

01083

20



# Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras  
División de Estudios de Posgrado

Propiedad pública y propiedad  
de sí mismo.

O cómo construir un consenso moral  
entre proposiciones morales  
irreconciliables

Tesis que presenta el  
Mtro. Dante <sup>Salberto</sup> Avaro Sosa  
para optar al grado de  
Doctor en Filosofía

México, D. F.  
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

27/10/15

1999



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**Universidad Nacional Autónoma de México**

**Facultad de Filosofía y Letras**

**División de Estudios de Posgrado**

**Tesis que presenta el Mtro. Dante Avaro  
para optar al grado de Doctor en Filosofía.**

**Diciembre de 1997.  
Ciudad Universitaria.**

***Propiedad pública y propiedad de sí mismo.***

*O cómo construir un consenso moral entre proposiciones morales irreconciliables.*

**Dante Adalberto Avaro Sosa.**

**Semestre 96-1/98-1.**

**México, CU**

**MCMXCVII**

**Tutor: Dra. Paulette Dieterlen Struck**

Resumen de la tesis que presenta el Mtro Dante Avaro Sosa para optar al grado de Doctor en Filosofía. DEP-FFyL. UNAM.

*Propiedad pública y propiedad de sí mismo:*

El presente trabajo tiene como finalidad estructurar las bases de un consenso moral entorno a dos posturas morales (aparentemente) irreconciliables: la propiedad de sí mismo y la propiedad pública de los activos transferibles en el contexto de una sociedad compleja y plural. Esta investigación está dividida en dos partes: la primera, expone la concepción política de la justicia expuesta por Rawls; mientras que la segunda, está destinada a operacionalizar (lógicamente) las proposiciones morales relevantes para nuestro consenso: la propiedad pública y la propiedad de sí mismo.

Los puzles centrales de esta investigación son:

- (i) la propiedad privada de los activos transferibles, a partir de la teoría libertaria de la intitulación,
- (ii) el problema normativo de la explotación, dada la propiedad de sí mismo, en una sociedad que permite el intercambio voluntario entre capitalistas adultos.
- (iii) La autonomía individual, partiendo de lo que los críticos de Nozick denominan una concepción formal de la libertad.

Así las cosas, los objetivos de este trabajo se pueden resumir como sigue:

- (i) mostramos que la propiedad de sí mismo no excluye la propiedad pública, o dicho de otra forma, que la propiedad de sí mismo no implica la propiedad privada ilimitada y excluyente sobre los activos transferibles de la sociedad.
- (ii) demostramos cómo la propiedad pública excluye la explotación de una manera que es inherente a una sociedad basada en la propiedad privada;
- (iii) Y finalmente, exponemos que la propiedad pública no genera explotación en el sentido que los partidarios de la propiedad privada pensaron que generaba, i.e. violando la propiedad de sí mismo.

***Propiedad pública y propiedad de sí mismo.***

O cómo construir un consenso moral entre  
proposiciones morales irreconciliables.

## Indice:

Agradecimientos .....	vi
Introducción .....	I
Parte I .....	I
Capítulo I .....	2
§1. <i>A Theory of Justice</i> de Rawls, 3.	
§2. La construcción modelística de <i>Justice as Fairness</i> , 6.	
§3. La justicia social, 8.	
§4. Modelizando la <i>Situación Original</i> , 18.	
§5. Persona moral y cooperación, 23.	
§6. La Justicia como equidad y la cooperación, 25.	
Capítulo II .....	26
§1. Introducción, 28.	
§2. <i>Self</i> y 'persona moral': la crítica de Sandel al liberalismo deontológico, 29.	
§3. Formas de Cooperación, conceptos de sociedad, 36.	
§4. Catálogo de la crítica comunitarista, 41.	
§5. <i>La Teoría de Justicia</i> : una crítica a su método, 42.	
Capítulo III .....	48
§1. La ascendencia del pluralismo y la tolerancia frente a la filosofía, 49.	
§2. Cooperación, construcción política de la justicia, 51.	
§3. Constructivismo político y doctrina comprensible razonable, 55.	
§4. Constructivismo político, 56.	
§5. ¿Cuánta diversidad y pluralismo puede soportar una concepción política de la justicia, 61.	
§6. Pluralismo razonable, 62.	
§7. Sobre la neutralidad, 66	
Capítulo IV .....	75
§1. Introducción, 77.	
§2. La enseñanza de Rawls: pluralismo y el alcance político de la teoría de la justicia, 78.	
§3. Consenso traslapado, razonabilidad y cultura política pública, 82.	
§4. Pluralismo, <i>modus vivendi</i> y principios de justicia, 85.	
Parte II .....	91
Capítulo V 95	
§1. Rawls y el problema de la cooperación: la crítica de Nozick a la Justicia Distributiva, 97.	
§2. La justicia retributiva, 101.	
§3. La intitulación, 104.	

§4. La fábula de Wilt Chamberlain las consecuencias del intercambio voluntario, 107.	
§5. Algunas críticas a la postura libertaria de Nozick, 108.	
§6. Propiedad de sí mismo y propiedad privada, 112.	
<b>Capítulo VI</b> .....	<b>115</b>
§1. Por qué interesarse por la explotación, 116.	
§2. Justicia distributiva y justicia trans-histórica, 120.	
§3. Justicia, libertad y explotación, 127.	
§4. El excedente, 129.	
§5. La ley del valor-trabajo y la intitulación de los medios de producción, 131.	
§6. Modelizando la explotación, 138.	
§7. Explorando la explotación, 143.	
<b>Capítulo VII</b> .....	<b>146</b>
§1. Justicia y propiedad, 148.	
§2. Derechos de propiedad: primer acto, 149.	
§3. Mecanismos de asignación de los derechos de propiedad: primer acto, 154.	
§4. Una reconsideración a la distribución de derechos de propiedad: segundo acto, 158.	
§5. Mecanismos de asignación de los derechos de propiedad: segundo acto, 164.	
§6. De la propiedad pública al acceso privado de los activos transferibles, 166.	
<b>Capítulo VIII</b> .....	<b>168</b>
§1. Propiedad de sí mismo e igualdad, 170.	
§2. INL e igualdad, 171.	
<b>Apéndice A</b> .....	<b>176</b>
<b>Apéndice B</b> .....	<b>178</b>
<b>Bibliografía</b> .....	<b>184</b>

## Agradecimientos:

En el otoño de 1993, mientras esperaba que saliera Gabriela de su primera jornada laboral en Buenos Aires, lei en un bar de mala muerte de Avenida Córdoba y Gallo un artículo del profesor Gerald Cohen que cambió, vertiginosamente, mis inquietudes intelectuales, o mejor dicho la forma para llevarlas a cabo, que tenía en aquella época. Por aquellos días estaba muy preocupado por cómo explicar (o al menos entender en foro interno) la 'legitimidad de las privatizaciones'. El proyecto de investigación sobre 'nuevas tecnologías e innovación institucional' que lleva adelante en la FLACSO (programa Argentina) me dejaba largos intervalos de silencio y dudas que carcomían mi 'alma' científica. El artículo de Cohen me dio la oportunidad de replantear el problema de las 'privatizaciones' desde una óptica moral, descuidada por mí hasta entonces. Hasta ese momento estaba muy preocupado por cómo explicar la legitimidad del discurso y de la práctica política a un nivel fáctico (¿demasiado?). Pensaba en las instituciones que des-estructuraban y al mismo tiempo construían una nueva sociedad política. Pero desde ese momento comencé a ver el problema desde un punto de vista más normativo, e intenté llevar el problema de las 'privatizaciones' a un acuerdo de orden moral, *i.e.* sustentado en un acuerdo sobre proposiciones morales relevantes de la cultura política que se estaba gestando (al menos en el *cono sur*). Desde ese café comencé a ver la propuesta nozickiana como un desafío y no con la amargura y desesperación que me perseguía hasta ese momento. Fue en ese momento, creo, que bosqueje por primera vez este trabajo.

Este trabajo sería totalmente distinto si no me hubiera entusiasmado por escribir un texto sobre Locke y el problema de la intitulación, cuyo título es *John Locke y la propiedad privada. Una lectura más allá de sus contemporáneos*, que espero finalmente salga muy pronto a la luz pública. Este texto cambió el tratamiento de los capítulos V y VI de la

presente investigación y espero que no haya perjudicado la exposición de las ideas centrales de los capítulos de marra. También me gustaría compartir con el lector mis inquietudes presentes a la hora de sostener esta investigación. Esta resultó ser un punto de partida, y no como pensaba uno de llegada. Dadas mis preocupaciones me gustaría seguir trabajando las ideas centrales del consenso moral pero a la luz de un diseño institucional que lo hiciera posible. Para ponerlo con algunas ideas centrales de esta investigación: cómo hacer procedimental la idea de los ingresos no laborales (INL) en el marco de una sociedad capitalista. Espero muy pronto ponerme a trabajar sobre esta cuestión.

Durante estos cinco semestres de trabajo existieron muchas personas e instituciones que me prestaron su apoyo incondicional de diferentes formas. Quisiera agradecerle a la Dra. Paulette Dieterlen su paciencia y dedicación para leer todos mis informes de investigación. Al mismo tiempo le agradezco su infinita comprensión, respeto y valoración sobre mi trabajo. Al profesor Rodolfo de la Torre, con quién compartimos una pasión hacia el campo de conocimiento de ética y economía, le agradezco sus valiosos comentarios sobre la problemática de la explotación. Deseo agradecer al profesor Jorge Rendón las interesantes pláticas sobre el diseño institucional que implicaría mi 'propuesta'.

Durante el año 1997, un año difícil y de muchas ansiedades, recibí el apoyo de muchas personas. Entre ellas deseaba destacar, porque no puedo nombrarlas a todas, a la profesora Dieterlen, al profesor Horacio Cerutti, a Francisco Valdés y a Judith Bokser. Cada una de ellas me ayudó y apoyó de distintas maneras, y a veces sin que ellos lo supieran me contenían y me decían: "sigue, no te detengas". A todos ellos mi gratitud.

Deseo agradecer a Intercambio Académico de la UNAM mi estancia en la Facultad de Filosofía. Desde el momento que llegué al país me encontré con todo el apoyo que ellos me brindaron. Espero no haber defraudado sus expectativas cuando resolvieron financiar esta investigación. Como toda institución tiene una cara visible, va mi gratitud a la Lic. Ana María Vaca encargada de llevar mi expediente institucional.

Las personas que laboran en la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, en la Biblioteca del Instituto de Investigaciones Filosóficas y en el Centro de Documentación me proporcionaron todo el apoyo y buena predisposición que todo investigador puede esperar.

Con alumnos de ciencia política de la División de Estudios de Posgrado de la FCPyS tuve la oportunidad de presentar -durante el semestre 98-1- algunos capítulos de este trabajo. Aunque no tuve la oportunidad de incorporar todas sus críticas, las tengo presente y reconozco en algunas de ellas puntos débiles de esta investigación. También gracias a nuestro intercambio propositivo creo tener más claro algunas futuras líneas de solidificación de esta investigación.

Baldo e Isabel estuvieron ahí, como siempre, cuando las circunstancias requerían que el 'mundo' me ayudara. También descubrí que Iris me quería más de lo que yo pensaba, y en este sentido quede más que complacido.

Finalmente, este trabajo que comenzó en Febrero de 1995, con el ante-proyecto de investigación, podría haber concluido antes, pero descubrí que no podía poner en una balanza el disfrute de una paternidad sin culpa y mi pasión intelectual. Aprendí a escribir con Ián en mi falda, y debo reconocerlo sentí un placer enorme que así sucediera.

Gabriela, con quién vivo, disfruto y reinvento la vida me ayudó más allá de lo que todo hombre puede pretender y desear. Creo que sin su apoyo incondicional ninguna página podría haberse escrito. A ella, a nuestro pequeño Ián y al o la que viene en camino van dedicadas estas cuartillas.

Villa Coapa, Invierno de año 1997.



## Introducción.

§ 1. Este trabajo tiene un objetivo muy modesto: reconciliar dos argumentos morales que a partir de la modernidad se encuentran escindidos: que la propiedad de sí mismo (*self-ownership*<sup>1</sup>) es incompatible con un mundo poseído en común.<sup>2</sup> Nuestra tarea será demostrar que esta reconciliación es posible, y al mismo tiempo necesaria, si estamos comprometidos con dos conceptos morales relevantes: la libertad y la igualdad.

---

<sup>1</sup> Hemos traducido *self-ownership* como propiedad de sí mismo o como auto-propiedad. Estamos conscientes que otra posible traducción sería *posesión de sí*. Sin embargo esta última concepción no trasmite, en nuestro idioma, la fuerza que el concepto implica. La propiedad implica la posesión, pero la posesión sin establecer los límites de la propiedad carece de ese elemento fuerte para hacer lo que uno quiere con lo que tiene. Quizá en Locke, por ejemplo, ambos términos podrían ser intercambiables, ya que Dios es el propietario en última instancia de todos los seres vivos. Pero no en esta investigación.

<sup>2</sup> Dicho de otro modo: que los derechos que implica poder ejercer con libertad la propiedad de sí mismo, imposibilitan una propiedad conjunta sobre los activos transferibles

Reconciliar estos dos argumentos morales parece una tarea fútil, puesto que siempre se a supuesto que la propiedad de sí mismo es inviable en un régimen en donde los activos transferibles son apropiados en forma pública.<sup>3</sup> Más aún, si vemos el rol de estas proposiciones morales en la historia moral reciente, podemos apreciar que la propiedad de sí mismo se asocia al anarco-capitalismo, y la propiedad pública se asocia a la propiedad estatal de los activos transferibles. Mientras que la primera, pretende derivar la propiedad ilimitada de los activos transferibles a partir de la inviolable propiedad de sí mismo; la segunda, pretende una redistribución (pautada o no) acorde con un fuerte sentido igualitarista

Nos parece apropiado comenzar haciendo una breve e introductoria referencia tanto a la propiedad de los recursos transferibles como a la propiedad de sí mismo

La propiedad de los activos transferibles de una sociedad es un problema de derechos sobre el acceso y la distribución de los mismos en un *entorno* económico dado. Lo cual implica: ¿cuándo un acceso es justo? y ¿cuáles son los principios de distribución compatibles con él?. Dentro de la teoría moral existen tres tipos de derechos de propiedad sobre esos activos:

- (i) propiedad privada: los derechos sobre el acceso a los activos transferibles están dados en forma individual, *i.e.* existe una intitulación individual de dichos activos. Obviamente esa intitulación individual, puede dar lugar a una forma de propiedad colectiva, como por ejemplo las sociedades anónimas, cuando los individuos mediante justos intercambios consienten bajo tal régimen de propiedad. Esto es importante puesto, que un régimen de propiedad conjunta como las asociaciones voluntarias supedita las decisiones individuales a una asamblea mayoritaria, por ejemplo, ¿cuánto repartir como beneficios en un periodo fiscal?. Sin embargo, esta *co-propiedad* no implica una violación de los derechos individuales de intitulación, puesto que éstos escogieron voluntariamente esta forma de asociación.<sup>4</sup>
- (ii) Propiedad común: es el régimen de propiedad caracterizado por la tragedia de los comunes.<sup>5</sup> Una comunidad o sociedad posee conjuntamente todos los activos transferibles y deja libre acceso a su uso. Aquí el mecanismo distributivo del entorno económico es individual, cada individuo obtiene los retornos en función de su propio esfuerzo.
- (iii) Propiedad pública: aunque no definamos explícitamente en que consiste la propiedad pública, en principio diremos que se diferencia sustancialmente de la propiedad Estatal. Para nosotros la propiedad pública no es un conjunto de derechos de propiedad poseídos por la comunidad política, sino más bien son derechos de propiedad que legítimamente intitulan los ciudadanos, *i.e.* cada 'uno' de ellos. La

<sup>3</sup> *In firmis*, toda vez que lo público haga referencia a un cierto tipo de redistribución de recursos, o bien a cierto esquema igualitarista.

<sup>4</sup> Nótese que es bien diferente de, por ejemplo, la propiedad Estatal bajo los Socialismos Reales. Véase para una discusión sobre la propiedad en los socialismos reales el ya clásico trabajo de Novec (1983). Recientemente la compilación de Bardham-Roemer (1993) ha revitalizado el debate de la propiedad en los socialismos de mercado, y también puede consultarse la edición hecha por Wright del modelo de economía de cupones de Roemer, véase Roemer (1996)

<sup>5</sup> Para un desarrollo axiomático de la tragedia lockeana de los comunes, véase Roemer (1989b).

intitulación es pública en un sentido que no excluye a ningún ciudadano de su porción intituidora. Sin embargo su acceso puede ser individual, aunque limitado. Y definitivamente sus principios de distribución tienen que ser individuales, y por tanto contingentes a cada persona. Con todo la propiedad pública significa una forma de intitulación que permite un cierto y asegurado acceso a recursos transferibles en forma individual. En cierta medida la propiedad pública implica respetar un esquema igualitarista, aunque condicionado a no violar la propiedad de sí mismo de los individuos.

Sin lugar a dudas en las sociedades contemporáneas la propiedad de los activos transferibles varía en un continuo que va de la propiedad privada a la Estatal. De lo que se tratará es de mostrar que las proposiciones morales que sustentan la argumentación de la propiedad pública se encuentran en la cultura política pública.

La propiedad de sí mismo consiste en derechos de propiedad sobre uno mismo y sobre sus talentos. La propiedad de sí mismo es ser dueño de uno mismo. Los escritos de filosofía moral recientes aseveran que la propiedad de sí mismo consiste en derechos de seguridad sobre nuestra vida, sobre nuestra autonomía y sobre los rendimientos que obtenemos por aplicar los talentos que poseemos. Sin embargo: ¿qué tipo de auto-propiedad tienen los individuos si no pueden venderse como esclavos, o si no pueden vender un ojo, para hacer con esos recursos lo que decidan autónomamente que es lo mejor para sus vidas?. ¿Es un tipo de propiedad distinto a la propiedad sobre los activos transferibles? En principio si suponemos que somos propietarios absolutos de nuestras vidas, y no meros poseedores de la misma como en Locke, deberíamos admitir que un individuo se venda como esclavo a otro. ¿Por qué no admitirlo?. Existen dos tipos de respuestas argumentativas a esta inquietud. La primera aunque potente, implica serios cuestionamientos para los defensores de la propiedad privada, y en última instancia para el concepto moral de auto-propiedad. El argumento se desarrolla como sigue. Aunque la propiedad de sí mismo implica venderse como esclavo, debe prohibirse, puesto que si permitimos la esclavitud, los que desean esclavizarse generan un mal público a los que no lo hacen. Por tanto, es preferible reducir la autonomía de hacer lo que uno quiera con lo que uno tiene en pos de generar una acción colectiva que nos beneficie a largo plazo a todos. Pero este argumento puede ser aplicado a la propiedad privada, de tal forma de no poder contar con propiedad privada de los activos transferibles. Pero, y aquí está el peligro de este argumento, ¿de qué sirve ser propietario de sí mismo, si no tengo recursos para poder hacer lo que deseo con lo que tengo?. Es decir, podemos hacer pocas cosas con la propiedad de sí mismo, necesitamos acceso a activos transferibles si queremos hacer valer la propiedad de sí mismo.

El otro argumento es más contingentemente comprometido con nuestra cultura política pública. La auto-propiedad excluye esclavizarse porque lo que se propone es construir un sistema de derechos de seguridad que permita considerar a las personas como libres e iguales. Si es así, los ciudadanos de nuestras sociedades democráticas herederos de esta cultura pública no intentan venderse como esclavos, sino por el contrario valorizan esta proposición moral como fundamental para cualquier concepción política de la justicia. En este sentido no podemos argumentar por la propiedad de sí mismo sin caer en una circularidad: es decir, apelamos a ciudadanos que se ven como libres e iguales. Esto es

importante ya que postulamos que la auto-propiedad no es un argumento filosófico, sino más bien una proposición moral *inventada* y defendida por cierta cultura política.<sup>6</sup>

Sin embargo qué significa libres e iguales. Para muchos filósofos políticos la desigual y arbitraria distribución de los talentos y discapacidades convierte a la propiedad de sí mismo en moralmente arbitraria. El hecho de haber nacido más talentoso, en este argumento, no me convierte en una fuente autoconfigurada para reclamar moralmente los rendimientos de esos talentos. Como podemos ver, este argumento esgrimido, entre otros, por Rawls, se opone a nuestra concepción de la propiedad pública de los activos transferibles. ¿Cómo legitimamos, moralmente hablando, que los más talentosos obtengan más recursos transferibles que los discapacitados?. ¿En qué sentido podemos decir que la propiedad de sí mismo respeta la visión de ciudadanos libres e iguales?. ¿Por qué sostener que es moralmente relevante que las personas tengan un acceso asegurado a la propiedad pública mediante mecanismos de distribución igualitario, mientras que los dejamos que obtengan los rendimientos desiguales que producen sus contingentes talentos y dotes?. O de otra forma: ¿por qué asegurarles un mínimo de recursos transferibles y al mismo tiempo dejarlos merced de los rendimientos desiguales que individualmente pueden obtener con lo que tienen?.

El argumento igualitarista de Rawls en una fuerte crítica a la propiedad de sí mismo, al mismo tiempo que una defensa de la misma en un esquema redistributivo. Pero Rawls tiene que afrontar el siguiente cuestionamiento: ¿por qué las redistribuciones tienen que reducirse a los bienes transferibles? ¿No existen otros bienes y posesiones igualmente arbitrarias en las vidas de los individuos, además de los bienes transferibles y su fuente: los talentos? Supongamos dos individuos: Pedro y José. Pedro carece de todo tipo de habilidades, aptitudes y talentos, excepto que juega muy bien a las canicas, una actividad poco valiosa para la sociedad. Mientras que José tiene una buena dotación de recursos intrasferibles, i.e. su talentos, habilidades y destrezas son socialmente valoradas: por ejemplo es un excelente cirujano óptico. Sin embargo, tiene una meta: convertirse en el mejor jugador de canicas de la sociedad, pero su talento para ello lo hace un pésimo jugador. Según Rawls, José no tiene un reclamo moralmente válido sobre los rendimientos de sus talentos, por ello una alicuota parte de sus ingresos como cirujano se transfieren a Pedro, quien carece de habilidades y talentos. Pero, podemos preguntar: ¿no tendría José un reclamo sobre su pésima dotación para ser un jugador profesional de canicas?. Rawls basa su igualitarismo moral en aquellos aspectos relevantes de la vida en donde la escasa dotación de recursos intrasferibles puede ser compensada mediante recursos transferibles. Pero no así con aquellos que no pueden ser compensados: ¿de qué forma Pedro podría compensar a José por su desventaja?, dejándolo ganar de vez en cuando!. ¿Quizá? Si pensamos en una sociedad plural, en donde los individuos tienen distintas preferencias por combinaciones de ocio y trabajo, y disímiles concepciones de la buena vida, no parece tarea fácil escoger qué elementos son moralmente relevantes de la

<sup>6</sup> Cohen (1995 :211) argumenta que en Kant el concepto de auto-propiedad es una conceptualización 'imposible', ya que es auto-contradictoria. Pero no sólo es por este motivo que postulamos que la propiedad de sí mismo es una proposición implícita en la cultura política pública, sino fundamentalmente para establecer que cualquier forma de cooperación posible (a diferencia de Rawls) debe tomar en cuenta la propiedad de sí mismo *ex-ante* del proceso cooperativo.

vida de esos individuos. ¿Cómo delimitar, en este tipo de sociedades, qué aspectos de la vida son relevantes para una teoría de la justicia?. El igualitarismo de Rawls es tan arbitrario como las desigualdades que pretende compensar.<sup>7</sup>

Sin embargo el argumento de Rawls tiene un poderoso atractivo para nuestra propuesta. ¿Por qué consideramos que es necesario un mínimo asegurado de bienes transferibles, cuando, paralelamente, sostenemos que no es fácil construir un conjunto de puntos de vista moralmente relevantes a ser igualados?. Para avanzar sobre esta preocupación debemos volver al concepto de propiedad de sí mismo.

A diferencia de Nozick (1974), y como muy bien Dworkin (1982) lo ha señalado, no tomamos al concepto de propiedad de sí mismo como un conjunto de derechos que nos vienen del *estado de naturaleza*. En contra posición para nosotros la auto-propiedad representa un conjunto de derechos de seguridad individual que están presentes en nuestras contingentes sociedades política, *i.e.* están implícitos en nuestra cultura política pública.<sup>8</sup> La propiedad de sí mismo tiene tres niveles que están dispersos en tres esferas de nuestra cultura política pública. La mayoría de las veces estos tres niveles se mezclan, pero acorde con los propósitos analíticos podemos diferenciarlos, bajo el supuesto de poder dotar de mayor capacidad explicativa al concepto moral de auto-propiedad.

Cuando decimos que Pedro es propietario moralmente de sí mismo estamos diciendo que tiene: (i) derecho a lo que hace con lo que moralmente posee, (ii) que tiene la capacidad de escoger (significativamente) los planes de vida; y por último (iii) que Pedro tiene derecho a participar sobre la organización societal que regula y administra sus derechos de propiedad de sí mismo.<sup>9</sup> Así las cosas, (i) implica que los individuos tienen derecho a beneficiarse de sus talentos y dotes, en un entorno económico que distribuye los bienes acorde con unos principios individuales de distribución. El hecho de que las personas tengan la capacidad de escoger los que desean hacer con sus vidas implica: (ii) que la auto-propiedad asegura una esfera de autonomía individual inviolable, tanto de otros individuos como de paternalismos estatales. Y por último (iii), los individuos piensan que la sociedad política en la cual viven es una construcción, y no una institución heredada. Así de este modo las tres esferas quedan perfectamente delimitadas: a) el entorno económico, b) la autonomía individual, y c) la esfera de la sociedad política.

¿Cuándo una sociedad política respeta la propiedad de sí mismo de los individuos?. Evidentemente cuando los individuos son considerados como libres e iguales. Cuando no

<sup>7</sup> Sabemos que la concepción de la justicia de Rawls es para la estructura básica de la sociedad, por tanto su alcance es político; sin embargo en el capítulo 4 mostraremos que su concepción de la justicia falla en dotar a todos los individuos con una porción justa para hacer realidad la sociedad plural que se encuentra al inicio de su teoría, *i.e.* en la cultura política pública. Rawls no puede asegurar con sus bienes primarios las distintas combinaciones de ocio-trabajo que tienen las distintas personas en una sociedad pluralmente compleja. Por esto decimos que su concepción es arbitraria.

<sup>8</sup> Tampoco estamos muy seguros que el concepto *propiedad de sí mismo* sólo sea un derecho en función de la 'ciudadanía'. Sino más bien es una proposición moral relevante en nuestra cultura política. Para una buena discusión entre derechos *qua* seres humanos y *qua* ciudadanos, véase Harris (1987:cap. 8)

<sup>9</sup> Por ejemplo en el esquema de Nozick los individuos tienen derecho a escoger su sociedad protectora.

se utiliza el poder coactivo del Estado para beneficiar algunas concepciones del bien en detrimento de otras.<sup>10</sup> Tratar a los ciudadanos como libres e iguales significa que todos tienen las mismas cargas y los mismos beneficios *qua* ciudadanos. En este sentido creemos que las *libertades básicas* formuladas por Rawls son suficientes para que un sistema político respete la auto-propiedad de sus ciudadanos. Sin embargo, debemos explicitar que la sociedad política respeta la propiedad de sí mismo de sus ciudadanos en la medida que asegure la total autonomía de los individuos. Entonces podemos preguntar: ¿qué sentido tiene separar esas dos esferas?. Tiene sentido en la medida que podamos diferenciarlas.

El objetivo de una sociedad política es la búsqueda de la *libertad*.<sup>11</sup> La libertad, en cuanto la búsqueda final de una sociedad política, explora las posibles formas bajo las cuales individuos con distintos y conflictivos intereses, con disímiles e irreconciliables concepciones del bien, pueden convivir conjuntamente. Por tanto una sociedad justa será aquella que puede garantizar una sociedad política justa, *i.e.* plural. En este sentido el predicamento libertad no es de la sociedad, sino más bien, que debe de serlo de los individuos que la componen, *i.e.* de sus ciudadanos. Dicho de otra forma: la construcción de una sociedad política presupone respetar la autonomía individual, es decir, que la búsqueda de la 'libertad' hace posible el respeto y la convivencia de las distintas esferas autónomas individuales. Obviamente esto es una cuestión de grado. A veces para preservar la libertad de la sociedad se somete a los individuos a violaciones de sus libertades (por ejemplo, el enrolamiento para una guerra<sup>12</sup>, o el trabajo forzado en caso de catástrofe natural), pero de cualquier manera una sociedad que respetara la autonomía de los individuos sólo tomaría la libertad de la sociedad como un medio y nunca como un fin.<sup>13</sup> Una sociedad no puede ser libre si no garantiza la autonomía individual. La autonomía individual no sólo implica la propiedad sobre nuestras vidas, sobre nuestro cuerpo, sino sobre nuestros talentos y dotes. Además la autonomía implica la capacidad y la total disposición de escoger nuestro plan de vida, escoger relevantemente nuestra propia concepción de la buena vida. Una sociedad política debe empezar por respetar y resguardar la autonomía individual.

<sup>10</sup> En este sentido el aporte de Rawls es invaluable en la discusión de la sociedad justa.

<sup>11</sup> Ameson (1991 :36) sostiene que el 'principio de la propiedad de sí mismo apela a cierta bosquejo de la libertad'. Sin embargo, nosotros nos reservamos el concepto libertad para la vida en común, mientras que utilizaremos el concepto autonomía para representar la capacidad de direccionar nuestras vidas sin ningún tipo de coacción no permitida.

<sup>12</sup> Véase Rothbard, 1973 :23-4. Rothbard sostiene que la carga del enrolamiento es inadmisibles en una sociedad libre, es tratar a los individuos como esclavos. Pero: ¿sería una carga inadmisibles en una sociedad justa?

<sup>13</sup> Estamos sosteniendo que una sociedad es libre si y solo si los individuos tienen la mayor autonomía individual que la sociedad puede construir para vivir conjuntamente. Así la finalidad de la sociedad no es la búsqueda de la libertad, sino es un medio para que los ciudadanos sean autónomos dentro de sus esferas individuales. Para contrastar este punto de vista piénsese en la postura de Walzer en torno a la capacidad de la Judicatura Americana de defender los derechos individuales frente a la voluntad de las mayorías. Mientras el disgusto walzeriano sobre el arrogante derecho de la Judicatura hace desear una sociedad libre, el pedido de anulación de procedimientos para hacer valer los derechos individuales nos hace reflexionar sobre la postura de la sociedad como un instrumento de la autonomía individual. Véase Walzer (1981).

¿Cuándo un entorno económico respeta la propiedad de sí mismo de sus agentes?. En principio estamos de acuerdo con Nozick que la distribución debe respetar la propiedad sobre los rendimientos de los talentos y esfuerzos individuales. En este sentido el esquema de distribución no sólo es insensible a las dotaciones, sino que es sensible a las ambiciones.<sup>14</sup> Sin embargo que sentido tiene postular que los menos talentosos son propietarios de sí mismo, sino tienen los recursos necesarios para poder hacer lo que desean con sus vidas. Como lo habíamos avanzado: hay muy pocas cosas, si es que hay, que podemos hacer sólo con la propiedad de sí mismo, todos necesitamos de recursos transferibles para poder mantener nuestra auto-propiedad y poder realizar nuestro plan de vida.<sup>15</sup> Teniendo en cuenta esto, suponemos que hay que dotar a todos los individuos con la máxima dotación de recursos transferibles para que puedan realizar sus planes de vida, independientemente de sus talentos, discapacidades y concepciones del bien. A esta dotación de recursos transferibles le llamamos ingresos no laborales (INL).<sup>16</sup> Por lo tanto el desafío para nosotros es: i) cómo argumentar moralmente esa dotación de INL para todos los individuos, y al mismo tiempo ii) demostrar que esos INL son parte de la propiedad pública.

§ 2. Nuestro interés, en este trabajo, consiste en tomar como punto de partida la posición libertaria (concretamente la expuesta y defendida por Nozick) y escrutarla en torno a tres niveles :

- (i) la propiedad privada de los activos transferibles, a partir de la teoría libertaria de la intitulación.
- (ii) El problema normativo de la explotación, dada la propiedad de sí mismo, en una sociedad que permite el intercambio voluntario entre 'capitalistas adultos' ;
- (iii) la autonomía<sup>17</sup> individual, partiendo de lo que los críticos de Nozick denominan una concepción formal de la libertad.

Nuestro objetivo es criticar la postura libertaria y postular una concepción normativa que contenga los siguiente:

- (i) una propiedad pública de los activos transferibles, a partir de la cual los individuos tengan asegurado una dotación mínima y equitativa de activos transferibles, para que

<sup>14</sup> Así las cosas, un entorno económico debería ser insensible a las dotaciones de recursos transferibles, pero debería de ser sensible a los talentos y las ambiciones que los individuos poseen.

<sup>15</sup> En este sentido apuntan las críticas a Nozick, véase Scheffler (1981:153). Lo que estaríamos haciendo es dotar de cierta exactitud a los derechos que tienen los individuos sobre sus límites morales. Nozick no logra hacer eso, puesto que él reconoce partir de los derechos naturales pero no construye una base sólida donde basarlos, véase Nozick, 1974:xiv.

<sup>16</sup> Nótese que el INL no sólo es para lo que los individuos quieren hacer, sino fundamentalmente, para lo que pudieran querer hacer (se tiene en cuenta la capacidad de las personas para cambiar su concepción de la buena vida). En la literatura especializada los INL se conocen bajo dos denominaciones Renta Universal Garantizada o bien como Basic Income. Para una análisis más instrumental y menos normativo de este mecanismo distributivo véase Avaro (1997a). Allí el lector encontrará una abundante bibliografía. Para una historia bibliográfica del *basic income* se puede consultar el siguiente sitio del WEB : [www.econ.ucl.ac.be/etes/bien/bien.html](http://www.econ.ucl.ac.be/etes/bien/bien.html).

<sup>17</sup> Es de destacar que para los libertarios el concepto de autonomía es intercambiable con el de libertad.

la puedan utilizar en lo que ellos desean, acorde con sus preferencias y planes de vida.

Sin embargo esa propiedad pública debe, a su vez, permitir :

- (ii) la propiedad privada del rendimiento de su trabajo y de sus talentos, de modo que se respete la propiedad de sí mismo de cada individuo. Y finalmente,
- (iii) dotando a todos los individuos con la máxima porción de recursos transferibles dada la capacidades de la sociedad en cuestión, esperamos que los individuos tengan la máxima capacidad de realizar sus planes de vida, *i.e.* que cuenten no sólo con una autonomía formal, sino con una autonomía real.

De esta forma, podemos presentar formalmente el objetivo de esta tesis :

- (i) mostraremos, primeramente, que la propiedad de sí mismo no excluye la propiedad pública, o dicho de otra forma, que la propiedad de sí mismo no implica la propiedad privada ilimitada y excluyente sobre los activos transferibles de la sociedad.
- (ii) en segundo lugar, mostraremos como la propiedad pública excluye la explotación de una manera que es inherente a una sociedad basada en la propiedad privada ;
- (iii) y finalmente, como la propiedad pública no genera explotación en el sentido que los partidarios de la propiedad privada siempre pensaron que la generaba, *i.e.* violando la propiedad de sí mismo.

Ahora bien, nuestros objetivos requieren de la siguiente argumentación :

- (i) debemos demostrar que la desigual e ilimitada propiedad privada de los activos transferibles genera una violación en la propiedad de sí mismo de los no-propietarios de activos transferibles ;
- (ii) que la propiedad privada genera explotación ;
- (iii) que la propiedad privada de los activos transferibles permite sólo una autonomía real a algunos (a los propietarios) mientras que la reduce en otros (los no-apropiadores).
- (iv) De allí debe tener sentido plantear un sistema de intitulación pública, para dotar a todos con alguna porción de recursos transferibles.
- (v) Ese sistema de propiedad pública debe ser compatible con un sistema de justicia retributiva, *i.e.* que no genere explotación y que respete la propiedad de sí mismo de los individuos.
- (vi) A su vez en este sistema de propiedad pública, como sistema de co-propiedad, nadie debe ver coaccionada su propiedad de sí mismo.
- (vii) Reconociendo que si los individuos deben tener acceso a una dotación de activos transferibles para concretar y hacer posible su autonomía real es necesaria alguna igualdad de condición, ésta no debe anteponerse a la autonomía y al libre ejercicio de la propiedad de sí mismo de los individuos.

§ 3. Esta investigación está dividida en dos partes : la primera, expone la concepción política de la justicia expuesta por Rawls ; mientras que la segunda, está destinada a operacionalizar las proposiciones morales relevantes para nuestro consenso moral: la propiedad pública y la propiedad de sí mismo. La pregunta crucial que se puede hacer el lector es por qué Rawls. Para esta investigación Rawls es de crucial importancia al menos por dos motivos: i) su obra penetró e influyó sobre todos los debates de justicia distributiva desde la aparición de *A Theory of Justice*. Y en segundo lugar, ii) porque es la única propuesta acabada de concebir la sociedad justa como un problema de construcción política de la justicia. Y en este sentido es decisiva.

La propuesta de justicia distributiva de Rawls ha sido considerada una gran innovación no sólo metodológica sino también de argumentaciones a viejos problemas de la filosofía política. Una de estas originales argumentaciones ha sido la búsqueda de complementariedad entre libertad e igualdad. Para ello Rawls ha postulado un complejo sistema de cooperación como punto de partida de la justicia distributiva. Pero, ¿cómo entiende Rawls la cooperación? Trataremos de contestar a esta pregunta en el capítulo I, al mismo tiempo que formulamos una pregunta extra: ¿podemos postular una concepción moral sobre la posesión de sí mismo que no esté delimitada y conformada por la normatividad que la cooperación establece para llegar a una sociedad justa?. Dicho de otra manera: ¿podemos establecer, en base a la cultura política, la propiedad de sí mismo de la persona moral sin establecer un proceso cooperativo *ex ante* del funcionamiento de la sociedad justa? ¿Será posible postular un acuerdo moral mínimo en donde la forma de cooperación no determine la concepción de la justicia? Trataremos de ir explorando estas preguntas a lo largo del capítulo I. En el capítulo II veremos como la cooperación necesita de un *distribuendum* acorde con las expectativas cooperativas de los hombres en una sociedad justa. En este capítulo pasaremos revista de las principales críticas comunitarias en torno a dos niveles: i) la aparente contradicción entre un proceso cooperativo muy solidario entre talentosos y desventajados y la no apelación por parte de Rawls a valores comunitarios de corte meta-éticos. Y en segunda instancia, ii) al lugar de los bienes primarios como bienes contingentemente construidos. Esta crítica comunitaria da lugar para ver cómo Rawls postula su teoría política de la justicia. En el capítulo tercero, veremos cómo la concepción política de la justicia toma los elementos implícitos de la cultura política pública. En el capítulo cuatro tratamos de mostrar cómo el consenso moral de Rawls deja de lado elementos importante de nuestra vida política pública, particularmente: (i) la propiedad de sí mismo, como autonomía para escoger los planes de vida ; y (ii) la necesidad de contar con unos recursos transferibles cualquiera sea la concepción del bien que tengamos, incondicional, podríamos decir, a cualquier preferencia por ingreso u ocio. Estos cuatro primeros capítulos nos mostraran de qué manera trabajamos en compañía de Rawls y cuándo y por qué hemos decidido abandonarlo. Nuestra propuesta toma de Rawls lo siguiente: i) la concepción política de la justicia, ii) la construcción metodológica, a partir de la cultura política pública, de la justicia distributiva como un esquema político, y iii) valoramos y adherimos al esfuerzo rawlsiano de construir una sociedad justa y plural en donde las distintas personas morales\* que poseen irreconciliables concepciones del bien pueden construir un *distribuendum* y los principios para distribuirlo. Sin embargo nos distanciamos de Rawls en dos puntos cruciales: i) creemos que se puede servir mejor al pluralismo proponiendo un esquema alternativo al consenso moral rawlsiano, es decir, el consenso moral mínimo que es punto de partida para las expectativas cooperativas de los ciudadanos debe ser construido en torno a los recursos y la libertad. De allí nuestra segunda diferencia con Rawls, ii) las libertades políticas y los derechos de ejercer nuestra autonomía real deben ser complementados con recursos transferibles, de tal modo que el problema fundamental del consenso moral es: ¿cuál es la distribución de la propiedad sobre los activos transferibles compatible con una significativa autonomía real de los individuos?.

La segunda parte comienza con el capítulo quinto que está destinado a exponer la crítica de Nozick a la justicia distributiva de Rawls, y dar cuenta de por qué es fundamental para

la propiedad de sí mismo contar con la propiedad de recursos transferibles. Sin embargo el mayor esfuerzo del capítulo se concentra en demostrar la imposibilidad de fundamentar la propiedad privada ilimitada a partir de la propiedad de sí mismo. En el capítulo sexto se construye una modelización para tratar la explotación y hacerla compatible con la defensa de la tesis de la propiedad de sí mismo y de los rendimientos de los talentos. En el capítulo séptimo brindamos una justificación moral a los INL, y por tanto al entorno 'propiedad pública de los activos transferibles'. Este capítulo ha sido un gran desafío ya que tuvimos que dar un argumento sólido a la tesis nozickiana de la inevitabilidad de la intitulación pública, y al mismo tiempo garantizar dos aspectos relevantes de la propiedad de sí mismo: la propiedad privada de los talentos y la autonomía real. Aquí hemos partido de Locke, pero sin embargo existen muchas formas de justificar el acceso a lo poseído en común. Podemos, incluso partiendo de la tradición lockeana, justificar que el primero llegado es el primero servido como en Kirzner (1978), o bien que toda intitulación individual es justificada siempre que los demás no empeoren su situación como en Nozick (1974). Podemos como hace Brody (1983) justificar toda apropiación siempre que los no-apropiadores obtengan una porción de los beneficios futuros a los que acceden los apropiadores. O bien como lo hacen los libertarios de izquierda (Stenier, 1977 ; 1981) que todos podrían apropiarse igualmente de lo poseído en común. Sin embargo ninguna de estas argumentaciones son lo suficientemente sólidas para construir el edificio que alberga a nuestros limitados, pero escurridizos, objetivos.

§ 4. Antes de finalizar esta introducción deseamos hacer referencia a aquello que no quisimos hacer. Nuestro objetivo consiste en construir un consenso moral entorno a proposiciones morales que aparentemente son excluyentes. La relevancia del consenso moral consiste en que esas proposiciones morales están implícitas en nuestra cultura política pública. Al igual que Rawls creemos que un consenso moral debe ser el soporte en donde se construya una concepción política de la justicia para vivir en una sociedad justa, al igual que plural. Pero a diferencia de Rawls, nosotros no ofrecemos, aquí, unos principios de justicia claramente establecidos. Esta carencia tiene un doble motivo. En primer lugar, porque es parte de la delimitación investigativa. Pero en segundo lugar, y este es el problema más fecundo que descubrimos, consiste en escrutar la posibilidad de ofrecer, como filósofos, esos principios de justicia. Si partimos de la cultura política pública, como Rawls y nosotros lo hacemos, para caracterizar las proposiciones morales relevantes de nuestra sociedad justa, qué sentido tiene construir unos principios fijos e inmutables de justicia. Nosotros, al igual que Rawls, creemos que la sociedad es autónomamente instituida, es decir, se autofunda y al hacerlo los individuos siempre tienen la posibilidad de criticar y reformular lo que ellos creen que es justo. En nuestra propuesta ésto se caracteriza (en sentido inverso a la metodología de Rawls) por las variadas posibilidades de cooperación a partir de unas proposiciones morales básicas. Si esto es así, los principios de justicia cambiarían, aunque no así necesariamente las bases morales del acuerdo inicial, a medida que cambia la matriz social de la cooperación. Con esto no queremos decir que los principios de justicia se encuentren supeditados a la figura pictórica evocada por Heller en su concepto de justicia dinámica: una reina con una estatua en cada mano, en una un ángel de la guerra y en otra uno de la paz.<sup>18</sup> Pero

<sup>18</sup> Véase Heller, 1987 :10.

sin embargo, que impediría en una sociedad basada en el total respeto por la autonomía real de los individuos, que estos de común acuerdo desearan cooperar con otros entregando parte de lo que les pertenece y *re-formulando* los bienes públicos de esa sociedad política contingente.

