redistribución y la proliferación de las luchas de “identidad” y de las políticas culturales de reconocimiento (1997:7).

Luego da cuenta de la vitalidad del capitalismo y de los intentos de salvarlo de una nueva crisis, ahora del capital financiero: “tambaleándose de una crisis a la siguiente, el capitalismo se ve continuamente obligado a desarrollar formas nuevas, regímenes nuevos de regulación y de acumulación a fin de salvarse a sí mismo para sí mismo” (2008).

En ese marco tan desolado es preciso repensar lo político y volver a discutir sobre la justicia haciendo un esfuerzo de análisis crítico y para construir propuestas capaces de orientar acciones transformadoras del orden socio-cultural: socialismo, deconstrucción, democratización.

#### **4. La política como interpretación de las necesidades.**

La obra de Fraser tiene como punto de partida el marxismo de la Escuela de Frankfurt que, en el período entre guerras europeas, impulsó una teoría crítica sobre las distintas interpretaciones filosóficas del mundo y de lo social, incluido el marxismo ortodoxo. Son estos pensadores alemanes que advierten la emergencia de un nuevo modelo de dominación, basado en la creación y manipulación de necesidades siempre nuevas, que está en la base de la sociedad de consumo y de la cultura de masas.

Contrariamente al feminismo marxista de la década del setenta, que trató de conciliar las preocupaciones feministas con el marxismo ortodoxo, Fraser rechaza el marxismo ortodoxo por su reduccionismo a lo económico, que ignora la relevancia y la relativa autonomía de lo institucional en las relaciones sociales: el aparato estatal, la familia y el parentesco. Es en la esfera de lo público, particularmente en la política, que se definen las necesidades que han de ser atendidas por la comunidad organizada, se decide cómo se interpretan esas necesidades –no hay necesidades “a secas” sino siempre

“interpretadas”- y lo que ha de hacerse para satisfacerlas, las políticas públicas. Precisamente, lo político se comprende como el permanente conflicto en torno a la interpretación de las necesidades, que siempre suscita desacuerdos y tensiones en un proceso continuo en que participan actores diversos que quieren hacer prevalecer sus puntos de vista. De manera que, aunque en determinado momento, una interpretación puede imponerse como hegemónica siempre será provisionalmente, en pugna con otras necesidades que quedan subordinadas pero continuamente intentan romper ese equilibrio. Es un proceso dinámico, dialéctico y cualquier arreglo es sólo temporario, dura un tiempo incierto.

Es claro que en esa contienda decide el poder pero lo hace discursivamente. El poder se entiende al modo de Foucault, no se identifica con el poder económico ni con el poder estatal, sino que está presente y es ejercido a través de las múltiples prácticas que pautan la vida cotidiana en todos los ámbitos. Como ha mostrado Habermas –formado también en la Escuela de Frankfurt- lo político se comprende como acción discursiva, aunque sea el poder que decide quién puede hablar y quien no, y sea innegable que en la vida real existen agudas asimetrías de poder que facilitan u obstaculizan determinadas interpretaciones de las necesidades individuales y sociales.

Pensar cómo ocurre todo esto no basta ciertamente para cambiar las cosas, pero ayuda a esclarecerse y orientar mejor la práctica. Es claro que reflexión analítica y acción política son actividades distintas –como indicó Marx en sus tesis sobre Feuerbach- pero tienen que estar relacionadas. Los intelectuales críticos se proponen facilitar a la gente herramientas que le permitan ver claramente las formas reales de dominación, desmitificar la aparente igualdad que encubre y oculta relaciones sociales muy dominantes y opresivas.

### **5. Redistribución y reconocimiento.**

La tesis básica es que la justicia requiere tanto redistribución como reconocimiento porque las injusticias provienen tanto de problemas de distribución de recursos materiales como de problemas culturales de reconocimiento del igual valor de personas y grupos considerados diferentes.

Explicarlo, Fraser introduce una distinción analítica entre injusticia socio-económica e injusticia cultural o simbólica.

La injusticia socioeconómica deriva de la estructura económica de la sociedad que genera situaciones de explotación, de marginación y de privación de los bienes materiales necesarios para una vida digna. Desde Marx, que acuñó el concepto de clase para explicarlo, la teoría viene ocupándose de este problema y en la actualidad lo han hecho tanto Rawls, como Sen y Dworkin. La lucha contra la injusticia económica propone como solución la redistribución de la riqueza y el ingreso, aunque según distintos criterios distributivos (el principio de diferencia, la igualdad de capacidades, la igualdad de recursos).

La injusticia cultural o simbólica es la que resulta de patrones sociales de representación, interpretación y comunicación que, al imponerse como hegemónicos, originan situaciones de dominación cultural, de no reconocimiento, de irrespeto. Si bien actualmente la teoría ha empezado a ocuparse de esto, importa señalar que es un tipo específico de injusticia. Rawls lo ha visto, incluyendo el “autorespeto” como bien primario y también Dworkin postulando un derecho básico “a igual consideración y respeto” pero como los marxistas y socialistas, pensaron que la redistribución resolvería este aspecto. Lo han visto con más claridad, los comunitaristas Taylor y Honneth que, como Fraser, piensan que para resolverlo se necesita un cambio cultural: la solución consiste en reconocimiento, que es reconocer el status para participar como igual en la esfera pública, sin suprimir la diferencia pero rectificando su valoración. Para hacerlo, según Fraser, es preciso deconstruir el discurso sobre la diferencia.

Lo cierto es que ambos tipos de injusticia son analíticamente diferenciables y requieren acciones distintas, aunque en la vida real suelen confundirse porque se entrecruzan y se refuerzan entre sí, con lo que con mucha frecuencia la causa de una injusticia queda inadvertida y se emprenden acciones políticas erradas. También contribuye a confundir el hecho de la interconexión entre economía y cultura, el trasfondo económico de lo cultural y el trasfondo cultural de lo económico, pero es preciso advertir que hay injusticias originadas en lo económico y que requieren redistribución mientras que otras se originan en lo cultural y requieren reconocimiento, en el sentido de reconocer el status para participar como igual en la esfera pública,

Para ejemplificar la distinción, Fraser propone pensar como aproximación a “tipos ideales” de injusticia socio-económica la clase trabajadora en el sentido marxista, y de

injusticia cultural o simbólica lo que llama las “sexualidades menospreciadas”. Es ilustrativo transcribir algunos fragmentos.

*La clase trabajadora marxista, dentro de una sociedad capitalista, es el cuerpo de personas que deben vender su fuerza de trabajo, bajo arreglos que autorizan a la clase capitalista a apropiarse de la plusvalía de su trabajo en su propio beneficio privado... El proletariado recibe una porción injustamente grande de las cargas y una porción injustamente pequeña de los beneficios. Ciertamente, sus miembros sufren también graves injusticias culturales...pero lejos de estar arraigadas directamente en una estructura cultural autónomamente injusta, éstas se derivan de la economía política.*

*Gays y lesbianas son víctimas del heterosexismo: la construcción autoritaria de normas que privilegian la heterosexualidad. Junto con esto va la homofobia: la devaluación cultural de la homosexualidad. Al menospreciarse de esta manera su sexualidad, los homosexuales son objeto de culpabilización, acoso, discriminación y violencia... que responde al patrón cultural dominante y no tiene que ver con su situación económico-social.*

En consecuencia, la primera requiere redistribución y la segunda reconocimiento, aceptar la diferencia sin menospreciarla, porque es igualmente injusto que la clase o la sexualidad sean motivos para discriminar a personas, clases y grupos. Vale aclarar que la discriminación de clase importa también cierto grado de discriminación cultural y que la discriminación por orientación sexual, implica con frecuencia desventajas económicas, pero para trabajar políticamente hay que tener claro cuál es el origen del problema cuyas consecuencias se expanden en otros ámbitos de la vida social.

Junto a estas aproximaciones a tipos puros, en el mundo real encontramos “colectividades bivalentes” para las que las desventajas tienen doble origen, económico y cultural –como ocurre con la raza y el género– por lo que no bastaría sólo con redistribución ni únicamente con reconocimiento.

Así como la raza ha sido un pretexto para la explotación económica, la marginación y la privación de los afrodescendientes, también existen patrones culturales eurocentristas que los representan de modo denigrante, como primitivos, bestiales, estúpidos, criminales y los hacen objeto de menosprecio, acoso y violencia en la vida cotidiana.