PARTE I.

CONCEPCIÓN POLÍTICA

DE LA JUSTICA.

## CAPITULO I.

***A Theory of Justice* de RAWLS:**

**Cooperación, Sociedad y Justicia.**

### § 1. *A Theory of Justice* de Rawls.

"Quiero subrayar que una teoría de la justicia es precisamente eso, una teoría. Es una teoría de los sentimientos morales (recordando un título del siglo XVIII) que establece los principios que gobiernan nuestros poderes morales o, más específicamente, nuestro sentido de la justicia."

J. Rawls, *A Theory of Justice*.

Después del largo letargo que sumió a la filosofía política de pos-guerra, Rawls logra despertarnos y desafiarnos con la edición, en 1971, de su *Theory of Justice* (TJ). El mismo utilitarismo se había sumido en ese largo y profundo sueño. De más está decirlo. Desde los trabajos de entre-guerra del economista inglés C. Pigou -que se podrían considerar como el inicio del utilitarismo welfarista- nada nuevo bajo el sol había impactado a la comunidad filosófica. Solamente el desarrollo de un conjunto de ideas o principios morales intuitivos habían llenado aquel vacío. Pero, como el mismo Rawls lo ha expresado reiteradamente, la

posición intuitiva no es más que un 'amasijo de ideas' que en el mejor de los casos resulta ser un conjunto de anécdotas sobre problemas particulares juzgadas bajo intuiciones (morales) particulares; y en el peor, resulta ser una contradicción entre enunciados morales de orden general y su aplicación práctica a nivel particular.<sup>1</sup> Así las cosas, *TJ* tiene como finalidad primordial brindar una teoría de la justicia (alternativa) al 'punto muerto intuicionista-utilitarista'.<sup>2</sup> A qué se refiere este punto muerto. Rawls parte de la idea de que el *utilitarismo* ha servido como trasfondo para fundamentar (o bien criticar) principios morales. Lo que sirve de guía crítica a Rawls para criticar al utilitarismo es su compromiso con la igualdad y la libertad. Incrementar la utilidad total (o media), o bien el bienestar promedio de las sociedad puede significar sacrificar a algunos de sus miembros. Así las cosas, la crítica de Rawls al utilitarismo reside en que éste no toma en serio los *derechos y libertades* de las personas (morales).<sup>3</sup> Pero sin embargo, aún cuando el intuicionismo, la mayoría de las veces, formula enunciados morales anti-utilitarios no logra trascender ese 'amasijo' de ideas intuitivas sobre casos particulares, y formular una teoría estructurada de justicia.<sup>4</sup> De esta manera Rawls se encuentra obligado, por la propia fuerza de sus creencias morales (el respeto por los derechos y libertades) a trascender ese punto muerto, y expresa:

"Por consiguiente, el único camino para impugnar el utilitarismo es proponer criterios éticos reconocibles que definan los valores que, a nuestro juicio, que es correcto dar a la pluralidad de principios. Una refutación del intuicionismo consiste también en presentar el tipo de criterios constructivos que, según su tesis, no existen." (Rawls, 1971: 39).

Así, Rawls no niega la importancia de las intuiciones morales defendidas por el intuicionismo, sólo que es necesario dotarlas de una teoría política que logre estructurarlas, formulando una *teoría de la justicia* alternativa al utilitarismo.<sup>5</sup> Rawls hace uso de una creencia latente dentro de la comunidad filosófica: es necesario trascender la moral política

<sup>1</sup> Rawls describe al intuicionismo bajo dos características:

"primera, consisten en una pluralidad de principios básicos que pueden estar en conflicto al dar soluciones contrarias a tipos de casos particulares; y segunda, no incluyen un método explícito, ni reglas de prioridad para valorar estos principios entre sí: simplemente tenemos que establecer de forma intuitiva un compromiso a partir del cual averiguar por aproximación lo más correcto. En el caso de que existan reglas de prioridad, se consideran más o menos triviales o incapaces de proporcionar una ayuda sustancial para alcanzar un juicio." Rawls, 1971:34.

<sup>2</sup> Kymlicka, 1991:52.

<sup>3</sup> A nadie se le escapa que el utilitarismo tiene, al menos, dos atractivos, como teoría moral: a) la felicidad, el bienestar o la utilidad se relacionan con el desarrollo de una *mejoría* en los individuos. Y no, por ejemplo, con alguna dudosa entidad metafísica. Desde este punto de vista el atractivo moral reside en la imparcialidad (la promoción del bienestar humano) con la que el utilitarismo trata a los individuos. b) Por otra parte el utilitarismo es claramente consecuencialista, *i.e.* lo correcto/incorrecto, justo/injusto, se vuelve una cuestión de cálculo: ¿quién resulta dañado por la acción *x*, y en cuánto mejoran los demás? En donde *x* va desde la pornografía, una guerra, o el sacrificio de niños. Véase Kymlicka, 1991: 10-12.

<sup>4</sup> Véase Rawls, 1971:34.

<sup>5</sup> Para un iluminador análisis sobre cuál *utilitarismo* toma en cuenta Rawls a la hora de estigmatizarlo como *teleológico*, véase Kymlicka (1988).

del utilitarismo, pero para ello es necesario brindar una alternativa sistemática: una teoría de la justicia que recoja nuestras más profundas creencias morales.<sup>6</sup> Esta será la (propositiva) tarea de Rawls. Sin embargo, como muchos lo han sugerido, el contenido propositivo de aquella lucha contra el punto muerto 'intuicionista-utilitarista', que abarca casi todos sus trabajos previos<sup>7</sup>, culmina con la revitalización del 'contrato social' como estrategia para fortalecer las bases de una convivencia social 'justa' mediante una 'fundamentación racional'. El intento, por parte de Rawls, de construir unos principios de justicia mediante el aparato modelístico de la *justice as fairness*, anclado, por supuesto, en su *neocontractualismo*, busca reunir una plataforma normativa mínima desde donde se pueda enjuiciar las instituciones sociales.<sup>8</sup> Para muchos el intento rawlsiano de encontrar un terreno mínimo de argumentación racional desde donde contemplar la justicia (injusticia) de las instituciones, es visto como una fuerte apuesta al proyecto *neoilustrado*. Para otros, el hecho que Rawls sea el último de los 'abanderados del proyecto ilustrado'<sup>9</sup>, no es más que una mirada atenta de un filósofo político sensible a las advertencias de la *escuela de la sospecha*, pero que sin embargo no está dispuesto a rendir tributo al escepticismo moral, a pesar de las advertencias rortyanas sobre la 'ansiedad cartesiana'.<sup>10</sup> La tarea propositiva de Rawls fue (y es) el blanco desde distintas baterías teóricas. Para los comunitaristas (grupo más bien heterogéneo) la búsqueda de un punto de enjuiciamiento de las instituciones fundado en argumentos racionales normativos es, en el mejor de los casos, un camino erróneo. La fundamentación normativa, para los comunitaristas, centrada sobre argumentaciones morales descuida la 'eticidad' de una sociedad particular. De allí el proyecto de Rawls es erróneo, pero además metafísico. Para otros (Habermas) la apuesta de Rawls parece descuidar las potencialidades de discurso racional a la hora de fundamentar una sociedad justa. Y finalmente, para los mismos *liberals* (por ejemplo Dworkin, 1995), Rawls no logra superar, dado su objetivo de encontrar los límites de una *justificación racional*<sup>11</sup> para la teoría política vía el contrato social, la esquizofrénica escisión entre la esfera privada y la moral (pública). De cualquier forma la tarea propositiva de Rawls se convirtió en un gran mérito: re-animar el debate sobre la justicia.<sup>12</sup> El impacto de *A Theory of Justice* ha sido tan grande<sup>13</sup> que uno

<sup>6</sup> Véase Hart, 1979:77.

<sup>7</sup> Véase Rawls (1958 ; 1967 ; 1969)

<sup>8</sup> Hampton (1980:324) ha sostenido que Rawls no sólo no necesita apelar al contrato para derivar los dos principios de justicia, sino que esos principios 'no pueden ser contractualmente justificados'.

<sup>9</sup> Véase Vallespin, 1989 :579.

<sup>10</sup> Vallespin, 1989 :580.

<sup>11</sup> Con sus presupuestos normativos.

<sup>12</sup> Para Otfried (1988:81-2) este mérito de Rawls se debe a que habían existido 'tres factores históricos' que habían devaluado el 'discurso sobre la justicia': a) después de la Revolución Francesa el surgimiento de corrientes anarquistas, suplantaron en nombre de la justicia, la crítica política por las utopías sociales. b) La reafirmación de la concepción positivista del derecho (y del Estado) en manos de J. Austin y H. Kelsen brindó razones jurídicas para mirar toda ética política con gran escepticismo. Y finalmente, c) el dominio utilitarista que considera a la justicia, no como una concepción normativa, sino sólo como una función del bienestar colectivo.

<sup>13</sup> El impacto de la obra de Rawls no fue sólo en el mundo anglosajón, sino que dado el carácter interdisciplinario de su obra (filosofía moral y del derecho, economía, y sociología) influyó vivamente en la filosofía europea. Primeramente se tradujo al alemán (Frankfort, 1975); los lectores hispanos tuvimos la suerte de que se tradujera en 1978 (México) La traducción italiana es de 1984 (Milán).

de sus enemigos intelectuales ha dicho: 'hoy los filósofos de la política, deben trabajar dentro de la teoría de Rawls, o bien explicar por qué no lo hacen'.<sup>14</sup> Tomando este desafío propuesto por Nozick, nuestra tarea será tomar la idea de un consenso moral como elemento crucial para la construcción de una teoría política de la justicia; y proponiéndonos, sin embargo, mostrar los límites del consenso normativo rawlsiano. Para ello están destinados los tres capítulos restantes.

## § 2. Construcción modelística de *Justice as Fairness*.

La 'concepción general de la justicia' de Rawls postula una idea central: el reparto de los bienes primarios. Así nos dice Rawls:

"Todos los bienes primarios sociales -libertad y oportunidad, ingresos y riqueza, y los fundamentos de la propia estima- tienen que distribuirse de modo igual, a menos que una distribución desigual de alguno de estos bienes, o bien de todos ellos, resulte ventajosa para los menos favorecidos." (Rawls, 1971:303; véase también pág. 62).

Pero esta 'concepción general', después de su propio desarrollo, requiere transformarse en una 'concepción especial' que conteste a dos cuestiones -que el intuicionismo nunca podría haber contestado-:

a) ¿podemos escoger entre, por ejemplo, una mayor redistribución del ingreso económico pero que estuviese condicionada a una reducción (relevante) de nuestras *libertades básicas*?<sup>15</sup>

b) Qué tipo de desigualdades estamos dispuestos a aceptar como moralmente válidas.

Rawls al contestar a estas dos cuestiones nos da la 'concepción especial' de la justicia, aquella configurada por sus dos principios de justicia.<sup>16</sup> Para Rawls, como ya lo había

Mientras que la traducción francesa, resultado de los esfuerzos del trabajo de C. Audard y el coloquio realizado en el "Centre de Recherche: Epistémologie et Autonomie de l'Ecole Polytechnique" y que contó con la presencia del mismo Rawls, es de 1987 (Paris).

<sup>14</sup> Nozick, 1974 :183.

<sup>15</sup> Véase Rawls, 1971:61.

<sup>16</sup> Los dos principios de justicia de *justice as fairness* son:

"Primer principio: toda persona ha de tener un igual derecho al más extenso sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertades para todos.

Segundo principio: las desigualdades sociales y económicas han de estar ordenadas de forma tal que ambas permitan:

a) el mayor beneficio de los menos aventajados, consistente con el principio del ahorro justo; y

b) vinculadas a oficios y posiciones abiertas a todos bajo las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades." (Rawls, 1971:302; véase también 1971:60).

Después de la publicación de *TJ*, Rawls realizó algunos pequeños cambios en la exposición de ambos principios. En *A Well-Ordered Society* suprimió del *segundo principio* la frase: 'consistente con el

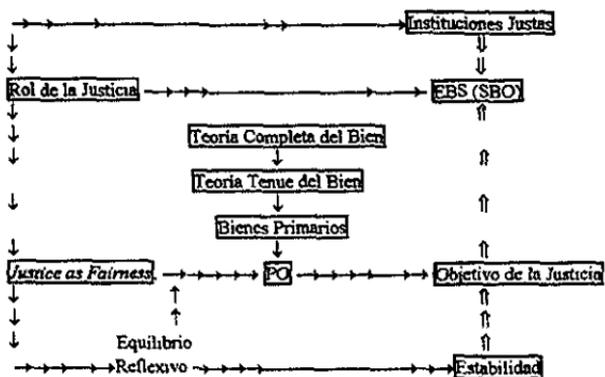
adelantado al inicio de su libro<sup>17</sup>, los individuos tienen una 'inviolabilidad fundada en la justicia' que nadie, ni aún el *bienestar general*, pueden 'atropellar'. Por tanto, las libertades básicas, aquellas garantizadas para toda la ciudadanía en las modernas democracias occidentales, no están -ni pueden estarlo- sujetas 'a regateos políticos ni al cálculo de los intereses políticos'. Por tanto la respuesta a (a) introduce el concepto de 'prioridad lexicológica' entre ambos principios de justicia.<sup>18</sup> Justamente, ésto es lo que el intuicionismo no podía darnos. La respuesta a (b) elimina aquellas desigualdades que no benefician a los menos dotados de la sociedad. La única desigualdad moralmente aceptable es aquella que trabaja en beneficio de los peor dotados. Las restantes son moralmente arbitrarias para fundamentar una sociedad bien ordenada. Así las cosas, la *TJ* tiene un objetivo claro y definido: aplicar a un *distribuentum* previamente justificado (los bienes primarios) los dos principios de justicia. Así, con un *distribuentum* y unos principios de justicia, se pueden ordenar lexicológicamente las demandas que los individuos se hacen mutuamente. Sin embargo para llegar a entender la formulación de los principios de justicia y la justificación de los bienes primarios, es preciso hacerse la siguiente pregunta: cuál es el objeto de la justicia. Esta da inicio a *TJ*.<sup>19</sup>

*principio del ahorro justo*' (Rawls, 1979:11). Más tarde durante las conferencias Tanner, impartidas en la Universidad de Michigan durante abril de 1981, Rawls sostiene: "No obstante, la estructura y contenido de la justicia como imparcialidad siguen siendo los mismos, excepto por un importante cambio de expresión en el primer principio" (Rawls, 1982:4) que, por supuesto, no afecta la substancia de los principios ni su correspondencia lexicológica. Dicho cambio es el siguiente: "Toda persona tiene igual derecho a un esquema plenamente adecuado de iguales libertades básicas" (1982:5). De lo que se colige que la frase 'un esquema plenamente adecuado' reemplaza 'el más extenso sistema total'. Lo mismo véase en Rawls, 1993:291. En *Social Unity and Primary Goods* (Rawls, 1982a:161-2) vuelve a la exposición apuntada en 1979:11. En *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* regresa a la formulación de las lecturas Tanner (véase Rawls, 1991:323). Un comentario más: todas las presentaciones posteriores a *TJ* invierten el orden de los subprincipios del segundo principio, pero esto no altera el orden lexicológico entre ellos (véase Rawls, 1971:302-3).

<sup>17</sup> Véase Rawls, 1971:I. §1.

<sup>18</sup> Incluso existe una prioridad lexicológica dentro del primer principio, véase Rawls, 1971:250;302-3.

<sup>19</sup> El siguiente esquema pretende ser una guía de cómo tratamos de exponer *TJ*:



### § 3. La justicia social.

La justicia, para Rawls, es un problema de *justicia social*<sup>20</sup> de aquí: surge que el 'objeto primario' de ésta sea la 'estructura básica de la sociedad' (EBS).<sup>21</sup> Por tanto: qué es y cómo se concibe la EBS.<sup>22</sup>

a) En primer lugar, la EBS es (o se conforma por) el conjunto de grandes instituciones (sociales, económicas y políticas).<sup>23</sup> Y especialmente el enfoque rawlsiano se concentra en cómo estas instituciones distribuyen 'derechos y deberes' en torno a un proceso de cooperación previamente identificado.<sup>24</sup> Este enfoque presupone que la vida de los individuos transcurre desde 'posiciones sociales' dentro de la estructura. La contingencia (natural y social) marca, desde el momento mismo de nuestra entrada al 'mundo', nuestras posiciones sociales. Este fenómeno para Rawls es moralmente arbitrario; por este motivo los principios de justicia deben 'regular' dichas instituciones de forma que el 'cómo' se asignan

<sup>20</sup> Si bien Rawls acepta que la justicia/injusticia se puede referir a distintos 'tipos de cosas' (tales como: aptitudes, juicios, imputaciones y acciones individuales, como así mismos a las personas mismas), el tema -que nos ocupa recalca Rawls- es la 'justicia social'. (Véase Rawls, 1971:7).

<sup>21</sup> Véase Rawls (1971 :7).

<sup>22</sup> Antes de desarrollar este punto, deseamos hacer una advertencia. Sabemos que Rawls considera la justicia como la primera virtud de una sociedad. Esto significa que existe una prioridad de lo justo sobre el bien. Esto es así porque Rawls parte, de lo que los comunitaristas bautizaron como sociedad fragmentada. Una sociedad fragmentada es aquella en donde existen una pluralidad de concepciones del bien, algo que Sandel estigmatizó como una comunidad de extraños. Pero esta proposición sociológica no debe preocuparnos, lo que sí nos inquieta es si Rawls responde al siguiente desafío: cómo una comunidad de extraños puede colocar a (cierta) concepción de la justicia como la primera virtud social. Véase Walzer, 1990:9.

<sup>23</sup> Rawls sostiene que las principales instituciones de la EBS son las que componen una 'democracia constitucional'. (Rawls, 1971:195)

<sup>24</sup> Rawls entiende que las 'grandes instituciones' rigen o 'influyen' en las expectativas de vida de los individuos; así Rawls sostiene que una caracterización adecuada de estas instituciones comprende: "la protección legal de la libertad de pensamiento y conciencia, de los mercados competitivos, sobre la propiedad privada de los medios de producción, y sobre la familia monogámica.." (Rawls, 1971:7). Aquí hay dos puntos dignos de atención: a) parece, *a prima facie*, que la propiedad privada es un elemento central de las instituciones económicas (juntamente con los mercados competitivos), y el lector puede pensar que Rawls adhiere a la misma como componente indispensable de su *TJ*. Sin embargo no es así. Rawls sostiene que sus principios de justicia se pueden realizar tanto en un régimen de propiedad privada como bajo alguna forma de propiedad colectivista (*i.e.* bajo la propiedad estatal del socialismo *real*); véase Rawls, 1971:258. Para una justificación de la necesidad de contar con un régimen de propiedad privada dado el imperativo rawlsiano de instituciones libres, véase Shapiro (1995). b) El segundo punto a destacar es el siguiente: ¿cuál es la coherencia de mantener la monogamia como pilar fundamental de las instituciones con la pretensión deontologista de Rawls? (Sobre este punto remitimos al lector el tratamiento de la posición original, véase *infra* § 4.)

los derechos, deberes y oportunidades (políticas, sociales y económicas) concuerden con nuestra convicción de lo que es una sociedad justa (o un 'esquema social' justo).<sup>25</sup> Acorde con esto, Rawls ha sostenido<sup>26</sup> que desde el punto de vista de la EBS los principios de justicia son 'el objeto del acuerdo original'. Así los principios de justicia serán aquellos que 'personas libres y racionales' auto-interesadas escojan en una posición original de igualdad moral. De lo que se deriva una aparente circularidad. La forma en que se repartirán las ventajas/desventajas de los beneficios sociales se regula conforme a los principios escogidos, pero para escoger dichos principios debemos partir de lo que creemos es una cooperación justa.

"Para entender completamente una concepción de la justicia, nosotros debemos hacer explícita la concepción de cooperación social desde la cual se deriva" (Rawls, 1971:9-10/23).

Para ponerlo en otras palabras: si queremos que el objeto de la justicia (la EBS) sea justa debemos tratar que el esquema de cooperación social sea justo, y para esto no hay otra forma que testearlo con un esquema (que *a priori*) suponemos que es justo. Una idea de cooperación social justa es el punto de partida de TJ.

a) Rawls manifiesta que su concepto de EB es 'algo vago',<sup>27</sup> sin embargo deja perfectamente aclarado su alcance. La EBS está limitada a una sociedad bien ordenada (SBO). En principio, y de una forma más bien simplista, una SBO es aquella en donde existe una obediencia total, por parte de los individuos e instituciones, a los principios de justicia.<sup>28</sup> Otra importante limitación señalada por Rawls tiene que ver con el alcance de la cooperación social. Si bien el concepto de justicia se aplica en un contexto de distribución de ventajas/desventajas cooperativas, Rawls expresamente observa<sup>29</sup> que sólo está interesado 'en una parte de su aplicación'. Los casos de cooperación que quedan fuera del alcance de la EBS son: las prácticas sociales que tienen las instituciones (privadas o de grupos sociales) para repartir los beneficios de la cooperación. Como así también se dejan de lado las relaciones inter-estatales. De esta forma el alcance de la EBS queda circunscripto al esquema cooperativo de las grandes instituciones en una 'sociedad cerrada'.

b) Otra forma de especificar la EBS es considerarla como un 'sistema público de normas'. Por 'normas' se entiende que los principios de justicia se aplican a las instituciones y a las 'posiciones sociales' que ellas sancionan (tales como cargos, acciones permisibles, deberes, derechos, etc.).<sup>30</sup> Por 'público' se hace énfasis en el conocimiento por parte de los individuos

<sup>25</sup> Por esto, creemos, Rawls puede sostener que la 'justicia es la primera virtud de las instituciones' (Rawls, 1971:3).

<sup>26</sup> Véase Rawls, 1971 :11-24.

<sup>27</sup> Véase Rawls, 1971 :9.

<sup>28</sup> Una sociedad que no fuera perfectamente justa, i.e. en donde existe una obediencia parcial, debe tener en cuenta los problemas de desobediencia civil, resistencia partisana, revolución; y en términos general una teoría del castigo. Para un tratamiento introductorio de estos tópicos en la teoría ideal, véase Rawls, 1971:§§25,39,55,59. Y para ver la relación entre la desobediencia civil rawlsiana en el marco de las teorías contractualistas, véase Summer (1997).

<sup>29</sup> Véase Rawls, 1971 :7-8.

<sup>30</sup> De ninguna manera se debe confundir con los principios que se 'aplican a los individuos y sus acciones particulares' (Rawls, 1971:54).

de ese sistema de normas; por tanto lo 'público' es un *pre-requisito* para aseverar que la EBS puede ser vista como el 'resultado de un acuerdo'.<sup>31</sup> Ahora bien, la EBS como 'sistema público de normas' se relaciona de dos maneras con la *justicia*:

b.1.) La EBS conforma una sociedad que se encuentra bien ordenada cuando está regulada por los dos principios de justicia. Es decir, cada individuo 'acepta' -y sabe, además, que los otros también lo hacen- los principios de justicia; y es segundo lugar, la EBS satisface (y los individuos lo saben y reconocen) los principios de justicia. De aquí si las instituciones sociales conforman una SBO, la EBS está gobernada por una 'concepción pública de la justicia'.<sup>32</sup>

b.2.) La EBS al ser un 'sistema público de normas' define y limita los deberes y derechos de los individuos en el espacio de la cooperación social teniendo como objetivo principal elevar al máximo los frutos de la misma. Por tanto la EBS así concebida es idéntica al concepto de sociedad que subyace a la *justice as fairness*, i.e. la sociedad 'como empresa cooperativa para beneficio mutuo'.<sup>33</sup>

El conjunto de instituciones, como espacio de cooperación, determina una base de expectativas mutuas.<sup>34</sup> Esta idea de 'expectativas mutuas' es una forma de establecer: cuándo las 'demandas son excesivas' o moralmente arbitrarias, en función de los deberes y derechos que tenemos como habitantes de una sociedad justa. Las expectativas mutuas funcionan como 'porciones justas' en un esquema distributivo, regido por una concepción pública de la justicia, correspondiente a una sociedad como empresa cooperativa mutua. Para esto es necesario saber en qué consiste el *distribuendum* y especificar los principios de justicia. Esto conecta a la EBS con los bienes primarios. Una concepción de la justicia, debe en primera instancia, brindar un patrón evaluativo de la distribución de las *libertades básicas*, las oportunidades, y los ingresos dentro de la EBS y su impacto en las expectativas de vida de los individuos.<sup>35</sup> Así, una vez identificado el *distribuendum* se escogen las instituciones que pueden asegurar la distribución justa de los bienes primarios acorde con los principios de justicia escogidos.<sup>36</sup>

Una sociedad, no sólo, es bien ordenada por promover el *bien* de sus miembros, sino también cuando está regulada por una 'concepción pública de la justicia'.<sup>37</sup> También es el centro de aplicación de los principios de justicia y de donde se supone que todos los individuos actúan conforme a los principios de justicia. De aquí, habíamos adelantado, que si los individuos cumplen con sus deberes y obligaciones, esperan reclamar (legítimamente) su

<sup>31</sup> Véase Rawls, 1971 :55.

<sup>32</sup> Rawls, 1971 :4-5.

<sup>33</sup> Rawls, 1971 :84.

<sup>34</sup> Véase Rawls, 1971 :56.

<sup>35</sup> Para ponerlo en otros términos: la evaluación de las posiciones sociales dentro de la EBS es el primer test que debe superar cualquier teoría de la justicia. (Véase Rawls, 1971:§16)

<sup>36</sup> Como se ve, pueden existir muchas disposiciones eficientes de la EBS pero hay que escoger una, mediante los principios de justicia, que sea además justa. (Véase, Rawls, 1971:70-1). No creemos que el lector deba pensar que la eficiencia es una *conditio sine qua non* para la justicia; más bien una 'comunidad humana justa y viable' requiere además de la justicia, otros elementos como la 'coordinación' (de los planes y actividades de vida), de 'eficacia' (como eficiencia de su EBS) y finalmente de cierta 'estabilidad'. (Véase 1971:6).

<sup>37</sup> Rawls, 1971 :5.

justa porción. Por tanto, cuál es el rol de la justicia, dadas las porciones justas, en el espacio de instituciones bien ordenadas. El papel de la justicia, *i.e.* los principios, es primordial ya que la hace la primera virtud de las instituciones sociales.

a) El rol de la justicia, en el plano cooperativo de una EB, consiste en tratar a las porciones distributivas 'como una cuestión puramente procesal'.<sup>38</sup> La justicia puramente procesal, a diferencia de la justicia procesal perfecta, no tiene un criterio independiente para juzgar el resultado, sólo tiene que asegurar que el procedimiento sea justo, con lo cual se asegura que cualquier resultado también lo será.<sup>39</sup>

b) La concepción pública de la justicia, como base de las expectativas mutuas que los individuos se hacen en la EBS, "constituye la característica fundamental de una sociedad humana bien ordenada"<sup>40</sup> De esta forma si los individuos se hacen demandas excesivas (o moralmente arbitrarias) tienen un punto común (los principios de justicia) en donde resolverán sus pretensiones. Así las cosas, una concepción pública de la justicia produce: i) una sociedad cooperativamente comprometida; ii) y a pesar que los individuos tengan distintos 'objetivos y propósitos' el compartir una misma concepción de la justicia crea 'vínculos de amistad cívica'.<sup>41</sup> Pero Rawls, a pesar de su objetivo se ve obligado a advertirnos que rara vez las sociedades reales están bien ordenadas, ya que lo que normalmente está en discusión es: qué es lo justo/injusto.<sup>42</sup> Dado este contexto lo primordial no es inquirir acerca de cuáles son los principios de justicia, sino más bien cómo es posible pensar en su posible existencia. Su estrategia deja al descubierto dos supuestos, que a nuestro parecer, son de suma importancia.

b.i) A pesar de que los individuos difieran sobre el contenido (sustantivo) que deben tener los principios de justicia que definen a la SBO:

"entienden la necesidad, y están dispuestos a afirmar, un conjunto característico de principios que asignen derechos y deberes básicos para determinar lo que consideran una distribución correcta de las cargas y beneficios de la cooperación social" (Rawls, 1971:5).

Si los individuos reconocen, a pesar de sus diferencias, la necesidad de la *justicia*, es porque pueden apelar a una base común. el (un) 'concepto de la justicia'. Por ejemplo 'la regla de oro' de Perelman (1963) podría fungir como base de acuerdo para los individuos que tienen distintas concepciones de la justicia.<sup>43</sup> Así las cosas, el lector podría pensar que la

<sup>38</sup> Rawls, 1971 :84-5.

<sup>39</sup> El procedimiento que debe ser 'justo' e 'imparcial' no es otro que el trasfondo de instituciones que conforman una SBO: 'una constitución política justa' y una configuración justa de instituciones económico-sociales. Véase Rawls, 1971:87. El énfasis de Rawls sobre las justas instituciones que permiten una evaluación justa de las posiciones sociales es lo que lo distancia, irremediamente, del enfoque retributivo de Nozick en donde lo importante sería seguir las cambiantes posiciones sociales. Véase 1971:87-8.

<sup>40</sup> Rawls, 1971 :5.

<sup>41</sup> Rawls, 1971 :5.

<sup>42</sup> Rawls, 1971 :5.

<sup>43</sup> Para Rawls la 'regla de oro' de la justicia se da cuando las instituciones no hacen distinciones arbitrarias, *i.e.* cuando son imparciales. Véase Rawls, 1971:5. En este sentido Rawls reconoce el peso aristoteliano de tratar a los iguales, igualmente (véase, Cullen, 1992 :19). De todas maneras

introducción del 'concepto de justicia' se hace para permitir la construcción de 'una concepción de la justicia'. Pero no es así, ya que Rawls sostiene, imprevistamente al hilo argumental que venía desarrollando, lo siguiente:

"...esta distinción entre el concepto y las diversas concepciones de la justicia no establece ninguna cuestión importante, sino que simplemente ayuda a identificar el rol de los principios de justicia social." (1971:6).

Aquella distinción no resuelve 'ninguna cuestión' ya que recorre el camino inverso, nunca llegaremos -parece, a juicio de Rawls- a ningún lugar partiendo del 'concepto de justicia'. El camino opuesto es el indicado: diferentes concepciones de justicia están determinadas por 'diferentes nociones de sociedad', que a su vez, están determinadas por 'diferentes concepciones de cooperación'.<sup>44</sup> Entonces, no es el 'concepto de justicia' lo que permite construir una concepción de la justicia, sino más bien cierta concepción de la sociedad. Así las cosas, pensar la cooperación como 'beneficio mutuo' dentro de una sociedad 'voluntaria'<sup>45</sup> pero cerrada, determina (y le da fundamento) a cierta concepción de la justicia como *justice as fairness*. Esta es, según nuestra reconstrucción, la estrategia que utiliza Rawls para explorar la posibilidad de los principios de justicia.

b.ii) Ahora nos gustaría exponer cuál es la estrategia de Rawls para postular que los individuos 'sienten la necesidad y están dispuestos a afirmar' unos principios de justicia dados. Una vez que tenemos una EBS limitada a una SBO los principios de justicia establecen la base para las expectativas legítimas, pero esto sólo cubre una 'cara' de la *justice as fairness*: el reclamo sobre los frutos de la cooperación social. Mientras que la otra cara se reduce, básicamente, a que los individuos tienen que 'cumplir con sus legítimas expectativas'.<sup>46</sup> Esto es: obligaciones y deberes de los individuos en tanto que miembros de una sociedad cooperativa. Una teoría completa de la justicia, como *justicia as fairness* pretende ser, no sólo toma en cuenta la distribución justa de los bienes primarios, evaluados a partir de las 'posiciones sociales' relevantes de la EB, sino que también debe incluir principios para las personas.<sup>47</sup> Estos principios son de dos tipos: obligaciones y deberes.<sup>48</sup> Los 'deberes naturales'<sup>49</sup> significan ante todo, i) que no guardan ninguna relación con las

---

acordamos con Heller (1987) que tratar a las personas como iguales, es la 'regla de oro' de la justicia, y lo que muestra esto es que la justicia siempre apela a un *cluster* dado e identificado previamente (por ejemplo ciudadanos frente a extranjeros, mujeres frente a hombres, homosexuales frente a heterosexuales, etc..)

<sup>44</sup> Rawls, 1971 :9-10.

<sup>45</sup> Una sociedad, como forma de cooperación, es voluntaria por cuanto pueda conformarse por principios libremente aceptados por personas libres e iguales. Véase Rawls, 1971:13.

<sup>46</sup> Rawls, 1971 :313.

<sup>47</sup> Véase Rawls, 1971 :103.

<sup>48</sup> Véase Rawls, 1971 :112;344.

<sup>49</sup> Rawls da los siguientes ejemplos de deberes naturales: "el deber de ayudar a otro cuando lo necesita o está en peligro, siempre y cuando se pueda hacerlo sin riesgo o pérdida excesivos; el deber de no dañar o perjudicar a otros; el deber de no causar sufrimiento innecesario. El primero de estos deberes, el deber de ayuda mutua, es un deber positivo por cuanto significa hacer algo bueno por otro, mientras que los dos últimos son negativos ya que nos exigen no hacer algo que sea malo." Rawls, 1971:114. La distinción entre deberes positivos y negativos es útil sólo cuando se presentan

instituciones (acuerdos) sociales, y, por tanto, se aplican 'con independencia de nuestros actos voluntarios'.<sup>50</sup> ii) Los deberes naturales por cuanto son independientes del espacio cooperativo societal, tienen valor porque se aplican a las personas en general, en cuanto 'personas morales iguales'.<sup>51</sup> Ahora bien, iii) si tomamos en cuenta el espacio cooperativo, i.e. desde el punto de vista de la *justice as fairness*, el deber natural 'básico' es el deber de justicia: el deber de "apoyar y obedecer a las instituciones justas existentes que nos son aplicables".<sup>52</sup> El 'deber de justicia' significa dos cosas: primero, si los individuos viven bajo una SBO deben obedecer y cumplir los principios de justicia que regulan la EBS. En segundo lugar, deben facilitar, cuando no disfruten de una SBO, el 'establecimiento de acuerdos justos'.<sup>53</sup> Las obligaciones, por otra parte, son exigencias morales que se derivan del principio de imparcialidad. Si un conjunto de individuos conforman una empresa cooperativa en beneficio mutuo, y cada uno restringe su libertad en la medida que ello produce las ventajas cooperativas, el principio de imparcialidad exige que cada uno tiene un derecho a que los otros acepten y respeten esas reglas (principios) en la medida que se benefician con ello. El principio de imparcialidad se debe exigir en la medida en que: i) las

---

problemas de conflicto o de prioridad, en donde los negativos serán anteriores a los positivos. Pero no podemos decir que los deberes positivos, son lexicológicamente anteriores por ejemplo, a las acciones superogatorias. De cualquier forma este no es un tema relevante, como el mismo Rawls lo reconoce (1971:339-40), dentro de la *justice as fairness*.

<sup>50</sup> Rawls, 1971:114.

<sup>51</sup> Esta es, según Rawls, la caracterización más importante para añadirle el "adjetivo 'natural'" (Rawls, 1971:115). Rawls da tres ejemplos de deberes naturales que de alguna manera ponen al descubierto sus más profundas intuiciones sobre el impulso que tienen los individuos a vivir en una sociedad justa. Rawls sostiene que el deber del 'respeto mutuo' es de gran importancia para consolidar el 'auto-respeto y la confianza' dos elementos significativos en una sociedad justa. El 'respeto mutuo' se muestra cuando tratamos de contemplar la situación de otros desde su propia concepción del bien; cuando tratamos de comprender sus planes de vida; y también a exponer a los otros las razones que tenemos para actuar como lo hacemos, sobre todo cuando esta acción afecte los planes de vida de terceros. Este deber natural no hace otra cosa que valorar los 'sentimientos y aspiraciones de los demás' (Rawls, 1971:337-8). En definitiva este deber natural trata de recoger, pensamos, sus intuiciones sobre la condición de la pluralidad, y su deontologismo. Otro deber natural es de la ayuda mutua. Aquí Rawls piensa que lo importante no es cuánto podemos recibir, sino más bien en el valor que significa vivir en una sociedad en la que podemos saber que contamos con los demás. Una sociedad que rechazara públicamente este valor trataría, no sólo con indiferencia, sino con desdén a la propia vida humana (Rawls, 1971:339). La ayuda mutua, como deber natural, creemos, trata de recuperar la fraternidad como valor moral para fundamentar el igualitarismo defendido por Rawls. El último *deber natural* que expone Rawls es el deber de evitar la crueldad. Pero podemos preguntar con Rorty: 'por qué no ser crueles' (Rorty,1991:17). Estamos de acuerdo con Rorty que no existe ningún apoyo teórico que no sea circular a la creencia que la crueldad es una 'cosa horrible'. Si Rawls busca apoyo para responder a la pregunta de corte platónico, por qué va en interés de uno ser justo, la mejor estrategia no es reafirmar la no existencia de los hombres con anillos de Gíges, sino más bien que la *solidaridad* es un compromiso (al menos uno entre tantos) ético que podemos encontrar en nuestras sociedad occidentales modernas. O para ponerlo en el 'léxico' del propio Rawls: los deberes que implican un compromiso con la justicia son sociales, antes que naturales, pues se derivan de una cierta concepción de la cooperación social.

<sup>52</sup> Rawls, 1971 :115.

<sup>53</sup> Rawls, 1971 :334.

personas acepten voluntariamente el acuerdo, y ii) las instituciones que regulan la EBS sean justas, *i.e.* gobernadas por los dos principios de justicia.<sup>54</sup> Entonces sin instituciones justas los actos voluntarios no pueden dar origen a obligaciones.<sup>55</sup> De esta forma parece que los individuos sienten la necesidad por estar bajo los impulsos de sus deberes naturales, mientras que requieren afirmar los principios de justicia porque esa tarea es parte de sus obligaciones (exigencias morales).

Si los individuos intentaran obtener su propio *bien* a costa de la adherencia involuntaria de otros, o decidieran beneficiarse del excedente cooperativo pero eximiéndose de sus responsabilidades, no habría posibilidad que la base de las expectativas fungieran como mecanismo para dirimir las disputas en torno a las demandas morales que unos a otros se hagan. Sin embargo, si aceptamos que los objetivos de la justicia son, para el objeto de la justicia, fruto de un 'acuerdo original' realizado en una situación de igualdad moral, cabe esperar -al menos dada la naturaleza del argumento filosófico- que los *principios de justicia*, por haber sido elegidos en una situación de igualdad moral: i) sean el mejor mecanismo para delimitar las demandas moralmente arbitrarias,<sup>56</sup> y ii) que demuestren ser el mejor medio para obtener nuestro *bien*, dada la existencia plural de la *condición humana*.<sup>57</sup> Así las cosas, si interpretamos la sociedad como un esquema de 'cooperación para beneficio mutuo', la *justice as fairness* -en tanto concepción pública y puramente procedimental- debe proveer: i) un argumento *razonable* sobre la 'cooperación social' como mecanismo constructor de 'ventajas mutuas', que al mismo tiempo ii) debe guardar una rigurosa explicación lógica de por qué la identidad de intereses no desborda en un conflicto más allá de las 'expectativas mutuas'.

i.a) Si bien la *justice as fairness* es un mecanismo contractual que delimita una situación inicial y permite, mediante la elección racional de las partes, escoger (y acordar) los principios de justicia; también es una concepción pública de la justicia (como justicia social) que coloca a la EBS como su principal objeto (teórico y práctico). Así, si cierta concepción de la justicia es determinada por una interpretación adecuada de la sociedad, y ésta es determinada por cierta concepción cooperativa; cómo -nos preguntamos- escoger una concepción cooperativa. La apuesta de Rawls, en *justice as fairness*, es construir una situación inicial en donde las personas sean, moralmente, iguales. Por tanto hablar de

<sup>54</sup> Si los individuos viven en una sociedad justa parece que se desdibuja la diferencia entre los deberes y las obligaciones. O como dice el mismo Rawls bastaría con considerar los actos voluntarios como una ampliación intencional de nuestros deberes naturales. Pero la diferencia entre aquello que se nos aplica inevitablemente, y aquello que se nos aplica por nuestra adherencia voluntaria, es fundamental para: i) precisar, en caso de conflicto, los deberes con las obligaciones; y ii) estipular la exigencia moral de mayor contribución y responsabilidad de los miembros más aventajados de la sociedad (Rawls, 1971:343-4).

<sup>55</sup> Véase Rawls, 1971 :§§ 18, 52.

<sup>56</sup> Esto no sólo contesta a la pregunta de cuál es la correcta partición de las ventajas cooperativas, *i.e.* visualizando a la justicia en ese rol; sino que además contesta la inquisición platónica de por qué va de acuerdo con nuestra naturaleza avenir a la justicia. En este sentido Rawls asevera que su modelo del acuerdo original, una posición de igualdad moral, brinda el argumento filosófico necesario para evitar la *pleonexia*. Es por eso que su objetivo no va en desacuerdo con la 'noción tradicional' (Rawls, 1971:10-11). Véase, también, Williams (1993:116 y ss) para la aplicación de la *pleonexia* aristoteliense al término 'justicia distributiva'.

<sup>57</sup> Véase Rawls, 1971 :118-9.

cooperación es hablar de igualdad. Sin embargo: ¿cómo entender la cooperación en mundo donde los individuos están desigualmente aventajados (desventajados) tanto natural como socialmente? Rawls ha afirmado que la desigual dotación de talentos (discapacidades) y ventajas (desventajas) naturales y sociales no son, en sí mismas, justas o injustas.<sup>58</sup> Sólo la relación distributiva entre el *distribuendum*-receptores, mediante las instituciones (EBS), es justa o injusta. Por tanto el problema de la cooperación es: ¿cómo conceptualizar las desigualdades individuales en el marco de producción-distribución de los bienes primarios? Así como demandar una porción distributiva a punta de pistola no aviene a nuestro concepción de la justicia,<sup>59</sup> demandar en función de los talentos (y ventajas) no puede dar lugar a una cooperación fructífera y durable. Para Rawls la disposición individual a aportar (y no demandar) en función de los talentos es la base mutuamente esperada para construir un esquema cooperativo estable.<sup>60</sup> Esta intuición moral de Rawls busca apoyo en dos tendencias (manifiestas) en el igualitarismo moral: la idea de cooperar en *beneficio mutuo* utilizando los talentos como *acervo común*.<sup>61</sup> Supongamos una sociedad dividida en dos grupos: los talentosos (Ts) y los discapacitados (Ds). ¿Cómo entender la cooperación rawlsiana? Rawls al partir del supuesto de que las ventajas (naturales o sociales) son arbitrarias entiende que la cooperación como beneficio mutuo debe ser basada en la *reciprocidad*. Para Rawls una EBS que distribuyera los bienes primarios en función de los talentos (discapacidades) estaría basada en una arbitrariedad moral que la haría insalvablemente injusta. Por tanto la postura de Rawls se puede sintetizar del siguiente modo: los Ts tienen que aceptar la idea de la *reciprocidad*, de lo contrario no todos (especialmente los Ds) tendrían una *vida satisfactoria*. Para Rawls una sociedad justa es aquella en donde la EBS se conforma en torno a la idea cooperadora, y no puede haber una sociedad cooperativa si ésta no intenta una (razonable) cooperación voluntaria inter-grupos (Ts-Ds). Pero, por qué motivos tienen los Ts que aceptar la *idea* de la reciprocidad inter-grupal.<sup>62</sup> Esta pregunta adquiere *corpus* propio cuando Rawls admite que 'hay una inclinación natural' a pensar que 'aquellos que están mejor situados merecen sus mayores

<sup>58</sup> Véase Rawls, 1971 :101.