De igual modo, el género crea otra colectividad bivalente. De nuevo en palabras de Fraser... *“Por un lado, el género estructura la división fundamental entre trabajo remunerado ‘productivo’ y trabajo doméstico no remunerado ‘reproductivo’, asignando a la mujer la responsabilidad primaria respecto de este último. Por otro lado, el género estructura también la división dentro del trabajo remunerado entre ocupaciones de altos salarios... dominadas por los hombres, y aquellas de salarios inferiores... dominadas por mujeres. Cuando se mira desde este punto de vista, la injusticia de género aparece como una especie de la injusticia distributiva que exige a gritos la redistribución. Sin embargo, esto es sólo la mitad de la historia. En realidad, el género no sólo es un factor de diferenciación político-económica, sino también un factor de diferenciación cultural-valorativa. Como tal, el género incluye asimismo elementos que se asemejan más a los de la sexualidad que a los de clase y que lo ubican claramente dentro de la problemática del reconocimiento. En efecto, una de las principales características de la injusticia de género es el androcentrismo: la construcción autoritaria de normas que privilegian los rasgos asociados con la masculinidad. De la mano del androcentrismo va el sexismo cultural: la difundida devaluación y desprecio de aquellas cosas que se codifican como ‘femeninas’, paradigmática, pero no exclusivamente, las mujeres. Tal devaluación se expresa en un conjunto de lesiones que sufren las mujeres, entre ellas el ataque sexual, la explotación sexual y la difundida violencia doméstica; las representaciones estereotipadas en los medios de comunicación que las trivializan, reifican y denigran; el acoso y el desdén en todas las esferas de la vida cotidiana; la sujeción a normas androcéntricas frente a las cuales las mujeres aparecen como inferiores o marginales y que obran en desventaja de las mujeres, aún en ausencia de alguna intención de discriminación; la discriminación en las actitudes; la exclusión o la marginación en las esferas públicas y los cuerpos deliberantes; y la negación de sus plenos derechos legales y de igual protección. Para superar el androcentrismo y el sexismo, es preciso cambiar las valoraciones culturales (así como sus expresiones legales y prácticas) que privilegian la masculinidad y niegan igual respeto a las mujeres. Exige descentrar las normas androcéntricas y reevaluar un género menospreciado. La lógica del remedio, en este caso, es similar a la lógica utilizada respecto de la sexualidad: debe darse un reconocimiento positivo a una especificidad de grupo devaluada*

Si bien las injusticias económicas y culturales se encuentran siempre entrelazadas y es erróneo dissociar entre ambas esferas porque cualquier forma de lucha contra la injusticia, bien entendida, implican exigencias de reconocimiento y de redistribución, la distinción analítica y la necesidad de detectar el origen de la injusticia para pensar soluciones es un aporte relevante para la teoría y para la práctica política.

En la teoría porque descarta tanto el reduccionismo a lo económico como la tendencia a mirar el “orden simbólico” como la cuestión fundamental que crea el orden económico. Para la práctica política porque los últimos años del siglo muestran que las luchas por reconocimiento se ha ido convirtiendo en la forma paradigmática de conflicto político. La cuestión de la identidad de grupo, sea por la nacionalidad, la etnia, la raza, el género y la sexualidad, sustituye a los intereses de clase como motivo de movilización política. La dominación cultural reemplaza a la explotación como injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural desplaza a la redistribución socioeconómica como respuesta a la injusticia. Así, las perspectivas de redistribución pierden terreno en beneficio de la derecha política que sustituye redistribución por reconocimiento, en un momento histórico de aumento exponencial de la desigualdad económica y la pobreza, aún en los países centrales.

## **6. El dilema y las soluciones**

En principio, no debería haber oposición entre demandas económicas y demandas culturales porque la desigualdad de clase es una cosa y el orden del status es otra, son esferas o dimensiones distintas aunque no puedan ser dissociadas en la práctica. Cualquier forma de lucha contra la subordinación debe atender la doble perspectiva, la económica y la cultural, debe analizar cómo los mecanismos de redistribución posicionan a la gente respecto de los recursos y cómo juegan los patrones institucionalizados de significado y valor sobre la subjetividad y el status.

Sin embargo, cuando se buscan soluciones se enfrenta un dilema: mientras que las luchas por la distribución tienen una lógica dirigida a minimizar o abolir la diferencia, las luchas por el reconocimiento tienen como objetivo poner en valor la diferencia.