<sup>59</sup> Rawls sostiene que un sistema social que de a cada uno en función de su poder de amenazar no puede llamarse justo. (Véase, 1971:134).

<sup>60</sup> Nozick (1974) ha argumentado que Rawls no da una explicación convincente de por qué debe existir una cooperación inter-grupos, *i.e.* entre talentosos/ discapacitados, por ejemplo. Sin embargo la empresa rawlsiana es más complicada aún. Pueden existir muchos esquemas de cooperación inter-grupos, sin embargo Rawls escoge uno que se adecúe a sus principios de justicia (a la igual ciudadanía y a la distribución de ingresos, oportunidades, riqueza, etc. que el principio de diferencia autoriza) de tal forma que la concepción de justicia está determinada por la concepción cooperativa. Pero aquí Rawls incurre en un dilema epistemológico: no puede tener las intuiciones igualitaristas en dos niveles distintos. Ya que si proponemos un esquema cooperativo (inter-grupo) distinto, Rawls para defender sus principios de justicia tendrá que invocar la igualdad moral al final de su cadena explicativa y no al inicio. No puede defender su concepción cooperativa partiendo del supuesto que los principios de justicia la requieren. La apuesta de Rawls, es tal como la extendemos, es una petición al lector. ¡compartamos esta idea de cooperación social!

<sup>61</sup> Estas dos intuiciones se complementan con el argumento de la *compensación* y con la intuición moral de la *fraternidad*. Véase Rawls, 1971:§17.

<sup>62</sup> Esta es la pregunta que le hace Nozick (1974), véase el capítulo 4..

ventajas', tanto si benefician a otros como si no lo hacen.<sup>63</sup> De este modo, en la concepción rawlsiana, los Ts creen y defienden (¿o tienen que hacerlo?) que sus *talentos* son inmerecidos y por tanto contingentes. Por tanto ninguna EBS que distribuyera los beneficios de la cooperación en base a las contingencias podría ser llamada *justa*. Si a de haber una *sociedad justa*, el esquema cooperativo debe permitir que los Ds se beneficien del talento de los Ts; caso contrario ningún Ds entraría en un acuerdo voluntario.<sup>64</sup> Esto tiene un apoyo extra: 'el principio de fraternidad'. Como intuición moral sostiene que los Ts sólo aceptan las ventajas que los talentos brindan si benefician a los Ds.<sup>65</sup> Esta idea se comprende mejor si pensamos que una empresa cooperativa para beneficio mutuo se basa en la idea de un *acervo común* de talentos.

ii.a) Dar argumentos en favor de la cooperación, es dar, al mismo tiempo, argumentos en favor de la cooperación inter-grupal. O para ponerlo en otras palabras: por qué los Ts deberían avenir a una concepción de la justicia. Podríamos aceptar, como nos lo pide Rawls, que los Ts creen que sus *talentos* son inmerecidos, y que guiados por el principio de fraternidad estén dispuestos a establecer un esquema de cooperación que trata a los rendimientos como un acervo común. Sin embargo, qué nos asegura -podemos preguntar- que los Ts serán capaces de mantener su compromiso cooperativo.<sup>66</sup> Los individuos (Ts) serán capaces de respetar las expectativas surgidas del compromiso cooperativo, cuando vean a los Ds como personas morales con el mismo valor que ellos. Esto implica que un esquema cooperativo, trata a las personas con igual consideración cuando se basa en el *respeto mutuo*. La idea rectora del argumento de Rawls se puede exponer así: para que

<sup>63</sup> Véase Rawls, 1971 :103.

<sup>64</sup> La postura de Rawls se puede comprender mejor si le contraponemos el argumento de no-cooperación de Nozick. Nozick sostiene que los individuos tienen, en base a la propiedad de sí mismo, unos derechos sobre sus talentos y rendimientos. Así de este modo: i) nadie puede obligar a los talentosos a cooperar con los discapacitados; ii) los discapacitados no pueden (y, ciertamente, no deben) esperar un esquema cooperativo que los beneficie; y iii) cualquier expectativa de los discapacitados sobre los rendimientos de los talentosos, que socave las expectativas de lo que merecen en función a sus talentos, resulta un acto injusto. Para Rawls, por otra parte, también es primordial la propiedad de sí mismo (garantizada por el primer principio). Sin embargo no puede haber un reclamo sobre los rendimientos independiente del contexto cooperativo. Esto supone: i) que los individuos aseguran *su* propiedad de sí mismo en el contexto cooperativo, y no que viene determinada *ex ante* como en Nozick (para una explicación de por qué Nozick puede defender esta postura frente al requerimiento de ayuda basado en satisfacer las necesidades mínimas de dignidad humana, véase Goldman, 1976 :831); ii) que los individuos tienen derecho a los rendimientos que el esquema cooperativo autoriza como legítimos; y por tanto iii) lo que el esquema *otorga* es lo que los talentosos *merecen* (y no a la inversa como en Nozick). Véase Rawls, 1971:§§17;48. Según Rapaport (1977:107-110) este es un punto que coloca a Rawls dentro de una visión revencionista dentro del liberalismo.

<sup>65</sup> Véase Rawls, 1971:105/107. Más allá del *alcance* del 'principio de fraternidad' nótese que su objetivo es apoyar la idea de cooperación inter-grupal. Si la fraternidad también implica 'la amistad cívica' y la solidaridad 'moral' existe otros argumentos que incentivan la cooperación, por ejemplo: el talentoso no pide más, porque discapacitado no se lo permite. O, el talentoso no pretende más, porque está seguro de no poder pedir más sin implicarse en un procedimiento que implique que le pedirán más. (Volveremos sobre este punto en el cap. II).

<sup>66</sup> Véase Rawls, 1971:176.

exista cooperación inter-grupal es preciso que los Ts piensen que sus talentos son contingentes y arbitrarios, y por tanto estén dispuestos a compartir los rendimientos en función del principio de la fraternidad. Pero llegar a adherir al principio de la reciprocidad y de la fraternidad, implica que los individuos se vean como personas en una situación de igualdad moral.<sup>67</sup>

ii.b) Si los individuos piensan el esquema cooperativo a través de una situación de igualdad moral, el respeto mutuo incluye la negativa de tratar a los otros como medios para nuestros fines. Por tanto una empresa cooperativa, que trata a los hombres como fines en sí mismos, implica que los mejor dotados tienen que contribuir a mejorar la vida de todos.<sup>68</sup> Así las cosas, la posición de igualdad moral, lo que garantiza la cooperación inter-grupal, representa a las personas como fines en sí mismas; y es justamente a través de esa base de respeto mutuo como las personas tienen derecho a reclamar (y proteger) sus demandas sobre los bienes primarios

ii c) Ahora bien, que asegura que las demandas no serán mutuamente excesivas.<sup>69</sup> Rawls supone que 'los miembros de una sociedad son personas racionales capaces de ajustar sus concepciones del bien a su situación'<sup>70</sup> Se supone, con esto, que los cooperadores desean obtener las porciones del bien que permitan mejorar la porción distributiva de los demás.<sup>71</sup> Un cooperador típico, para Rawls, define sus expectativas sobre las ventajas de la cooperación por medio de un índice de bienes primarios que 'razonablemente espera', dado el cumplimiento de la cláusula de mejorar la porción de los demás.

---

<sup>67</sup> Esquemáticamente sería: a) los individuos al considerarse como personas en igualdad moral, b) están autorizados a evaluar las dotaciones y discapacidades como contingencias moralmente arbitrarias, y de allí c) aparece la posibilidad de construir el esquema cooperativo como ventaja mutua. Esto añade un nuevo elemento a la cadena de determinaciones de la justicia: una idea de la igualdad moral + idea de la cooperación  $\Rightarrow \Rightarrow$  una idea de la sociedad  $\Rightarrow \Rightarrow$  una idea de la concepción de justicia. Por tanto, creemos, que los dos elementos fundamentales de la *justice as fairness* son: una caracterización de la persona moral dentro de un esquema de igualdad. La fuerza de la igualdad se vería representada en ambos principios de justicia. Sin embargo hay quienes piensan que los principios rawlsianos de justicia, implican una pérdida sustantiva de la pretendida igualdad que desean establecer, véase McDonald (1977).

<sup>68</sup> En palabras de Rawls:

"Considerar a las personas como fines en sí mismas, dentro de los designios básicos de la sociedad, es acordar en renunciar a aquellas ventajas que no contribuyen a mejorar las expectativas representativas (de los peor situados, D.A.). Por el contrario, considerar a las personas como medios es estar dispuesto a imponer a los más desfavorecidos perspectivas de vida aún menores por el bien de las expectativas mayores de otros." (Rawls, 1971:180)

<sup>69</sup> Para ponerlo con un ejemplo: ¿no podrían, en algún momento, los discapacitados reclamar una excesiva porción de los bienes primarios?

<sup>70</sup> Rawls, 1971:94.

<sup>71</sup> Es decir: el talentoso obtiene una porción mayor que los discapacitados siempre que esa mayor ventaja 'mejore la situación de aquellos que tienen menos' (Rawls, 1971:94). Y si los discapacitados exigen más de lo que las expectativas mutuamente acordadas establecen, el rendimiento de los talentosos, en el largo plazo, disminuirá y por tanto su situación empeorará. Esta es una forma intuitiva de establecer un equilibrio a través de un índice de bienes primarios inter-grupal.

ii.d) Así un índice es una medida común, objetiva y pública sobre *bienes* que todos prefieren (racionalmente) tener más a menos, y que funge como medio de comparación en la delimitación de las expectativas.

ii.e) Por tanto, para Rawls, el esquema de cooperación como ventaja mutua define la prioridad de la justicia sobre el *bien*. Ya que si los bienes primarios 'son medios necesarios'<sup>72</sup> para cualquier concepción del bien, es posible que tenga más éxito cuando posea una canasta de bienes primarios más amplia.<sup>73</sup> Un cooperador, para finalizar este punto, cuando adhiere a la empresa cooperativa está limitando *su* concepción del *bien* al 'distribuendum'. Entonces podemos sostener que una concepción de igualitarismo moral, más cierta concepción de la persona moral define una cierta concepción de la sociedad, y de aquí a la *justice as fairness*.

#### § 4. Modelizando la *Situación Original*.

Ahora que tenemos *fuertes* intuiciones de cómo debe ser una sociedad cooperativa, Rawls, introduce un argumento filosófico que permite: (i) interpretar adecuadamente *esa* concepción cooperativa (la situación inicial de igualdad moral); y (ii) llegar a explicar cómo un acuerdo en torno a los principios de justicia puede ser posible.<sup>74</sup> Y, *pro tanto*, la posición original (PO) es el argumento contractualista del *status quo* inicial.

a) La PO tiene que *re-presentar* la condición humana de la cooperación. Para ello Rawls retoma la descripción humeana de la justicia: *las circunstancias* de escasez moderada e intereses competitivos.<sup>75</sup> Si bien, *a prima facie*, este 'escenario de la justicia' no presenta dificultad, dos observaciones parecen necesarias. i) Si bien las personas, en la PO, conocen que *su* sociedad está determinada por las circunstancias de la justicia, Rawls no acuerda en introducir 'los vínculos morales' como factor determinante de la obtención de las

<sup>72</sup> Rawls, 1971 :93.

<sup>73</sup> Véase Rawls, 1971 :92.

<sup>74</sup> Véase Rawls, 1971 :28.

<sup>75</sup> Las circunstancias de la justicia definen -para Rawls- el rol de la justicia. Esto al menos significa lo siguiente: a) la introducción del principio hobbeshiano-humeano de la semejanza general de aptitudes mentales y físicas, que desplaza al super-hombre de Trasimachos. (Lo cual, como ya lo hemos mencionado, es complementario del tratamiento igualitario del *status quo* inicial). b) La escasez moderada obra como un aliciente a la empresa 'mutuamente ventajosa'. En palabras del propio Rawls: "ni los recursos, naturales y no naturales, son tan abundantes que vuelven a los esquemas de cooperación superfluos; ni las condiciones son tan duras para que toda empresa fructífera tenga que inevitablemente fracasar" (1971:127). c) Se supone que cada individuo tiene sus propios planes de vida, que reflejados en sus intereses contrapuestos, da lugar a las disputas distributivas. Y, finalmente d) "estando en las circunstancias de la justicia, los hombres están situados en el mundo con otros hombres, quienes también se enfrentan a limitaciones tales como una escasez moderada o intereses competitivos." (1971:257). Por tanto, compartir el *mundo* con otros en las mismas circunstancias, da lugar a su tratamiento de la pluralidad de concepciones del bien en forma deontológica. En palabras de Rawls: "los individuos no solamente tienen planes de vida diferentes, sino que existe una diversidad de creencias filosóficas y religiosas y de doctrinas políticas y sociales." (1971:127). Como ha sostenido el propio Rawls, *su* análisis de las circunstancias de la justicia no añade al *perspicaz* análisis de Hume (1978: Book III, Part I, Secc. II; 1957:Secc. III); sin embargo el lector puede preguntarse cómo se acopla el legado de Hume con la *justice as fairness*. Para esta inquietud véase Barry, 1995: Cap. 4.

concepciones del bien (léase también del proceso cooperativo en sí mismo). Si Rawls desea basar la PO sobre premisas débiles (*i.e.* personas mutuamente desinteresadas) no es sólo para relegar imposiciones fuertes y hacerla generalmente aceptada, sino fundamentalmente para que la PO refleje cómo debe ser una concepción de la justicia: deontológica.<sup>76</sup> ii) Una sociedad que estuviera más allá de las circunstancias de la justicia, sería una sociedad de abundancia con una concepción unitaria del bien. Rawls desea que la PO refleje la condición humana de pluralidad de concepciones del bien, es por eso que coloca a las personas bajo igual condición moral y con los mismos derechos a reclamar los bienes primarios para satisfacer (con igual valor) sus concepciones diferentes del bien. Sólo una sociedad de hombres, y no de santos, constituye el 'escenario de la justicia'.<sup>77</sup>

b) Una vez que los individuos conocen las circunstancias de la justicia,<sup>78</sup> la PO tiene que tratar a los individuos simétrica y equitativamente en cuanto personas morales. Por tanto, la PO tiene que eliminar las contingencias; o como dice Rawls: "la arbitrariedad del mundo

<sup>76</sup> Este argumento rawlsiano ha sido muy criticado, entre otros, por Sandel (1982). Pero pospondremos su análisis para más adelante. Sin embargo, en la inmediatez contextual, surge una pregunta desafiante para Rawls. La PO considera a las personas sin 'vínculos morales' (*i.e.* como mutuamente desinteresadas). Según Rawls "no hay que olvidar que la posición original pretende incorporar condiciones ampliamente aceptadas y que sean no obstante débiles. Una concepción de la justicia no debería, por tanto, suponer extensos vínculos de sentimientos morales. Se trata de hacer la menor cantidad posible de suposiciones en la base de la teoría." (1971:129). No obstante, una vez levantado el velo de la ignorancia nada impide que las personas se conduzcan acorde con esos valores morales (*ibidem*). ¿Qué quiere decir Rawls con esto? Que la cooperación no depende de 'vínculos morales' de ningún tipo. Seguramente el lector recordará el principio de fraternidad y el respeto mutuo, y se preguntará: no son vínculos morales. Esta, es seguramente, la base de la crítica de los comunitaristas. Pero aquí queremos analizar el contexto rawlsiano en sus propios términos: hipotéticamente. Si Rawls, al igual que Hume, quiere plantear la justicia en un contexto cooperativo dominado por las circunstancias que la hacen posible, tiene que introducir una explicación a la cooperación. Entendemos, perfectamente, que Rawls suponga un contexto de desinterés mutuo en donde se eligen los principios de justicia que regularán la cooperación en la sociedad en el tiempo  $t_{1+t}$ . Sin embargo: ¿qué asegura que después cooperarán. Es preciso explicar por qué verán a la justicia (y a la cooperación como su base) como una mejor salida a sus solitarias vidas. Por tanto hay una salida al encerrón comunitarista. Rawls debe suponer a la cooperación como un legado histórico de las sociedades, en donde los valores comunitarios son más fuertes que el desinterés mutuo. Para esto, véase Avaro (1996) en donde el lector podrá extrapolar el caso de Hume a Rawls.

<sup>77</sup> La frase: 'abundancia con una concepción unitaria del bien', en ningún momento aparece en la obra de Rawls. Sin embargo su introducción, creemos, es adecuada; ya que resuelve muchas dudas. Veamos: i) Una sociedad de extrema escasez con una diversa pluralidad de concepciones del bien, también está más allá de la justicia. Ya que la extrema escasez imposibilita cualquier empresa cooperativa. ii) Una sociedad de extrema abundancia con una concepción unitaria del bien, sería la sociedad comunista de los marxianos. También está, para Rawls, fuera del alcance de la justicia, ya que faltaría el ingrediente principal: las disputas entorno a las concepciones del bien. Pero por qué si hay una plétora de recursos inacabables. Por qué si el escultor, el filósofo, el avaro, todos tendrían los recursos necesarios para alcanzar sus planes de vida. Sencillamente mientras las sociedades estén formadas por una continuidad de hombres, siempre habrá disputas entorno a la distribución de las libertades básicas. Por este motivo la propuesta de Rawls cobra una relevancia fundamental.

<sup>78</sup> Una sociedad ubicada en el intervalo cerrado de la extrema escasez y la extrema abundancia, y caracterizado por un irremediable conflicto entre diversas concepciones del bien. (Rawls, 1971:§22.)

tiene que ser corregida mediante el ajuste de las circunstancias de la situación contractual inicial.<sup>79</sup> Para ello el conocimiento de las circunstancias contingentes debe estar vedado a los individuos. De lo contrario cada persona podría utilizar esta información en su propio provecho, y como dice Rawls dar a cada uno según su poder de amenaza no puede guiarnos hacia la justicia. Entonces colocar a las personas en un plano equitativo y simétrico, *i.e.* como personas morales iguales, requiere de un contexto de des-información generalizada: 'el velo de la ignorancia'.<sup>80</sup>

c) La descripción del *status quo* inicial, *i.e.* las circunstancias de la justicia y el velo de ignorancia, es suficiente para la construcción de los objetivos que Rawls anda buscando: los principios de justicia para la EBS.<sup>81</sup> Pero esta elección de principios está sujeta a algunas restricciones extras, restricciones que operando sobre el concepto de lo justo sirven para escoger dichos principios.<sup>82</sup> En primer lugar, c.i) los principios de justicia deberían cumplir con la restricción de *definitividad*. Los principios escogidos son -como dice Rawls- el 'tribunal supremo' en disputas prácticas.<sup>83</sup> c.ii) Por tanto, deben ser capaces de ordenar jerárquicamente todas las posibles demandas conflictivas que surjan. c.iii) Para que sean definitivos y jerarquizadores tienen que cumplir con el requisito de la publicidad de su elección. Cada persona sabe que todos conocen dichos principios, de forma que su aceptación (adherencia) puede ser vista como fruto de un acuerdo voluntario. Esto asegura la estabilidad de los principios. c.iv) Los principios tienen que ser universales, *i.e.* aplicables a todos por ser personas morales que los escogieron. Y finalmente, c.v) tienen que ser generales. Es decir, que para su comprensión y aplicación no hace falta situarse en ninguna contingencia particular. Nadie puede auto-identificarse con ellos.

d) Los individuos en la situación del *status quo* inicial se suponen racionales, *i.e.* capaces de escoger aquellos principios de justicia que mejor promuevan sus 'intereses'. Pero sin embargo, y la pregunta surge inevitablemente, cómo harán aquella elección si desconocen su historia, su situación caprichosamente contingente; cómo elegir -en otras palabras- lo que mejor promueve sus intereses si desconocen sus dotes, talentos, recursos, gustos y planes de

<sup>79</sup> Véase Rawls, 1971 :141.

<sup>80</sup> En palabras de Rawls:

"Se asume, entonces, que las partes no conocen ciertos tipos de hechos particulares. Ante todo, nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición de clase o status social; tampoco conocen su fortuna en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, etc.. Igualmente nadie conoce su propia concepción del bien, ni los detalles de su plan racional de vida, como así tampoco los rasgos particulares de su propia psicología, tales como su aversión al riesgo, o su tendencia al optimismo o pesimismo. Aún más, supongo que las partes no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad." (1971:137).

<sup>81</sup> Existe una serie de trabajos que critican a Rawls por pretender, mediante el velo de la ignorancia, asegurar la imparcialidad a la hora de escoger por unanimidad los principios de justicia. La base de esta crítica es que se dejan fuera *ex ante* los principios utilitarios de justicia. Véase, entre otros, Nagel (1990) y Pence (1997).

<sup>82</sup> Véase Rawls, 1971 :130.

<sup>83</sup> Para una fuerte crítica a la imposibilidad de rescindir los principios de justicia escogidos en la PO, véase Williams, 1993:124 y ss.

vida. Como dice, retóricamente, el propio Rawls "¿cómo pueden, entonces, decidir cuál de las concepciones de la justicia les será más favorable?".<sup>84</sup> Y su respuesta no se hace esperar:

"Para hacer frente a esta dificultad postulo que aceptan la explicación del bien esbozada en el capítulo anterior: suponen que, normalmente, preferirán tener más bienes sociales primarios a tener menos" (Rawls, 1971:142).

Así las cosas, en la PO (y dado el velo de ignorancia que la modela como *status quo inicial*) las *partes* saben que tendrán ciertas concepciones del bien; por tanto la racionalidad atribuida a las partes en la PO toma a los bienes primarios como medios idóneos para alcanzar su concepción y plan de vida.<sup>85</sup> Así los individuos, configurados por el *status quo inicial*, se visualizan mutuamente como *partes* activas en la PO alcanzando un consentimiento contractual sobre sus preferencias entorno a los bienes primarios.<sup>86</sup>

Así las cosas, la *justice as fairness* descansa en un acuerdo sobre el *distribuendum* y, así, sobre cierta concepción del bien. Pero lo que delimita el *distribuendum* es la 'propiedad de lo justo' sobre lo bueno, i.e. el *distribuendum* depende de cierta concepción moral de la persona.

La prioridad de lo justo sobre el bien<sup>87</sup>, implica que los sistemas de fines que los individuos pueden perseguir están acotados (limitados) desde el inicio, i.e. en la PO. Un sistema social define el marco para que los individuos puedan desarrollar sus objetivos y sus fines. Así el marco inicial delimita lo que es bueno, y así lo que deseamos ser como personas morales.<sup>88</sup>

Como dice Rawls la prioridad de la justicia, como 'rasgo central' de la *justice as fairness*, implica (dada la situación inicial de igualdad moral) que nadie tiene argumentos valorativos para justificar sus 'intereses' en violar los principios de justicia. Como dice Rawls: "al no tener méritos para empezar, no pueden sobreponerse a sus derechos."<sup>89</sup>

La *justice as fairness*, según Rawls, a diferencia de las teorías teleológicas, supone que 'algo' es bueno cuando se ajusta a los principios de justicia escogidos (y por tanto existentes). Sin embargo para establecer esos principios es necesaria alguna noción de lo bueno, entendiendo

<sup>84</sup> Rawls, 1971 :142.

<sup>85</sup> Véase Rawls, 1971 :142.

<sup>86</sup> Véase Rawls, 1971 :147.

<sup>87</sup> Al escrutar la prioridad de lo justo sobre el bien encontramos dos niveles significativos: a) de lo justo sobre el bien. Este nivel afirma, de manera general, que lo justo es previo al bien; es el conjunto de principios de justicia que de alguna manera define (o predefine) los objetivos, metas, planes y preferencias de los individuos. Unos principios de justicia definen un "marco de derechos y oportunidades así como los medios de satisfacción dentro de los cuales estos fines pueden ser perseguidos equitativamente." (Rawls, 1971:31). b.1.) Un segundo nivel es la prioridad del principio de igualdad sobre 'el segundo principio de justicia' (Rawls, 1971:244). Como ya lo sabemos ambos principios están lexicológicamente ordenados de forma tal que las demandas de libertad serán atendidas en primer lugar. Otra forma de expresar el orden lexicológico es sostener que la libertad puede ser restringida en nombre de la misma libertad (véase Rawls, 1971:240). Por último b.2.) aún dentro del segundo principio de justicia existe una ordenación entre el principio de la igualdad de oportunidades sobre el principio de diferencia (véase Rawls, 1971:240).

<sup>88</sup> Véase Rawls, 1971 :31-2.

<sup>89</sup> Rawls, 1971 :31.

esto último, al menos, como una mínima motivación de las *partes* en la PO.<sup>90</sup> Lo que Rawls está sugiriendo es que toda vez que tenemos que fijar las premisas de los bienes primarios, en pos de establecer los principios de justicia, debemos apelar a cierta concepción del bien. Si suponemos que las partes tratan de asegurar sus libertades básicas y su respeto propio, en vistas a lograr sus propósitos (fines) cualquiera que estos sean, podemos asegurar que desearán más (y no menos) de los restantes bienes primarios. Así las cosas, la mínima motivación requerida por las partes en la PO es una preferencia racional por los bienes primarios, que es necesaria para explicar el 'concepto de racionalidad subyacente en la elección de principios' en la PO. De tal forma, las partes suponen que sus concepciones del bien tienen una 'cierta estructura', que permite escoger los principios de justicia. Así las cosas, la preferencia racional sobre los bienes primarios, *i.e.* el contenido de la 'estructura' del concepto del bien, es lo que Rawls denomina una teoría tenue (*thin*) del bien.<sup>91</sup>

Así el gran desafío de Rawls puede ponerse en los siguientes términos: si somos capaces - sostiene Rawls - de construir una 'concepción de la estructura básica' que sea justa, juntamente con un 'ideal de la persona compatible con ella', estamos en condiciones de escoger principios de justicia desde una atalaya arquimediana, que no requiere de principios apriorísticos ni perfeccionistas, y tampoco éstos dependerán de los deseos e intereses sociales presentes. Teniendo una PO que permite (por su propia caracterización) la unanimidad, las 'deliberaciones de cualquiera son típicas de todos', y además todos los ciudadanos tienen el mismo sentido de justicia y por eso una SBO es homogénea en este sentido.<sup>92</sup> Así si la PO permite la independencia necesaria de la situación contingente, lo que resta es aceptar los deseos generales sobre los bienes primarios como el elemento motivador del acuerdo sobre los principios de justicia.<sup>93</sup>

Si la *justice as fairness* es una teoría distributiva su principal interés se encuentra en cómo repartir el distribendum. Pero para hacer esto posible 'el argumento político' debe recurrir al 'consenso moral'.<sup>94</sup> Y por tanto el consenso moral descansa en dos suposiciones: (i) que los ciudadanos son personas morales con poderes morales<sup>95</sup>, y (ii) que la PO es un artificio que

<sup>90</sup> Véase Rawls, 1971 :396.

<sup>91</sup> Véase Rawls, 1971 :§ 60. La teoría tenue del bien debe esclarecer: a) la preferencia racional por los bienes primarios, b) explicar el concepto de racionalidad implícito en la elección de los principios de justicia. En otras palabras la teoría tenue es indispensable para sentar las premisas desde donde se derivan los principios de justicia. Sin embargo, a juicio del propio Rawls, necesitaríamos una teoría más amplia para establecer una congruencia entre la justicia y, por ejemplo, el valor moral de las personas, el bien de la justicia, la bondad de las virtudes morales, etc.. Para llegar a una teoría completa del bien, debemos primero para no crear un círculo vicioso, partir de la teoría tenue; *i.e.* establecer y disponer de los principios de lo justo (véase Rawls, 1971:398).

<sup>92</sup> Véase la presentación de opciones en la PO (Rawls, 1971:secc. 21), la racionalidad de las partes (secc. 25), la elección de los principios de justicia (secc 26), y para ver las razones en torno a la elección de los principios de justicia (secc. 29).

<sup>93</sup> Véase Rawls, 1971 :263.

<sup>94</sup> Véase Rawls, 1971 :263.

<sup>95</sup> No es preciso ir a los textos del Rawls de los ochenta para afirmar lo anterior. Ya en 1971 Rawls sostenía que las personas son iguales en tanto personas morales dotadas con capacidad de tener una concepción del bien y del sentido de la justicia (Véase Rawls, 1971:19). O más precisamente: "la personalidad moral es caracterizada por dos capacidades: una, por la concepción del bien, la otra, por un sentido de la justicia." Rawls, 1971:561.

permite dar prioridad a la justicia sobre el bien. Sólo con esta caracterización tendremos una concepción tenue del bien, lo suficientemente fuerte para motivar a las partes a escoger los principios de justicia de la *justice as fairness*.<sup>96</sup>

### § 5. Persona moral y cooperación.

Rawls ha argumentado que existe una diferencia entre el concepto de la 'concepción de la justicia' y las 'concepciones de la justicia'. Si el último argumento hace referencia al *factum* de la diversidad y divergencia de concepciones individuales de lo justo/injusto, el primero resalta la necesidad, para la constitución de una 'comunidad humana viable', de contar con un acuerdo entre las distintas concepciones de la justicia.<sup>97</sup> Aún reconociendo que el recorrido lógico de *justice as fairness* es: cierta concepción sobre la cooperación, determina cierta idea de la sociedad, y así sobre la concepción de la justicia; no debemos dejar de suponer que los principios de justicia (de su teoría) deben reflejar ese acuerdo básico inicial (i.e. sobre cierta forma de cooperación). Pero, entonces, cómo podemos argumentar que existirá ese acuerdo, si pasamos todas las divergencias por el tamiz neutral de la PO y el velo de la ignorancia. De otra forma: si las distintas concepciones de la justicia no hacen más que reflejar las distintas concepciones de la sociedad, (i.e. de cooperación social), entonces: ¿cómo se reflejan en los principios de justicia, las distintas concepciones de cooperación a la luz de la PO?

Es muy evidente que la PO es un dispositivo hipotético, ya que Rawls sostiene que una sociedad regida por (esos) principios de justicia, en donde los miembros cooperadores los respetan y puedan promover sus fines acorde con ellos, pueden asegurar que esta sociedad podría ser el resultado de aquella posición original y todas las restricciones razonables que las misma impone.<sup>98</sup> Así Rawls da por supuesto un argumento que merece cierta discusión. Rawls presupone que la cooperación social se basa en la actividad social tendiente a sacar un mutuo provecho de las ventajas asociativas-cooperativas. Rawls también sostiene que los principios de justicia deberían ser tales que permitan una cooperación voluntaria y que formarán expectativas razonables entre los individuos. Pero esta definición del espacio cooperativo, lejos de dar un sólo resultado, da un vector de posibles modelos cooperativos, incluso bajo la estipulación de ciertas consideraciones morales (libertad e igualdad moral).<sup>99</sup> Otra forma de exponer el artificio rawlsiano es como sigue: existen diferentes concepciones de la justicia (algo como un conjunto de principios de justicia alternativos) y dada la PO (con su velo de ignorancia) se escogerán aquellas concepciones más razonables (se jerarquizan los principios) dadas las restricciones iniciales en las que están las personas.<sup>100</sup> Es claro que la PO poda las hierbas no convenientes a su idea de la *justice as fairness*. Y lo más

<sup>96</sup> Muchos críticos de Rawls han sostenido que los ciudadanos deben, para que la teoría tenue cumpla su rol, ver en la cooperación social un bien que todos los ciudadanos comparten. ¿El único bien? (Véase Baynes, 1990:63-4).

<sup>97</sup> Véase Rawls, 1971 :6.

<sup>98</sup> Véase Rawls, 1971 :13.

<sup>99</sup> Véase Rawls, 1971 :15. Como ha sostenido Hampton (1989:796-7) hay muchas formas de obtener una sociedad cooperativa, pero la rawlsiana debe asegurar que cada individuo será tratado equitativamente y acorde con iguales libertades básicas.

<sup>100</sup> Véase Rawls, 1971 :17.

significativo, sin motivo de quejas por parte de ningún individuo: pues nadie conoce absolutamente nada de sus intereses, y situación personal. Su modelaje es tan restrictivo que quedan (si es que queda) muy pocas concepciones diferentes de la justicia. Esta forma de entender la cooperación, la sociedad, y finalmente la justicia, no implica -nos preguntamos- graves consecuencias a la hora de dotar la teoría de la justicia con los elementos de estabilidad. El problema básico está en las restricciones de la PO. Rawls mantiene su idea de que las restricciones parecen 'razonables' y 'generalmente aceptadas' para configurar una situación en donde nadie se ve beneficiado por su suerte en la lotería natural, o por las circunstancias sociales, así mismo como por sus concepciones del bien. Básicamente hay tres cosas por discutir: a) las restricciones (como la lista a reducir o ampliar de los valores morales restrictivos), b) el valor que Rawls le adjudica a sus valores morales restrictivos; y finalmente c) el método mismo para adquirir una posición desde donde construir una justicia social. Debemos recordar que la PO además de la des-información introducida por el velo de la ignorancia, introduce, explícitamente, la igualdad. Rawls concibe la igualdad como igualdad en tanto 'personas morales' (i.e. como personas capaces de tener una concepción del bien y de la justicia).<sup>101</sup> Entonces: ¿la igualdad es un principio de justicia o una idea moral? Si la igualdad es concebida como un principio moral su introducción no reposa en un argumento justificativo. Porque si acordamos que los principios de justicia se derivan de la PO, entonces éstos se derivan a su vez de otro principio de justicia que no tiene más justificación que su propia introducción. De cualquier forma, Rawls parece sugerir, razonablemente, su introducción. Razonable, para nosotros (herederos de cierta tradición política y filosófica); sin embargo el problema es que esta tradición igualitaria es un legado complejo y desigualmente interpretado. Pero pareciera que Rawls deriva los principios igualitarios de una situación en donde no se puede hacer otra cosa que derivar esos principios. Pero: ¿da razones para que nosotros podamos adherir a su argumento?<sup>102</sup>

Rawls define la justicia puramente procesal enfrentándola a la justicia procesal perfecta (imperfecta). Si su teoría de la justicia no tiene un criterio independiente para juzgar lo justo (injusto) de la distribución, se debe, creemos, a que él no desea introducir unos principios de justicia por fuera de los criterios que los individuos escojan. En este sentido si los principios son escogidos, no son independientes, sino más bien son internos al procedimiento que permite escogerlos. Pero, nos preguntamos, el modelaje de la situación de elección, no es

<sup>101</sup> Véase Rawls, 1971 :19.

<sup>102</sup> Esto se liga, evidentemente, con la concepción rawlsiana de 'equilibrio reflexivo'. Rawls ha afirmado que es imposible postular una concepción de la justicia, sin apelar a nuestra intuición: "no obstante, deberíamos -dice Rawls- de hacer todo lo posible para reducir la apelación directa a nuestros juicios; ya que si los hombres valoran diferentemente los principios finales, como presumiblemente a menudo lo hacen, entonces sus concepciones de la justicia serán diferentes." (Rawls, 1971:41). Esto lleva a Rawls a postular criterios 'éticos razonables' para salir del atolladero intuicionista en donde todos los valores serían igualmente válidos e importante. Rawls sostiene que en *justice as fairness* el papel de la intuición se limita de dos formas: a) la primera restricción nos conduce a la PO. Aquí Rawls supone que las partes al escoger los principios de justicia tratarán de llegar a un acuerdo de cómo equilibrar los principios. Pero debe notarse que el papel de la intuición al que se refiere Rawls se circunscribe a los principios de justicia que serán escogidos, y no a los valores morales (i.e. a los principios morales que están subyacentes en la PO, como la igualdad por ejemplo). El segundo límite b) se refiere a la posibilidad de ordenarlos lexicográficamente (véase Rawls, 1971:42).

acaso una forma de introducir un criterio independiente.<sup>103</sup> Así las cosas, creemos que el desafío para una teoría de la justicia no es presentar una teoría de la sociedad (*i.e.* cómo se vincula la vida pública con las aspiraciones privadas), ni tampoco una especificación sobre la cooperación social; sino más bien, que una teoría de la justicia debe revolver por mérito propio el problema de la forma de cooperación y su concepción societal complementaria.

## § 6. La Justicia como equidad y la cooperación.

Hasta ahora hemos tratado de demostrar lo siguiente:

- i) que Rawls postula una situación de cooperación ideal para construir un consenso moral mínimo que de sustento a la justicia como equidad,
- ii) que esa cooperación se basa en la igualdad moral,
- iii) y finalmente, que esa cooperación determina la forma de la sociedad justa y por tanto la 'idea' de la justicia como equidad.

Sin embargo tenemos dos preguntas cruciales:

- i) en que medida los bienes primarios son neutrales para todas las posibles concepciones cooperativas del bien,
- ii) y cómo los bienes primarios pueden satisfacer las expectativas cooperativas de las personas consideradas como individuos moralmente propietarios de sí.

Para abordar la primera cuestión analizaremos la crítica comunitaria al concepto de persona-cooperación, y a la construcción del *distribuendum* rawlsiano: los bienes primarios (capítulo II). Mientras que dejamos el cuestionamiento de cómo la sociedad justa rawlsiana respeta la propiedad de sí mismo para los capítulos III y IV.

---

<sup>103</sup> Véase Rawls, 1971. § 14.



**CAPITULO II.****Rawls:****de la crítica comunitarista hacia el*****Liberalismo Político.***



## § 1. Introducción.

Rawls asevera que en la *justice as fairness* los deseos y propensiones no se toman como dadas; sino más bien que se especifican sus límites desde el inicio, restringiendo así los sistemas de fines que los individuos pueden aspirar dentro de un sistema justo, regulado por los dos principios de justicia. Este aspecto deontológico define la prioridad de lo justo sobre el bien. La justicia como equidad coloca los límites (desde un inicio) a lo bueno, y también, perfila el tipo de personas que deseamos ser.<sup>1</sup> Entonces, acorde con su idea de que la *justice as fairness* se aplica a la EB, el sistema social forja, reproduce e incentiva determinadas necesidades que se acoplan con cierta concepción de personas que deseamos ser. Por tanto si aceptamos el anterior argumento: ¿cómo encontrar un punto de Arquímedes para evaluar la EB, si presuponemos que ésta está guiada por los deseos y necesidades, como así también por los objetivos, que los individuos se trazan para cumplir aquellos?<sup>2</sup> Una alternativa sería evaluar la EB mediante 'bases apriorísticas o perfeccionistas'. Otra alternativa es juzgarla mediante el alcance de los principios escogidos en la PO, es decir, mediante presuposiciones muy generales en base a lo que todo individuo quiere y desea: los bienes primarios.<sup>3</sup> A este

<sup>1</sup> Véase Rawls, 1971:31-2.

<sup>2</sup> Véase Rawls, 1971:260.

<sup>3</sup> Como sostiene Rawls, aceptar los bienes primarios como bienes que son, normalmente, deseados para realizar los planes de vida de cada quien, no significa que estemos suponiendo 'un esquema específico de intereses' sobre la relación individuo-instituciones (véase Rawls, 1971:260).

problema se le supone otro: la estabilidad. Para generar su propio apoyo las instituciones no sólo serán justas, sino que además deberán alentar la virtud de la justicia. Así, alentando la virtud de la justicia, que es otra forma de sostener que combate las acciones injustas, las instituciones justas definen el ideal. Este ideal de sociedad justa define la EB, y hace que la *justice as fairness* no se encuentre a merced de deseos y pasiones presentes. Lo cual es otra forma de encontrar un punto arquimédico sin invocar presuposiciones apriorísticas.<sup>4</sup> Así las cosas, la *justice as fairness*, mediante el modelaje de la PO conjuntamente con la construcción de los bienes primarios como bienes normalmente deseado, construye un punto arquimédico desde donde evaluar la EB sin imponer ni presuponer bases apriorísticas. Así en la PO se logra, a juicio de Rawls, unánimemente, vincular: a) una visión individualista, configurada por el enfoque contractualista, con el valor comunitario; mediante b) la homogeneización sobre los asuntos morales necesarios para vivir en una sociedad justa. Ahora veremos, a la luz de la crítica comunitaria, si en verdad Rawls logra estructurar una vinculación entre el enfoque contractualista, claramente individual, con una moral comunitaria.

## § 2. *Self* y 'persona moral': la crítica de Sandel al liberalismo deontológico.

Sandel (1982) interpreta el deontologismo rawlsiano postulando que la primacía de la justicia sobre el bien, significa también la primacía sobre otros ideales políticos y morales. Si suponemos (como Rawls lo hace) que una sociedad está compuesta por individuos, que tienen sus propios objetivos, planes y concepciones del bien, entonces la mejor forma de organizar una sociedad justa, es construir unos principios de justicia que no presupongan una cierta concepción del bien.<sup>5</sup> Esto principios, cualesquiera fueren, se justifican porque responden, solamente, al concepto de lo justo, 'una categoría que es anterior a la del bien e independiente de ella'.<sup>6</sup> Entonces, ¿qué significa, para Sandel, el liberalismo deontologista de Rawls?. El deontologismo: a) atribuye una primacía moral a la justicia, ya que nunca exigencias impuestas por otros valores morales y políticos pueden prevalecer sobre los de la justicia, *i.e.* ningún ciudadano puede ser sacrificado en aras de otros (ciudadanos, fines, o bienes). Como Sandel lo expone<sup>7</sup> la justicia no es un valor entre otros, es, el más alto valor o virtud social. b) Sandel considera que la justicia tiene un nivel de justificación privilegiado; no sólo significa la prioridad de la justicia sobre el bien, sino también que los principios se derivan independientemente.<sup>8</sup> b.1.) Lo anterior permite afirmar que la justicia ocupa un lugar único por encima de los fines, intereses y planes de vida (por el hecho de estar derivado independientemente)<sup>9</sup>; y b.2.) que la 'primacía moral de la justicia es estable y no-

<sup>4</sup> Véase Rawls, 1971:261.

<sup>5</sup> Véase Mulhall-Swift, 1996 :75.

<sup>6</sup> Mulhall-Swift, 1996 :75.

<sup>7</sup> Véase Sandel, 1982 :2.

<sup>8</sup> Véase Sandel, 1982 :2-3.