Eso conduce a distinguir entre soluciones afirmativas y soluciones transformadoras: las primeras están dirigidas a corregir resultados injustos sin afectar el marco general que los origina y, por el contrario, las segundas se dirigen a corregir resultados

inequitativos, precisamente mediante la reestructuración del marco general económico o cultural implícito que los origina.

Soluciones afirmativas serían los tipos de redistribución impulsados por los Estados –que no atacan la estructura de clases del capitalismo- y el tipo de reconocimiento del multiculturalismo, que reifica y asume como valiosas diferencias que pueden ser inaceptables desde la perspectiva de la igualdad. Las respuestas políticas dadas a las demandas de reconocimiento incurren en dos tipos de problemas: la reificación y el desplazamiento. La reificación alude a la conversión de la diferencia en estereotipos y conformismo. El desplazamiento es que tienden al desplazar la cuestión, por un lado, sirven para eclipsar los problemas de distribución y retirarlos de las prioridades y, por otro lado, para conservar formas de vida incompatibles con la igualdad, sirviendo en definitiva, a la derecha conservadora (iglesias, islam político, neoliberalismo). Todavía combinar políticas afirmativas de redistributivas con políticas afirmativas de reconocimiento tiene un efecto paradójico: al asistir con fondos públicos a grupos identificados con su diferencia, facilitan los excesos en la demandas y potencian la estigmatización de los beneficiados.

Fraser es firme partidaria de las soluciones transformadoras y aboga por alguna forma de socialismo como redistribución y por la deconstrucción cultural como modo de reconocimiento. En su propuesta confluyen la izquierda económica y la cultural. Aunque pueden ofrecer buenas razones para esperar que la combinación del socialismo con la deconstrucción sea posible requiere que las personas superen su apego a las construcciones culturales actuales de sus intereses e identidades.

### **7. La representación política en el marco adecuado.**

En Escalas de Justicia (2008) la autora incorpora, junto a la dimensión económica de la distribución y la dimensión cultural del reconocimiento, la dimensión política de la representación. No sólo se trata de decidir cuestiones de primer orden, como “cuánta desigualdad económica puede permitir la justicia, cuánta distribución requiere y de acuerdo con qué principio de justicia distributiva” y “en qué consiste la igualdad en el respeto, qué tipos de diferencia merecen reconocimiento público y por qué medios” sino también una cuestión de segundo orden (metanivel) que es definir cuál es el marco adecuado, quiénes son los sujetos apropiados para participar en la discusión y cómo se eligen. La cuestión de la representación se ocupa de cuál es la comunidad pertinente,

quiénes la integran y cómo deben estar representados y, entendida como paridad participativa, opera como ideal interpretativo de la justicia social y, a la vez, como ideal crítico sirve para descubrir las disparidades existentes en materia de participación.

Aunque todas las luchas por redistribución o reconocimiento son luchas políticas, la cuestión del marco es novedosa. Hasta los años setenta se admitió sin discusión que la justicia era algo que concernía a los ciudadanos y debía resolverse en el marco institucional de cada Estado territorial. Sin embargo, desde el fin de la guerra fría, ha empezado a verse claramente la deficiencia de un enmarque estatal para la discusión de algunas cuestiones de redistribución y reconocimiento. En nuestro mundo actual sigue habiendo Estados pero afectados, a veces, por inestabilidades geopolíticas, por debilidades de distinto orden y hay organizaciones supranacionales, gubernamentales o no, pero además juegan por sobre las fronteras las corporaciones transnacionales, especuladores financieros, grandes instituciones inversoras, estructuras de gobernación creadas por acuerdos de algunos y todos ellos crean reglas que nos afectan. A lo que se agrega una opinión pública transnacional que fluye a través de medios de comunicación globalizados o de las nuevas tecnologías de comunicación. El resultado es que en ese marco se toman muchas decisiones muy relevantes para la vida de la gente, sin que ésta tenga ni voz ni voto y, a veces, ni noticia. Esto es lo que lleva a problematizar la cuestión del marco.