<sup>9</sup> En otras palabras: la justicia no está sujeta a ninguna restricción, ni cualificada por ningún valor más allá de sí misma. Si como en el caso del utilitarismo (al menos de una versión del mismo) la justicia descansa en el argumento del bienestar social, encontramos que la justicia está restringida, cualificada y por tanto es contingente, y si una acción injusta incrementara el nivel promedio de

coercitiva<sup>10</sup>, puesto que si la derivación (de los principios de justicia) se basara en concepciones del bien, se estaría imponiendo una concepción específica y coercitiva del bien. En definitiva como Sandel lo expone al principio de su libro: el deontologismo conforma "el concepto de lo justo, una categoría moral primigenia a la del bien e independiente de ésta."<sup>11</sup> En su capítulo I, Sandel, desarrolla la crítica al liberalismo deontologista de Rawls, y presenta lo que él cree es el núcleo central de la teoría de Rawls: la primacía de la justicia.<sup>12</sup> Esta primacía significa: a) que la justicia es el 'valor de los valores', y b) el estándar donde se dirimen los conflictos de valores.<sup>13</sup> De esta forma, Sandel lanza una inquietante pregunta: ¿cuál es el sentido por lo que la justicia debe ser considerada prioritaria por sobre todos los demás valores?<sup>14</sup> Por dos motivos, resalta Sandel en su reconstrucción del trabajo de Rawls: a) por requerimiento de pluralidad y de respeto a la integridad individual; y b) por atención a la cláusula epistemológica, i.e. una valoración independiente de la 'cosa' valorada.<sup>15</sup> Así las cosas, su crítica al intento rawlsiano de encontrar un punto de Arquímedes desde donde valorar la EBS se encuentra postulado como sigue: a) si los principios de justicia se basan en valores corrientes de la sociedad, no hay re-aseguro para sus puntos de vista críticos con respecto a lo que están regulando; y b) si se apoyan en bases apriorísticas tampoco existen credenciales suficientes para confiar en esos valores, ya que éstos aparecen igualmente sospechosos. Sin embargo, Sandel considera que el punto de Arquímedes que Rawls tanto busca resalta 'perplejidades y dificultades', ya que parece estar comprometido con el mundo real y al mismo tiempo descualificado por su separación de él.<sup>16</sup> Sandel hace vívida aquella perplejidad mostrando que la PO que postula Rawls hacia el final del epígrafe 4, no debe ser tan distanciada del mundo real ya que :

"la perspectiva de la eternidad no es una perspectiva desde un cierto lugar más allá del mundo, ni el punto de vista de un ser trascendente; antes bien, es una cierta forma de pensamiento y sentimiento que las personas racionales pueden adoptar en el mundo" (Rawls, 1971:587).

Así las cosas, para Sandel considerar la PO como una *sub specie aeternitatis*, i.e. "contemplar la situación humana, no sólo desde todos los puntos de vistas sociales, sino también desde todos los puntos de vistas temporales"<sup>17</sup>, no es suficiente para sacar a la *justice as fairness* de la perplejidad en la que Rawls la introduce.

cualificada y por tanto es contingente, y si una acción injusta incrementara el nivel promedio de bienestar estaríamos conminados a actuar injustamente. (Este ejemplo, con algunas variaciones, se encuentra en Mulhall-Swift, 1996:76)

<sup>10</sup> Mulhall-Swift, 1996 :76.

<sup>11</sup> Sandel, 1982 :1.

<sup>12</sup> Véase Sandel, 1982 :15.

<sup>13</sup> Véase Sandel, 1982 :16.

<sup>14</sup> Véase Sandel, 1982 :16.

<sup>15</sup> Véase Sandel, 1982 :16.

<sup>16</sup> Véase Sandel, 1982 :17.

<sup>17</sup> Rawls, 1971:587

Sandel puede criticar a Rawls con respecto a su teoría del *yo*, desplegando el contrapunto que el mismo Rawls establece entre: justicia deontológica y teleológica.<sup>18</sup> Sandel sostiene que Rawls imputa a la visión teleológica una visión errónea de la relación *yo-fines*. Así, lo que a Rawls le parece importante no es la elección de fines, sino más bien la capacidad de elegirlos.

"La prioridad del *yo* sobre sus fines significa que no soy -argumenta Sandel- un mero receptáculo pasivo de objetivos, atributos acumulados y propósitos recogidos por la experiencia, ni simplemente un producto de la variedad de las circunstancias, sino siempre, irreductiblemente, un activo y voluntario agente, distinguible de su entorno y capaz de elección" (Sandel, 1982:19).<sup>19</sup>

En qué sentido -se pregunta Sandel- se puede decir que el *yo* (como agente elector) debe ser considerado primero a sus fines. En dos sentidos: uno, autónomo; y el otro, metodológico. Con esta crítica Sandel llega al concepto de *sujeto radicalmente situado*: la imposibilidad de distinguir lo que soy de lo que tengo. El punto Arquimedeo, que Rawls construye, sería una solución al problema del sujeto radicalmente situado, tanto como a los valores implicados en el proceso de valoración de la justicia.<sup>20</sup> Sin embargo, el caso del *yo* reproduce las mismas 'perplejidades' que la justicia. Existe -según Sandel- un sujeto independiente de sus deseos contingentes, y no distingue el *sujeto* de su situación.<sup>21</sup> Entonces la conclusión de Sandel es que así como un estándar de valoración involucrado con los valores existentes es inadecuado para una teoría de la justicia, lo mismo sucedería con el sujeto radicalmente situado, por eso Rawls busca su salida en un sujeto previo a sus fines.<sup>22</sup> Entonces, "la *justice as fairness* -sostiene Sandel- concibe la unidad del *yo* como algo establecido antecedentemente, diseñado primero a la elección que éste hace en el curso de su experiencia."<sup>23</sup>

<sup>18</sup> Véase Sandel, 1971 :17.

<sup>19</sup> Esto lo expone Sandel después de citar y analizar el siguiente párrafo del final del epígrafe 84 de *TJ*: "...la estructura de las doctrinas teleológicas es radicalmente equívoca; ya desde el principio relacionan erróneamente lo justo y lo bueno. No intentaremos dar forma a nuestra vida atendiendo primero al bien, independientemente definido. No es nuestro propósito revelar primariamente nuestra naturaleza, sino más bien los principios que reconoceríamos que gobiernan las condiciones básicas bajo las cuales se forman esos propósitos y la manera en que deben perseguirse. *Porque el yo es anterior a los fines que por él se afirman; incluso un fin dominante tiene que ser elegido entre muchas posibilidades. No hay modo de sobrepasar la racionalidad deliberativa. Invertiríamos, pues, la relación entre lo justo y lo bueno propuesto por las doctrinas teleológicas y consideraríamos lo justo como prioritario. la teoría moral se desarrolla, entonces, actuando en sentido contrario.*" (Rawls, 1971:560; itálicas nuestras, D.A.)

<sup>20</sup> Véase Sandel, 1982 :21.

<sup>21</sup> Véase Sandel, 1982 :20.

<sup>22</sup> Véase Sandel, 1982 :21.

<sup>23</sup> Sandel, 1982 :21. Al respecto el siguiente pasaje de *TJ* parece confirmar la aseveración de Sandel: "la idea principal consiste en que dada la prioridad de lo justo, la elección de nuestra concepción de lo bueno se estructura dentro de unos límites definidos. Los principios de justicia y su realización en

Así las cosas, la relación que se establece -para Sandel- entre la prioridad de lo justo sobre el bien (y su correlato: la constitución del yo) se puede resumir así: a) la unidad del yo hace del sujeto una unidad soberana de elección, en donde los fines son elegidos antes que dados. b) Dados los actos volitivos, los objetivos, propósitos y fines son escogidos antes que descubiertos. Y entonces, c) la unidad del yo significa que es irreductiblemente antecedente a los fines y valores, y *nunca* constituido por ellos.<sup>24</sup> Esto tiene para Sandel una consecuencia política muy clara: d) si el yo rawlsiano es un yo que elige sus fines antes que un ser que experimenta su descubrimiento, entonces tendrá preferencias por condiciones que permitan la elección y no al auto-descubrimiento. Aquí Sandel carga contra la idea del contrato como elemento constitutivo del enfoque rawlsiano.<sup>25</sup> De este modo la primacía de la justicia, el yo previo a sus fines, y la idea de un contrato imparcial se vinculan por el esfuerzo rawlsiano de mostrar que la justicia no es un valor entre otros, sino e) la principal virtud de las instituciones sociales.<sup>26</sup> f) Por tanto, si para un individuo la justicia es la primera de las virtudes no sólo es un elector autónomo, sino que es un sujeto previamente individualizado, es un yo, que por adherir a la primacía absoluta de la justicia sobre otros valores, tiene unos límites fijados antes de que escoja sus fines.<sup>27</sup>

Para Sandel la función de la PO es evitar la metafísica de Kant, pero tratando de mantener la fuerza moral del yo dentro de una teoría empírica.<sup>28</sup> Sandel relaciona tres conceptos: las circunstancias de la justicia, el requerimiento empírico y la caracterización de la PO como una empresa cooperativa. Así vemos que Sandel presenta las siguientes objeciones a Rawls: a) las 'circunstancias de la justicia'<sup>29</sup> son el terreno en donde surgen las posibilidades de la cooperación y es aquí donde la justicia se convierte en la principal virtud.<sup>30</sup> Entonces, paradójicamente sentencia Sandel, la virtud de la justicia resulta ser un requisito de la *justice*

---

formas sociales definen los límites en los cuales nuestras deliberaciones toman lugar. La unidad del yo es provista por la concepción de lo justo." (Rawls, 1971:563).

<sup>24</sup> Véase Rawls, 1971 :561.

<sup>25</sup> Véase Sandel, 1982 :22. Sandel no contempla la posibilidad de mantener una visión contractual que recoga tanto la autonomía y la libertad individual (Rosseau y Mill) con una visión comunitarista soportada por la razón. Para esta propuesta véase Diggs (1981).

<sup>26</sup> Al respecto podemos leer en *TJ*: "...el deseo de expresar nuestra naturaleza como seres racionales libres e iguales, sólo puede realizarse actuando sobre la base de que los principios de lo justo y la justicia tengan primacía. (...) Por tanto, para realizar nuestra naturaleza no tenemos más alternativa que preservar nuestro sentido de la justicia para que gobiernan nuestros restantes objetivos. Este sentimiento no puede realizarse si está comprometido y equilibrado frente a otros fines, como un solo deseo entre tantos. Es un deseo de conducirse de un cierto modo, sobre todo lo demás, un esfuerzo que contiene en sí mismo su propia prioridad." Rawls, 1971:574.

<sup>27</sup> Rawls sostiene: "Lo que no podemos hacer es expresar nuestra naturaleza según un plan que reduzca el sentido de la justicia a un deseo que ha de ser valorado entre otros. Porque este sentimiento revela el ser de la persona, y transigir aquí no es lograr que el yo acceda al reino de la libertad, sino dar paso a las contingencias y accidentes del mundo." Rawls, 1971:575.

<sup>28</sup> Véase Sandel, 1982 :24.

<sup>29</sup> Véase Rawls, 1971 :128.

<sup>30</sup> Como dice Rawls: "...una sociedad humana es caracterizada por las circunstancias de la justicia" (1971:129). Para ver como las circunstancias de la justicia son introducidas en la PO como proposiciones fácticas de contenido sociológico véase, Rawls, 1971:159.

as *fairness*. Como dice el propio Sandel: "las condiciones que ocasionan la virtud de la justicia son condiciones empíricas."<sup>31</sup>

b) La relación entre deontologismo y la base empírica (las *circunstancias de la justicia*), que se supone asegura la virtud de la justicia en la PO, está caracterizada por una contradicción. Para Sandel si la virtud de la justicia depende de precondiciones empíricas, no es claro "cómo su prioridad podría ser incondicionalmente afirmada."<sup>32</sup> Aquí propone considerar el velo de la ignorancia (y la PO) como descripciones de una cierta tipología societal que permiten proponer la justicia como la principal virtud. Pero esto está lejos -en opinión de Sandel- de ser considerado como una proposición sociológica verdadera. Como sostiene Sandel, Rawls debería concluir que la justicia 'únicamente es la primera virtud de cierto tipo de sociedades', aquellas en donde la 'resolución de conflictos' se basa en un tipo de comportamiento social: el mutuo desinterés de las partes.<sup>33</sup> Así, Sandel interpreta que las condiciones de pluralidad, expuestas por Rawls<sup>34</sup> permiten articular un yo anterior a los fines que elige en un ambiente apto para ello: un sistema de cooperación de individuos previamente constituidos que buscan dar primacía a lo justo sobre lo bueno, en base a una teoría tenue del bien. De esta forma el postulado rawlsiano de una subjetividad previamente constitutiva al proceso cooperativo, se basa en una relevante proposición sociológica que dista mucho -según Sandel- de ser verdadera.<sup>35</sup>

c) A Sandel no le preocupa el comportamiento normativo del desinterés mutuo, sino el fundamento metafísico de éste en el espacio de la cooperación. Suponer que los individuos están ya constituidos antes del proceso cooperativo, es suponer que la pluralidad es anterior a la unidad del yo.<sup>36</sup> Esto al parecer de Sandel no sólo implica que los fines son *míos* pero que nunca se pueden identificar *conmigo*, sino fundamentalmente, que los intereses, motivaciones siempre son antecedentes de los fines, son del yo en un espacio delimitado antes de la cooperación.<sup>37</sup> ¿Por qué le preocupa tanto este punto a Sandel? Pues porque entender de cierta forma la relación entre sujeto y cooperación, también implica directamente construir y entender de cierta forma la *comunidad política*. Y es en este punto donde Sandel sostiene que la concepción del yo rawlsiano no sólo es discutible y erróneamente metafísica, sino que además es paradójica. Puesto que la concepción previamente individualizada del yo, que da sustento a la primacía de la justicia, debe ser abandonada para servir al principio de diferencia. Si Rawls no desea caer en dos trampas (la kantiana y la nozickeana<sup>38</sup>) debe suponer que los talentos o bien la cooperación entre

<sup>31</sup> Sandel, 1982 :29.

<sup>32</sup> Sandel, 1982 :30.

<sup>33</sup> Véase Sandel, 1982 :30. Para la justificación rawlsiana de basar la TJ en estipulaciones más bien débiles, Véase Rawls, 1971:149.

<sup>34</sup> Véase Rawls, 1971 :29.

<sup>35</sup> Véase Sandel, 1982 :30.

<sup>36</sup> Véase Rawls, 1971:127 y 560.

<sup>37</sup> Véase Sandel, 1982:62.

<sup>38</sup> Rawls tiene que luchar en dos frentes distintos. Por un lado, no puede hacer mucho hincapié en la separación entre el yo y lo que éste posee, puesto que lo llevaría a un kantismo en donde se concibe al sujeto bajo una forma totalmente incorpórea. Y por otro, debe suponer que los talentos y demás atributos del yo pertenecen, bajo algún aspecto, a la comunidad en la que él vive, puesto que de otra forma queda a merced que la redistribución de los rendimientos de esos atributos se consideren como

talentos pertenecen a la comunidad, lo cual es una forma de aseverar algo que previamente había, para dar primacía a lo justo sobre el bien, negado: que nuestra identidad *qua* individuos está, al menos en parte, constituida por algo más que un yo previo a sus fines. Por tanto su concepción de la sociedad como un proceso cooperativo, llevado a cabo por individuos previamente individualizados, es incoherente con el argumento que soporta al principio de diferencia.<sup>39</sup> No puede en un caso sostener que existen procesos inter-subjetivos de constitución de identidades y en otro negarlo.<sup>40</sup>

d) Sandel sostiene que Rawls pretende hacer compatibles sus aspiraciones empíricas (las circunstancias de la justicia) con los *yoes* noumenales, mediante el velo de la ignorancia en la PO. Para Sandel derivar principios de justicia abstraídos de las contingencias<sup>41</sup> no necesitan de un yo noumenal real, sino más bien de la 'noción de un sujeto trascendente más allá de la experiencia'. Esta solución rawlsiana restringe la concepción de las partes en una mera caracterización de seres racional iguales y libres.<sup>42</sup> Complementariamente a esto, argumenta Sandel, el sujeto trascendente se encuentra motivado por un *distribuendum no-contingente*: los bienes primarios.<sup>43</sup> Así, mientras el velo de la ignorancia provee el armazón de 'equidad' y 'unanidad' en el que las partes deliberan, 'los bienes primarios generan la mínima motivación necesaria' para dar solución al problema de elección racional de los principios.<sup>44</sup> Los bienes primarios al vincularse al sujeto trascendente, crean la teoría tenue del bien, que permite dar primacía a lo justo sobre el bien. Así como dice Sandel "desde la teoría tenue son derivados los dos principios de justicia, los cuales definen, a su turno, el concepto del bien y provee una interpretación de tales valores como el bien de la comunidad."<sup>45</sup> Si bien la teoría tenue del bien es primigenia a la teoría de la justicia, este hecho no mina el carácter deontológico de la teoría rawlsiana, pues la primacía de lo justo existe por sobre la teoría completa del bien.<sup>46</sup> Así las cosas, a juicio de Sandel, Rawls puede encontrar un punto Arquimedeo desde donde valorar la sociedad.<sup>47</sup> Si bien Sandel encuentra que el concepto de velo de ignorancia excluye información 'moralmente relevante', su mayor objeción es que la teoría tenue favorece algunas concepciones del bien sobre otras, lo que hace de los bienes primarios bienes contingentes, y su justicia deontológica condicionada a la construcción del sujeto trascendente. La prioridad de la justicia, para Sandel, sólo se sostiene favoreciendo un determinado tipo de concepción de la persona, *i.e.* un determinado tipo de concepción de la justicia.

una clara violación a la propiedad de sí mismo que Rawls defiende cuando adhiere al segundo imperativo kantiano.

<sup>39</sup> Para una defensa del argumento rawlsiano, véase Doppelt, 1990:42-5.

<sup>40</sup> La implausibilidad del enfoque de Rawls llega a un punto crucial -a juicio de Sandel- cuando contemplamos las cooperaciones en pequeña escala (véase Sandel, 1982:30-1).

<sup>41</sup> Para este argumento véase Rawls, 1971:255-6.

<sup>42</sup> Véase Sandel, 1982:39.

<sup>43</sup> Véase Lloyd Thomas, 1997:68. Véase también, para esta interpretación, Rawls, 1971:253.

<sup>44</sup> Véase Sandel, 1982 :25.

<sup>45</sup> Sandel, 1982 :25-6.

<sup>46</sup> Véase Rawls, 1971 :396.

<sup>47</sup> Véase Rawls, 1971 :263.

e) Los aspectos kantianos y humeanos de la teoría de Rawls<sup>48</sup>, entran según Sandel, en una abierta contradicción. Las aspiraciones rawlsianas de evitar los deseos y aspiraciones contingentes, se ven obstaculizados por un 'arbitrario y oscuro' ser trascendental, que hace saltar el frágil mirador arquimediano.<sup>49</sup> Pero inmediatamente contempla, Sandel, la posible contestación de un rawlsiano:

"...la aparente incompatibilidad entre la primacía de la justicia y las circunstancias de la justicia están basadas en un mal entendimiento de la posición original y el rol que ésta juega en la concepción como un todo."  
(Sandel, 1982:40).

Así, Sandel sostiene que para salvar la coherencia de la *TJ* es preciso renunciar a la lectura empirista.<sup>50</sup> Para salvar la teoría es preciso sostener que la situación deliberativa de las 'partes' no corresponde a la vida real. Como dice Sandel la descripción de las circunstancias de la justicia no debe ser entendida literalmente, i.e. en sentido empírico.<sup>51</sup> Pero si renunciamos a la lectura empírica, surge la siguiente cuestión: si las restricciones a la PO no son empíricas, qué tipo de restricciones se pueden aplicar.<sup>52</sup> Como dice Sandel:

"La validez de una premisa en la posición original no es dada empíricamente, sino por un método de justificación conocido como equilibrio reflexivo" (Sandel, 1982:43).

El equilibrio reflexivo, como método de justificación de la PO, se basa en presuposiciones 'débiles y ampliamente compartidas' sobre la conducta de los individuos.<sup>53</sup> Pero condiciones fuertes o débiles con respecto a qué. Para contestar esto, sostiene Sandel, hay que tomar en cuenta las condiciones reales de la sociedad<sup>54</sup>, algo que Rawls ya había rechazado, para darle coherencia a la primacía de la justicia sobre el bien. Así el equilibrio reflexivo, como argumentación de la PO, no hace más que complementarse con la idea de persona moral que Rawls introduce en dicho modelaje.<sup>55</sup> Pero cuál concepción del yo. Según Sandel la PO, con su velo de ignorancia, al eliminar toda contingencia, toda información moral relevante, uniformiza al yo previamente individualizado de tal forma que es imposible establecer un proceso deliberativo que incorpore la acepción de *negociación*. Los sujetos, en la PO, no se encuentran en una posición parecida sino más bien en una posición *idéntica*, por tanto más

<sup>48</sup> Los aspectos kantianos y humeanos, según Sandel, serían la justicia como constructo basada en un sujeto trascendental y las condiciones empíricas de la justicia respectivamente.

<sup>49</sup> Véase Sandel, 1982 :40.

<sup>50</sup> Esto es, una justicia basada en las condiciones empíricas que dan origen a la justicia distributiva.

<sup>51</sup> Véase Sandel, 1982 :41. Sandel registra muy bien la frecuente insistencia por parte de Rawls para que así se lo considere (véase Rawls, 1971:130;147;148). A su vez la insistencia de Rawls (1971:129;178) para que las partes se presupongan motivadas por un interés mutuamente desinteresado (sin 'ataduras morales' como dice Sandel) es compatible con las presuposiciones de basar la teoría sobre estipulaciones débiles (véase Rawls, 1971:149).

<sup>52</sup> Véase Sandel, 1982 :42.

<sup>53</sup> O 'innocuas o incluso triviales' como llega a decir el propio Rawls (1971:18-20).

<sup>54</sup> Por ejemplo, comportamiento desinteresado vs. comportamiento benevolente.

<sup>55</sup> Véase Sandel, 1982 :43-6.

que negociación hay un proceso de reconocimiento de los requisitos que impone el modelaje de la PO. Así las cosas, la elección de los principios de justicia puede ser fruto de un acuerdo, pero entendiendo éste como un proceso cognitivo y no volitivo, pues no pueden negociar sino descubrir.<sup>56</sup>

"El secreto de la posición original -y la clave de su fuerza justificativa- (sostiene Sandel) no consiste en lo que (las partes, D.A.) hacen en ella, sino lo que captan. Lo importante no es lo que eligen, sino lo que ven; no es lo que deciden, sino lo que descubren. Lo que se produce en la posición original no es ni mucho menos un contrato, sino la autoconciencia de un ser intersubjetivo" (Sandel, 1982:132).

Así lo que Sandel sostiene es que en la PO lejos de tener un yo previamente individualizado, tenemos (por los fuertes lazos solidarios y comunitarios que la igualdad moral impone) un yo intersubjetivo.

### § 3. Formas de cooperación, conceptos de sociedad:

La crítica comunitaria de Sandel a Rawls puede ponerse en términos ontológicos de primera relevancia: a) sobre la sociedad y comunidad; b) sobre el yo y los bienes primarios. Cómo se defiende Rawls. Veamos.

La característica esencial de una concepción contractualista de la justicia es la EBS, ya que construye las instituciones que asignan derechos y deberes en el marco de una teoría de la justicia distributiva. Una concepción teórica de la justicia hace de la EBS su objetivo, porque relaciona los principios de asignación (de justicia) con el complejo institucional (EB) con la finalidad de solucionar los problemas de justicia social.<sup>57</sup>

Una teoría de la justicia, sostiene Rawls<sup>58</sup>, debe tomar en cuenta cómo se forman los reclamos y las aspiraciones de los individuos. Por tal motivo la EB: a) limita las aspiraciones de los individuos, b) determina (en gran parte) el tipo de personas, sus deseos, y como ellos son. Y finalmente, c) la EB produce y reproduce cierta cultura, con individuos con ciertas concepciones del bien.<sup>59</sup> Una teoría de la justicia debe regular las desigualdades entre los

<sup>56</sup> Por este falta de deliberación o de negociación en la PO, Rawl ha sido criticado por muchos, véase Gauthier, 1977;1985;1986; y Hampton, 1980. Sin embargo si la preocupación de Rawls es mostrar cómo elegirían principios de justicia individuos bajo el velo de la ignorancia y con distintas concepciones del bien, todavía sería un acuerdo social sobre cómo justificar y legitimar moralmente la EBS. Véase para esta defensa Freeman, 1990:147.

<sup>57</sup> Véase Rawls, 1978 :47. Aunque la sociedad -sostiene Rawls- pueda depender (razonablemente) en gran parte, para determinar las porciones distributivas, de una justicia puramente procesal, una concepción de la justicia debe incorporar una forma ideal para la EB, que limite y ajuste sus resultados (véase Rawls, 1978:63-4).

<sup>58</sup> Véase Rawls, 1978 :55.

<sup>59</sup> Otra forma de ver este punto es mediante la relación entre la concepción de la justicia y la idea de igualdad que pertenece a ella. Las circunstancias de la justicia permiten reflejar: a) las contrarias

ciudadanos.<sup>60</sup> La concepción kantiana del contrato hace de estas desigualdades un elemento central de la EB, *i.e.* permite escoger qué principios son los adecuados para controlar las desigualdades, mediante los requisitos establecidos por una EB como SBO. Es en este sentido que el velo de ignorancia y la concepción moral de personas libres e iguales, son de fundamental importancia para la propuesta rawlsiana.<sup>61</sup> Así, la posición original puede considerarse como una extensión del concepto de contrato cuando la EB es tomada como el objeto primario de la justicia. De este modo el acuerdo inicial, *qua* contrato social, se distingue de otros acuerdos en la medida que: a) todos (no algunos) los miembros de una sociedad, b) *qua* ciudadanos, c) acuerdan principios para regular la EBS, como d) personas morales libres e iguales.<sup>62</sup> De esta forma, una concepción de la justicia expresa: i) una cierta concepción sobre la persona; ii) una concepción relacional entre personas; y iii) los fines de la cooperación social dentro de una estructura general.<sup>63</sup> Así, comenzando con el tipo de personas que deseamos ser, y la forma societal en la queremos vivir, podemos arribar a la noción de SBO.<sup>64</sup>

De esta forma podemos ver, nuevamente, que Rawls argumenta que una concepción de la justicia se construye a partir de cierta concepción societal. Esta, a su vez, depende de cierta

---

concepciones del bien que mantienen los distintos individuos; b) la escasez moderada del mundo material, lo que permite ver la ventaja comparativa de la cooperación. Por tanto dadas estas circunstancias ningún miembro de la sociedad es indiferente a cómo se distribuyen los frutos de la cooperación. Entonces el rol de los principios de justicia es asignar: a) derechos y deberes en la EB; y b) especificar la forma bajo la cual las instituciones influenciarán la distribución de los retornos de la cooperación (véase Rawls, 1979:8).

<sup>60</sup> Es decir, la posición social, las ventajas naturales y todas las demás contingencias históricas que conforman una matriz moralmente arbitraria para construir una teoría de la justicia.

<sup>61</sup> Cuando consideramos el rol *distributivo* de la EB (abstraída de las contingencias) aparece inevitable el concepto de posición original y velo de ignorancia. Esta es la forma más pura de ver como la EB afecta el modelaje del *status quo inicial* (véase Rawls, 1978:57-8).

<sup>62</sup> Véase Rawls, 1978:47-8. Por otra parte, sostiene Rawls, "nosotros debemos distinguir entre acuerdos hechos por particulares y asociaciones formadas dentro de la estructura, y el acuerdo inicial y la membresía en la sociedad como ciudadano" (Rawls, 1978:59). Este párrafo muestra que: a) los individuos suponen su pertenencia a la sociedad es fija, aunque la EB permite hacer cálculos contractuales para crear asociaciones dentro de la estructura. b) Se excluye todo tipo de información sobre intereses y habilidades; y finalmente, c) los individuos suponen que no tienen fines sociales, excepto los de los principios de justicia y los autorizados por ellos (véase Rawls, 1978:60-1). Así de este modo el acuerdo inicial y su explicación descansa, nuevamente, en la EBS. Ya que ésta como objeto primordial de la justicia debe reflejar la imparcialidad de las circunstancias en la posición original.

<sup>63</sup> Véase Rawls, 1979 :6.

<sup>64</sup> Una SBO es aquella regulada por una pública concepción de la justicia y sus miembros son vistos como personas libres e iguales. La publicidad de la justicia significa: a) que los miembros aceptan, y saben que los otros aceptan los principios de justicia. b) Las instituciones, y su acuerdo (EB), satisfacen (a). c) La pública concepción de la justicia es fundada en la *razonable creencia* de que los *principios* han sido escogidos y aceptados por el método de la investigación (o como dice el propio Rawls (1978:58): "el contenido de la justicia debe ser descubierto por la razón.."). d) De ninguna manera se puede inferir que la publicidad signifique que todos los miembros tengan (o profesen) las mismas creencias. Más bien todo lo contrario, suponemos -sostiene Rawls- que tienen 'irreconciliables diferencias' (véase Rawls, 1979:6-7).

concepción sobre la cooperación. Y finalmente la cooperación depende de cómo pensamos que debería ser una persona para poder cumplir con las reglas cooperativas de esa sociedad justa. Por tanto: ¿hay incongruencia, como Sandel argumenta, entre los principios de justicia y la concepción de persona?

Rawls tiene que formular un concepto de persona que permita: (i) construir una teoría tenue del bien que compatibilice sus requerimientos deontológicos de neutralidad y prioridad de lo justo, con su concepción 'desnuda' de la persona; pero además (ii) esa misma concepción de la persona debe ser adecuada para hacer operar el principio de diferencia en el patrón redistributivo; y por último (iii) compatibilizar el primer principio de justicia con las expectativas que los individuos realizan en la EBS.

(i) El concepto de persona en Rawls debe permitir la pluralidad dentro de un marco de asociación política justa.<sup>65</sup> Si los individuos son libres para tener cualquier concepción (razonable) del bien, y además son igualmente valiosas entre sí, *i.e.* los individuos tienen irreconciliables creencias, hay lugar, si es que hay, sólo para una muy tenue concepción del bien.<sup>66</sup> Dadas las circunstancias (condiciones) de diferencia, oposición e incommensurabilidad sobre las concepciones del bien: cómo es posible un público entendimiento sobre las cuestiones que encierra una sociedad justa. Dicho de otra forma: es suficiente que las distintas concepciones del bien de los individuos, tengan, parcialmente, alguna similitud para construir una sociedad política y socialmente justa. Este es un problema *práctico*, en términos morales, que implica: cómo es posible tener una *unidad social* cuando existe pluralidad. La forma en que se articulan los bienes primarios con el concepto de persona intenta, según Rawls, resolver este problema práctico.<sup>67</sup>

Rawls supone que los bienes primarios<sup>68</sup> son: a) aquellos bienes deseados por cualquier individuo, independientemente de sus creencias, objetivos y fines. Y por tanto, b) que toda demanda de justicia es un reclamo sobre la distribución de estos bienes primarios.<sup>69</sup> Sin

<sup>65</sup> Al respecto Rawls sostiene: una SBO no tiene que ser armoniosa en todos los temas que la afectan, sólo tiene que ser justa y establecer la amistad cívica, con lo cual afirma su asociación política (véase Rawls, 1979:8).

<sup>66</sup> Existe una profunda diferencia -sostiene Rawls- entre: concepciones de justicia que permiten una pluralidad de concepciones del bien, de aquellas que la hacen. En el enfoque rawlsiano, la 'unidad social' no reposa sobre una concepción del bien, sino más bien sobre un acuerdo de personas libres e iguales con diferentes concepciones del bien. En este sentido la concepción rawlsiana de la justicia es *primaria* al bien en el sentido (no poco relevante) que sus principios limitan las concepciones del bien que pueden ser admisibles en una sociedad justa (véase Rawls, 1982a:160).

<sup>67</sup> Véase Rawls, 1982a:159-62. Si suponemos que los ciudadanos se ven como personas movilizadas por los dos poderes morales que Rawls le atribuye al yo (*i.e.* capacidad para tener un sentido de la justicia y capacidad para perseguir una concepción del bien), entonces, los bienes primarios parecen ser una categoría instrumental comparativa, entre distintos sujetos con distintas concepciones del bien para la realización de sus fines y objetivos (suponiendo que los individuos tienen un interés en realizar sus concepciones del bien). (Véase Rawls, 1982a:161)

<sup>68</sup> Los bienes primarios conforman el siguiente conjunto de bienes: a) libertades básicas (libertad de pensamiento, de conciencia, de asociación, libertades políticas, e integridad de la persona); b) libertad de movimiento y de escoger profesión/ocupación; c) igual oportunidad en lo económico-político; d) un monto de riqueza/ingreso adecuado; e) bases sociales adecuadas para el auto-respeto. (Véase Rawls, 1982:23; 1982a: 162; 1988:257).

<sup>69</sup> Véase Rawls, 1988 :257.

embargo, es preciso preguntarse: ¿sobre qué base los bienes primarios son aceptados? ¿Cómo aceptar de común acuerdo que los reclamos son sobre estos bienes primarios, cuando los ciudadanos tienen diferentes, conflictivas e incommensurables concepciones del bien?<sup>70</sup> Rawls tiene dos respuestas: a) por la 'naturaleza práctica' de los bienes primarios; y b) acorde con el rol de los bienes primarios.

a) Los bienes primarios no son *un valor* que entra en la concepción del bien de alguien, *i.e.* en su 'doctrina comprensiva', sino más bien es un conjunto de bienes que permite realizar las distintas concepciones del bien.<sup>71</sup> Así de este modo, toda vez -sostiene Rawls- que entendamos los bienes primarios evocando ciertas circunstancias de la vida social, lo hacemos a la luz del concepto de persona moral utilizado.<sup>72</sup> Esto es, personas morales libres e iguales, que saben que tendrán 'concepciones permisibles del bien' distintas, acuerdan encontrar un conjunto de bienes que les permitan desarrollar los dos poderes morales, situando el problema del consentimiento público en el terreno político práctico.<sup>73</sup>

b) Si suponemos que los *bienes primarios* son bienes necesarios para 'desarrollar y ejercitar' los dos poderes morales y perseguir *su* concepción del bien, entonces la *TJ* construye el *distribuendum* al mismo tiempo que modela los principios de justicia para una SBO.<sup>74</sup> Expuesto de otra manera: si suponemos cierto tipo de personas, estamos suponiendo, al mismo tiempo, cierto tipo de preferencia por ciertos bienes.<sup>75</sup> De lo que sigue que es racional para las partes centrar los principios de justicia en torno a los bienes primarios.<sup>76</sup> La concepción moral rawlsiana de la persona representa un *factum* en donde las personas saben que tendrán irreconciliables concepciones de bien, pero tienen la capacidad de adherir a una

<sup>70</sup> Véase Rawls, 1982a :164.

<sup>71</sup> Véase Rawls, 1988 :258-9. El *index* de bienes primarios no intenta representar la concepción del bien de algunos individuos, entenderlo así -sostiene Rawls en su defensa del ataque comunitarista- es entenderlo erróneamente (véase Rawls, 1988:258-9). Los bienes primarios permiten desarrollar las distintas concepciones permisibles del bien, lo que presupone que las distintas concepciones del bien requieran de ese conjunto de bienes. Los bienes primarios 'no deberían entenderse como medios esenciales', sólo como '*cosas generales*' que sirven para desarrollar los poderes morales y la realización de ciertas concepciones del bien (véase Rawls, 1980:527).

<sup>72</sup> Véase Rawls, 1982a :166-7. Como dice el mismo Rawls oprimir a otros no puede ser parte de las concepciones de bien de un individuo, por tanto tiene que haber congruencia entre la concepción moral de las personas (sus dos poderes) y los propósitos con los cuales usamos los bienes primarios. (Véase Rawls, 1982a:167).

<sup>73</sup> Véase Rawls, 1988 :256-7.

<sup>74</sup> Rawls sostendría lo siguiente: hay que estipular qué se va a distribuir bajo las pautas (principios) de justicia. (Véase Rawls, 1980:525-6).

<sup>75</sup> Véase Rawls, 1980 :525.

<sup>76</sup> Si las partes, en la PO, representan ciudadanos, éstos deberán escoger los bienes primarios porque, como veremos, permiten asegurar las preferencias de distintas e irreconciliables concepciones del bien. a) Las libertades básicas son, mediante el arreglo institucional adecuado, necesarias para que los individuos ejercitan la capacidad de perseguir cierta concepción del bien. b) Sin las libertades de movimiento y de libre ocupación no sería posible perseguir (o cambiar) los fines elegidos. c) La igualdad de oportunidades son indispensables para la autonomía -característica básica de la persona moral. d) la dotación de ingresos/riqueza son *medios* para perseguir y obtener muchos fines. e) Las bases sociales para el *auto-respeto* son necesarios para 'realizar' los dos poderes morales. (Véase Rawls, 1982a:166).

concepción de la justicia, para poder llevar a cabo de forma cooperativa sus fines y objetivos. Así las cosas, la 'unión social' no está fundada sobre cierta concepción del bien, sino por el compromiso público hacia una concepción de justicia adecuada para ciudadanos libres e iguales en una sociedad democrática.<sup>77</sup> Suponer que los bienes primarios construyen un público entendimiento entre personas morales con distintas concepciones del bien, es también, suponer que las *partes* -como representante de los ciudadanos- comparten una concepción política de la justicia<sup>78</sup> independiente de sus doctrinas comprensivas.<sup>79</sup> Así, Rawls puede sostener que el liberalismo político concibe la unidad social como un consenso traslapado<sup>80</sup>

De este modo Sandel puede sostener que Rawls abandona el ideal comunitario, y convierte a la sociedad en una 'sociedad instrumental'<sup>81</sup>, sin dudas este es un prisionero que Rawls debe entregar para salvar su batalla: construir una concepción política de la justicia que respete el *fact* del pluralismo.

(ii) Los dos principios de justicia regulan los derechos a los retornos por el esfuerzo cooperativo dentro de la EB. El principio *distributivo*, i.e. el principio de la diferencia, no distingue entre lo que los individuos adquieren como miembros y lo que ellos podrían haber adquirido si no hubiesen sido miembros cooperadores.<sup>82</sup> Rawls no necesita de un yo intersubjetivo (*pace* Sandel) para argumentar por el compromiso redistributivo. Los dos poderes morales son suficientes para considerar, que el proceso cooperativo no sólo es un instrumento eficaz de organización institucional, sino, fundamentalmente, un 'razonable' esquema de cooperación para la EBS.

(iii) Rawls supone a las personas como libres e iguales, y a su vez con dos poderes morales: con la capacidad de tener un sentido de la justicia, y con las aptitudes necesarias para revisar sus concepciones del bien. Así, suponer que los individuos son personas libres, es verlos como responsables de sus intereses y fines. Ver a los individuos como moralmente libres, implica que son responsables ante las expectativas que hacen sobre los bienes primarios. Los individuos *qua* miembros de *sociedad* forman responsablemente sus preferencias. Y como miembros y ciudadanos de una sociedad política (SBO) se hacen demandas responsables en torno a los bienes primarios a distribuir.<sup>83</sup> De esta forma puede Rawls argumentar que la EB

<sup>77</sup> Véase Rawls, 1980 :18.

<sup>78</sup> Una concepción política de la justicia es: a) una concepción moral, únicamente, para la EBS; por tanto b) la concepción política de la justicia comprende una concepción política y no una 'doctrina comprensiva'. De allí, c) que se presente como una 'doctrina razonable' para la EBS, e implica que d) distintas concepciones del bien pueden adherir a ella. (Véase Rawls, 1988:253).

<sup>79</sup> Véase Rawls, 1988 :256.

<sup>80</sup> Véase Rawls, 1988 :269.

<sup>81</sup> Para Taylor (1989:164-5) una sociedad liberal a la Rawls es una 'sociedad instrumental'.

<sup>82</sup> Véase Rawls, 1979:62. Este argumento es contra los libertarios como Nozick (1975) y Gauthier (1986).

<sup>83</sup> La sociedad, como 'cuerpo colectivo' de ciudadanos, se compromete a distribuir las libertades básicas igualitariamente, y los demás bienes primarios acorde a una justa porción; mientras que los ciudadanos como individuos aceptan revisar y regular sus fines. Sólo con esta división de tareas, permitida por los dos poderes morales que caracteriza a las personas morales, es posible construir una comparación inter-personal entre individuos con concepciones diferentes del bien (véase Rawls,1982a:170).

al estar formando los deseos y aspiraciones individuales, está, al mismo tiempo ordenando lexicológicamente los principios de justicia.<sup>84</sup>

#### § 4. Catálogo de la crítica comunitarista:

Reconstruir, como sostiene Buchanan<sup>85</sup>, la crítica comunitaria al liberalismo es una tarea ardua, ya que algunas veces los comunitaristas, por problemas de retórica expositiva, son a menudo poco claros; y otras veces, es difícil saber cuál es el blanco liberal. Sin embargo de la crítica de Sandel<sup>86</sup> se pueden extraer los siguientes puntos críticos:

- a) El liberalismo 'devalúa' la vida política, ya que toma la sociedad política como un 'bien' instrumental y no como la búsqueda de la buena vida. De aquí se deriva que:
  - b) el liberalismo rechaza la comunidad, al menos, por dos fuertes motivos:
    - b.1) el liberalismo no reconoce ningún tipo de compromiso entre el individuo y la comunidad, más allá de una búsqueda instrumental y egoísta. Y en segundo lugar:
    - b.2.) al sostener que la justicia es la primera virtud de la sociedad, el liberalismo, está, relegando a la comunidad a un plano secundario.
  - c) Por último, el liberalismo rechaza la posibilidad de reconocer un *yo* constituido por valores y lazos comunales.

Si reconocemos en estos ítems puntos centrales del debate comunitarista/liberal, y si nos situamos más allá de la evocación instrumental del hombre y la sociedad, podemos deducir dos fuertes críticas desde el comunitarismo:

- a) Si nos situamos, como el liberalismo lo hace, en una sociedad política más allá de la búsqueda de la buena vida, *i.e.* en postular un punto de vista *extrasocial* para evaluar los principios de justicia, antes que en un compromiso meta-ético que tenga a la comunidad como fuente indiscutida de valor moral,<sup>87</sup> entonces la crítica comunitaria desafía al liberalismo para que justifique tu tesis política mínima. La idea es simple: la prioridad de lo justo sobre el bien, *i.e.* el deontologismo, atañe al propio método de justificación de los principios de justicia, y a los límites del poder del estado.<sup>88</sup> La neutralidad, como elemento distintivo del liberalismo, debe mostrar la diferencia entre la teoría de los derechos individuales y su método de justificación.<sup>89</sup>
- b) La crítica comunitaria entorno al *yo* noumenal nos guía hacia una crítica al *distribuendum* de la teoría rawlsiana: ¿qué bienes son lo adecuados para realizar los distintos planes de vida? ¿Es necesario un acuerdo sobre la buena vida para distribuir esos bienes? ¿Pueden existir bienes lo suficientemente *no-contingentes* que se adecuen a las pretensiones deontologistas del liberalismo?

<sup>84</sup> Véase Rawls, 1979 :9-15.

<sup>85</sup> Véase Buchanan, 1989 :852-3.

<sup>86</sup> A pesar de que MacIntyre (1981) inicio la polémica, Sandel (1982) logró, por su crítica directa a Rawls, influenciar a los participantes de la discusión sobre cual era el canon crítico del comunitarismo.

<sup>87</sup> Nos referimos a Sandel (1982) y MacIntyre (1981).

<sup>88</sup> Véase Buchanan, 1989 :853.

<sup>89</sup> Sobre este punto volveremos al final del capítulo III.

Si bien, a los efectos de la razón práctica, el esquema rawlsiano se concentra en un *distribuendum* acorde con la práctica redistributiva del *welfare state* liberal<sup>90</sup>, parece necesario pensar en la siguiente pregunta: ¿se puede construir una teoría de la justicia que respete la contingencia de los bienes? Para ello veremos la crítica de Walzer a Rawls.

### § 5. La Teoría de Justicia: una crítica a su método.

"En torno de la justicia distributiva, la historia exhibe una gran variedad de disposiciones e ideologías. Sin embargo, el primer impulso del filósofo es resistir a la exhibición de la historia, al mundo de las apariencias, y buscar una unidad subyacente: una breve lista de artículos básicos rápidamente abstraídos en un bien único, un criterio distributivo único o uno inter-relacionado; el filósofo se ubica, al menos de manera simbólica, en un único punto decisivo. He de sostener que la búsqueda de tal unidad revela el hecho de no comprender la materia de la justicia distributiva. (...) La justicia es una construcción humana, y es dudoso que pueda ser realizada de una sola manera. En cualquier caso, he de empezar dudando, y más que dudando, de esta hipótesis filosófica estándar. Las preguntas que plantea la teoría de la justicia distributiva consienten una gama de respuestas, y dentro de esa gama hay espacio para la diversidad cultural y la opción política." (Walzer, 1993:18, 19).

Walzer (1993) inquiriere sobre cómo debemos considerar los bienes que conforman el *distribuendum* que, mediante los principios de justicia, sistematizan y dan vida a una teoría de la justicia. Según Walzer 'bienes sociales diferentes' deben ser distribuidos por criterios, mecanismos y 'procedimientos diferentes'. Si urgamos en la historia veremos, dice Walzer, que nunca existió un sólo mecanismo para distribuir los bienes, y es más, tampoco existió un sólo e invariable conjunto de bienes. Por tanto, la lección de la historia es que los *distribuendum* tienen *esferas distributivas diferenciadas*, regidas por patrones *particulares e históricos de distribución*.<sup>91</sup> De esta forma Walzer apuesta, a la hora de tratar temas de justicia distributiva, a una argumentación 'particularista'. No pretende alejarse del mundo en el que vivimos, y construir una argumentación desde 'la montaña' totalmente objetiva y 'universal'. Si deseamos -sostiene Walzer- construir una 'sociedad justa e igualitaria' tenemos que describir 'la vida cotidiana' sin perder sus 'contornos particulares' y sin adoptar formas generales; y para ello el filósofo debe quedarse en 'la gruta, en la ciudad, en el suelo'. "Pues otra forma de hacer filosofía -arguye Walzer- consiste en interpretar a nuestros conciudadanos en el mundo de significados que compartimos."<sup>92</sup> En definitiva Walzer propone una metodología (aparentemente) contraria a la de Rawls. Mirar la justicia

<sup>90</sup> Por lo que nos consta, en términos generales, el 'comunitarismo' no parece, en lo sustantivo, proponer una teoría distributiva muy distinta a la clásica realizada por el *welfare State*.

<sup>91</sup> Este es un hecho, según Walzer, que todo filósofo o teórico político debe de tener en cuenta, si quiere encontrar una teoría de la justicia distributiva, véase Walzer, 1993 :18-9.

<sup>92</sup> Walzer, 1993 :12.

distributiva desde la atalaya fortificada de 'artefactos filosóficos' 'idealmente elaborados',<sup>93</sup> es suponer bienes y principios de justicia que los hombres elegirían en una situación ideal, *i.e.* racionalmente motivados y bajo restricciones de imparcialidad.<sup>94</sup> De esta forma "si estas restricciones son convenientemente articuladas, y si los bienes son definidos de manera adecuada, es probable que una conclusión particular pueda producirse."<sup>95</sup> Si un conjunto de principios de justicia, como los propuestos por Rawls, pretenden adjudicarse su mérito por construir un sistema distributivo único y general están auto-engañándose, ya que "gente común puede hacer eso también" -dice Walzer- en nombre del 'interés público'.<sup>96</sup> Por tanto un método de distribución particular no tiene méritos, sino más bien desventajas.<sup>97</sup> Porque la pregunta no es "¿qué escogerían individuos racionales en condiciones universalizantes de tal y tal tipo?", sino que escogeríamos *nosotros*, personas que ubicadas en cierta cultura, compartimos intersubjetivamente la misma y apostamos a seguir haciéndolo. De este modo la pregunta de Rawls se transforma en: ¿qué principios de justicia escogeremos nosotros, personas que ya hemos creado opciones comunitarias y que las compartimos?. La respuesta a esta pregunta conduce a Walzer a sostener: "que los principios de justicia son en sí mismos plurales en su forma; que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes; y que todas estas diferencias derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos, lo cual es producto inevitable del particularismo histórico y cultural."<sup>98</sup> Si bien los bienes primarios tienen como objetivo preservar la autonomía individual, mediante un índice lo más general de bienes a ser distribuidos entre personas con disímiles y contradictorias concepciones del bien, dejan de reflejar el espacio de significación socialmente compartido de esos bienes, histórica y socialmente, delimitados. Entonces la defensa de los bienes primarios por Rawls es un reflejo defensivo para no incorporar las concepciones del bien en la esfera política, mientras que el rechazo por parte de Walzer es una exaltación de la importancia comunitaria sobre el distribendum. Así las cosas, la crítica de Walzer comienza por los bienes y recalca en el concepto de persona, ya que si Rawls no toma en cuenta (en la construcción de los bienes primarios) las elecciones hechas por los individuos, Walzer sobredimensiona el espacio comunitario como dador de significados socialmente compartidos. Si pensamos que el reclamo de Walzer sobre los bienes primarios es válido, pero desconfiamos de su comunitarismo la pregunta obligada es: ¿podríamos tener la libertad individual defendida por Rawls, manteniendo el enfoque comunitarista de Walzer? O puesto de otra forma: ¿podemos retener la neutralidad de las concepciones del bien en la esfera distributiva con un distribendum acotado histórica y socialmente? Veamos.

<sup>93</sup> Walzer, 1993 :12.

<sup>94</sup> Los bienes primarios son para Walzer un 'conjunto abstracto de bienes', y el velo de la ignorancia es un 'despojo' de nuestras características históricas y personales.

<sup>95</sup> Walzer, 1993 :19.

<sup>96</sup> Walzer, 1993 :19.

<sup>97</sup> Walzer le adjudicaría a Rawls una concepción de la justicia *reduccionista*, mientras que él postularía una concepción pluralista. Véase Ferrara, 1990:20-1.

<sup>98</sup> Walzer, 1993 :19.

Walzer sostiene que "todos los bienes que la justicia distributiva considera son bienes sociales."<sup>99</sup> Si los bienes son *bienes sociales* es porque su 'concepción y creación' depende de un proceso social que dota a los mismos de un significado compartido. Lo cual significa, al menos, dos cosas:

a) Si "la línea entre lo que yo soy y lo que es mío es difícil de trazar", como Walzer argumenta haciendo propias las palabras de William James, es imposible pensar en *bienes* de forma general y abstracta, independizada del contexto en el que vivimos.<sup>100</sup> Si acordamos con Walzer<sup>101</sup> que el proceso de creación y concepción de los bienes antecede al proceso de distribución, debemos también acordar, que los bienes tienen ya, antes de su distribución, un significado social que "determina su funcionamiento. Los criterios y las normas de distribución no son intrínsecos al bien en sí, sino al bien social. Si entendemos lo que es, lo que significa para quienes lo consideran un bien, entendemos también cómo, por quién y por qué razones ha de distribuirse."<sup>102</sup> Ahora bien, si los bienes están circunscriptos a planos morales y mundos materiales determinados, es claro que concebirllos de forma abstracta vuelve a todo principio universal de distribución en un inútil instrumento filosófico.<sup>103</sup>

b) Si sostenemos, como Walzer lo hace, que cada bien tiene un significado social determinado que hace que se distribuya de tal forma, también tendremos que acordar que los mismos bienes, tienen, en distintas culturas significados diversos y de ahí mecanismos de distribución dispares. Esta parece ser toda la argumentación metodológica contra Rawls. Pero hay más.

Si argumentamos con Walzer, contra Rawls, que "todas las distribuciones son justas o injustas en función de los significados sociales de los bienes que están en juego"<sup>104</sup>, tenemos que estar conscientes que tocamos a la puerta del relativismo cultural, via la relatividad de los significados sociales. A pesar de que Walzer postula que la *JD* consiste en el análisis de los bienes y las esferas de distribución, no puede sostener que una sociedad donde los bienes son 'justamente distribuidos' sea una 'sociedad justa'. De este modo siendo su concepto de *JD* menos ambicioso que el de Rawls, deja abierta la duda relativista cuando sostiene: "ni duda cabe de que la justicia es mejor que la tiranía, pero no tengo manera de determinar si una sociedad justa es mejor que otra sociedad justa."<sup>105</sup> Por tanto, ¿no hay forma de criticar los *significados sociales* de otras culturas? ¿No podemos comparar los *significados sociales* de la Alemania Nazi con los de América? ¿La justicia distributiva no puede apelar a pautas o códigos transculturales? ¿Los *significados sociales* son armas ideológicas para ocultar la dominación de la comunidad sobre ciertos disidentes?<sup>106</sup>

Walzer sostiene que "hay un número infinito de vidas posibles, configuradas por un número infinito de culturas, religiones, lineamientos políticos, condiciones geográficas posibles, etc., posibles. Una sociedad determinada es justa si su vida esencial es vivida de cierta manera

<sup>99</sup> Walzer, 1993 :21.

<sup>100</sup> Al respecto Walzer sostiene: "La distribución no puede ser entendida como los actos de hombres y mujeres aún sin bienes particulares en la mente o en las manos." (Walzer, 1993:21).

<sup>101</sup> Véase Walzer, 1993 :20.

<sup>102</sup> Walzer, 1993 :22.

<sup>103</sup> Véase Walzer, 1993 :22.

<sup>104</sup> Walzer, 1993 :22.

<sup>105</sup> Walzer, 1993 :322.

<sup>106</sup> Para una fuerte crítica al relativismo walzeriano véase Dworkin (1985).

-esto es, de una manera fiel a las nociones compartidas por sus miembros-. (Cuando los individuos disienten acerca del significado de los bienes sociales, cuando las nociones son controvertidas, entonces la justicia exige que la sociedad sea fiel con la disensión suministrando canales institucionales para expresarla, mecanismos de adjudicación de distribuciones alternativas.)<sup>107</sup> Este comentario de Walzer disipa las dudas entorno a la última pregunta que formulamos a sus argumentos. Ya que los *significados sociales* lejos de ser armoniosos, 'suministran' tan sólo una 'estructura intelectual', aunque necesaria, 'dentro de la cual se debaten las distribuciones'<sup>108</sup>; y por tanto los *significados sociales* son siempre portadores de una crítica, de un disenso, aunque, éste sea local, interno, endógeno a la cultura en cuestión. Sin embargo, esto no nos permite juzgar a otras sociedades, o evaluar los *significados sociales* en otras sociedades. ¿Pero está Walzer de acuerdo con lo anterior? Si bien Walzer está de acuerdo en que nadie tiene la suficiente autoridad para intervenir en las creencias y prácticas de otras culturas, si podemos *persuadir*, apelando a los mismos *significados sociales* endógenos, a que revisen y cuestionen esos *significados*, como en el caso de las 'castas' que analiza en *Esferas de la Justicia*. Si existiera una cultura que ofreciera a los niños en sacrificio, podríamos, sostiene Walzer<sup>109</sup>, apelar, dada la gravedad del caso, a alguna intervención moral que impidiera esa grave violación. ¿Una grave violación para quiénes? Obviamente para *nosotros*. No es que Walzer piense que nosotros debemos suministrar detalles minuciosos sobre cómo deben vivir otros (los Aztecas en este caso), sino que estamos autorizados a imponer y hacer valer ciertas restricciones *transculturales* a los *significados* compartidos por cada sociedad. A esta restricciones Walzer las denomina: "código moral mínimo y universal."<sup>110</sup> Pero hay una razón de más peso que permite a Walzer adherir a valores *transculturales*, y para eso no debemos ir a sus trabajos posteriores a las *Esferas*.<sup>111</sup> El *nosotros* que está implícito en *Esferas* es inclusivo y no excluyente. Ya que para Walzer lo que nos hace iguales, es que todos los individuos son productores de bienes sociales, y es por este motivo que un niño sacrificado no puede adherir, al menos no sin reservas, a ese *significado social*. Entonces si una sociedad tiene asimetrías o exclusiones muy marcadas en el proceso productivo de bienes sociales, siempre dejará al margen a ciertos individuos, y esto es lo que autoriza a Walzer a aplicar ese código moral mínimo.

Si el enfoque walzeriano de los bienes sociales, *contrario sensu* al de los bienes primarios, nos conduce a valorar, respetar y tolerar las culturas distintas a las nuestras, más no por ello debemos suponer que la creación y concepción comunitaria de los *significados sociales* describe realísticamente a sociedades en las que la gente no está de acuerdo en cómo deben distribuirse qué bienes. Así podemos ver que el enfoque comunitarista de Walzer no se opone al liberalismo de Rawls en su fase pluralista y tolerante. De esta manera Rawls construye un *distribuendum* históricamente situado, basado en los valores morales que dan sustento a la cultura política compartida por las democracias occidentales modernas. Sin embargo, ¿los bienes primarios son, verdaderamente, un *distribuendum* neutral entre

<sup>107</sup> Walzer, 1993 :322.

<sup>108</sup> Walzer, 1993 :323.

<sup>109</sup> Véase Walzer, 1987 :48-9.

<sup>110</sup> Walzer, 1987 :29.

<sup>111</sup> Nos referimos a Walzer (1987 ; 1994).

distintas concepciones del bien? ¿En qué medida son neutrales? ¿Una sociedad que distribuya estos bienes primarios podrá ser justa, pero es realmente plural? ¿Los bienes primarios no excluyen bienes relevantes de ciertas concepciones del bien? Pero ¿sería posible construir un distribuendum que tratara equitativamente, y por tanto neutralmente, a las diferentes e irreconciliables concepciones del bien? Trataremos de abordar estas preguntas en los dos próximos capítulos.





10/10/10

## CAPITULO III.

**Rawls :**  
**del Liberalismo Político a la Crítica**  
**Comunitaria.**



### § 1. La ascendencia del pluralismo y la tolerancia frente a la filosofía.

"La libertad y la igualdad figuran entre los objetivos primordiales perseguidos por los seres humanos a lo largo de muchos siglos; pero la libertad total para los lobos es la muerte para los corderos, la libertad para los poderosos, los dotados, no es compatible con el derecho a una existencia decente de los débiles y menos dotados".

I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*.

Rorty (1988) ha defendido a Rawls de la crítica comunitaria argumentando que es posible (y se podría agregar deseable) 'aspirar' a una virtud social<sup>1</sup> sin tener que postular qué modos de vivir son buenos en sí mismo, *i.e.* sin tener que decir qué vida merece ser vivida y cuál no.<sup>2</sup> En la visión pragmática de Rorty, Rawls se da perfectamente cuenta que si el

<sup>1</sup> En este caso la justicia como primera virtud de las instituciones sociales.

<sup>2</sup> Para Rorty *justice as fairness* no necesita ni de la racionalidad, ni de una teoría de la naturaleza humana.

liberalismo apela a la 'naturaleza' o a la 'razón' sería víctima de su propio 'engaño', es por eso que se debe considerar el intento rawlsiano como un giro (vuelco) historicista y anti-universalista. Este giro, festejado por Rorty, se encuentra en el siguiente pasaje de Rawls:

"...(lo que justifica una concepción de la justicia es su) congruencia con nuestras más profunda comprensión de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y con nuestra conciencia de que, dada la historia y dadas las arraigadas tradiciones de nuestra vida pública, esa es la doctrina más razonable para nosotros." (Rawls, 1988:519).

Para muchos especialistas este Rawls difiere del que escribió *Theory of Justice*. ¿Qué ha cambiado? Los cambios relevantes, como lo ha sugerido Galston<sup>3</sup>, descansan no en el modelaje de la PO, sino más bien en los elementos que entran en ella: a) Rawls ha tornado más visible la concepción del bien dentro de su esquema de primacía de lo justo.<sup>4</sup> b) El concepto de 'personalidad moral' desarrolló más peso medular, y, consiguientemente, ha revisado el concepto de bienes primarios y la racionalidad individual. c) Su teoría de la justicia se a vuelto más política. Y por tanto su teoría no es más esa *sub specie aeternitatis*, sino más bien contingente a una cultura política democrática. Hampton (1989) ha sostenido que la 'nueva' visión rawlsiana es no-universal y no-metafísica, y por tanto más comunitariamente comprometida. Pero esto no significa que Rawls acepte los postulados meta-éticos comunitarios<sup>5</sup>, sino por el contrario, pretende evitar la metafísica y las doctrinas comprensivas. Por tanto, ya no podemos dudar del esfuerzo de Rawls por dotar de una nueva (y hasta renovada) justificación de la justicia: ésta descansa en la política. En la tradición de nuestra cultura democrática. El compromiso de Rawls con la filosofía política es dotarla de un terreno común en donde dirimir disputas, pero libre de asunciones morales 'incontrovertibles' y de fundamentaciones metafísicas. Creemos que este es un modo correcto de entender la siguiente aseveración rawlsiana:

"...debemos tratar de aplicar el principio de la tolerancia a la filosofía misma" (Rawls, 1991:325; 1993a:154).

<sup>3</sup> Véase Galston, 1989 :711.

<sup>4</sup> Rawls piensa que los individuos tienen derecho, mediante las libertades básicas, a sustentar convicciones morales independientemente. Esto sin duda se afirma en la creencia de que ejercitar ese poder moral ayuda a conseguir la (o deberíamos decir una) concepción del bien (véase Taylor, 1985:198).

<sup>5</sup> Cuando Sandel (1982) y MacIntyre (1981;1988) critican a Rawls están, en el fondo, haciendo una crítica epistemológica a cierta 'consideración' del punto extra-social de valoración. Ellos sostienen que cada vez que la gente piensa estar utilizando un punto extra-social, está en los hechos utilizando 'ideas' y 'tradiciones' de su comunidad. (Por consiguiente la posición comunitarista crítica, es un compromiso meta-ético que utiliza la comunidad como fuente de valoración). Así, el comunitarismo cree que Rawls está aferrado en buscar una fuente extra-social de verdad moral, pero, creemos, la crítica comunitarista se equivoca.

## § 2. Cooperación, construcción política de la justicia y poderes morales.

"Aristotle remarks that it is a peculiarity of men that they possess a sense of the just and the unjust and that their sharing a common understanding of justice make a polis. Analogously one might say, in view of your discussion, that a common understanding of justice as fairness makes a constitutional democracy." (Rawls, 1971:243).

La concepción política de la justicia: a) tiene como objeto principal la EB, *i.e.* se encuentra *construida* para regular las instituciones básicas; b) se presenta, siempre, como libremente aceptada; y c) su contenido se expresa en términos de ideas fundamentales consideradas implícitas en *nuestra* cultura política. De este modo podemos entender que *justice as fairness* surge de una tradición política dada, y adopta la idea del '*sistema justo de cooperación*' como eje axial.<sup>6</sup>

Un sistema justo de cooperación es, si suponemos que los ciudadanos no consideran la cuestión del orden social como algo dado, mucho más que una coordinación eficiente.<sup>7</sup> Implica, por el contrario, un *principio* de condiciones justas de cooperación para que los individuos obtengan los *bienes* que están buscando.<sup>8</sup> Así, la concepción de una sociedad justa y cooperativa debe complementarse con cierta idea de persona, *i.e.* considerar -acorde con *nuestra* tradición política- a los ciudadanos como personas morales libres e iguales. De este modo la concepción política de la justicia, tiene una concepción política de la persona toda vez que los ciudadanos son considerados como personas morales libres.

Los ciudadanos se consideran: a) mutuamente libres ya que se ven como poseedores de la capacidad de perseguir una concepción del bien. b) También, se ven a sí mismos, en lo que respecta a la obtención de *su* bien, como fuentes autoconfiguradas de reclamos morales válidos.<sup>9</sup> c) Finalmente, se ven libres porque tienen la capacidad de asumir responsablemente sus fines y reclamos.<sup>10</sup> Para Rawls los dos poderes morales, juntamente con los poderes de la razón, reflejan en los ciudadanos el concepto de persona moral libre e igual.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Véase Rawls, 1993a :11-13. Como ya sabemos un sistema justo de cooperación se auxilia de las siguientes herramientas conceptuales: a) los ciudadanos como personas libres e iguales, b) de la EBS como SBO, y c) de la PO.

<sup>7</sup> Véase Rawls, 1993a : 300.

<sup>8</sup> Véase Rawls, 1993a:15-17. Establecer justos términos de cooperación, equivale (creemos) a postular que la *justice as fairness* implica el principio de *reciprocidad* (véase Gibbard, 1991; en contraposición véase Barry, 1995). Pero las partes (los representantes de los ciudadanos) buscan, también, obtener los bienes (primarios) necesarios para cumplir con sus objetivos trazados en el proceso cooperativo justo.

<sup>9</sup> Siempre que sus concepciones del bien respeten los acuerdos cooperativos justos. Es decir, siempre que sus concepciones no se sitúen más allá de los límites permitidos por la concepción pública de la justicia; de otro modo no serían reclamos moralmente válidos.

<sup>10</sup> Véase Rawls, 1993a :30-5.

<sup>11</sup> Tener sentido de la justicia, y la capacidad de concebir-revisar la concepción del bien, conjuntamente con la capacidad de juicio, pensamiento e inferencia, hace a los individuos libres. Y,

Rawls supone que su concepción de persona moral intenta resolver la siguiente cuestión: ¿cuál es la más conveniente concepción de justicia que se puede utilizar para establecer las bases y términos de una 'justa cooperación' entre ciudadanos libres e iguales?<sup>12</sup> ¿Cómo es posible que exista una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, pero que se encuentran profundamente divididos por distintas concepciones del bien?<sup>13</sup> Acorde con esta visión, las distintas concepciones de la vida deberían ser toleradas, ya que éstas permiten realizar las diversas e irreconciliables concepciones del bien.<sup>14</sup> Si vemos en la diversidad de doctrinas comprensivas el resultado (por otra parte inevitable) de instituciones libres y duraderas, tenemos que acordar con Rawls que su idea de persona está construido para reflejar la condición del *fact* (hecho) del pluralismo.

De esta forma la PO, juntamente con los bienes primarios, es una forma de plantear la concepción política de la justicia, cuando partimos de cierta cultura política caracterizada por una diversidad de doctrinas comprensivas, *qua* hecho permanente de la cultura política.<sup>15</sup> Si tomamos como dado el *fact* del pluralismo, una concepción política de la justicia debe ser aquella que suscriben ciudadanos que profesan distintas y opuestas doctrinas comprensivas (razonables).<sup>16</sup> Entonces: ¿qué puede hacer la filosofía para hallar una base de común acuerdo (moral), que consista en formular una red de instituciones encargadas de asegurar la libertad e igualdad?<sup>17</sup> Debe -sostiene categóricamente Rawls- construir la base del acuerdo público mediante el uso de ideas y principios conocidos. En definitiva debe partir de lo que nosotros llamamos el punto histórico de *concordia discordi*, i.e. de puntos provisoriamente fijados y enraizados en la cultura política pública.<sup>18</sup> De esta forma, siendo imposible dotar a la concepción política de la justicia con una doctrina comprensiva, una sociedad democrática bien ordenada se circunscribe a lo que Rawls denomina el 'dominio político'.<sup>19</sup> De este modo, *justice as fairness* intenta, valiéndose del concepto de sociedad *qua* sistema de cooperación entre personas libres e iguales como miembros cooperadores plenos durante toda la vida, construir una concepción política de la justicia cuyo 'contenido'<sup>20</sup>: i) especifique libertades, derechos y oportunidades; ii) que éstos tengan prioridad sobre toda valoración

por supuesto, lo que los hace iguales es que todos tengan esos poderes, al menos, con un mínimo grado. (véase Rawls, 1993a:19).

<sup>12</sup> Véase Rawls, 1993a :1.

<sup>13</sup> Véase Rawls, 1993a :2.

<sup>14</sup> Véase Scheffler, 1994 :4.

<sup>15</sup> Véase Rawls, 1993a :36. Mantener una sola visión *comprensiva*, sólo implica que el estado no es neutral, sino que únicamente lo puede hacer mediante el terrorismo de Estado. (Véase Rawls, 1988:261-2; 1993a:37).

<sup>16</sup> Véase Rawls, 1993a :38.

<sup>17</sup> Véase Rawls, 1993a :8.

<sup>18</sup> Si la concepción política de la justicia toma en cuenta el trasfondo cultural de una 'sociedad democrática estabilizada', ésta debe, a su vez, reconocer que un *régimen democrático estable* y duradero se construye con el sostén voluntario de un gran número de ciudadanos que profesan distintas concepciones del bien. (Véase Rawls, 1993a:38, nota 4).

<sup>19</sup> Como el lector puede notar el cambio de 'concepción de la justicia' a una 'concepción política de la justicia', se complementa, ahora, con una sociedad democrática bien ordenada por SBO a secas.

<sup>20</sup> Los principios de justicia.

general y perfeccionista. Y que a su vez, iii) estas libertades, derechos y oportunidades estén asegurados por una justa distribución de 'cosas' necesarias para su realización.<sup>21</sup>

Así, la *justice as fairness*, como objetivo eminentemente práctico, es el fundamento de un acuerdo político razonable, informado y voluntario. Debe ser razonable porque la concepción política de la justicia es una concepción compartida por todos los ciudadanos. Esto es, independiente de toda doctrina comprensiva sustentada por cada ciudadano. El liberalismo político aplica el principio de la tolerancia a la filosofía misma, pero además pretende ganarse el apoyo, mediante un consenso traslapado, de las distintas doctrinas comprensivas.<sup>22</sup> Y debe ser informado y voluntario, por cuanto la idea de SDBO expresa: i) que todos los ciudadanos aceptan y saben que los demás aceptan los mismos principios de justicia. ii) Saben además que la EBS cumple con esos principios, *i.e.* que la EBS además de razonable y justa, es viable. iii) Que sus miembros tienen un sentido efectivo de la justicia para adherir y cumplir los principios escogidos.<sup>23</sup> La *justice as fairness* construye una concepción independiente de todo punto de vista comprensivo, y se funda en la idea de una sociedad como sistema justo de cooperación.<sup>24</sup> La pregunta fundamental de la filosofía política es -para Rawls-: cómo estipular justos términos de cooperación entre personas concebidas como ciudadanos que poseen el grado mínimo indispensable para ser integrantes cooperadores durante toda una vida.<sup>25</sup>

Dado el *fact* del pluralismo<sup>26</sup>, Rawls construye una concepción política de la justicia tratando de hacer frente al siguiente desafío:

"¿Cómo es posible que pueda existir a través del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente dividida por doctrinas religiosas y morales, razonables, aunque incompatibles entre sí?. De otra forma: ¿cómo es posible que unas doctrinas comprensivas profundamente opuestas entre sí, aunque razonables, puedan convivir y afirmen todas la concepción política de un régimen constitucional? ¿Cuáles son la estructura y el contenido que permitan a una concepción política tal, obtener el apoyo de un consenso tan traslapado?" (Rawls, 1993a:xx).

Si Rawls plantea la posibilidad de la justicia desde un dominio restringido (la política), es porque concibe la justicia como una concepción política y no como un problema 'acerca del

<sup>21</sup> Una justa porción de bienes primarios para cada ciudadano.

<sup>22</sup> Véase Rawls, 1993a :10.

<sup>23</sup> Véase Rawls, 1993a :35.

<sup>24</sup> La justicia como punto de vista independiente, no presupone ninguna doctrina de mayor alcance que el dominio político (véase Rawls, 1993a:40). La concepción política de la justicia, le concierne a los ciudadanos en cuanto a su *identidad pública*, y por tanto no presupone ninguna 'visión comprensiva de la naturaleza del yo' (Mouffe, 1990:221).

<sup>25</sup> Véase Rawls, 1993a :183.

<sup>26</sup> El *fact* del pluralismo juega, en el *liberalismo político* de Rawls, un doble papel: por un lado, es una descripción empírica de nuestra cultura política; y por otro, es una proposición normativa sobre instituciones libres. Así, si lo primero describe la diversidad de doctrinas comprensivas (religiosas, filosóficas, morales), lo segundo es la complementación natural del ejercicio natural de nuestra *razón* bajo 'condiciones normales de la vida humana' (véase Rawls, 1993:250).

más alto bien'.<sup>27</sup> Si todas las doctrinas comprensivas valen por igual, una forma fuerte de deontologismo defendida por Rawls, no sólo debe considerar la primacía de lo justo sobre lo bueno, sino además partir de una idea de persona que lo posibilite. Hacer una sociedad cooperativa y justa en donde los individuos están profundamente divididos por sus creencias comprensivas, implica establecer un esquema de cooperación justo dentro de un dominio independiente de las doctrinas comprensivas. Es, en otras palabras, *construir* un espacio para la justicia, es identificar qué bienes son los que conforman el *distribendum*. Este espacio es el dominio político y los bienes son los bienes primarios.

Si escrutamos a la *justice as fairness* como una forma de *liberalismo político*, i.e. como concepción política de la justicia, vemos que han sucedido una serie de cambios desde *A Theory of Justice*.<sup>28</sup> Rawls se refiere a esos cambios como 'piezas omitidas' en la obra de 1971, y ahora sobre esas piezas es que se construye el *liberalismo político*. Dichas 'piezas' son:

- a) Una concepción del 'constructivismo político (en oposición al constructivismo moral)'. Lo que incluye una concepción política de la persona, integrada a la idea de lo razonable y racional.
- b) La concepción de doctrina comprensiva razonable, juntamente con la idea de 'pluralismo razonable' (como opuesto a pluralismo simple).
- c) Y finalmente el 'consenso traslapado' como 'parte explicativa' de la estabilidad de una concepción política de la justicia.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Rawls, 1993a :xxvii. Lo que justifica una concepción de la justicia no es su existencia verdadera dada a nosotros en forma antecedente, sino, más bien, 'su congruencia' con nuestro más profundo entendimiento de nosotros mismos y nuestras aspiraciones. Buscar, por tanto, una base de acuerdo a partir de nuestra tradición pública reemplaza a una búsqueda infructuosa de una verdad moral. (véase Rawls, 1980:519).

<sup>28</sup> Y, también como sostiene el mismo Rawls (1993a:xxx), 'por qué eran necesarios ciertos cambios' en la teoría de la justicia. Según Rawls los cambios fundamentales son los siguientes: a) en *TJ* no existe una diferencia entre filosofía moral y política. La *TJ*, a diferencia de la propuesta en *LP*, no se construye nada con la diferencia entre las diversas concepciones comprensivas (morales, religiosas, filosóficas) y las concepciones limitadas al dominio político. Rawls pone a descubierto esta diferencia al sostener: "aunque no se discute en mi *Teoría de la Justicia* la distinción entre una concepción política de la justicia y una doctrina comprensiva filosófica, una vez que surge esta cuestión, queda claro, pensamos, que el texto considera tanto a la *justice as fairness* y al utilitarismo como doctrinas comprensivas, o parcialmente comprensivas" (Rawls, 1993a:xviii). b) Tomar en cuenta el *fact* del pluralismo introduce un serio problema a la *justice as fairness*: la congruencia global entre los principios de justicia con la explicación de la estabilidad. Para eliminar -como dice Rawls- la ambigüedad de *TJ* y contemplar la *justice as fairness* como una concepción política, es necesario contar con el siguiente arsenal conceptual: i) la idea de una concepción política de la persona, ii) el pluralismo razonable, y iii) la idea de consenso traslapado y razón pública. (Véase Rawls, 1993a:xiii-xv).

<sup>29</sup> Véase Rawls, 1993a:xxii. (Hemos invertido el orden de exposición de las 'piezas faltantes' para nuestra propia estrategia de exposición).

### § 3. Constructivismo político y doctrina comprensiva razonable.

El constructivismo político que postula Rawls tiene las siguientes características:

a) es un punto de vista de la 'estructura' y el 'contenido' de una concepción política de la justicia. Esto es, el contenido (los principios de justicia), una vez dado el equilibrio reflexivo, se ve como el resultado de un 'procedimiento de construcción estructural'. Este 'procedimiento' es modelado por la PO, los agentes racionales, y el velo de la ignorancia.<sup>30</sup> b) El constructivismo político utiliza, para dar forma a la 'estructura', un concepto político de persona y de sociedad. Además b') el 'procedimiento' de construcción se basa en la razón práctica.<sup>31</sup>

c) Y por último, el constructivismo político adquiere un significado pleno cuando conectamos el 'pluralismo razonable', con la necesidad de contar con una sociedad democrática que asegure la existencia del consenso traslapado. De este modo la *justice as fairness* es, desde el inicio, una concepción inequívocamente política de la justicia.

Para Rawls justificar una concepción política de la justicia, cuando adoptamos un punto de vista político, debe basarse en la cultura política pública de esa sociedad.<sup>32</sup> El rol fundamental de una concepción política de la justicia, es capacitarnos (*qua* miembros de la sociedad) para aceptar mutuamente las instituciones y acuerdos compartidos. Si partimos de una sociedad dividida por diferentes concepciones del bien, una concepción política de la justicia debe justificar los principios de justicia. Esto implica: ¿cómo pueden individuos con distintas concepciones del bien adherir a los mismos principios de justicia?. ¿Cómo los principios de justicia pueden ser vistos como razonables para esos mismos individuos? Obviamente que la razonabilidad de los principios tiene que ver con: ¿cómo se conciben los individuos como personas? Es por este motivo que una concepción política de la justicia debe anclarse en una concepción política de la persona.<sup>33</sup> Por tanto, el desafío de Rawls es: ¿cómo conectar, apropiadamente, la concepción de persona con los principios de justicia mediante un 'procedimiento de construcción'?.<sup>34</sup> Para ponerlo de otra forma: el constructivismo político debe, además de conjugar el contenido de la justicia con la concepción de persona, apelar al concepto de persona de la cultura política pública. El constructivismo político, al colocar a la cultura política como su trasfondo, espera que su concepto de persona sea afirmado por el concepto de persona implícito en la cultura política. Si Rawls logra afirmar su concepto de persona en la cultura política estará construyendo una teoría política (y no metafísica) de la justicia. De este modo Rawls no sólo pretende que sus principios de justicia sean razonables para ciudadanos que viven en una sociedad regida por el *fact* del pluralismo, sino que su concepto de persona represente, en definitiva, a la contingente ciudadanía de las democracias modernas.

<sup>30</sup> Véase Rawls, 1993a :89-90.

<sup>31</sup> Véase Rawls, 1993a :93.

<sup>32</sup> ¿Tendría otro tipo de razones? Cabe preguntarse: ¿tiene Rawls una doctrina comprensiva sobre el liberalismo político?

<sup>33</sup> Esto es: la concepción de persona como 'el' elemento en el procedimiento razonable de requerimientos de 'construcción' de los principios de justicia. (véase Rawls, 1993a:516).

<sup>34</sup> Véase Rawls, 1993a :516-7.

#### § 4. Constructivismo político:

Sabemos que la *justice as fairness* descansa sobre: a) una idea de persona moral libre e igual, y b) de la posibilidad (o necesidad) de la cooperación social. Cuando articulamos la concepción de la persona con los principios de justicia obtenemos los tres elementos principales de la *justice as fairness*: a) el concepto de persona moral, que b) modelado por la PO, nos da c) los justos términos de la cooperación social para una SBO.<sup>35</sup> De esta forma, el papel principal de la PO es vincular: el concepto de persona moral con los principios de justicia que caracterizan las relaciones entre ciudadanos en una SBO. De este modo la PO intenta vincular la concepción de la persona con el contenido de la justicia. El modelaje de la PO (*i.e.* la forma bajo la cual se describen las 'partes') 'representa' el entendimiento de la persona moral en la sociedad (*i.e.* como ciudadanos libres e iguales).<sup>36</sup>

La PO, recordemos una vez más, se caracteriza por: a) la necesidad de *re-presentar* a los ciudadanos *equitativamente*, *i.e.* como personas morales libres e iguales.<sup>37</sup> b) Tratar a las personas *equitativamente* requiere de cierta privación de información, que Rawls ha denominado 'velo de ignorancia'. Y por último, c) que la PO incorpora, en su máxima expresión, el concepto de 'justicia procesal pura'. Acorde con ello es preciso considerar a las partes como personas morales 'autónomas', *i.e.* con poderes de deliberación<sup>38</sup> dada la no existencia de un punto externo e independiente de evaluación.<sup>39</sup> Ahora bien, las personas morales, en la PO, son poseedoras de dos poderes morales: por un lado, i) tienen la capacidad para tener un 'sentido efectivo de la justicia', *i.e.* capacidad para entender, aplicar y actuar conforme a los principios de justicia libremente escogidos. Y por otro, ii) se supone que toda persona cuenta con la capacidad de formar, revisar y perseguir concepciones del bien.<sup>40</sup> Sin embargo como en la PO, por el artificio del velo de ignorancia, se supone que las personas *no conocen su concepción del bien, podemos establecer un tercer poder moral*: b) toda persona moral siempre tratará de proteger y avanzar su concepción de bien. De este modo Rawls no sólo construye cierta concepción de justicia (*justice as fairness*) a partir de cierta concepción moral de la persona (persona moral libre e igual con sus dos poderes morales), sino que también construye el *distribendum*: la justicia distributiva debe distribuir

<sup>35</sup> Dicho de otra manera, la PO modela el sentido por el cual los ciudadanos de una SBO se ven como personas morales que escogen principios de justicia.

Además recordemos que las tres características fundamentales de una SBO son: a) que esté efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia; b) que los miembros de esta sociedad se vean a así mismos, y unos a otros como personas moralmente libres e iguales; y finalmente, c) que dicha SBO, en lo que respecta a su sentido de la justicia, sea estable.

<sup>36</sup> Véase Rawls, 1980 :520.

<sup>37</sup> Recordemos que sólo la EBS considerando a los ciudadanos *equitativamente* puede postularse como la concepción más apropiada desde el punto de vista de la *justice as fairness*.

<sup>38</sup> Teniendo en cuenta la crítica de Sandel, Rawls postula que a pesar que las partes no tengan conocimiento de sus fines, una 'deliberación racional' es posible ya que tienen interés en desarrollar las condiciones para poder ejercitar y desarrollar los dos intereses de más alto orden (véase Rawls, 1980:548).

<sup>39</sup> Véase Rawls, 1980 :522-4.

<sup>40</sup> Correspondientemente se supone que las personas están motivadas para realizar y ejercitar estos dos poderes, de ahí que se los supone tanto reguladores como efectivos. (Véase Rawls, 1980:525).

aqueñas 'cosas normalmente necesarias' para realizar y ejercitar los poderes morales, y perseguir, así, nuestra concepción del bien cualquiera sea ésta.<sup>41</sup> Así las cosas, si suponemos que los 'bienes primarios' son satisfactores para los 'intereses de más alto orden' y para la realización del 'bien', también suponemos que existe un lado 'racional' en las personas autónomas que los impulsa a escoger *ese* distribuendum y una cierta distribución del mismo.<sup>42</sup> Este y no otro parece ser el sentido que Rawls le da al concepto de agentes que se los supone 'racionales'.

Ahora bien, los agentes racionales de construcción son, también, autónomos: a) cuando, motivados por los intereses de más alto orden, configuran los bienes primarios; y b) cuando adhieren a un concepto de justicia procesal pura, dando por sentado que en el proceso deliberativo no necesitan principios de lo justo de manera antecedente.<sup>43</sup> Es por esto motivos que las partes, en la PO, se visualizan como 'agentes racionalmente autónomos de construcción'.<sup>44</sup> Así, concebir a las 'partes' como 'agentes constructores', en el proceso deliberativo de la PO, es concebirlos como racionalmente autónomos. De este modo la concepción de 'autonomía racional', esa noción asociada a la 'construcción', no es más que un dispositivo de 'representación' que permite conectar los principios de justicia con la concepción moral de persona.<sup>45</sup> Ahora bien, la concepción moral de la persona, también, representa la vida diaria de los ciudadanos en una SBO. Es decir, ciudadanos que afirman y actúan conforme a los principios de justicia acordados. Esto es la 'autonomía total'.<sup>46</sup> Entonces cabe preguntar: cómo se relacionan la 'autonomía racional', *qua* esquema de representación, con la 'autonomía total', *qua* 'ideal moral' afirmado por los ciudadanos en una SBO.<sup>47</sup> Pues bien, la PO incorpora ambos niveles de la autonomía. Ahora veremos de qué manera.

La PO incorpora la 'autonomía total' por medio de la noción de 'cooperación social'.<sup>48</sup> Si concebimos la cooperación social como algo más que una actividad coordinadora eficaz, veremos -dice Rawls<sup>49</sup>- que es *siempre* una empresa para beneficio mutuo. La cooperación social incluye dos aspectos: lo *razonable* y lo *racional*. Lo 'razonable' como un aspecto de la cooperación expresa los justos términos del intercambio, *i.e.* lo que individuos razonablemente esperan de sí mismos, dada la articulación entre la idea de reciprocidad y mutualidad. Mientras que lo 'racional' proporciona la explicación para la búsqueda racional del propio bien. Así de este modo, los ciudadanos habiendo compartido la concepción de la cooperación difieren en su estrategia racional para alcanzar sus distintos (e irreconciliables) concepciones del bien.<sup>50</sup> Rawls apelando a la posesión individual de 'un mínimo adecuado de

<sup>41</sup> Véase Rawls, 1980 :525.

<sup>42</sup> Véase Rawls, 1980 :527.

<sup>43</sup> Véase Rawls, 1980 :528 ; 1993a :72.

<sup>44</sup> Rawls, 1980 :520.

<sup>45</sup> Véase Rawls, 1980 :520/533-5 ; 1993a :73-4.

<sup>46</sup> Rawls, 1980 :520/533-5.

<sup>47</sup> Véase Rawls, 1980 :535.

<sup>48</sup> Véase Rawls, 1980 :528.

<sup>49</sup> Véase Rawls, 1982 :14.

<sup>50</sup> Véase Rawls, 1980 :528-9 ; 1982 :14.

poderes morales', puede articular lo 'razonable' con lo 'racional'.<sup>51</sup> El segundo poder moral, incentiva la elección de los bienes primarios como satisfactores suficientes para desarrollar y perseguir la concepción del bien. Mientras que el primer poder moral, más la suposición de individuos cooperativos durante toda su vida, permite situar a los individuos simétricamente para que puedan honrar los justos términos de la cooperación.<sup>52</sup> Así las cosas, en la PO la 'autonomía total', mediante la simetría de las partes, expresa los justos términos de la cooperación como aquellos acuerdos, que personas libres e iguales pueden razonablemente reconocer dados sus mínimos poderes morales<sup>53</sup>, mientras que las partes en cuanto 'agentes racionales autónomos' ejercen el poder racional al tomar la mejor elección posible.<sup>54</sup> De esta forma Rawls deja perfectamente aclarado que lo racional y lo razonable son complementarios. Lo 'meramente razonable' no tendría objetivos que perseguir en un proceso cooperativo, mientras que lo 'meramente racional' no puede otorgar valor a las exigencias morales de los demás, pues carece de un sentido de la justicia.<sup>55</sup> Pero aunque complementarios, lo 'razonable' moldea y 'subordina' lo 'racional'.<sup>56</sup> Sabemos -nos dice Rawls<sup>57</sup>- que sin concepciones del bien que movilicen (incentiven) a los miembros de la sociedad política no habrá proceso de cooperación, sin embargo la cooperación va más allá de cierta concepción aislada del bien: el objetivo de la cooperación es honrar responsablemente los justos términos de la cooperación.<sup>58</sup> En la PO lo 'razonable' representa el 'armazón'<sup>59</sup> de constricciones dentro del cual toman lugar las deliberaciones de las partes (*i.e.* 'agentes autónomamente racionales de construcción'<sup>60</sup>). De esta forma lo 'razonable' subordina lo 'racional' porque los justos términos de cooperación limitan (predefinen) los fines que los ciudadanos legítimamente pueden perseguir.<sup>61</sup> La prioridad del primer poder moral sobre el segundo, no hace otra cosa que reflejar la prioridad de lo 'razonable' sobre lo

<sup>51</sup> La diferencia entre 'autonomía racional' y 'autonomía total' descansa en: mientras la primera actúa desde nuestra capacidad de ser 'racional', la segunda no sólo es racional si que además es capaz de proponer cierta concepción del bien acorde con los principios de justicia escogidos (véase Rawls, 1982:20).