En la dimensión política, la injusticia es la “representación fallida” que puede darse en distintos niveles: a) en el marco del Estado territorial, desde lo local a lo nacional, por efecto de normas constitucionales o legales que no contemplan adecuadamente la paridad participativa (fallas en la representación política ordinaria); b) por “des-enmarque” que es la falla en la delimitación del marco de la discusión política que tiene por resultado excluir a quienes tendrían que tener derecho a participar en la decisión, que es lo que ocurre con la globalización y c) en un nivel “metapolítico” que alude al procedimiento de selección de los participantes en la decisión del “enmarque”.

Cómo resolverlo? Aquí Fraser retoma su distinción entre políticas afirmativas y políticas transformadoras y dice que se han ensayado algunas soluciones de tipo afirmativo porque no cuestionan el principio estatal territorial sino que trabajan sobre esa base y proponen algunos correctivos que introducen participación de la “sociedad civil organizada” (como los “informes sombra” en los organismos internacionales). En

cambio, una solución transformadora se hace cargo de que el marco estatal territorial tiene limitaciones y que en lo supranacional se requiere otro tipo de respuesta sobre quienes han de participar y cómo han de ser elegidos.

La imposición de marcos inadecuados para decidir es una injusticia endémica, porque define incluidos y excluidos. Por eso cada vez hay que “en-marcar” la discusión para que no haya excluidos, debe hacerse según el principio de participación de todos quienes están sujetos a los resultados de la decisión: *“todo el que está sujeto, en cualquier parte del mundo, a una estructura de gobernación (transnacional, nacional o subnacional) que genera normas que se aplican coercitivamente, tiene que poder tomar parte en la toma de decisiones”*.

Llevado a un enmarque “poswestfaliano” como toda persona cuya vida esté sujeta o estructurada por las reglas que se fijen debe ser escuchada, la esfera pública transnacional necesita incorporar formas de comunicación y argumentación que hoy no existen. Pero no basta con eso, dado que tampoco están constituidas instituciones democráticas que los representen, se politiza la cuestión del procedimiento de selección o elección de los sujetos implicados que piden “voz y voto” y han de convertirse en participantes. Lo cual remite a un nivel meta-político de democratización del proceso que traza el marco de referencia para cada problema de redistribución o reconocimiento que se plantea en esa esfera.

## 7. Algunas lecturas recomendadas

Fraser, Nancy. 1991 (1989). “La lucha por las necesidades: esbozo de una teoría crítica socialista feminista de la cultura política del capitalismo tardío”, en *Debate Feminista* año 2 vol.3, Mexico.

\_\_\_\_\_1997. *Iustitia interrupta: reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Universidad de los Andes, Santa Fe, Bogotá: Siglo del Hombre. Capítulo 1: ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas en torno a la justicia en una época postsocialista”

\_\_\_\_\_2000. Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento (Traducción del artículo “Rethinking recognition” en *New Left Review* 3, mayo junio, 2000)

\_\_\_\_\_Escalas de justicia (Barcelona, Herder, 2008). Capítulo 2. Reenmarcar la justicia en un mundo en globalización.

Fraser, Nancy – Honneth, Axel. 2006. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Ediciones Morata.

Arribas, Sonia y Del Castillo, Ramón. 2007. “La justicia en tres dimensiones. Entrevista con Nancy Fraser”. (2007), *Revista Minerva* 06.

Palacio, Martha. 2009. Entrevista con Nancy Fraser: La justicia como redistribución, reconocimiento y representación en Barcelona Metropolis. *Revista de Información y Pensamiento Urbanos*, Primavera (marzo – junio) 2009.

## Índice

<b>I. Introducción.....</b>	<b>1</b>
1. La justicia de las instituciones.....	1
2. Justicia social: concepto y concepciones.....	4
3. Justicia e igualdad.....	6
4. La visión más simple: la igualdad estricta o radical.....	8
5. El utilitarismo.....	12
5.1 Algunas críticas contra el utilitarismo.....	14
6. Algunas lecturas recomendadas.....	15
<b>II. La teoría de la justicia de John Rawls.....</b>	<b>16</b>
1. Rawls y el liberalismo.....	17
2. La justicia como imparcialidad y el contractualismo.....	18
3. El objeto de la teoría: la estructura básica de la sociedad.....	22
4. ¿Qué es una sociedad justa?.....	23
5. Los principios de justicia y la posición original.....	25
6. La justificación externa de la teoría: el equilibrio reflexivo.....	34
7. El segundo Rawls: liberalismo político.....	36
8. El derecho de gentes.....	39
9. Algunas lecturas recomendadas.....	40
<b>III. Ronald Dworkin y la igualdad de recursos.....</b>	<b>42</b>
1. Introducción.....	42