<sup>52</sup> Véase Rawls, 1980 :529 ; 1982 :16.

<sup>53</sup> Véase Rawls, 1982 :17.

<sup>54</sup> Es decir, escogen principios de justicia alternativos, dada la lista de principios encarnada por la tradición moral y política (véase Rawls, 1982:19).

<sup>55</sup> Véase Rawls, 1993a :52.

<sup>56</sup> Véase Rawls, 1980 :530.

<sup>57</sup> Véase Rawls, 1980 :530.

<sup>58</sup> Las personas como ciudadanos al escoger los principios de justicia adquieren un sentido de justicia, ya que éstos regularán su sociedad, *i.e.* están motivados por razones de justicia, mientras que las personas en cuanto 'agentes racionales' no lo están (véase Rawls, 1982:30).

<sup>59</sup> Dicho 'armazón' está compuesto por: a) la simetría de las partes *vis á vis* con la EBS como objeto primario de la justicia. Y b), el velo de ignorancia *vis á vis* con la condición de total publicidad.

<sup>60</sup> Recordemos que las partes son autónomamente racionales por cuanto: a) en sus deliberaciones no necesitan aplicar principios 'antecedentes'. Y también b), por cuanto escogen la mejor alternativa (contenido de la justicia), dada la información que poseen (velo de ignorancia), para perseguir sus fines (véase Rawls, 1982:21).

<sup>61</sup> Véase Rawls, 1980 :530.

'racional'.<sup>62</sup> De allí se deriva que los principios acordados en la PO son lexicológicamente prioritarios a los reclamos sobre el bien.<sup>63</sup>

Ahora estamos en condiciones de responder: qué construye el constructivismo político. Pues bien, el contenido de la justicia, *i.e.* los principios de justicia. El desafío para Rawls está dado por:

"...el hecho del pluralismo razonable, los ciudadanos no pueden estar de acuerdo respecto a ninguna autoridad moral, sea un texto sagrado o una institución. Ni están de acuerdo respecto al orden de los valores morales o a los dictados de lo que algunos llaman el derecho natural." (Rawls, 1993a:97).

¿Qué podemos hacer para obtener un espacio de asignación justa del *distribuendum*?, ¿cómo crear esa correspondencia entre el dominio de lo justo y el *distribuendum*? ¿Cómo establecer qué cosas son necesarias y dignas de ser distribuidas justamente, cuando las personas tienen irreconciliables concepciones del bien?. ¿Cómo justificar y crear un espacio para la justicia a partir de personas que tienen distintos y antagónicos valores morales, frutos de una pluralidad de doctrinas comprensivas?. Esto da lugar al constructivismo rawlsiano:

"...por consiguiente, adoptamos un punto de vista constructivista para especificar los justos términos de la cooperación social tal como se derivan de los principios de justicia acordados por los representantes de ciudadanos libres e iguales equitativamente situados. Las bases de este punto de vista descansan en las ideas fundamentales de la cultura política pública, como así también en los principios y concepciones de la razón práctica compartida por los ciudadanos. Así, si el procedimiento puede formularse correctamente, los ciudadanos deberían ser capaces de aceptar sus principios y concepciones, juntamente con su doctrina comprensiva razonable." (Rawls, 1993a:97).

Si el objetivo de Rawls es construir un plano de justicia que sea el foco de un consenso traslapado de doctrinas, está pensando en un dominio cuyo alcance sea únicamente político, *i.e.* compatible con un amplio y diverso abanico de doctrinas metafísicas. Construir este dominio no significa -para Rawls- crear todo *ab initio*. Por el contrario Rawls parte de: a)

<sup>62</sup> Si lo 'razonable' es representado por las restricciones y las condiciones del *status quo initial*, entonces cuando los ciudadanos afirman los principios, escogidos en la PO, actúan con total autonomía (véase Rawls, 1982:20).

<sup>63</sup> Véase Rawls, 1980:532. Acorde con este constructivismo político podemos entender cabalmente de qué forma los principios de justicia valoran las EBS. Si acordamos que lo 'razonable' subordina lo 'racional', vemos que la capacidad de tener un sentido de la justicia, *i.e.* de establecer y respetar justos términos de cooperación, determina los fines que se pueden (legítimamente) perseguir. Y para honrar los justos términos de la cooperación (el 'armazón' de la PO) debemos tener en cuenta la capacidad de revisar nuestros fines, con la finalidad de tener unos reclamos moralmente responsables. Por tanto la prioridad de lo justo sobre el bien explica: a) por qué las libertades básicas son bienes primarios fundamentales; y b) por qué motivos el principio que protege las libertades tiene prioridad sobre el segundo principio.

cierta concepción 'ideal' de SBO, juntamente con cierta concepción política de la persona, y b) de dotar de cierta publicidad a la concepción política de la justicia.<sup>64</sup>

Comenzar el constructivismo político desde una cierta concepción 'ideal' de la SBO, implica partir -a juicio de Rawls- de una simetría entre personas consideradas libres e iguales que subordinan lo racional a lo 'razonable', i.e. la realización de sus concepciones del bien a la prioridad de lo justo sobre lo bueno. El velo de la ignorancia no es otra cosa que un artefacto filosófico que permite transferir la igual posición en la PO a la *equitativa* deliberación de las partes a la hora de escoger los principios de justicia. Pero por otra parte, como los principios de justicia (como resultado de la PO) son 'públicamente comprendidos'<sup>65</sup>, los ciudadanos deben afirmar (utilizando su 'autonomía total') estos principios en su vida pública. De esta manera Rawls intenta construir el espacio de la justicia y los bienes a distribuir postulando una concepción política de la persona que permite compatibilizar lo razonable con lo racional, i.e. la posibilidad de realizar los intereses privados en un plano de justa cooperación, en donde lo primero se subordina a lo segundo. Para construir un 'espacio' en donde lo justo subordine al bien y de esta manera hallar el objetivo del liberalismo político, Rawls limita específicamente los 'justos términos de la cooperación' a ciertos valores morales sobre la igualdad y la libertad. Esos valores son aquellos que pueden ser justificados públicamente<sup>66</sup> en nombre de principios político-sociales de justicia y no de otras nociones morales.<sup>67</sup> Así, la *justice as fairness* construye los principios de justicia en base a profundas e irresolubles diferencias. El velo de la ignorancia es la estrategia rawlsiana para excluir cierto tipo de creencias en pos de lograr un acuerdo entre ciudadanos con creencias opuestas y diversas concepciones del bien.<sup>68</sup> De este modo la justicia se circunscribe al 'dominio de lo político' y no al de los valores morales (universales). Pero lo anterior no implica negar que otros valores (morales) no se pueden construir al mismo tiempo. Rawls solamente sostiene que debemos partir, si deseamos construir una sociedad justa plural, de un dominio de creencias comúnmente adecuadas para compatibilizar las distintas concepciones del bien. Por este motivo construye un espacio de justicia a partir de la subordinación de lo 'razonable' sobre lo 'racional', aunque las 'partes' en la PO saben que como ciudadanos de una SBO tendrán distintas creencias que deberán ser utilizadas para apoyar los principios de justicia escogidos. Por esto lo justo subordina y precede al bien. Esto es así porque de otro modo no tendría razón de ser su idea de un *consenso traslapado*.<sup>69</sup> A pesar de que el *liberalismo político* sólo busca dar una base

<sup>64</sup> Véase Rawls, 1993a :104 ; 1980 :552-3.

<sup>65</sup> Es decir, los individuos entienden estos principios como una construcción en la que se ven reflejados como personas morales libres e iguales, que son al mismo tiempo razonable/racionalmente representados.

<sup>66</sup> Recordemos que la condición formal de publicidad tiene tres niveles: a) la sociedad regulada por los principios de justicia, i.e. SBO, se caracteriza por el hecho de que cada individuo acepta, conoce que los otros aceptan los mismo principios. Este conocimiento es públicamente reconocido por todos. b) Los principios de justicia se basan en creencias generales a la luz de las cuales los mismos principios pueden ser aceptados. Y finalmente c) los principios de justicia implica que se justifican en sus propios términos. A este último nivel nos referimos *supra*. (véase Rawls, 1980:537).

<sup>67</sup> Véase Rawls, 1980 :539.

<sup>68</sup> Véase Rawls, 1980 :542-3.

<sup>69</sup> Véase Rawls, 1993a :127.

*razonablemente correcta* a la teoría política de la justicia, esto no invalida ni impide que todo ciudadano apoye mediante lo que él cree son los argumentos veraces de su doctrina metafísica particular. De este modo, mientras el constructivismo político no niega ni afirma la verdad moral, sino más bien no la necesita, ya que la 'norma de lo correcto' es su propia 'razonabilidad', los ciudadanos pueden vincular la verdad moral de su propia doctrina comprensiva con el dominio político y dar lugar al *consenso traslapado*. Por tanto, podemos concluir, que la idea de lo 'razonable' y no de verdad moral es lo apropiado para justificar el régimen de instituciones libres e iguales, *i.e.* la EBS *qua* SBO.<sup>70</sup>

### § 5. ¿Cuánta diversidad y pluralismo puede soportar una concepción política de la justicia?

Rawls ha argumentado que su concepción política de la justicia:

"...ha sido elaborada para aplicarse sólo a la estructura básica de la sociedad, a sus principales instituciones políticas, sociales y económicas, como un sistema unificado de cooperación social; que es presentada independientemente de toda doctrina religiosa o filosófica comprensiva y más extensa; y que está, por tanto, elaborada en términos de las ideas fundamentales que se considera que están implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática." (Rawls, 1993a:223).

El citado párrafo da tres niveles distintos de argumentaciones de por qué su concepción de la justicia es política. El primero, se refiere al objeto específico de la justicia: la EBS. Su alcance lejos de ser general se circunscribe a determinadas instituciones políticas, sociales y económicas. Rawls no pretende construir una teoría de la justicia válida para todas las instituciones, *i.e.* su teoría no se aplica a cómo deben distribuir ciertos bienes determinadas instituciones fuera de esa EB. Si bien las 'asociaciones'<sup>71</sup> tienen, siempre, en toda SDBO objetivos y fines específicos, como por ejemplo cómo distribuir la gracia divina, no pueden ir más allá de los principios de justicia, en este caso podrán excomulgar pero no quemar a los herejes. Por tanto, la concepción de la justicia de Rawls es política porque sólo pretende ser 'correcta' para un dominio específico de instituciones: la EBS. No dice, bajo ningún sentido, cuáles son las exigencias de la justicia para toda actividad humana, ni cómo deben organizarse esas actividades bajo un criterio justo más allá de la propia derivación de los principios de justicia. En segundo lugar, la concepción de la justicia de Rawls es independiente de toda doctrina comprensiva. La PO, como aparato de representación y deliberación, no necesita (ni presupone) utilizar ninguna teoría 'completa' sobre cómo actuar o dirigir nuestra vida. Rawls no utiliza ninguna teoría comprensiva ni filosófica, ni religiosa, como así tampoco apela a ningún valor moral completo. Es definitiva, para Rawls aceptar la

<sup>70</sup> Véase Rawls, 1993a :129.

<sup>71</sup> Para Rawls la SDBO no es ni una asociación ni una comunidad (véase Rawls, 1993a:40-3)

idea de cooperación y de persona moral (incluyendo los dos intereses de orden supremo) como tesis morales relevantes en la PO, no implica aceptar doctrinas comprensivas completas, muy por el contrario son una forma específica de reducir el problema de la justicia al dominio político. Este *status* de independencia natural de la *justice as fairness*, se vincula con el tercer argumento que esgrime Rawls en el párrafo citado: su origen explicativo. Su explicación no debe ser entendida como el desarrollo de un ideal completo (sea este moral, filosófico, o religioso), sino más bien por la articulación, mediante la razón práctica, de ideas implícitas de cierta cultura política pública.<sup>72</sup> Si antes, en *A Theory of Justice*, la persona moral se vinculaba con una teoría liberal más comprensiva, ahora la capacidad de elaborar, revisar y perseguir concepciones del bien de personas morales libres e iguales está apoyada en la idea de que ciudadanos que se ven como libres e iguales sin implicar que su *liberalismo político* vaya más allá del dominio estrictamente político. De esta manera la PO, y sus presuposiciones de equidad y cooperación, y los principios de justicia que de ella resultan son considerados justos en la medida que sólo sirven para la EBS. Por otra parte, no necesitamos -sostiene Rawls- de ninguna teoría completa para explicar la *justice as fairness*, sino sólo apelar a las tesis morales implícitas en nuestra cultura política pública.

## § 6. Pluralismo razonable:

Lo 'razonable', como elemento constitutivo de la *cooperación equitativa*, es una idea central de la sociedad como sistema justo de cooperación. Según Rawls las personas (razonables) no están motivadas por el interés general, sino por la existencia de un mundo en donde ciudadanos libres e iguales pueden realizar los ideales de una cooperación recíproca.<sup>73</sup> Pensar, para Rawls, en un ideal cooperativo, en la subordinación de lo 'razonable' a lo 'racional', no significa postular "ni una sociedad de santos ni una sociedad de egocéntricos"<sup>74</sup>; sino solamente estar dispuestos a proponer términos justos de cooperación en forma recíproca. En definitiva, plantear la justicia sobre el plano de una sociedad *equitativamente cooperadora*, es poner la concepción de la justicia en un ámbito restringido: el dominio político. La pertenencia de lo 'razonable' al ámbito público significa: que es lo 'razonable' lo que nos hace ver como iguales y nos compromete a adherir a justos términos de la cooperación.<sup>75</sup>

Si recordamos que las partes, están, en la PO tratando de garantizar, por medio de la elección de principios de justicia adecuados, las condiciones políticas y sociales para que los ciudadanos gocen de 'plena autonomía'; tenemos que concluir que 'la plena autonomía' se

<sup>72</sup> La cuestión que queda abierta es la siguiente: si Rawls no puede extender este tipo de explicación para aquellas sociedades que no posean éste tipo de ideas implícitas, debe -nos preguntamos- sacrificar la posibilidad de construir esta idea de la justicia, o bien preservar cierta concepción de la persona moral independiente de la contingencia. Este tema lo abordaremos en el capítulo 4.

<sup>73</sup> En sentido contrario, una persona es 'irrazonable' cuando, habiendo entrado a un acuerdo cooperativo, no está dispuesta a ajustarse, siempre, a esos términos. (véase Rawls, 1993a:50).

<sup>74</sup> Rawls, 1993a :54.

<sup>75</sup> Véase Rawls, 1993a :53.

construye: en las condiciones razonables que se imponen a las 'partes' en cuanto 'racionalmente autónomas'.<sup>76</sup> Hacer, según Rawls, una concepción de la justicia para ciudadanos plenamente autónomos es: a) partiendo de las ideas implícitas (en la cultura política pública) sobre la cooperación *equitativa*; y b) teniendo en cuenta los elementos básicos de la motivación moral de las personas consideradas libres e iguales<sup>77</sup>, llegar c) a sensibilizar moralmente lo 'racional' por medio de lo 'razonable'.<sup>78</sup> Lo 'razonable', de esta forma, no es más que una serie de restricciones que se ponen a las partes en cuanto personas racionales para, por medio de un aparato filosófico como es la PO, afirmar la plena autonomía en la vida ciudadana.

Así, lo 'razonable' está presente en el dominio político, puesto que permite construir una explicación de la concepción política de la justicia independientemente de toda doctrina comprensiva, y al mismo tiempo recoge las ideas políticas implícitas en la cultura pública. Así, lo 'razonable' recoge el *fact* del pluralismo postulando la existencia de un 'pluralismo razonable' como opuesto a un 'pluralismo como tal'. Obviamente el pluralismo como tal, i.e. aquellas diferencias que son simplemente el resultado de nuestros intereses individuales, es descartado por el propio modelaje del *status quo inicial*. El 'pluralismo razonable' supone un desacuerdo entre personas 'razonables' que ejercitan, concienzudamente, sus dos poderes morales.<sup>79</sup> Rawls nos dice que por y a pesar de que los ciudadanos ejerzan los poderes morales, parece imposible que lleguen a un acuerdo, tanto en el plano moral como político, sobre cuestiones 'globales'. Rawls denomina a estos obstáculos como las 'cargas del juicio'.<sup>80</sup> Es decir, un desacuerdo entre personas razonables sobre: a) lo racional aplicado a nosotros, b) lo razonable aplicado a nosotros, y c) lo razonable aplicado a los demás.<sup>81</sup> La implicancia de la existencia de las 'cargas del juicio' es fundamental para el *liberalismo político*, al respecto Rawls sostiene:

<sup>76</sup> En la medida que son los ciudadanos (y no las 'partes') de una SDBO los que gozan de la plena autonomía, ésta representa un valor de esa sociedad democrática y no un valor ético de una doctrina comprensiva. (véase Rawls, 1993a:77). La *justice as fairness*, según Rawls (1993a:52), no intenta derivar lo 'razonable' de lo 'racional' sino más bien utilizarlos complementariamente, i.e. por un lado, las personas en cuanto 'razonables' modelan el ideal cooperativo con las restricciones de la PO y el velo de la ignorancia, y por otro, en cuanto 'racionales' construyen un conjunto de bienes primarios que son relevantes para ciudadanos libres e iguales (véase 1993a:77). De esta forma las personas, en cuanto ciudadanos plenamente autónomos, visualizan los bienes primarios como un *distribuendum* independientemente creado para satisfacer las distintas concepciones del bien.

<sup>77</sup> Las bases de la motivación moral de las personas son: a) los dos poderes morales, b) los poderes intelectuales, c) tener, aunque en la PO no se conozca, determinada concepción del bien, y d) poseer, al menos en un mínimo grado, los requisitos necesarios para ser miembros cooperador durante toda la vida (véase Rawls, 1993a:81).

<sup>78</sup> Rawls no sostiene que lo 'razonable' agote la totalidad de la sensibilidad moral, sólo dice que incluye la conexión entre la ventaja individual con la cooperación social justa (véase Rawls, 1993a:51).

<sup>79</sup> Véase Rawls, 1993a :55.

<sup>80</sup> Estas fuentes de desacuerdo, a diferencia del egoísmo, la irracionalidad, por ejemplo, son compatibles con la razonabilidad de los individuos implicados. Las cargas del juicio son, si pensamos en personas que ejercen libremente sus poderes morales dentro de instituciones libres, una causa inevitable de que las personas adhieran a distintas o irreconciliables doctrinas comprensivas.

<sup>81</sup> Véase Rawls, 1993a :56.

"La evidente consecuencia de las cargas del juicio es que no todas las personas razonables profesan la misma doctrina comprensiva. Es más, también reconocen que todas las personas por igual, incluso ellas mismas, están sujetas a las cargas del juicio, por tanto, se afirman o profesan muchas doctrinas comprensivas razonables, y no todas pueden ser verdaderas (en realidad, ninguna de ellas puede ser verdadera). La doctrina que profese cualquier persona razonable no es sino una de tantas doctrinas razonables." Rawls, 1993a:60.

Las personas 'razonables' encontrarán, dadas las cargas del juicio, 'irrazonable' utilizar el poder político para 'reprimir' aquellas doctrinas comprensivas que no son 'irrazonables'.<sup>82</sup> Entonces, debe quedar claro, que una SDBO, si tomamos el fact del pluralismo (y las cargas del juicio que éste implica), no requiere basarse en una 'doctrina comprensiva' para generar la 'unidad social'. Esta se genera por la adherencia a las ideas latentes en la cultura política pública, y se explica mediante el dominio político independientemente de toda doctrina comprensiva.<sup>83</sup> Lo razonable es un 'ideal político' para una ciudadanía democrática que exige respeto por todos los puntos de vistas comprensivos razonables de ciudadanos libres e iguales.<sup>84</sup>

Si lo 'razonable'<sup>85</sup> se caracteriza por la vinculación entre la autonomía racional con el ideal de cooperación; entonces lo razonable es fundamental para que la concepción política de la justicia pueda ser entendida independientemente de toda concepción comprensiva, *i.e.* que pueda ser justificable públicamente por todos los miembros de una SDBO que profesan distintas e irreconciliables doctrinas comprensivas. Al respecto Rawls sostiene:

"La justicia como equidad trata de descubrir una base que permita la justificación pública de las cuestiones relativas a la justicia política, teniendo en cuenta el hecho del pluralismo razonable. Como la justificación se dirige a otros, procede de lo que mantenemos o podemos mantener en común; por eso comenzamos por las ideas fundamentales que compartimos y que están implícitas en la cultura política pública, con la esperanza de desarrollar a partir de ellas una concepción política que pueda obtener el acuerdo libre de un juicio razonado..." (Rawls, 1993a:100-1).

Rawls, a pesar de partir de hecho del pluralismo, *i.e.* del hecho de que las personas tendrán doctrinas comprensivas irreconciliables, excluye, por medio de la PO y el velo de la ignorancia, las distintas concepciones del bien, porque cree que no es pertinente utilizarlas

<sup>82</sup> Véase Rawls, 1993a :60.

<sup>83</sup> Véase Rawls, 1993a :63.

<sup>84</sup> Véase Rawls, 1993a :62.

<sup>85</sup> Nos referimos, aquí, a la sensibilización moral que introduce lo 'razonable' sobre lo 'racional' por medio de: a) la disposición para proponer y actuar recíprocamente acorde con los justos términos de la cooperación. b) Que los ciudadanos no sólo se visualizan como miembros cooperativos, sino que también desean ser reconocidos como tales. c) Que reconocen y actúan en base a las cargas del juicio, *i.e.* acorde con el pluralismo razonable. Y por último, d) que los ciudadanos poseen 'una razonable psicología moral'. (Véase Rawls, 1993a:81-2).

cuando reflexionamos sobre la justicia. De esta forma, lo 'razonable' como elemento sensiblemente moralizador del *status quo inicial*, recoge las ideas latentes de la cultura política pública<sup>86</sup> e instaura un plano político para reflexionar sobre la justicia. Así, la justicia como equidad trata de justificarse apelando a la 'razón pública', *i.e.* a aquella concepción política de la justicia que puede ser apoyada por personas que en su vida no política profesan distintas doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales.

Rawls sostiene que la 'razón pública', en una sociedad democrática, es la razón de los ciudadanos, *i.e.* 'de aquellos que comparten el estatus de igual ciudadanía'.<sup>87</sup> Lo público de la 'razón pública' se relaciona con la idea de reconocimiento público de la justicia como equidad en: a) cuanto relaciona personas en su rol público, *i.e.* *qua* ciudadanos; b) su objeto es 'el bien público' y la concepción política de la justicia; y c) el 'contenido' de la razón pública son las creencias acerca de una SDBO sobre los cuales los ciudadanos concuerdan, *i.e.* aquellas actitudes que deseamos tener como ciudadanos ideales de una SDBO regulada por los dos principios de justicia.<sup>88</sup>

Así las cosas, el 'pluralismo razonable' debe contestar a la siguiente: cómo llegamos a justificar públicamente cierta concepción política de la justicia, cuando partimos del hecho del pluralismo, *i.e.* de que todo ciudadano tiene diferentes e irreconciliables doctrinas comprensivas. Tomando lo 'razonable', *i.e.* el hecho del pluralismo y las cargas del juicio, como un elemento distintivo de personas libres e iguales, Rawls logra postular la 'cooperación justa' como un conjunto de ideas implícitas en la cultura política que sirven de *fuerza y origen* a la concepción política de la justicia. Rawls al prestar atención a las 'cargas del juicio', esa manera elegante de presentar la necesidad de aplicar la tolerancia a la filosofía misma, excluye el 'bien' de lo justo, y toma partido por una concepción de la justicia que pueda justificarse por la 'razón pública'. Entonces, partiendo de cierta concepción de la cooperación como justos términos, acompañada del concepto de persona moral, delimita qué tipo de argumentos pueden ser utilizados para justificar una concepción política de la justicia: el dominio político como foro ciudadano.

En este sentido, y para concluir este epígrafe, el 'pluralismo razonable' implica tres cosas fundamentales:

- a) que la concepción política de la justicia debe ser neutral con respecto a las distintas concepciones del bien de cada uno de los ciudadanos. De aquí la pregunta fundamental es: ¿cuánta diversidad puede soportar el pluralismo razonable?
- b) Si una sociedad justa debe ser neutral, esto implica que ningún ciudadano puede ejercer el poder coactivo del Estado para promover ciertas concepciones del bien en detrimento de otras.<sup>89</sup> Por tanto, la pública justificación no sólo implica respetar la neutralidad, sino también cierta forma de justificar el poder político en una SDBO.<sup>90</sup> Rawls lo expone del siguiente modo:

<sup>86</sup> Entre ellas: las instituciones libres que permiten el libre desarrollo de las distintas doctrinas comprensivas razonables.

<sup>87</sup> Rawls, 1993a :213.

<sup>88</sup> Véase Rawls, 1993a :67-70/213.

<sup>89</sup> Véase Rawls, 1993a :192-3, 1988 :262

<sup>90</sup> Según Nagel (1987:215-16) existe un conflicto entre la imparcialidad y los puntos de vista individuales a la hora de construir una concepción de la justicia. Este 'choque' se agudiza cuando

"...el ideal político liberal que como poder político es el poder coactivo de un cuerpo compuesto por ciudadanos libres e iguales, es un poder que sólo se ha de ejercer cuando estén en juego los elementos constitucionales esenciales y las cuestiones básicas de la justicia, y sólo se ha de ejercer de una forma que quepa razonablemente esperar que todos los ciudadanos aprueben a la luz de su razón humana común." Rawls, 1993a:139-40.

Como hemos visto esa 'razón humana' recurre a la 'razón pública' para justificar, a la luz de las ideas implícitas en la cultura política pública, cierta concepción política de la justicia.

c) La 'razón pública' intenta articular, a la luz de las distintas creencias en irreconciliables doctrinas comprensivas, un espacio de 'valores muy altos y difícilmente superables': el dominio político. Esto supone que los hombres tienen, siempre, dos puntos de vista: uno, comprensivo, y otro, político.<sup>91</sup> Por tanto, la pregunta pertinente: ¿es consistente la primacía de los valores políticos por sobre los otros valores?.

### § 7. Sobre la neutralidad:

La tarea de índole inminentemente práctico de la filosofía política que postula Rawls, se reduce a construir una unidad social en un mundo dominado por el 'hecho' del pluralismo. Esta unidad social reposa en lograr dotar a los principios de justicia de un mínimo consenso moral, sustentando por ciudadanos que poseen distintas y conflictivas doctrinas comprensivas. Por este motivo Rawls cree que una concepción de la justicia deontológicamente comprometida, y al mismo tiempo no-utópica, *i.e.* realísticamente estable, debe ser:

- a) capaz de evitar problemas filosóficos trascendentales;
- b) por (a) debe circunscribirse al dominio político; y por último:
- c) debe ser liberal, al menos en el sentido de ser neutral ante las distintas concepciones del bien.<sup>92</sup>

De esta manera Rawls sigue manteniendo que su concepción, ahora política de la justicia, se basa en cierta concepción de la persona. El argumento explicativo corre como sigue:

- a) Al partir de una concepción política de la persona, que se le supone sustentada en la cultura política pública, se incluyen aquellos poderes morales necesarios para hacer posible la 'autodeterminación'.<sup>93</sup> Y al mismo tiempo, se excluyen aquellos valores no políticos.

entramos al espacio político, puesto que el ejercicio del poder político no sólo supone intereses y visiones individuales, sino fundamentalmente 'diferentes concepciones morales'.

<sup>91</sup> Véase Rawls, 1993a :140.

<sup>92</sup> Véase Baiers, 1989 :772.

<sup>93</sup> El velo de ignorancia permite abordar a las personas, en cuanto a cuestiones de justicia, al margen de sus dotes naturales, de su concepción del bien y de su contingente posición social. Al mismo tiempo lo 'razonable' permite postular los justos términos de cooperación, mientras que lo 'racional' garantiza la búsqueda de la concepción del bien. Esta forma de abordar la concepción del bien:

b) (a) permite otorgar el apoyo, suficiente, para considerar a los ciudadanos como libres e iguales, y con la capacidad de ejercer la plena autonomía en la SDBO.

c) (a) en conjunción con (b) delimita el espacio cooperativo al dominio político. Y de aquí se sostiene:

d) que la sociedad *qua* EB se convierta en el objeto primario de los principios de justicia.<sup>94</sup> Quizá el motivo fundamental por el que Rawls se orienta a la cultura política pública, no sea el fundamentar los proyectos sociales en base a un entendimiento compartido, sino más bien en dotar a los principios de justicia de una justificabilidad pública que posea un alto valor moral.<sup>95</sup> En otras palabras, ceñir la justificabilidad al dominio político es, apelar a los valores que compartimos públicamente. De esta manera Rawls excluye la verdad filosófica, por la correctitud, y coloca a los valores políticos por encima de los demás valores morales. De este punto se derivan dos comentarios certeros sobre su concepción de la persona:

a) Rawls no niega que los ciudadanos posean doctrinas comprensivas, sino más bien las excluye y las niega en el plano político de su concepción de la justicia. La identidad política, pública o institucional no cambia, por los cambios producidos en nuestra identidad moral (no-institucional). De esta manera la identidad ciudadana es independiente del bien, y de la capacidad de revisarlo a la luz de motivos razonables.

a.i) ¿Puede Rawls, ahora, contestar aquella crítica realizada por Sandel en torno a la capacidad de la persona moral rawlsiana, de capturar nuestra familiar concepción de persona experimentada por nosotros? Podríamos decir que sí. Rawls acuerda sobre las distintas formas de concebirse a sí mismo defendidas por Sandel (1982), pero a condición de que sea no-políticas.<sup>96</sup> De esta manera la tesis ontológica sobre la esencia del hombre, *i.e.* un *yo* previo y separado a sus fines, que Sandel le atribuye a Rawls<sup>97</sup> no sería otra cosa que la primacía de lo razonable sobre lo racional, de lo político sobre lo no-político. Es decir, un artefacto filosófico para postular la primacía de revisar las concepciones del bien a la luz de

¿implica proponer aquello que es importante para la persona y su bienestar?. Para una respuesta afirmativa véase Mulhall-Swift, 1996:259.

<sup>94</sup> De (d) podemos establecer (d'): los principios de justicia que regulan la EB de una SDBO deben ser estables, para ello Rawls sugiere que deben ser apoyados por un consenso moral mínimo (y no por un *modus vivendi*): consenso traslapado. Este se genera en (c).

<sup>95</sup> Rawls sostiene que en "la justicia como equidad, el objetivo es elaborar una concepción de la justicia política y social que sea afín a las convicciones y tradiciones más de un estado democrático moderno". Esto implica que debemos articular ordenadamente nuestra tradición entorno a la libertad e igualdad. Por tanto, "desde un principio la concepción de la persona se considera parte de una concepción de la justicia política y social". Hasta aquí parece que Rawls toma la propia concepción de ciudadanos que tienen los mismos en las democracias modernas para construir una concepción política de la justicia. Pero, creemos, Rawls da un paso más adelante: la justicia, como concepción política y social, "caracteriza cómo han de pensar los ciudadanos de sí mismos y de unos respecto de otros, en sus relaciones políticas tal como lo especifica la estructura básica" (Rawls, 1993a:300). Por tanto es la propia idea de una sociedad justa (su forma de cooperación) la que hace cierta idea de persona moral, y de allí como solucionar el 'callejón sin salida' de la herencia entre libertad e igualdad. Lo cual implica que si el ciudadano real de las sociedades democráticas difiere del ciudadano 'ideal', el primero debe ser sacrificado en nombre del segundo (volveremos sobre este punto en el capítulo 4.)

<sup>96</sup> Véase Mulhall-Swift, 1996 :262.

<sup>97</sup> Véase Taylor, 1989 :160.

demandas razonables. Sin embargo, y en esto Sandel tiene razón, la capacidad de revisar y cambiar las concepciones del bien no se produce en un vacío moral<sup>98</sup>; es necesario tomar otros valores y compromisos para emitir un juicio. Por tanto, la capacidad de revisar las concepciones del bien se construye, siempre, a la imposibilidad de desprenderse de todos los valores al mismo tiempo.<sup>99</sup> De esta manera, Rawls por evitar la crítica comunitarista se deslizaría por una pendiente en donde la separación entre la capacidad para entablar vínculos constitutivos no se separaría del ámbito político.

a.ii) Dada una sociedad democrática pluralista resulta convincente que una teoría de la justicia se cña al dominio político, puesto que introducir valores ajenos a esa dimensión sería introducir obligaciones injustificables a nuestros conciudadanos desde el punto de vista moral. Pero de esto no resulta que la identidad pública deba ser inmutable. Pero, ¿por qué lo es? Si podemos poner a revisión nuestras doctrinas comprensivas: ¿por qué no revisar y adecuar nuestra identidad pública, i.e. política?<sup>100</sup> La inmutabilidad de la identidad política: ¿refleja el consenso moral sobre el dominio político? o bien: ¿el 'ideal' de ciudadano plenamente autónomo que deseamos ser (que desea Rawls) en una SDBO?

b) El segundo problema asociado a la primacía de lo político, es lo que Dworkin<sup>101</sup> ha dado en llamar la estrategia de la 'discontinuidad'. Para Rawls toda vez que los ciudadanos reflexionan sobre asuntos de justicia, apelan a su identidad política, mientras que excluyen todo tipo de consideración cuya fuente sean sus doctrinas comprensivas.<sup>102</sup> Suponiendo que todas las doctrinas comprensivas pueden poner entre paréntesis sus concepciones del bien, i.e. toda vez que los individuos apelan a su identidad política, la pregunta fundamental no es la posibilidad de construir el *liberalismo político* a pesar de su 'esquizofrenia'<sup>103</sup>, sino más bien si ésta es deseable.<sup>104</sup>

<sup>98</sup> Complementariamente Dworkin señala que "nadie puede cuestionar todo sobre sí mismo a la vez", pero distanciándose de Sandel, Dworkin asevera que no puede existir alguna 'conexión o asociación' que no pueda ponerse a reconsideración. Véase Dworkin, 1989:489.

<sup>99</sup> Véase Mulhall-Swift, 1996 :263.

<sup>100</sup> ¿No sería más adecuado, dada nuestra tradición, tener una ciudadanía política sujeta a revisión constante?.

<sup>101</sup> Véase Dworkin, 1993 :59-63.

<sup>102</sup> Rawls sostiene:

"Puede suceder que los ciudadanos, en asuntos personales o en la vida interna de las asociaciones a las que pertenecen, consideran sus fines últimos y sus vínculos con otros de un modo muy diferente a como presuponen la concepción política. Pueden tener, y normalmente tienen en todo momento, afectos, compromisos y lealtades de los que, a su juicio, no podrían desprenderse, y aunque pudieran no lo harían, ni valorarlos con objetividad. Puede resultarles sencillamente inconcebible verse al margen de determinadas convicciones religiosas, filosóficas y morales o de ciertas relaciones duraderas de cariño y fidelidad." (1993a:31).

Pero a pesar de esta aseveración, Rawls se guarda muy bien de comentar que dicha 'continuidad' se mantiene en nuestra vida no-política, mientras que ésta, la identidad política, puede hacer un paréntesis con las doctrinas comprensivas.

<sup>103</sup> Al respecto Dworkin señala:

Con todo, lo que parece fundamental en la nueva concepción de persona esgrimida por Rawls es: a) la capacidad de visualizar el papel constitutivo de las matrices sociales<sup>105</sup>, y b) establecer la justicia como un 'bien comunal'. Deseamos detenernos en este último. Como ha dicho Galston el *fact* del pluralismo no tiene el *status* de una ley natural, sino más bien es de una proposición sociológica sobre las instituciones vividas.<sup>106</sup> Rawls señala:

"...la teoría de la justicia como equidad abandona, ciertamente, el ideal de la comunidad política, si se entiende por tal una sociedad política unida (parcial o totalmente) por una doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral. Esta concepción de la unidad social queda excluida por el hecho del pluralismo; ya no es una posibilidad política para quienes aceptan los impulsos de libertad y de tolerancia que se hallan imbuidos en las instituciones democráticas." (Rawls, 1993a:201).

En este sentido el pluralismo significa un compromiso con la no-coerción, y donde ninguna concepción del bien *deba* ser preferida a alguna otra. Se podría argumentar -como lo hace Galston<sup>107</sup>- que Rawls está ahora ofreciendo una versión 'extendida' del bien, en donde la justicia es vista como un bien en sí misma. Para confirmar esta aseveración, ofrecemos una extensa cita de *Political Liberalism*:

---

"El liberalismo, pues, parece una política de la esquizofrenia ética y moral; parece pedirnos que nos convirtamos, en y para la política, en personas incapaces de reconocernos como propias, en criaturas políticas especiales enteramente diferentes de las personas ordinarias que deciden por sí mismas, en sus vidas cotidianas, qué quieren ser, qué hay que alabar y a quién hay que querer." Dworkin, 1993:57.

<sup>104</sup> Más allá de la posibilidad de construir una sociedad pluralista y justa como la rawlsiana (punto que trataremos a continuación), lo fundamental parece preguntarse si el posible (y también deseable) tener un Estado que en cuanto a su alcance político y su justificabilidad pública sea neutral en los términos propuestos por Rawls. Rawls es ambiguo, creemos, en cuanto a la primacía de lo político sobre otros valores: véase Rawls, 1993a:214 para una lista de cuestiones que no entran en el dominio político. Y el caso del aborto: Rawls, 1993a:243-4, nota 32. Para una lectura metafísica del ejemplo del aborto de Rawls, véase Galston, 1989:720.

<sup>105</sup> Por papel constitutivo de las matrices sociales se quiere significar la importancia que debemos concederle a la sociedad (matriz social) como fuente configuradora de las concepciones del bien y de la propia idea de nosotros mismos. Esta crítica, bajo la forma de individualismo asocial, es una de las más fuertes que el comunitarismo le realizó a Rawls. Si bien Rawls ya en *Theory* (1971:522) sostenía: "...vivir en sociedad constituye un requisito para que desarrollemos la capacidad de hablar y de pensar, y para participar en las actividades comunes de la sociedad..."; es en *Political Liberalism* en donde la 'comunidad' (en términos de Taylor) parece preceder al individuo. La razón pública no sólo significa que nada 'debe estar oculto', sino que es un "requisito para que (los ciudadanos, D.A.) puedan ejercer su libertad como sujetos plenamente autónomos" (Rawls, 1993a:68). Pero además la razón pública, bajo el requisito de total publicidad, crea "un espacio social donde pueda aprenderse el ideal de ciudadanía y despertarse el deseo efectivo de ser ese tipo de persona" (Rawls, 1993a:71). Así de este modo Rawls reconoce que la matriz social es sumamente importante para reconocer el ideal de ciudadanía y de autonomía política que configuran su punto de partida.

<sup>106</sup> Véase Galston, 1989:715.

<sup>107</sup> Véase Galston, 1989:715.

"...en la sociedad bien ordenada de la teoría de la justicia como equidad los ciudadanos comparten un objetivo común que goza de una elevada prioridad: a saber, el objetivo de la justicia política, es decir, el objetivo de asegurar que las instituciones políticas y sociales sean justas y hagan justicia a las personas en general, como algo que los ciudadanos desean para sí y para los demás. Por consiguiente, no es cierto que, desde el punto de vista liberal, los ciudadanos no tengan objetivos comunes fundamentales. Como tampoco es cierto que el objetivo de la justicia política no sea un componente importante de su identidad moral o no institucional. Pero ese objetivo común de la justicia no debe confundirse con (lo que he dado en llamar) una concepción del bien." (1993a:146, nota 13).

Esta visión se refuerza cuando vemos el desarrollo del concepto de personalidad moral, ahora, dotado de dos poderes morales que antes, en *TJ*, no tenía. Esos dos poderes morales son experimentados como un bien, y permiten desarrollar una sociedad justa.<sup>108</sup> Pero sin embargo esto parece algo paradójico: si por un lado, encadena, Rawls, la justicia a la personalidad moral (y sus poderes) como un fin en sí mismo; cómo puede, por otro lado, sostener que la justicia debe ser compatible con las distintas concepciones comprensivas del bien.<sup>109</sup> ¿No podría ser -nos preguntamos- que un supuesto régimen de instituciones justas estén soslayando sistemáticamente algunos tipos (estilos) de vida? La relación más bien problemática entre las instituciones justas y los 'sentidos' de la vida se torna tensa cuando Rawls evoca la lapidaria (aunque creemos acertada) frase de I. Berlin 'que no hay mundo sin pérdida'.<sup>110</sup> ¿Cómo podría algún individuo aceptar -como obligatorios- los principios de justicia que *deterioraran* su capacidad de ejercer su plan de vida?<sup>111</sup> Deseamos discutir algunas (posibles) respuestas a esta pregunta.

i.a) Los nuevos poderes morales<sup>112</sup> con lo que Rawls dota a las personas morales, en la posición original, le permiten relacionar: la conexión entre identidad política y el bien, i.e. ejercitar su capacidad normativo/racional de autodeterminación.<sup>113</sup> Entonces se podría visualizar su teoría de la justicia suponiendo una teoría del valor, implícita en su concepto kantiano de persona, que consiste en el valor normativo de auto-determinación en la vida política y social. Pero si suponemos que la base de su *TJ* descansa en un *valor*, dónde queda su deontologismo. Cómo evitar ser perfeccionista.<sup>114</sup> Por un lado Rawls niega que el

<sup>108</sup> Esta expandida noción de personalidad moral -sostiene Galston (1989:712-3)- introduce una revisión del concepto de bienes primarios. Si en *TJ* los bienes primarios eran caracterizados como objetivos más bien indefinidos de calculadores racionales, ahora, en *PL*, significan 'cosas' para capacitar el ejercicio de los dos poderes morales.

<sup>109</sup> Véase Galston, 1989:715.

<sup>110</sup> Véase Rawls, 1988:265.

<sup>111</sup> Véase Galston, 1989:717.

<sup>112</sup> Serían: a) la capacidad de formular, perseguir, revisar su concepción de la buena vida; b) y la capacidad de reconocer ese mismo poder en otros. Véase Rawls, 1980:533.

<sup>113</sup> Véase Doppelt, 1989:820.

<sup>114</sup> Ya que colocaría toda actividad humana, recursos, instituciones sujetos a la maximización de esos poderes morales. Véase Doppelt, 1989:821.

ejercicio de esos poderes sea un fin supremo (o el único bien).<sup>115</sup> Pero por otro lado, él insiste que los fines y valores de los distintas concepciones individuales están *subordinadas* a los más altos intereses de la autodeterminación.<sup>116</sup> Por tanto la pregunta central es: ¿la autodeterminación es compatible -sin hacer una *TJ* intolerable- con aquellas concepciones individuales que no hacen de la concepción kantiana de la persona el valor fundamental?<sup>117</sup> En otras palabras: ¿es, en definitiva, compatible su concepción moral de las personas con su postura deontologista?<sup>118</sup> Y así llegamos a una respuesta posible. Doppelt afirma que si los individuos pertenecen a una sociedad democrática son *ciudadanos* que reconocerán su implícita adhesión a la auto-determinación<sup>119</sup>, y por tanto verán a la misma como *un* valor, pero no como una concepción particular del *bien*.<sup>120</sup> O para ponerlo en los términos de la defensa que realiza Rorty de Rawls. La respuesta de Rorty basada creemos en el término 'razonable' evocado por Rawls, apela a un terreno más bien reducido de *compromiso* entre comprensión y tolerancia. Si renunciamos a la búsqueda de una naturaleza común, y consideramos a los individuos como nexos de creencias y carentes de centro, y por tanto individuos condicionados por la contingencia, es posible que no encontremos un terreno común entre el Nietzsche y Loyola de Rorty con un ciudadano (promedio) comprometido con los valores de la autodeterminación, y por tanto el lugar que el pluralismo le depara a los Nietzsches y Loyolas sería la *locura* o la inaptitud como ciudadanos, porque no reconocen la tradición y su situación histórica.<sup>121</sup>

b) Lo que nos está preocupando aquí es: ¿cuánta diversidad puede soportar el edificio rawlsiano de la concepción pluralista de la justicia? Descuidando por un momento la implicancia de esto a los efectos de la justificabilidad pública: ¿qué salida tienen aquellos individuos que no pueden afirmar, por las constricciones de su doctrina comprensiva, la

<sup>115</sup> Véase Rawls, 1982:49.

<sup>116</sup> Véase Rawls, 1980:525.

<sup>117</sup> Véase Doppelt, 1989:822.

<sup>118</sup> Como señala Kymlicka: "Por lo general, el que las democracias modernas sean pluralistas significa que el Estado cometería un error si impusiera a todo el mundo un estilo de vida determinado. Pero esto no justifica la libertad no sólo de vivir de acuerdo con la propia concepción del bien, sino también de cuestionarla y de revisarla. Esto último exige creer en el valor de la *autonomía*, no simplemente reconocer el pluralismo." Kymlicka, 1996:225, nota 11.

<sup>119</sup> Dentro de la teoría liberal aparecen dos valores fundamentales: la autonomía, lo que permite fundar una sociedad justa sobre las libertades básicas y la plena autonomía política; y por otro lado, la tolerancia, como fundamento de una sociedad plural. Ambos valores deberían complementarse, sin embargo aquí la autonomía prima sobre la capacidad de tolerar a los otros que no comparten aquel valor fundacional. Existe además del texto de Rawls una amplia bibliografía sobre estos dos valores y la forma de articularlos, así tenemos: el liberalismo 'ilustrado' vs. el 'reformista de Galston (1995), entre el liberalismo 'comprensivo' vs. el 'político' de Moon (1993), y entre el liberalismo 'kantiano' vs. el del *modus vivendi* de Larmore (1987).

<sup>120</sup> Véase Doppelt, 1989:822.

<sup>121</sup> Véase Rorty, 1988 ;1991. Apelar a los Loyolas y Nietzsches es una metáfora que intenta mostrar la imposibilidad de pensar en una sociedad justa cuando los ciudadanos piensan y actúan en una sociedad política movilizados por doctrinas comprensivas (perfeccionismo religioso y estético, por ejemplo). De esta forma en la sociedad justa rawlsiana no habría lugar para este tipo de ciudadanos.

auto-determinación?<sup>122</sup> ¿Serán estigmatizados, como en Rorty, como ciudadanos no aptos? ¿Existe alguna posibilidad de amalgamar el deontologismo rawlsiano, con aquellos ciudadanos que no están dispuestos a abandonar sus concepciones del bien a un prohibitivo paréntesis? Dicho de otra manera, ¿puede el dominio político rawlsiano incluir a todas las concepciones del bien, sin incurrir *pro tanto* en un perfeccionismo, o en una doctrina comprensiva?

Una forma de responder aquellas preguntas sería partir de la prioridad de lo justo sobre lo bueno, e inquirir, nuevamente: ¿en qué medida la prioridad de lo justo no soslaya ciertas concepciones del bien? O de otra forma: ¿en qué medida una visión comunitarista puede ver la prioridad de lo justo como un infrincimiento legítimo?<sup>123</sup> Esto nos lleva al plano de la prioridad de los derechos individuales. Si convenimos que un comunitarista podría avenir a la idea de que: a) los derechos individuales se aceptan no porque la justicia sea primaria, sino porque nuestra búsqueda del bien (cualquiera sea) requiere de una sociedad proteja nuestros derechos a libertades básicas. Y por que b) la justicia puede ser primaria, no como Sandel postula como un yo situado antecedentemente, sino para compartir la ciudadanía con individuos que no comparten nuestra concepción del bien.<sup>124</sup> Entonces: ¿podremos postular que el *liberalismo político* de Rawls es compatible con un *comunitarismo moderado*<sup>125</sup>? ¿Es posible postular un escape desde el pluralismo rawlsiano hacia un comunitarismo moderado?<sup>126</sup> Sí, toda vez que los comunitaristas moderados no vean que adherir a los valores de la autonomía política, no conlleve a unas implicaciones no deseadas en su vida no-política. Pero muchas veces las comunidades (y no necesariamente religiosas) se opondrían al liberalismo político fundamentado en los propios términos de la concepción del bien. Analicemos un caso concreto.

Los *miztecos*, un grupo indígena de México, reclaman cierto derecho específico para impartir justicia ante casos en que se violan compromisos comunitarios de relevancia fundamental. Por ejemplo reclaman el derecho a castigar acorde con sus propias sanciones a los miembros de la comunidad que evitan una acción colectiva.<sup>127</sup> Sin embargo las penas oscilan entre el estigma, hasta llegar, en ciertos casos, a castigos corporales. Este reclamo puede verse en un doble sentido: i) como un derecho a preservar su comunidad de una sociedad política más global, lo que Kymlicka (1996:58) a llamado 'protecciones externas'.<sup>128</sup>

<sup>122</sup> Como lo señala Galston (1989:720) una cosa es sostener que el liberalismo de Rawls no tiene una visión metafísica del individuo, y otra muy distinta, es decir que compatible con todas.

<sup>123</sup> O puesto inversamente: ¿cuándo el liberalismo de Rawls puede ver un infrincimiento a la prioridad de lo justo como legítimo? Esto es, dada la prioridad de los derechos individuales, ¿cuándo podrían ser avasallados para proteger valores o compromisos comunales?

<sup>124</sup> Véase Gutman, 1985:314.

<sup>125</sup> Véase Buchanan, 1989:855.

<sup>126</sup> Véase Galston, 1989:717-8.

<sup>127</sup> Por ejemplo esta comunidad indígena sanciona fuertemente toda violación la evasión en la participación colectiva. Durante la primavera, cuando comienza la primeras lluvias, la comunidad decide reparar los caminos para la época de siembra. Si algún miembro de la comunidad no participa en estas tareas es fuertemente castigado, hasta, incluso, con penas corporales. Esta descripción de la vida comunitaria la escuchamos de un líder de la misma comunidad. (Locución del Señor Julio Atenco representante de la comunidad *mizteca* en el Seminario 'Las organizaciones Indígenas y sus propuestas de autonomía', organizado por el Instituto de Investigaciones Sociales, Octubre de 1997).

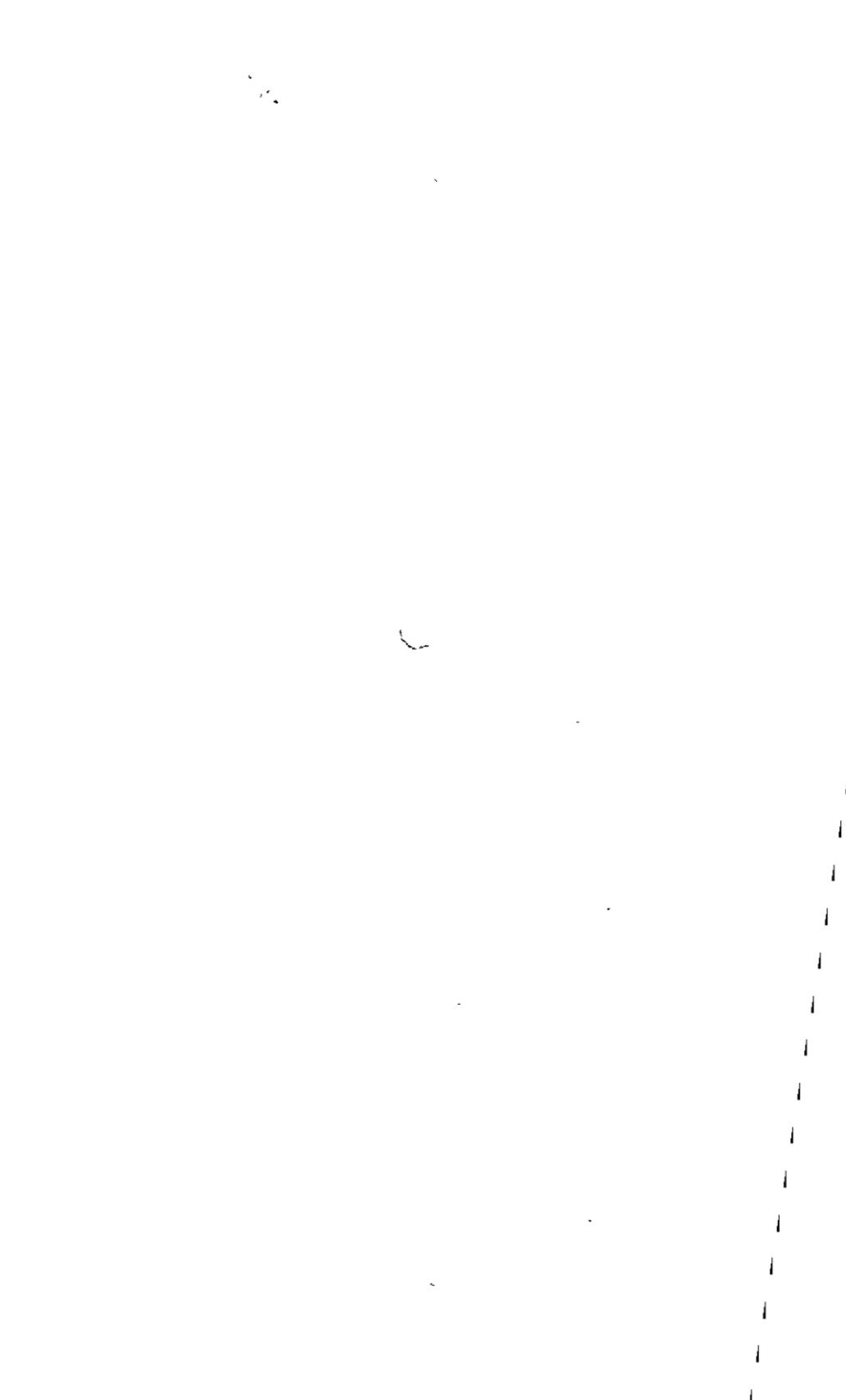
<sup>128</sup> Véase Kymlicka, 1996 :58.

Por otro lado, ii) este mismo reclamo puede visualizarse como un derecho de la comunidad a minimizar el disenso interno, *i.e.* una decisión intragrupal de contrarrestar el mercado laboral, por ejemplo, como elemento desestabilizador de las costumbres y prácticas comunitarias. En este como en otros casos, la concepción política de Rawls no puede permitir este tipo de concepciones del bien. Inevitablemente tiene que soslayarlas si quiere mantener la base de su teoría de la justicia, cierta concepción moral de la persona y sus poderes asociados.

Así para concluir, metafóricamente, para los Loyolas la cooperación bajo la forma del pluralismo rawlsiano puede ser prohibitiva. Aunque no pongan en tela de juicio la viabilidad de la sociedad o de la cooperación social, si deben sostener que la forma que adopta la cooperación social rawlsiana es inaceptable dada su doctrina comprensiva. Si es así, ¿estos individuos podrían formar o refugiarse en comunidades que le permitan desarrollar su estilo de vida que de otro modo no podrían obtener? Quizá. Pero lo seguro es que aceptar el pluralismo, implica algo más y al mismo tiempo algo menos, de lo que Rawls está dispuesto a admitir.



**CAPITULO IV :****La concepción política  
de la Justicia:  
una revisión propositiva.**



## § 1. Introducción.

En los capítulos precedentes hemos revisado y expuesto la concepción política de la justicia tal como la entiende Rawls. En este capítulo tenemos que aclarar por qué hemos escogido a Rawls y a su concepción política como punto de partida de nuestra investigación. Hacer esto nos obliga a responder a: a) qué nos ha enseñado Rawls, y b) cómo ha justificado sus enseñanzas. Fue así, *i.e.* acompañado por estas preguntas, que en las primeras páginas y a modo preliminar sosteníamos que había mucho trabajo por hacer en compañía de Rawls. Pero, también, sostuvimos que había una tarea pendiente y que debíamos de hacerla *a pesar* de Rawls. Esto último nos conmina a responder a la siguiente pregunta: c) de qué forma podemos utilizar el esquema del *liberalismo político* para presentar una forma alternativa (a la justicia como equidad) que compatibilice principios morales, aparentemente irreconciliables, implícitos en nuestra cultura política pública. Dicho de otra manera: cómo mantener el objetivo principal de Rawls, *i.e.* construir una concepción política de la justicia, haciendo variar el rol de la cultura política hacia una visión más relevante.

## §2. La enseñanza de Rawls: pluralismo y el alcance político de la teoría de la justicia.

El gran aporte de Rawls a la filosofía política puede ser expuesto, creemos, del siguiente modo: cómo construir una teoría de la justicia que respete las distintas concepciones individuales del bien, sujeto a una fuerte intuición igualitarista. Esta pregunta es lo que alimenta a la *justicia como equidad* y se mantiene a lo largo de su prolífica obra, a pesar de que sea mucho más clara en *Political Liberalism* que en *A Theory of Justice*. Obviamente lo que va cambiando es la forma en la que se construye la concepción de justicia, de una forma *comprehensiva* en 1971, a una forma *política* en 1993.

Dejando los problemas de exégesis a un lado, el esquema analítico básico que transversalmente cruza la obra de Rawls parece ser el siguiente: a) cierta concepción de las personas como *personas morales iguales*, permite b) construir una justa dimensión cooperativa entre personas que se reconocen mutuamente como iguales; para c) dar por resultado una sociedad cooperativa justa, regulada d) por los dos *principios de justicia* propuestos en *A Theory*. Como hemos visto en los capítulos anteriores, la forma en que Rawls justifica las variables explicativas de su concepción de la justicia ha variado, pero ello no altera las enseñanzas básicas que se extraen de su ininterrumpida obra: ¿cómo una sociedad justa sirve de la mejor forma a la buena sociedad? ¿Cómo una justa y honrosa vida sirve de la mejor forma posible a la buena vida? ¿En qué medida, aquello que reclamamos como elementos necesarios para la buena vida son reclamos válidos en una sociedad justa, que considera a todos sus miembros como personas libres e iguales? Rawls no sólo nos mostró de qué forma se debe separar el bien de lo justo, con la única finalidad de poder construir una sociedad que pueda realizar distintas e irreconciliables concepciones del bien, sino, fundamentalmente, cómo -a partir de unas proposiciones morales- construir un concepto político de justicia distributiva que articula (en el plano político) los reclamos autoconfigurados sobre *cierto* distribuendum.

Evidentemente, articular en el plano político *cierta* concepción de justicia distributiva, implica justificar y establecer qué reclamos morales son válidos, y al mismo tiempo sobre qué cosas se hacen esos reclamos, *i.e.* ¿cuál es la justa distribución sobre qué distribuendum?<sup>1</sup> En la medida que su concepción de persona moral es más contingente a cierta cultura política, los bienes primarios se tornan más contingentes y directamente relacionados con la satisfacción de los poderes morales que tienen los ciudadanos en la SDBO. Igualmente, una concepción moral de la persona más comprometida con los valores implícitos de la cultura política pública, le permite, mediante el argumento del *status quo inicial*, establecer las demandas *equitativas* que personas libres e iguales mutuamente se realizan sobre los bienes primarios. Así de este modo, la prioridad de lo justo sobre lo bueno no sólo compatibiliza el *factum* del pluralismo con nuestra concepción compartida del individuo, sino que la primacía de lo razonable sobre lo racional permite construir la posibilidad de la justicia distributiva en el plano político. El *liberalismo político* no tiene

<sup>1</sup> El problema para Rawls es doble: no sólo tiene que escoger qué pauta de distribución es justa (de por ejemplo de la exhaustiva lista dada por Dick, 1975), sino también qué se va a distribuir en una sociedad plural y justa.

ambiciones de construir una doctrina comprensiva fundada en la *razón*, ni tampoco pretende ser una doctrina secular 'verdadera', sólo pretende *construir* un espacio en donde, por medio de la 'razón pública', todos los ciudadanos puedan suscribir, independientemente de sus doctrinas comprensivas, los principios de distribución sobre un *distribuendum* cualificado como conveniente para el desarrollo de los poderes morales de cada ciudadano. Ese espacio es el de los valores políticos y su predominio sobre otros valores.<sup>2</sup> De esta forma, para Rawls, pensar al individuo como un ciudadano de cierta cultura política es dotarlo de ciertos beneficios morales que son prioritarios toda vez que éstos se contrapongan a valores morales derivados de sus doctrinas comprensivas.

Rawls supone que los valores políticos, y su método de justificación pública, se aplican prioritariamente sobre las cuestiones de justicia básica y a los 'elementos de constitucionales esenciales' que afectan a las instituciones de la EBS.<sup>3</sup> Sin embargo, el mismo Rawls asevera:

"...muchas, sino es que la mayoría de las cuestiones políticas, no se refieren a esos temas fundamentales: por ejemplo, gran parte de la legislación fiscal y muchas leyes que regulan la propiedad; los estatutos que protegen el medio ambiente y que controlan la polución, la declaración de parques nacionales y la conservación de zonas naturales y de especies animales y vegetales, por no hablar ya de la provisión de fondos para museos y actividades artísticas...." Rawls, 1993a:214.

Si bien estos bienes *son políticos*, no lo son en los términos del alcance del liberalismo político. Dicho de otra forma, el liberalismo político no exige que estas cuestiones (que incluyen por supuesto 'materias fundamentales'<sup>4</sup>) se resuelvan exclusivamente apelando a valores políticos. La postura de Rawls aquí es importante ya que: ¿cómo podemos aceptar que un estado liberal no de prioridad a los valores políticos cuando actúa coactivamente?. Dicho de otra forma, por qué el Estado, en algunas ocasiones, puede ejercer el poder político sin ceñirse a los valores puramente políticos. Esto resulta sorprendente si recordamos el siguiente párrafo de *A Theory*:

"Los principios de la justicia no permiten conceder subvenciones a universidades e institutos, o a la ópera y al teatro, alegando que esas instituciones son intrínsecamente valiosas, y que se ha de ayudar a quienes se dedican a ella incluso a expensas de otros que, en compensación, no obtienen beneficio alguno." Rawls, 1971:332.

Aquel fuerte reclamo antiperfeccionista expuesto en 1971, se contrasta con una postura ambigua en *Political Liberalism*. Si el objetivo primordial de Rawls es una teoría deontologista fuerte, por qué -nos preguntamos- permitir que algunos utilicen el poder

<sup>2</sup> De ninguna manera el espacio político debe ser entendido como *amoral*, i.e. sin presuponer un consenso moral (véase Neal, 1990: 30 y ss.). El punto a discutir es si la articulación entre la libertad y la igualdad son adecuados para los objetivos que Rawls se ha trazado.

<sup>3</sup> Véase Rawls, 1993a :214. Es decir, a las libertades básicas, su distribución por procedimientos justos, y a los derechos y libertades iguales. A las instituciones sociales económicas y sociales y la forma en que las mismas distribuyen las cargas y los beneficios de manera equitativa.

<sup>4</sup> Véase Rawls, 1993a :214.

coactivo del Estado para financiarse sus concepciones del bien por medio de bienes públicos o cuasi públicos. Por qué -como retóricamente se pregunta Rawls- sería pertinente salirse, alguna vez, del dominio de los valores políticos.<sup>5</sup> Así las cosas, la prioridad de lo justo sobre el bien reclama una explicación de por qué se permite, en algunas circunstancias, que los valores políticos cedan primacía frente a otros valores. Ante esto Rawls contesta del siguiente modo:

"...mi objetivo consiste en estudiar primero el caso más importante en que las cuestiones políticas se refieren a las materias más fundamentales. Si no acatáramos aquí los límites de la razón pública, parecería que no tendríamos que acatarlos en ningún otro asunto. Si se aplican aquí, entonces podemos proceder a analizar otros casos. Sin embargo, estoy de acuerdo en que generalmente es muy conveniente dirimir las cuestiones políticas invocando los valores de la razón pública. Aunque, quizá, no sea posible hacerlo en todos los casos." Rawls, 1993a: 215.

¿Cuáles son aquellos casos en que la primacía de lo político debe dejar terreno a valores no políticos? La ambigüedad con la que Rawls trata este tema deja traslucir dos problemas para su propia teoría del liberalismo político.

a) Si la razonabilidad es el elemento determinante para proponer y cumplir justos términos de la cooperación, la virtud ciudadana de la cooperación política es lo que posibilita una SDBO. Esta virtud, *i.e.* tolerancia y la capacidad de hacerse concesiones mutuas, es lo que permite quitar "de la agenda política las cuestiones que pueden suscitar más divisiones, que pueden causar resistencias y minar las bases de la cooperación social."<sup>6</sup> Al respecto Rawls señala:

"Cuando estas virtudes están extendidas por la sociedad y apoyan su concepción política de la justicia, constituyen un bien público muy importante y son parte del capital político de esa sociedad. De ahí que los valores que entren en conflicto con la concepción política de la justicia y con las virtudes que la apoyan puedan, normalmente, tener menos peso porque entran en conflicto con las condiciones mismas que hacen posible la cooperación social sobre la base del respeto mutuo." Rawls, 1993a:157.

Este argumento tiene dos partes: la primera, sostiene que los valores políticos tienen más peso e importancia que los no-políticos, puesto que éstos, en caso de convertirse en prioritarios, pondrían en peligro la posibilidad de la cooperación social. En este sentido el argumento abraza la siguiente tesis: la virtud de la cooperación política determina (y posibilita) cierta concepción política de la justicia. La segunda parte es menos clara, pero no por ello menos importante. La primacía de los valores políticos se da normalmente, excepto cuando la adopción de ciertos valores no-políticos es más beneficiosa que el costo de devaluar la cooperación política.<sup>7</sup> Esto sugiere que ciudadanos que normalmente aceptan la supremacía de los valores políticos, pueden dado el caso, dar más primacía a valores no-

<sup>5</sup> Véase Rawls, 1993a :215.

<sup>6</sup> Rawls, 1993a :157.

<sup>7</sup> Este argumento es esgrimido por Mulhall-Swift, 1996:304.

políticos cuando las consideraciones globales (comprensivas) resultan ser más beneficiosas que la pérdida de la cooperación política. La prohibición del aborto, de la pornografía o del matrimonio homosexual (ejemplo caro al propio Rawls) afectan a las libertades de los ciudadanos y pueden ser justificados por doctrinas comprensivas religiosas o morales. En estos casos el costo de devaluar la cooperación política se puede ver más que compensado por los beneficios de poner en práctica valores no-políticos. Sin embargo, es conveniente preguntarse: ¿hasta que punto el poder coactivo del Estado estaría respetando la igualdad y libertad equitativa entre los ciudadanos, toda vez que utilizando valores no-políticos estuviera restringiendo libertades básicas (como en el caso del casamiento homosexual)? Por qué deberían éstos últimos, a los que en nombre de valores no-políticos se les está obstaculizando la prosecución de sus concepciones del bien, seguir siendo tolerante, *i.e.* cultivando las virtudes cooperativas.

Así las cosas, Rawls, por un lado, nos dice que el ciudadano A (por ejemplo un *síjs*) no coopera cuando le da primacía a los valores no-político por sobre los políticos. Pero, por otro, un individuo B (por ejemplo un homosexual) debe seguir cultivando las virtudes cooperativas, a pesar de que vean reducidas las posibilidades de conducir su vida acorde con su concepción del bien porque otros  $N_{n-b}$  (los heterosexuales) utilizan valores no-políticos para ejercer el poder del Estado. De esta manera Rawls enfrenta un dilema fundacional de su teoría política: a) mantener la relación determinante entre cooperación y concepción política de la justicia, *so pena* de perder la capacidad de respetar el *factum* del pluralismo. O b) por respetar el hecho del pluralismo, debe sostener que no hay una relación determinante entre cierta forma de cooperación y la concepción política de la justicia; ya que para mantener una EBS razonablemente plural es preciso que existan formas cooperativas alternativas.

b) La forma de romper con el dilema es hacer una lectura distinta al argumento esgrimido por Rawls líneas arriba. Esta lectura establece que no habrá conflicto, o bien se reduce al mínimo, una vez que hay un consenso moral traslapado. A favor de esta interpretación podemos leer en Rawls:

"La otra razón de que los valores políticos prevalezcan normalmente sobre los demás es que los conflictos graves con otros valores son muy reducidos. Esto es así porque cuando un consenso traslapado soporta a la concepción política, esta concepción no se considera incompatible con los valores básicos de índole religiosa, filosófica y moral. No necesitamos confrontar las exigencias de la justicia política con las exigencias de este o aquel punto de vista comprensivo; ni necesitamos aseverar que los valores políticos son intrínsecamente más importantes que otros valores y que por esto los valores políticos prevalecen sobre los demás valores. Habiendo dicho que es precisamente este conflicto entre valores lo que deseamos evitar, lograr un consenso traslapado nos permite evitar tales conflictos." Rawls, 1993a:157.

Rawls sugiere que si confiamos en el consenso traslapado, estamos relegando a un segundo plano la posibilidad de un conflicto entre valores políticos y no-políticos. Esto implica que el liberalismo político apuesta al rol predominante de los valores políticos en el consenso. Para que este argumento no sea circular, *i.e.* para no decir que la no-existencia de conflicto de

valores se debe al acuerdo sobre la concepción política liberal, Rawls debe dar razones fuertes para que distintas doctrinas comprensivas apoyen el consenso traslapado.

Como ya hemos visto el pluralismo razonable y las cargas del juicio que lo posibilitan son esa explicación fuerte que estamos pidiendo. Pero detrás de esto se encuentra la necesidad de contar con personas plenamente razonables. Sabemos porque Rawls lo ha dicho explícitamente que lo razonable no 'es una idea epistemológica'<sup>8</sup>, sino más bien un conjunto de preceptos morales que se supone todas las personas utilizan (porque tienen en mínimo grado) para construir "un espacio social en el que pueden cooperar, como libres e iguales, con otras personas en términos que todas puedan aceptar."<sup>9</sup>

Llegado a este punto, debemos reconocer que el esfuerzo de Rawls consiste en plantear el desafío de construir una concepción política de la justicia distributiva que sea compatible con distintas concepciones comprensivas. Para ello parte de ciertos preceptos morales asociados a los ciudadanos, *qua* miembros de una comunidad política guiada por las virtudes cooperativas políticas. En este sentido lo razonable constituye no sólo la postulación de justos términos de la cooperación social, sino, fundamentalmente, la construcción del espacio en donde se dirimen los legítimos reclamos morales que ciudadanos libres e iguales se realizan mutuamente.<sup>10</sup> Si Rawls asocia lo 'razonable' con la capacidad de articular esas demandas en el plano político, *i.e.* el enfoque del liberalismo político; parece injusto achacarle que lo 'irrazonable' es el calificativo para todos aquellos que rechazan esa visión liberal de la política.<sup>11</sup> Este cuestionamiento no es válido, ya que Rawls parte del supuesto que las personas están dotadas de esos preceptos morales que las hacen ser 'razonables'. Lo pertinente en este caso es preguntarse si las ideas implícitas en la cultura política pública fundamentan y dan razón de ese consenso traslapado. Para ponerlo en términos de una discusión sobre la cual volveremos más adelante: ¿cómo se relaciona lo 'razonable' con la cultura política pública, toda vez que existe una prioridad 'condicional' de los valores políticos?

### § 3. Consenso traslapado, razonabilidad y cultura política pública.

Si bien en *A Theory* la SBO suponía un conjunto homogéneo de preceptos morales, de ninguna manera el consenso normativo jugaba el rol predominante que va a adquirir en la estrategia expositiva del consenso traslapado.<sup>12</sup> Si bien Rawls en TJ estaba atento a la diversidad de intereses y de concepciones del bien, él le prestaba escasa atención a las consecuencias que produce un sistema que protege la pluralidad de concepciones morales. Dos consecuencias relevantes son: a) considerar la imposibilidad de conformar un consenso sobre la justicia, dada la pluralidad de concepciones morales; y b) la asimilación del consenso en un mero *compromiso*.<sup>13</sup> La utilización del consenso traslapado, mediante el 'test del

<sup>8</sup> Rawls, 1993a :62.

<sup>9</sup> Rawls, 1993a :50.

<sup>10</sup> En este sentido lo 'razonable' estaría sintetizando ciertas creencias mutuamente compartidas acerca de la *libertad* y de la *igualdad* (véase Hampton, 1993:306).

<sup>11</sup> Por ejemplo véase Mulhall-Swift, 1996:308-18.

<sup>12</sup> Véase Rawls, 1971 :263.

<sup>13</sup> Véase Cohen, 1993 :270.

consenso pluralista<sup>14</sup>, garantiza la aceptabilidad de la concepción política de la justicia. Sólo una sociedad que estructure sus principios de justicia respetando el consenso pluralista, podrá contar con los elementos necesarios para construir un consenso traslapado que genere las condiciones de apoyo para la regulación de la EBS. En este sentido es que la *justicia como equidad* debe ser tanto 'atractiva' como 'realista'.<sup>15</sup> Así, la *justicia como equidad* tiene dos etapas, las cuales Rawls presenta con cierta insistencia.<sup>16</sup> En la primera etapa, la *teoría como equidad*, debe ser interpretada como la libre aceptación de los valores que articulan (regulan) el dominio político (la EBS). Mientras que la segunda etapa destaca la base (soporte) de la estabilidad de la concepción escogida de la justicia. Es decir, el consenso traslapado explica cómo instituciones libres pueden ganarse el apoyo de ciudadanos libres e iguales que mantienen doctrinas comprensivas irreconciliables entre sí.<sup>17</sup>

Dicho lo anterior tenemos que volver a la preocupación puesta de manifiesto en el apartado anterior: nuestro problema es enjuiciar el predominio de lo político, mediante la justificación de lo 'razonable' como elemento implícito en la cultura política pública. Como ya hemos defendido a Rawls de los ataques de aquellos que sostienen que él no tiene una defensa de la prioridad de los valores políticos sobre aquellas visiones doctrinarias no liberales, *i.e.* Rawls no tiene, a juicio de estos críticos, una argumentación de lo *irrazonable* más que apelando a lo *razonable*. Creemos que lo lógico no consiste en cuestionar una premisa de su propio edificio, sino el rol que la misma cumple y cómo lo cumple. No podemos hacer lo siguiente:

a) si A (lo razonable) está en la cultura política pública, entonces sostener que la razón pública justifica y legitima haber empezado por A.

b) Si A no está implícita, llegar a sostener, como hacen estos críticos, que su visión no es completamente política, sino doctrinaria.

Esta visión es lógicamente incoherente al menos por lo siguiente: si suponemos, como lo hace Rawls, que lo razonable es un elemento inherente a la proposición de justos términos de la cooperación, entonces: toda teoría de la justicia lo está explícita o implícitamente utilizando. ¡Hasta, incluso, los libertarios contractualistas!<sup>18</sup> Y por supuesto que estará implícita en toda sociedad mínimamente coordinada, para no hablar de cooperativa. Lo que aquí proponemos, dada nuestra inquietud, es ver cómo utiliza Rawls lo 'razonable' para construir el edificio de la *justicia como equidad*, y visualizar si esa construcción (el consenso normativo) está o no implícito en la cultura política pública. Pues bien, comencemos.

El consenso normativo tiene un doble momento: a) cuando se presenta como 'atractivo' para toda persona considerada libre e igual; y por otro b) cuando es considerado realmente estable, *i.e.* cuando los ciudadanos pueden apoyarlo mediante un consenso traslapado. Pero, al mismo tiempo, este consenso moral recoge a un doble nivel los elementos implícitos de la cultura política pública. En la primera etapa, debe recoger las proposiciones morales relevantes de la cultura política pública para ser lo suficientemente atractivo para que todos lo suscriban; y en la segunda etapa, las instituciones libres, juntamente con la 'total autonomía', no deben obstaculizar la adherencia de los ciudadanos a ese apoyo traslapado.

<sup>14</sup> Véase Cohen, 1993 :270 ; y Hampton, 1993 :298.

<sup>15</sup> Véase Rawls, 1993 :234 ; Cohen, 1993 :272.

<sup>16</sup> Véase Rawls, 1993 :245.

<sup>17</sup> Véase Rawls, 1993 :245-6.

<sup>18</sup> Véase, por ejemplo, David Gauthier (1986).

En la primera etapa, Rawls sugiere cómo deberían caracterizarse los ciudadanos de una SDBO que se consideran libres e iguales. Con lo cual el *status quo inicial* es una forma de compatibilizar la herencia política sobre la libertad y la igualdad, de tal forma que la *equidad* logre articular un consenso entre personas morales libres e iguales. Así los principios de justicia que se escogen son para ciudadanos que se hacen reclamos moralmente legítimos en el plano político, *i.e.* en la EBS. Está claro que lo 'razonable' y los dos poderes morales con los que Rawls dota a las personas, son elementos implícitos en nuestra cultura política democrática. Sin embargo él establece *cierta* forma de interpretación sobre cómo entender la igualdad y la libertad. De allí que la cooperación sea anterior a la concepción de la justicia. Rawls lo que hace, en la primera etapa de la justicia como equidad, es contestar a la siguiente pregunta: ¿cómo construir un consenso normativo, a partir de una cultura política, que además de respetar el pluralismo posea distintas interpretaciones sobre la libertad y la igualdad. En la segunda etapa, Rawls nos dice que el consenso moral debe ser el foco de un consenso traslapado. Esto es, habiendo escrutado que las instituciones libres de la EBS son las adecuadas para garantizar el funcionamiento de los principios de justicia, lo que resta es que los ciudadanos apoyen mediante una conducta justa el contenido de la concepción de la justicia. De esta manera, toda vez que podamos observar que los ciudadanos de nuestras contingentes democracias valorizan las virtudes cooperativas políticas, estamos evidenciando el elemento implícito de la cultura política en el consenso traslapado.<sup>19</sup> Para concluir, las 'características de la concepción política'<sup>20</sup>, juntamente con el modelaje de la PO son suficientes para que los principios de justicia sean libremente aceptados; y al mismo tiempo, las ventajas que obtienen los ciudadanos por apoyar instituciones libres conduce a la necesidad de apoyar los principios de justicia en un consenso traslapado.<sup>21</sup>

Si bien Rawls, como lo podemos observar, despeja toda duda sobre la relación entre el predominio de lo político con la cultura política pública, existen algunos problemas que ejemplificaremos. Supongamos, ahora, que una de las partes, después de levantado el velo de la ignorancia, es un ciudadano con preferencias sexuales distintas a las de la mayoría de la ciudadanía, por ejemplo homosexual. Obviamente la concepción política de la justicia de Rawls le parece muy 'atractiva', puesto que le permite, por medio de la inviolabilidad de las libertades básicas, conseguir parte de sus planes de vida, por ejemplo contraer matrimonio con otro hombre. Ahora supongamos que, mediante el predominio de otros valores no-políticos, el Estado ejerciendo el poder coactivo prohíbe el casamiento entre individuos del mismo sexo. Nuestro individuo no podrá apoyar mediante el consenso traslapado los principios de justicia, que en el consenso moral había adherido, ya que no puede ser un cooperador bajo un sistema social que le niega los bienes necesarios para realizar su concepción del bien. Este es un caso de expectativas frustradas: el individuo A se ve reflejado en el consenso moral, pero no puede apoyarlo mediante un consenso traslapado porque la concepción política no logra ser lo suficientemente amplia para incluir su concepción del bien.

<sup>19</sup> El consenso traslapado no asegura una sociedad democrática, sino que sucede a la inversa. Véase Rawls, 1993a:90).

<sup>20</sup> Véase Rawls, 1993 :246-50.

<sup>21</sup> Estamos de acuerdo con Nagel (1987:219-20) que la legitimidad política que Rawls logra construir es una de carácter mixto, *i.e.* en parte apelando a la conducta *racional* y en parte a un *punto de vista comúnmente aceptado*.

Veamos otro ejemplo. Ceferino es un ciudadano que remonta sus orígenes ancestrales a antes de la colonización europea. Ceferino está convencido que la mejor forma de vivir en una sociedad justa, y al mismo tiempo irreconciliablemente dividida por doctrinas comprensivas del bien, es apoyar mediante un consenso traslapado los principios de justicia que las personas, en tanto libres e iguales, pueden libremente aceptar. Está, también, de acuerdo que el consenso normativo para que sea 'atractivo' debe tomar en cuenta los elementos implícitos en nuestra cultura política pública. Sin embargo él cree que los principios de justicia propuestos por Rawls no reflejan una adecuada articulación de nuestra herencia política democrática. Pues él no puede ver como suficientemente atractiva la idea de que para conseguir parte de sus concepciones del bien<sup>22</sup> tenga que vender sus servicios en el mercado. Ya que siendo, razona Ceferino, un descendiente directo de los dueños originales de la tierra, no puede obtener más que una pequeña compensación (mediante el principio de la diferencia) por sus deficientes aptitudes mercantiles. Lo lógico, sostiene Ceferino, es que debería recibir una renta por la propiedad que se le niega, y de esta forma podría trabajar menos y tener más ocio para cumplir sus concepciones del bien.

Con estos ejemplos tratamos de presentar el problema de una manera diferente. Estamos de acuerdo con Rawls que lo razonable, los poderes morales y la autonomía son elementos implícitos en la cultura política democrática. También estamos de acuerdo que lo razonable construye un espacio político (EBS) para la justicia, en donde individuos con distintas e irreconciliables doctrinas comprensivas pueden vivir una vida cooperativa plena. Donde no estamos de acuerdo es en la forma de construir el consenso normativo a la luz de nuestra herencia política. Con el primer ejemplo, el de las expectativas incumplidas, podemos observar que su concepción de la justicia no es todo lo *política* como el hecho del pluralismo lo requiere. Y con el segundo ejemplo, el de Ceferino, el consenso normativo no articula unos principios de justicia adecuados para toda concepción del bien (al menos no para la de Ceferino). Deseamos concluir este epígrafe con la siguiente pregunta: ¿existe otra manera de relacionar, mediante un consenso moral, nuestros elementos implícitos en la cultura política pública?

#### § 4. Pluralismo, *modus vivendi* y principios de justicia.

Rawls ha fundado, a diferencia de otros, la libertad y la igualdad, *i.e.* la autonomía plena de los ciudadanos, en una SDBO; no en una instancia 'extrasocial', sino en la cultura política de la sociedad democrática. En este sentido la sociedad es regulada por los principios de justicia es autónoma, *i.e.* sus instituciones no dependen de ninguna fuente extrasocial de valoración: ni de Dios, ni de los antepasados, ni de las leyes de la Razón, ni de la Historia.

<sup>22</sup> Supongamos que Ceferino disfruta de sentarse al sol durante 7 horas al día, ya que eso es parte de un ritual religioso que se ha transmitido de generación en generación y que satisface la concepción del bien de Ceferino. Cámbiese disfrutar del sol por surfear (*surfing*) en Malibú y el lector podrá tener una idea acabada de por qué Ceferino no cree que los principios de Rawls puedan serle 'atractivos'. Véase Rawls, 1993a:181-2, nota 9. Para ver en qué sentido los bienes primarios no contemplan la preferencia por el ocio como un plan de vida relevante que pueden escoger las personas, véase Van Parijs (1991).

Por cuanto, la libertad y la igualdad no son tesis filosóficas, sino ideas y representaciones de la voluntad política de individuos situados en cierta cultura política, *i.e.* en un espacio contingente de la temporalidad: nuestras sociedades democráticas. Acorde con esto, la tarea de Rawls adquiere una relevancia práctica impresionante: ¿cómo construir una sociedad justa cuando los individuos son igualmente libres e iguales para perseguir y obtener sus concepciones irreconciliables del bien? En este sentido un consenso normativo sobre la relación entre la libertad y la igualdad se exige para construir una sociedad justa y razonablemente plural. Este es el gran acierto del enfoque del liberalismo político, a pesar de que no estemos de acuerdo en la forma que relaciona la libertad con la igualdad. Que quede claro: no cuestionamos la primacía de lo justo sobre lo bueno, sino la ambigüedad con la que Rawls relaciona la libertad con la igualdad. Esto trataremos de ver a continuación.

Como hemos visto una sociedad regulada por el contenido de la concepción política de la justicia, requiere que los ciudadanos apoyen activamente, mediante el consenso traslapado, dicha sociedad justa. Es por este motivo que Rawls, a pesar de seguir manteniendo el orden lexicológico de los dos principios de justicia, advierte sobre la necesidad de contar con un *pre-principio* al primer principio de justicia. Ese pre-principio debe asegurar un "cierto nivel material y social, de adiestramiento y educación" a todos los ciudadanos, ya que si no cuentan con este mínimo "las personas simplemente no pueden participar en la sociedad como ciudadanos, y mucho menos como ciudadanos en pie de igualdad."<sup>23</sup> Pero sin embargo, debemos recordar lo que sostiene en *A Theory* al respecto, y por lo que nos consta no existe ninguna rectificación en sus escritos posteriores. En el epígrafe 57 de *A Theory*, Rawls realiza la siguiente pregunta: ¿cuándo puede justificarse la desobediencia civil?. Evidentemente, para Rawls la desobediencia se puede justificar cuando se viola alguna (o todas) las libertades básicas aseguradas en el primer principio de justicia. Pero en cuanto al 'principio de diferencia' Rawls supone que es difícil observar cuando no se cumple; y sostiene enfáticamente al respecto:

"Hay, usualmente, una gran variedad de opiniones conflictivas, aunque racionales, acerca de si se satisface o no este principio. La razón de ello es que se aplica primordialmente a las instituciones y políticas sociales y económicas. La elección entre ellas depende de creencias teóricas y especulativas, así como de una plétora de información estadística o de otra clase, unido todo ello a un juicio agudo y una clara intuición. (...) Apelar a la concepción pública de la justicia no es lo suficientemente claro. Mejor es dejar la resolución de eso al proceso político, siempre que las libertades básicas indispensables están aseguradas." Rawls, 1971: 372.