2. Presentación del autor y de su obra en el ámbito de la filosofía política.....	42
3. La igualdad de recursos como requisito de legitimidad moral del Estado.....	44
4. El test de la envidia.....	44
5. La subasta.....	44
6. Los seguros.....	45
7. Las reflexiones de Dworkin en el mundo real.....	48
8. Algunas lecturas recomendadas .....	49
<b>IV. El enfoque de las capacidades de AmartyaSen.....</b>	<b>50</b>
1. Introducción.....	50
2. Presentación del autor.....	50
3. Un cambio de perspectiva.....	51
4. La crítica a los <i>bienes primarios</i> de Rawls y el alternativo enfoque de las capacidades.....	52
5. La crítica al <i>institucionalismo trascendental</i> .....	54
6. La crítica a la <i>excesiva prioridad total de la libertad</i> .....	55
7. La crítica a la falta de atención al comportamiento <i>real</i> de los individuos.....	56
8. La crítica al enfoque <i>contractualista</i> .....	56
9. La crítica por la desatención a la <i>perspectiva global</i> .....	56
10. Algunas lecturas recomendadas.....	56
<b>V. La propuesta del ingreso básico universal.....</b>	<b>58</b>
1. Introducción.....	58

2. ¿Qué es el ingreso básico universal?.....	58
3. Justificación ética.....	59
4. Una justificación desde la filosofía política.....	61
5. La viabilidad económico-financiera.....	63
6. Críticas al ingreso básico universal.....	64
6.1 Críticas a aspectos éticos.....	64
6.2. Críticas a aspectos económicos.....	65
6.3. Críticas por los efectos sociales.....	66
7. Algunas lecturas recomendadas.....	67
<b>VI. El marxismo analítico.....</b>	<b>68</b>
1. Introducción.....	68
2. La reconstrucción de Cohen.....	68
3. El pensamiento de Ester.....	71
4. Algunas lecturas recomendadas.....	73
<b>VII Robert Nozick y la justicia de las pertenencias.....</b>	<b>74</b>
1. Introducción.....	74
2. Anarquía, Estado y Utopía.....	75
3. Los derechos de libertad y propiedad.....	76
4. La crítica a la justicia distributiva.....	78
5. El <i>Estado mínimo</i> .....	81
6. La teoría de la justicia de las pertenencias.....	82

7. El argumento final.....	84
8. Meditaciones sobre la vida.....	84
9. Algunas lecturas recomendadas.....	84
<b>VIII. El comunitarismo.....</b>	<b>86</b>
1. Introducción.....	86
2. Tesis principales.....	86
2.1. Sobre la importancia de la comunidad.....	86
2.2. Sobre el descubrimiento o construcción de la identidad.....	87
2.3. Sobre la existencia de un sujeto abstracto.....	88
2.4 Sobre la autonomía de la persona.....	88
2.5. Sobre la distinción público-privado.....	89
6. Política de la diferencia.....	90
7. Algunas lecturas recomendadas.....	91
<b>IX El feminismo y teoría de la justicia.....</b>	<b>92</b>
1. Breve aproximación al feminismo.....	92
2. Liberalismo y feminismo.....	93
3. El feminismo liberal.....	94
4. Las críticas feministas a la justicia liberal.....	95
4.1 La cuestión del sujeto.....	95
4.2Las relaciones de género.....	96
4.3 La familia en la justicia liberal.....	97

5. Las propuestas feministas.....	100
5.1 Un sujeto diferente.....	100
5.2 Políticas de género.....	100
5.3. La relevancia del cuidado.....	101
6. Algunas lecturas recomendadas.....	102
<b>X Nancy Fraser: La justicia como paridad de participación.....</b>	<b>103</b>
1. Introducción.....	103
2. El concepto de justicia.....	104
3. Postmodernidad y postsocialismo.....	104
4. La política como interpretación de las necesidades.....	105
5. Redistribución y reconocimiento.....	106
6. El dilema y las soluciones.....	110
7. La representación política en el marco adecuado.....	111
8. Algunas lecturas recomendadas.....	113