¡Triste destino el de Ceferino tener que vivir en la sociedad rawlsiana! Por un lado, se le dice que contará, *qua* ciudadano, con un mínimo para hacer valer su condición de igual ciudadanía. Pero por otro, puede observar que esto depende de un compromiso al estilo de un mero *modus vivendi*. Por supuesto que un rawlsiano puede argüir que bajo ningún aspecto los principios de justicia intentaban garantizar el ocio que necesita Ceferino para perseguir su concepción del bien. Pero Ceferino puede responder: si es así, nunca afirmaría tal consenso normativo, ya que no es atractivo con la posibilidad de tener la concepción del

<sup>23</sup> Rawls, 1993a :166.

bien que tengo. Independientemente del destino trágico de Ceferino, lo que queda claro es que mientras las libertades básicas son inviolables porque son el centro del consenso moral, los recursos para poder hacer valer esas libertades son un mero compromiso, fruto de un contingente *modus vivendi*.

Finalizando, deseáramos mostrar dos problemas que la teoría de la justicia de Rawls tiene a nivel del consenso normativo: en primer lugar, a) la falta de consenso sobre la propiedad de las dotaciones transferibles; y en segundo término, b) la ambigua concepción de la propiedad de sí mismo que maneja Rawls. Con este último punto, también, deseamos mostrar un esquema metodológico (alternativo) para construir una concepción política de la justicia. Veamos.

a) Hemos sostenido, reiteradamente, que el gran aporte de Rawls a la filosofía política consistió en construir una teoría de la justicia que respondiera, satisfactoriamente, a las siguientes cuestiones. ¿qué hay que distribuir, entre quiénes, sujeto a que los individuos tienen distintas e irreconciliables doctrinas comprensivas del bien. También hemos visto que lo que comenzó siendo, en *A Theory*, una visión universal, terminó, en *Political Liberalism*, como una teoría para cierto tipo de sociedades democráticas constitucionales. La gran preocupación de Rawls es: ¿cómo construir una sociedad justa entre personas que tienen distintas e irreconciliables doctrinas comprensivas, pero que puedan suscribirla sin renunciar a ellas?. Dicho de otra forma: ¿cómo pueden adherir a unos principios de justicia a pesar de tener posturas inconmensurables sobre el bien, y cómo pueden apoyar tal sociedad justa teniendo esas posturas?. Para perseguir su propósito Rawls no parte de ninguna doctrina comprensiva. Es decir, no formula ninguna doctrina sobre el hombre, ni sobre la naturaleza humana, ni sobre la Razón, ni sobre la Historia. Sencillamente parte de cierta cultura política pública, *i.e.* asumiendo que todos los participantes de esa cultura implícitamente comparten. En este sentido, Rawls parte de un cierto tipo de ciudadano que vive en una sociedad estructurada por instituciones libres. Ciudadanos que viéndose libres e iguales, son capaces, autónomamente, de perseguir y revisar sus concepciones del bien. A partir de estas asunciones implícitas en la cultura política pública, Rawls, construyó una concepción de la justicia que permitiera una sociedad justa y pluralista. Sabiendo que la sociedad está compuesta por individuos que tienen distintas e irreconciliables doctrinas comprensivas, Rawls apuesta construir, a partir de un consenso normativo mínimo, una concepción política de la justicia que pueda ser justificable a partir de la 'razón pública', y donde no sea legítimo utilizar el poder de coacción del Estado para promover alguna concepción del bien en detrimento de otra. Estamos de acuerdo, dado el objetivo rawlsiano de construir una teoría de la justicia para una sociedad plural, que utilice su concepto de persona moral, implícita en la cultura política, para: a) en primer lugar, supeditar lo racional a lo razonable en pos de dotar a los individuos de la capacidad de proponer justos términos cooperativos; b) en segundo lugar, que lo que las personas pueden reclamar se encuentre restringido a lo que tienen reclamos morales válidos, *i.e.* a las expectativas que surgen de los justos términos del intercambio. En tercer lugar, c) los individuos tienen la suficiente libertad para proponer y perseguir distintas concepciones del bien, pero sin embargo no tienen derecho a reclamar absolutamente nada de sus conciudadanos en la medida que sus concepciones del bien caigan fuera de los justos términos cooperativos. Esto es, la prioridad de lo justo sobre el

bien.<sup>24</sup> d) En cuarto lugar, acordamos con Rawls, que el alcance de su teoría de la justicia debe ser, si queremos respetar el objetivo pluralista, político, *i.e.* la estructura básica de la sociedad.<sup>25</sup>

Sin embargo podríamos preguntarnos: ¿podemos servir mejor al pluralismo proponiendo un esquema alternativo al consenso moral rawlsiano? La respuesta es sí. Cuando Rawls postula la *situación inicial* lo hace para compatibilizar la libertad con la igualdad. Por lo que respecta al *pluralismo*, Rawls propone la prioridad del primer principio justamente para garantizar que todos tienen la posibilidad de formular y revisar sus planes de vida. Y, propone el segundo principio, asegurando a todos una igualdad, basada en la inmoralidad de las diferencias naturales o sociales, para perseguir sus planes de vida. Así y todo, esto no es lo que asegura la concepción política de la justicia de Rawls. Como hemos visto el principio de la diferencia está sujeto al *modus vivendi*, y esto en muchos casos no asegurará que todos tengan los recursos para perseguir sus planes de vida. En la sociedad justa y plural de Rawls todos pueden hacer valer sus libertades básicas, en el caso que los valores políticos tengan prioridad sobre otros valores<sup>26</sup>, pero no todos tendrán los recursos para satisfacer sus planes de vida.<sup>27</sup> Quizá el individuo A que funda su Iglesia tiene los recursos para hacerlo, o mejor consigue el apoyo de sus feligreses; quizá Benjamin, que lo único que desea es desgajar margaritas, no tenga recursos, pero puede conseguir margaritas gratis en la plaza pública,

<sup>24</sup> El individuo A puede fundar una Iglesia de los A. Pero no puede obligar a los B para que conformen su comunidad de feligreses. A no tiene ningún reclamo moral válido con los B, sencillamente porque acudir a la Iglesia de A no formó parte del acuerdo cooperativo justo. La pretensión de A socava la libertad de B de escoger sus planes de vida. Y esto sería inadmisibles en toda sociedad libre y plural. Sin embargo B tiene un reclamo moral válido sobre A, cuando B pone en circulación una revista pornográfica que A intenta por todos los medios a su alcance a boicotearla. En este caso B tiene el derecho a expresar sus libertades básicas, algo que tanto A como B habían pactado como una expectativa válida del acuerdo cooperativo.

<sup>25</sup> Normalmente se critica a Rawls intentando mostrar que él, también, mantiene una doctrina comprensiva: su *concepción liberal de la política*. Sin duda es cierto. Pero habría que preguntar: ¿existe alguna otra concepción de la política que permita asegurar el pluralismo? Los críticos de Rawls podríamos seguir argumentando como sigue: Rawls parte de la idea de que es imposible tener una idea del bien, y esto es ciertamente una visión comprensiva más. Pero la respuesta, podríamos llamarle comunitaria, encierra su propio certificado de defunción. Cuando inquieran que Rawls tiene una concepción liberal de la política que para ellos es inaceptable, están dando por cierta la hipótesis sociológica rawlsiana: existen distintas doctrinas comprensivas. De este modo la más aceptable pregunta es: de qué modo podemos pensar una sociedad justa cuando los individuos tienen distintas concepciones del bien. Sin lugar a dudas la respuesta se ubica en una progresión que va: de menos plural a lo más plural posible. Si bien el *liberalismo político* de Rawls deja fuera algunas concepciones del bien (por ejemplo, aquellas personas que creen que los individuos no deben tener autonomía porque esto socava el espíritu comunitario), es un aporte significativo como para estigmatizarlo como una doctrina comprensiva más. Podríamos sostener que el proyecto rawlsiano no es más que el proyecto moderno de incluir a los individuos a una sociedad política por medio de la ciudadanía. Si algunos se quejan de que para entrar a la 'ciudad' lo deben hacer como 'individuos' (véase Walzer, 1997:85) y no como grupos, pueden propugnar por la separación o por los recursos para vivir autónomamente como ellos desean.

<sup>26</sup> Piénsese en el homosexual que se quiere casar con su pareja, en un Estado que sólo autoriza el casamiento entre heterosexuales.

<sup>27</sup> Piénsese en Ceferino.

gracias a los obedientes contribuyentes. Pero no Ceferino, quien no puede convencer a nadie de su extraña ceremonia religiosa. ¿No tendría derecho Ceferino a contar con recursos para realizar su concepción del bien? Por qué no plantear la PO rawlsiana de la siguiente forma: todos desearán tener la suficiente (o máxima) libertad, pero acompañada de la mejor dotación posible de recursos para poder realizar, tanto como se pueda, la aleatoria concepción del bien que tendrán una vez levantado el velo de la ignorancia. Nuestra proposición implica introducir los recursos transferibles al nivel del consenso moral, y no dejarlos a los vaivenes del *modus vivendi*.

b) Habíamos anticipado que nuestra segunda crítica a Rawls se centraría en la ambigua concepción de la propiedad de sí mismo que maneja. Intuitivamente podemos sostener, al menos desde la lectura que hace Nozick de Rawls, que la propiedad de sí mismo incluye tener derecho a aquello que conseguimos con nuestros talentos. Sin embargo Rawls trata de postular una propiedad de sí mismo que compatibilice con su igualitarismo radical: que tanto los talentos como las ventajas sociales no pueden fungir como reclamos moralmente válidos. Supongamos una sociedad constituida por Laborioso y Ocioso. Ambos tienen iguales talentos e igual dotación de riqueza, supongamos una parcela idéntica de tierra. Pero mientras Laborioso tiene como plan de vida convertirse en un horticultor exitoso, Ocioso sólo desea emplear todo su tiempo en la única actividad que satisface su plan de vida: rezar. Con el tiempo ambos llegan a un acuerdo satisfactorio: Ocioso le renta su parcela de tierra a Laborioso. Para Ocioso el acuerdo es un óptimo de Pareto, ya que la renta le permite cubrir sus necesidades más vitales, que por otra parte son muy modestas; mientras que para Laborioso también es un óptimo con respecto a su anterior estado, porque tiene más tierra para cultivar. Ambos satisfacen sus planes de vida. Sin embargo en una sociedad regida por los principios de justicia de Rawls, Laborioso, ahora, debería en función del Principio de Diferencia transferir recursos a Ocioso. ¿Es esto justo? No. ¿No se encontraría la propiedad de sí mismo de Laborioso violada por Ocioso? Sí. ¿Qué muestra este ejemplo? Como lo ha sostenido Dworkin el igualitarismo de Rawls es sensible a los talentos y las dotaciones, pero insensible a las ambiciones. Toda vez que los individuos tienen preferencias distintas por el ocioso, los principios de justicia de Rawls violarían la propiedad de sí mismo, aún la que Rawls propone. Veamos otro ejemplo.

Supongamos a Pesimista. Un individuo sin ningún tipo de talento ni de riqueza, con algunas desventajas físicas, con un rostro muy poco agraciado, pero con una solo plan de vida: ser un *playboy*. Su vida transcurriría feliz si pudiera, al menos, convertirse en un rompecorazones. Supongamos que por medio de transferencias Pesimista contara con los recursos necesarios para ser un rompecorazones. ¿Autorizan los principios de justicia rawlsiano estas transferencias? Evidentemente no. ¿Y esto sería por qué violaría la propiedad de lo que los otros tienen, con aquello que hacen gracias a sus talentos y habilidades? No. Ya que lo que otros obtienen por sus talentos y habilidades estaría sujeto a reclamos morales válidos por parte de Pesimista. La negativa de Rawls se centra más bien en considerar a Pesimista como un individuo que no le interesa cooperar en el proceso cooperativo previamente pautado.<sup>28</sup> Obsérvese que en el primer ejemplo Ocioso, tampoco es un miembro cooperador, pero cuenta con los recursos necesarios, a diferencia de Pesimista, para realizar sus planes de vida. Mientras en el segundo ejemplo Pesimista es castigado (no

<sup>28</sup> Nótese que si Pesimista supiera que va a tener ese plan de vida nunca podría adherir, voluntariamente, al esquema cooperativo rawlsiano.

obtiene ninguna transferencia desde los talentosos) por tener las preferencias que tiene, en el primer caso Laborioso es castigado (tiene que transferir parte de su ingreso a Ocioso) por manifestar sus preferencias hacia el trabajo.

De esta manera esperamos haber expuesto que la sociedad justa rawlsiana podrían ser más pluralista, si incluimos, como parte del consenso moral, una dotación de recursos para realizar lo máximo posible las concepciones del bien (por ejemplo, a Pesimista, Ceferino), sin violar la propiedad de sí mismo de los otros (por ejemplo, la de Laborioso).

b') Ahora nos ocuparemos de realizar una última observación a Rawls, ésta está dirigida a su aparato metodológico: la concepción de la justicia determinada por cierto tipo de cooperación. Rawls al postular su *situación de status quo inicial*, establece una única forma de cooperación y de allí deriva sus dos principios de justicia. Esperamos haber demostrado que en la PO y bajo el velo de la ignorancia los individuos podrían haber establecido otras formas alternativas de cooperación. El problema de Rawls es a nuestro juicio el siguiente: él utiliza la cultura política pública para construir una serie de proposiciones morales bajo cierta forma de cooperación, que lógicamente dan por resultado reclamos morales válidos o no. A partir de esto nuestra postura será la siguiente: utilizar la cultura política pública para proponer una serie de argumentos morales, que determinen que tipo de reclamos son moralmente legítimos, y de allí establecer que las formas de cooperación son libremente propuestas por los individuos en función de sus intereses y preferencias. En definitiva no queremos que Laborioso sea obligado a cooperar con Ocioso, por tener las preferencias que tiene. Como así tampoco queremos que Ceferino tenga que depender de la caridad para poder hacer viable su concepción del bien. Queremos construir un consenso moral que permita dotar a las distintas e irreconciliables concepciones del bien, de la mayor cantidad de recursos que sea posible dada la sociedad contingente en la que tienen que vivir. Para ello debemos contestar: cuáles serían los justos reclamos que los individuos se pueden hacer en una sociedad que respetará las distintas concepciones del bien. Para ello proponemos construir un consenso moral que partiendo de la propiedad de sí mismo que tienen los individuos, cuente con unos recursos asegurados para realizar lo más que se pueda su aleatoria preferencia.

**PARTE II:**

**PROPIEDAD DE SÍ MISMO,  
EXPLOTACIÓN Y  
PROPIEDAD PÚBLICA.**

**CÓMO CONSTRUIR UN CONSENSO MORAL  
ENTORNO A PROPOSICIONES MORALES  
IRRECONCILIABLES.**



Quiero comenzar esta segunda parte con una historia. Con una simple y vívida historia: la nuestra. Una historia de dos individuos: Pedro y Bartolomeo.

Etapa uno: ambos nacieron en el mismo año, con diferentes talentos y dotaciones de bienes transferibles. Bartolomeo, nació en el seno de una familia laboriosa pero con pocos recursos económicos. Pedro nació en el seno de una familia laboriosa pero con una dotación muy grande de recursos económicos. Bartolomeo envidió siempre los juguetes de Pedro, y éste, dado que nunca veía a su padre, envidiaba el cariño y el tiempo que el padre de Bartolomeo le dedicaba a éste. Durante esta etapa de sus vidas Bartolomeo tenía una obsesión: comer chocolates. Para ello trabajaba cortando el césped en la casa del padre de Pedro durante unas 20 horas semanales. Pero en esta sociedad los chocolates estaban gravados impositivamente con una alicuota del 15%, misma que se usa para subsidiar el precio de los juguetes.

Etapa dos: durante toda la secundaria Bartolomeo no demostraba interés ni por el estudio, ni por los deportes, su único interés en la vida era convertirse en un rompecorazones. Tanto

tiempo invirtió en ello que lo logró. Mientras que Pedro envidiaba la suerte de Bartolomeo, era obligado por su padre a dedicar largas horas a sus estudios y a la actividad deportiva. Sin embargo, cada vez que podía salir y se hacía pasar como un gran amigo de Bartolomeo para, así, poder bailar con sus amigas. Además está decir que Bartolomeo financiaba sus salidas nocturnas, mediante la venta de poemas que escribía durante sus horas de clase. Pero como en este municipio se gravaba los espectáculos nocturnos para financiar las actividades deportivas, Bartolomeo tenía que escribir una cantidad mayor de poemas que los que realmente necesitaba si no hubiera habido impuestos.

Etapas: a cierta edad Bartolomeo se dio cuenta que quería ser biólogo, de este modo su plan de vida consistía en pasar largas y fatigosas horas en un laboratorio. Algo exactamente inverso le pasó a Pedro. De pronto descubrió que su felicidad consistía en ser un experto roomecorazones. Entonces invirtió tiempo y esfuerzo para ello y lo logró. Pero con el paso del tiempo Bartolomeo se convirtió en un hombre muy rico, por haber descubierto una vacuna contra un extraño virus, mientras que Pedro dilapidó toda la fortuna de su padre (en costosas incursiones nocturnas). Pero al hacerlo subsidiaba, vía los impuestos que pagaba, al cada vez más rico Bartolomeo.

¿Cómo hubieran vivido Bartolomeo y Pedro en caso de vivir en una sociedad justa? ¿Cómo sería una sociedad justa para Bartolomeo y Pedro? ¿Debería haber recibido Bartolomeo una igual dotación de juguetes que Pedro? ¿Debería Pedro haber recibido el mismo cariño que Bartolomeo? ¿Explotaba Pedro al beneficiarse de los chocolates que comía Bartolomeo? ¿Explotaba Pedro a Bartolomeo cuando se hacía pasar por su amigo? ¿Tiene Bartolomeo que transferir parte del rendimiento de sus talentos a Pedro que cayó enfermo y en la ruina económica? .....

## CAPITULO V :

**Propiedad privada y  
propiedad de sí mismo.**



### § 1. Rawls y el problema de la cooperación : La crítica de Nozick a la Justicia Distributiva.

Robert Nozick, en su polémico y sugerente libro *Anarchy, State, and Utopy*, considera que los dos principios de Rawls para distribuir los beneficios y cargas de la cooperación determinan un patrón de justicia (distributiva). Según Nozick, Rawls otorga un peso preponderante a la cooperación social dentro de la teoría de la justicia y es por este motivo que nuestro autor realiza un examen minucioso del significado de la cooperación social.

Si consideramos, por ejemplo, un mundo en donde los hombres son autosuficientes y no cooperan entre sí, *i.e.* en donde cada uno vive de su propio esfuerzo, sería adecuado, se interroga Nozick, hablar de justicia. ¿Si no existiera cooperación social entre los hombres no existirían problemas de justicia? ¿Cuál es la significancia y dimensión de la justicia de la cual

nos habla Rawls? Supongamos, como lo hace Nozick, un mundo compuesto por dos personas: el individuo A y el individuo B. Ambos viven en dos espacios geográficos separados -supongamos islas-, además se encuentran separados por un inmenso espacio acuático, y ambos desconocen la existencia del otro. El individuo A vive en una isla muy fértil, es laborioso y muy afortunado. Mientras que B, vive en una isla escasamente dotada de recursos naturales, es poco laborioso, y muy despilfarrador. En esta situación cada uno vive de su propio esfuerzo y el producto que obtienen, dados sus talentos y aptitudes naturales, pertenece a cada uno de ellos. Ahora bien, supongamos que por un proceso de soldadura tectónica, las islas se juntan y forman un solo bloque geográfico, y por tanto no solamente toman conocimiento uno del otro, sino también conocen las dotaciones naturales y bienes que habían disfrutado hasta el momento.<sup>1</sup> La pregunta de Nozick es muy concisa: ¿tiene el individuo B algún reclamo sobre los bienes o productos que con su esfuerzo obtuvo A? Su respuesta es la siguiente: "en la situación en que no hay cooperación social se podría decir: cada individuo merece lo que obtiene sin ayuda por su propio esfuerzo o, antes bien: nadie más puede dirigir un reclamo *justicia* en contra de esta pertenencia."<sup>2</sup> Con lo cual Nozick está postulando que la justicia existe antes de la cooperación. Supongamos, siguiendo nuestro ejemplo, que antes de la unión de las islas el individuo B sale a nadar y encuentra la isla en donde vive A, toma un objeto que es fruto del esfuerzo de A, y se vuelve a su isla, ¿no sería un acto injusto el cometido por B? se pregunta Nozick. Claramente es un acto injusto para Nozick, y por tanto la (una) teoría de la justicia debe contemplar tanto los casos en donde existe cooperación social pero también donde ésta no existe. Pero ¿tiene algo de particular la cooperación social como para introducir alguna alteración al estadio anterior a la cooperación? O en el mismo sentido, "¿qué hay en la cooperación social que origina cuestiones de justicia?"<sup>3</sup> Según Nozick, Rawls descarta los problemas de justicia en una posición no cooperativa, y la única situación de aplicación de justicia es en lo referente a la distribución del producto de la empresa cooperativa. Pero la pregunta de Nozick, podría resumirse del siguiente modo: ¿qué presupone considerar que todo el producto es fruto de la cooperación? En lo siguiente trataremos de analizar la cuestión.

Sigamos nuestro ejemplo. Supongamos que el producto que obtienen los individuos en una situación no cooperativa es  $P_A$  para el individuo A y  $P_B$  para B. Por lo tanto el producto de una sociedad sin cooperación se resume en la suma de  $P_A$  y  $P_B$  que consideramos igual a S. Mientras que si cooperaran entre sí obtendrían un producto mayor igual a T. Para Rawls el problema de "la justicia social distributiva" consiste en distribuir los beneficios y cargas de la cooperación social. ¿Pero qué significa exactamente esto?. Para Nozick este problema tiene dos posibles interpretaciones. La primera, consiste en considerar cómo se repartirá el total T. Y la segunda, "¿cómo se va a repartir el incremento debido a la cooperación social,

<sup>1</sup> Para una visión distinta véase Taylor (1986). Taylor (1986 :35) propone un ejemplo parecido, pero él arguye que nadie tendría un derecho previo a lo que estamos usando, o bajo posesión en un sentido amplio. Su visión en este caso es más cercana a la de Rawls. Los derechos de propiedad, en este caso, serían fruto de un acuerdo colectivo sobre los términos justos del intercambio cooperativo

<sup>2</sup> Nozick, 1974 : 185.

<sup>3</sup> Nozick, 1974 : 185.

esto es, los beneficios de la cooperación social T - S?<sup>4</sup> Cuál de las dos interpretaciones es la que adopta Rawls. Según Nozick, "Rawls sin distinguir estas dos formulaciones del problema, escribe como si su preocupación fuera la primera, esto es, cómo distribuir la suma total T."<sup>5</sup> ¿Qué presupone adoptar este enfoque? Según Nozick apoyar este enfoque implica dos hipótesis que son erróneas, y que además contradicen el objetivo del propio Rawls. En primer lugar, podríamos suponer sostiene Nozick, que el esfuerzo que realizan los individuos en forma privada y no-cooperativa es insignificante (cercano a cero) y que por tanto S (i.e., la suma de  $P_A$  y  $P_B$ ) podría dejarse de lado al considerar los beneficios obtenidos por la cooperación. La segunda hipótesis, consiste en considerar que los frutos de la cooperación no se pueden separar en función de las contribuciones individuales de los participantes de la cooperación. Esto es, todo el producto pertenece conjuntamente a todos. "Sobre este producto conjunto -sostiene Nozick-, o sobre cualquier porción de él, cada persona, verosíblemente, hará reclamos de igual fuerza, todos tienen un reclamo igualmente bueno o, en todo caso, nadie tiene una demanda mejor que cualquier otra."<sup>6</sup> Y es este razonamiento, según Nozick, lo que da sustento a la justicia distributiva. Según esta línea de pensamiento no existen derechos individuales sobre los productos de la cooperación.

Pero si prestamos atención a los principios de justicia distributiva que nos brinda Rawls, podemos observar que según el principio de diferencia se requiere mantener sólo aquellas desigualdades que mejoren la posición de los "peor dotados" (en este caso el individuo B). De otro modo, cualquier desigualdad que no mejore la posición de los peor dotados es injusta. Esto implica que los mejor dotados utilizan su dotación (de recursos, de talentos, etc.) en pos de mejorar la situación de los peor dotados. La desigualdad implica un sistema de incentivos para elevar las condiciones de vida del grupo peor situado de la sociedad. De este modo Nozick puede decir que "la postura de Rawls sobre las desigualdades requiere que las contribuciones separadas hechas a productos conjuntos sean aislables."<sup>7</sup> Ya que es necesario, según el razonamiento de Nozick, identificar a quién le corresponde pagar los incentivos.

Así las cosas, parecería que Rawls si desea mantener el principio de diferencia debe conformarse con considerar el producto de la cooperación social como la diferencia entre T - S; y además Rawls tiene que aceptar que aún siendo S insignificante los individuos tienen un derecho perfectamente individualizable sobre sus esfuerzos personales.

Siguiendo con nuestro ejemplo tenemos que una situación de cooperación social significa: que el individuo A (el mejor dotado en términos de Rawls) desea cooperar con B (el peor dotado), como así mismo B desea cooperar con A. De tal modo ambos salen ganando con la cooperación. ¿Es en verdad, se interroga Nozick, una relación simétrica esta cooperación? Para responder es preciso, recalca Nozick, preguntarse "¿cuanto se benefician las personas de la cooperación social, en comparación con sus pertenencias individuales en un esquema no-cooperativo? O bien, de otra manera, ¿cuánto gana cada individuo de la cooperación social general, comparando, no con *no* cooperación, sino con cooperación más limitada?"<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Nozick, 1974 : 184.

<sup>5</sup> Nozick, 1974 : 184.

<sup>6</sup> Nozick, 1974 : 186.

<sup>7</sup> Nozick, 1974 : 188.

<sup>8</sup> Nozick, 1974 : 193.

Supongamos que A ahora no es más un solo individuo sino un grupo de individuos, y lo mismo suponemos de los B. Para llevar las cosas un poco al extremo, supongamos ahora que los B son discapacitados visuales. Ahora Nozick se pregunta ¿podría el razonamiento de Rawls aceptar la cooperación de todos los A únicamente? ¿No tendrían los A pleno derecho a todo lo que produzcan sin la cooperación de los B?<sup>9</sup> Y acaso ¿no sería injusto si los B pretenden apoderarse de parte de las pertencias que han producido los A en una cooperación social intra-grupo? Nozick trata de demostrar que si permitimos la cooperación *intra-grupo* la pretendida simetría de la cooperación social fácilmente se convierte en una asimetría.<sup>10</sup> El supuesto de Rawls que Nozick pone a descubierto es que los mejor dotados siempre querrán cooperar con los peor dotados. Pero que sucede si los A, negándose a cooperar con los B, sólo cooperan entre sí porque creen que de ese modo obtendrán un mayor beneficio. La conclusión que obtiene Nozick se puede resumir como sigue: cualquier arreglo institucional que trate de hacer cooperar los A con los B, cuando no es voluntario, implicaría que los A tienen un *fundamento para quejarse*: tienen derecho a todo aquello que obtienen sin la ayuda de los B. Además tal situación implica que los B ejercen, supongamos por medio de *instituciones*, sobre los A un poder de coacción que coarta la libertad de los mismos. Esto le permite sostener a Nozick que si Rawls se toma en serio el primer principio que él postula (el referido a la *libertad*) deberá dejar a los A que cooperen acorde a su voluntad.

Desearíamos finalizar esta sección mostrando cuales son las conclusiones que extrae Nozick de la crítica a Rawls.

(i) Existe una tensión entre los principios de justicia formulados por Rawls. Si respetamos la formulación de que ningún hombre será un medio para otro, el principio de diferencia no es aplicable. Pues como lo hemos expuesto, coaccionar a un individuo a cooperar con otro sería utilizarlo como medio.

(ii) Si consideramos las dotes naturales como una dotación común, significa que los peor dotados mantendrían una co-propiedad con los mejor dotados. Es necesario si se quiere tomar en serio la libertad mantener que cada persona tiene pleno derecho a sus dotes naturales. Por tanto, de este modo, las personas tienen derecho individuales identificables

<sup>9</sup> Esta interrogación tiene su fuerza lógica puesto que Rawls siempre postula que sus hipotéticos ciudadanos deben ser considerados como miembros cooperadores de por vida. ¿Aquellos que no pueden cooperar de por vida, deben esperar la cooperación de los demás? ¿Cómo sería la vida de un discapacitado en el esquema rawlsiano?

<sup>10</sup> Existe una discusión interesante acerca de si Rawls sostiene o no una posición colectivista sobre las dotes naturales. Parece que Nozick, y en una posición similar Sandel, sostienen que Rawls habla de las dotes naturales como una *dotación común*. De ser correcta tal interpretación los peor dotados tendrían un derecho sobre los beneficios producidos por los más talentosos, pero pagando el precio de reducir la libertad de éstos de hacer lo que desean con sus talentos. Y así de este modo la crítica rawlsiana al utilitarismo caería sobre sus propios cimientos, porque no existe la pretendida inviolabilidad de considerar al individuo siempre como fin y nunca como medio para otro. Si por otra parte, no se considerara a los talentos como una dotación común sino que su *distribución podría considerarse como una dotación común*, esta postura no sería suficiente para inmunizar la crítica de la cooperación *intra-grupo*.

sobre los beneficios de la cooperación. De igual modo, no sólo es posible considerar los aportes individuales en lo que respecta a los talentos, sino también a todos los demás objetos que se aportan al proceso de cooperación social.

(iii) Por último, para Nozick, considerar la distribución de la cooperación como lo hace Rawls es pensar que no existen derechos sobre objetos, cosas y talentos antes de comenzar el proceso cooperativo. Negar los derechos o reclamos sobre objetos y talentos *ex ante*, es negar la libertad a los individuos a hacer lo que desean con las cosas que poseen.<sup>11</sup>

Así las cosas, la justicia distributiva, tal como la presenta Nozick, no toma suficientemente en cuenta los derechos de las personas, como así tampoco la libertad. Además la justicia distributiva descuida el problema de la genealogía de la propiedad. Estos son los argumentos que expondremos en lo que sigue.

## § 2. La justicia retributiva.

Según M. Walzer una sociedad basada en un sistema de justicia distributiva tendría cuatro características: un fuerte sector de bienes públicos (educación, salud, capital social básico, etc.), un sistema de *previsión comunal*, la posibilidad de otorgar igualdad de oportunidades a todos los individuos dentro de la sociedad, y por último una democracia lo más amplia posible.<sup>12</sup> Frente a esto, Nozick en su *Anarquía, Estado y Utopía*, defiende lúcidamente la existencia de un Estado mínimo. La estrategia de exposición del autor lo lleva a efectuar una demolidora crítica a los *Estado más que mínimos*, colocando nuevamente en discusión la importancia para el sistema político de la propiedad privada, y al mismo tiempo, de los mecanismos de transgresión al derecho inviolable de la misma. Una de las tesis expuestas y defendida por el autor, la de la legitimidad de la propiedad privada ilimitada cobra lucidez cuando ataca los mecanismos redistributivos, como violadores de la propiedad privada, y le permite sostener que una sociedad libre (*i.e.*, en la que se respete la propiedad de sí mismo de los individuos) donde funcionen los principios de beneficiar a otros, recalca indefectiblemente en un sistema de propiedad privada ilimitada.

En una sociedad libre, si la libertad significa un bien a defender, no puede existir ningún órgano o institución, por encima de los individuos que les indique cómo deben repartirse los bienes, ni los talentos. Nozick sostiene que: "lo que cada persona obtiene, lo obtiene de otros que se lo dan a cambio de algo, o como obsequio. En una sociedad libre, diversas personas controlan recursos diferentes, y nuevas pertenencias surgen de las acciones e intercambios voluntarios de las personas."<sup>13</sup> Lo que existe en una sociedad libre es un

<sup>11</sup> De acuerdo con Rawls en la posición original los individuos desconocen sus aptitudes y dotes naturales, pero desconocer esto es negar según el criterio de Nozick que las personas conozcan su propia historia. Lo que Nozick critica es que en la PO la suerte está hechada hacia un sistema de justicia distributiva, porque en la PO los individuos jamás pueden elegir principios que tomen en cuenta su historia.

<sup>12</sup> Walzer, 1986: 136-7.

<sup>13</sup> Nozick, 1974: 149-50.

constante cambio en las pertenencias o posesiones de los individuos que se alteran en cuanto a su dotación por la propia voluntad de los contratantes. Dado que no existe una distribución de lo producido por la sociedad, según Nozick los individuos no tienen derecho alguno sobre partes o porciones del total producido; sólo existen derechos de los individuos sobre objetos que *son* o *no* de su posesión. "La situación *no* es de algo que se está haciendo y que haya una pregunta abierta de quién debe obtenerlo. Las cosas entran en el mundo ya vinculadas con las personas que tienen derechos sobre ellas."<sup>14</sup>

Supongamos, siguiendo nuevamente a Nozick, que una sociedad ha instaurado un sistema central de distribución (alguna institución de justicia distributiva) del total producido (T) por esa sociedad en un periodo de tiempo dado. (Dejemos de lado, por ahora, si la pauta viola los derechos de la propiedad de sí mismos de los individuos). La implementación de la pauta o sistema de distribución asigna una porción  $D_1$  (igual a 10 unidades físicas de producto estandarizado) de los productos producidos a cada uno de los  $n_i$  individuos que viven en esa sociedad. Así desde el individuo  $N_1$  hasta el individuo  $N_n$  todos poseen igual posesión  $D_1$  garantizada por el sistema central de distribución. Según Nozick, en un segundo periodo (o posteriores, y bajo el supuesto que el volumen de T no cambie) puede suceder que los  $N_{n-1}$  reconozcan en el individuo  $N_n$  alguna dote especial por la cual estarían dispuestos a cederle (con consentimiento, ejerciendo su facultad de propiedad de sí mismo y de sus posesiones) parte de la porción  $D_1$ , digamos una unidad estandarizada, de este modo llegamos a una nueva distribución  $D_2$  en donde los  $N_{n-1}$  individuos poseen ahora nueve unidades estandarizadas cada uno, y en donde el individuo  $N_n$  posee [ $D_1 + 1/10D_1 (N_n - 1)$ ] objetos estandarizados. (Se puede suponer que todos los individuos se reconocen mutuamente algunas dotes de modo que se cedieran entre sí objetos, lo cual no cambiaría el análisis). ¿Se puede sostener que la distribución  $D_2$  es injusta o que ha violado los derechos de posesión de los  $N_{n-1}$  individuos? Según Nozick si la distribución  $D_1$  era justa y no violaba los derechos de ningún individuo, la distribución  $D_2$  también lo es, ya que los  $N_{n-1}$  individuos cedieron voluntariamente parte de su porción al individuo  $N_n$ . Imaginemos ahora que todos los  $N_{n-1}$  excepto  $N_1$  y  $N_2$  reconocen a  $N_n$  alguna dote que merece que entreguen parte de su porción a él. De modo que tendríamos que la nueva pauta distributiva  $D_3$  se conforma (con respecto a  $D_1$ ) del siguiente modo: el individuo  $N_n$  recibe una porción [ $D_1 + (1/10)D_1 (N_n - 3)$ ] de objetos estandarizados, mientras que los  $N_{n-3}$  individuos reciben nueve unidades estandarizadas cada uno y los individuos  $N_1$  y  $N_2$  reciben  $D_1$ , es decir diez unidades estandarizadas cada uno respectivamente. ¿Pueden los individuos  $N_1$  y  $N_2$  quejarse por la actual distribución  $D_3$ ? No, ya que ellos obtuvieron su porción  $D_1$  sobre la cual nadie tiene algún derecho de reclamo y no se está violando los derechos de propiedad de nadie, por tanto los  $N_i$  que cedieron parte de su porción a  $N_n$  tenían derecho a hacerlo, pues de otro modo en que consistiría la posesión sino en hacer algo con ella. Los individuos  $N_1$  y  $N_2$  no tienen derecho a cuestionar la utilización de las porciones de los  $N_i$  que ceden a  $N_n$ , puesto que los  $n_i$  no transgreden los derechos de propiedad de  $N_1$  y  $N_2$  al hacer la transferencia de porciones. Para Nozick la única forma de mantener una pauta de distribución es transgredir la propiedad de sí mismo de las personas,

<sup>14</sup> Nozick, 1974:160.

es obligarlas a no tener una propiedad inviolable de sus posesiones, de modo que una pauta distributiva es una especie de co-propiedad permanente entre los propietarios privados y el centro de distribución,<sup>15</sup> lo cual es una transgresión no solamente a la propiedad privada sino también a la libertad. Una pauta de distribución es siempre una violación de los derechos de propiedad privada ya que requiere incesantemente una re-distribución, pero también es una violación a la propiedad de sí mismo, porque sólo el centro de distribución entrometiéndose en la vida de las personas logra malograr los intentos legítimos de los individuos a utilizar sus posesiones, en pos de mantener la pauta distributiva.<sup>16</sup>

En una sociedad libre, en donde no puede existir ningún fin más importante o más general para los individuos que sus propios fines individuales, la disposición de posesiones entre los individuos se ve constantemente afectada por las transferencias que llenan de sentido las acciones individuales en cuanto a sus posesiones. Es la plena propiedad de sí mismo de los individuos, que por medio de sus acciones entregan posesiones a otro, por la entrega de algún beneficio que este último esté dispuesto a darle al primero, lo que configura el mapa de posesiones en una sociedad libre. La pauta de distribución niega constantemente la legítima distribución de derechos de posesión que resulta de las transferencias causadas por las acciones individuales, disociando la producción de objetos fundamentada en la legítimamente desigual distribución de posesiones con una pauta de distribución que para mantenerse, tiene que ejercer una constante redistribución de los derechos de posesión sobre los objetos producidos.<sup>17</sup>

Una sociedad libre es aquella en donde:

- (i) los individuos propietarios plenos de la posesión de sí mismo pueden beneficiar a otros mediante una transferencia a otros mediante una transferencia de sus posesiones, porque reciben de éstos algún beneficio (nótese que esto incluye desde los contratos de compra-venta, hasta la herencia, pasando por la caridad);
- (ii) no debe existir una pauta de distribución que altere los frutos que surgen de los procesos en donde los individuos tienen pleno derecho a sus posesiones,
- (iii) y por ende, la contribución individual en la producción genera, simultáneamente, la participación en la distribución, y por ello en una sociedad libre la distribución no puede estar disociada de la producción.

Una sociedad que cumpla con estas restricciones distribuirá las posesiones privadas de acuerdo al fundamento histórico de los derechos de posesión que los individuos por medios de sus acciones de transferencia constantemente generan. La justicia en una sociedad libre es, para Nozick, un sistema que se rige bajo "*concepción retributiva sobre la justicia de pertenencias*."<sup>18</sup> Así vemos como Nozick puede llegar a sostener que en una sociedad libre existe la ilimitada propiedad privada, y que lejos de ser injusto es legítimo por dos motivos:

<sup>15</sup> ¿Pues no comparten los  $N_i$  individuos los derechos de posesión con el centro de distribución, cuando éste no les deja transferir libremente sus porciones?

<sup>16</sup> Véase Nozick, 1974 : 32-3.

<sup>17</sup> Véase Nozick, 1974 : 160.

<sup>18</sup> Nozick, 1974 : 160.

- (i) que en una sociedad donde funciona la concepción retributiva no existe y no es necesaria una meta-distribución más allá de los individuos,<sup>19</sup> pues éstos por medios de sus acciones transmiten libremente sus posesiones ;
- (ii) las acciones individuales causadas por individuos propietarios de sí mismos proceden a generar una distribución de objetos o cosas de acuerdo a los derechos de propiedad sobre los mismos. Estos dos enunciados son factibles porque como dice Nozick "*las cosas entran en el mundo ya vinculadas con las personas que tienen derechos sobre ella*".<sup>20</sup>

Es por eso que el autor elabora su concepto de justicia sobre las posesiones en base a la historia de las mismas: "*la justicia de pertenencias es histórica; depende de lo que, en realidad, ha ocurrido*".<sup>21</sup> Es por este motivo que necesita de un principio de apropiación del mundo para poder permitir el funcionamiento de la concepción retributiva como mecanismo generador de la propiedad privada. Este principio es su teoría de la intitulación, que consiste en tres principios que garantizan la justicia en las posesiones: (i) *adquisición original de pertenencias*, (ii) *transmisión de pertenencias*, (iii) *rectificación de injusticias en las pertenencias*.<sup>22</sup> El primer principio hechas luz sobre las cuestiones de cómo y bajo qué condiciones pueden ser poseídas las cosas *no poseídas*, en segundo lugar cuándo alguna persona adquiere la posesión de un objeto poseído por otra, y el tercer principio, surge para reparar las injusticias que las personas pueden haber sufrido tanto en (i) como en (ii).

### § 3. La intitulación.

Para Nozick la cuestión de la búsqueda de fundamento de la apropiación privada y los derechos posteriores que ésta engendra, por medio de su sistema retributivo, se condensa en: dado que los objetos poseídos en común son limitados, es preciso saber si la acción apropiatoria de A, al colocar bajo propiedad privada algún objeto, afecta la *situación de todos los demás*.<sup>23</sup> Según Nozick la 'nueva situación' de *todos los demás* después de ocurrida la apropiación de A, da lugar a que los no-apropiadores ya no tengan más la libertad que antes tenían de usar lo ahora apropiado por A, pero esto lejos de empeorar a los no-apropiadores puede significar un mejoramiento de las condiciones de vida de los no-apropiadores, ya que para Nozick la propiedad privada no implica necesariamente un perjuicio o un empeoramiento en la condición de existencia de los no-apropiadores. Para Nozick la propiedad privada no sólo no empeora las condiciones de vida de los no-apropiadores, sino que mejora después de la apropiación realizada por A, de modo que la

<sup>19</sup> Véase Nozick, 1974 :27.

<sup>20</sup> Nozick, 1974 :160 (Itálicas nuestras, D.A.)

<sup>21</sup> Nozick, 1974 :152 (Itálicas nuestras, D.A.)

<sup>22</sup> Véase Nozick, 1974 :151-2.

<sup>23</sup> Véase Nozick, 1974 :174-82

cuestión decisiva de la apropiación de lo poseído en común se resume en ver "si la apropiación de un objeto no poseído empeora la situación de otros."<sup>24</sup>

Nozick sale a buscar apoyo en lo que él denomina la *estipulación lockeana*<sup>25</sup> para asegurar cuando una apropiación no empeora la situación de los demás, esto es, la restricción lockeana al apropiador de "dejar suficiente y de igual calidad". Pero la restricción de Locke significa que si un individuo ya no puede apropiarse (de un objeto) porque ya no queda ni suficiente ni tan bueno, implica que todas las apropiaciones carecen de fundamento, pues violan la restricción establecida.<sup>26</sup> ¿Postular que porque el individuo B ya no puede apropiarse, es condición suficiente para sostener que la apropiación de A lo empeoró, y por tanto decretar la falta de fundamento y legalidad de la apropiación? Nozick contempla dos situaciones en las que A, al apropiarse de algún objeto puede empeorar la situación de B:

- (i) Si B pierde "la oportunidad de mejorar su situación con una apropiación particular o una apropiación cualquiera",
- (ii) dada la apropiación de A, B puede perjudicarse ya que no puede "usar libremente (sin apropiación) lo que antes podía."<sup>27</sup>

A partir de estas dos situaciones, Nozick elabora dos restricciones para visualizar cuando una apropiación es fundamentada y cuando no:

**Requisito Ríguroso:** establece que dada la acción apropiadora de A, la propiedad privada de A no debe causar un empeoramiento de B, dado que B ha perdido la "oportunidad de mejorar su situación con una apropiación particular", a menos que alguna otra cosa compense la "disminución en oportunidad" y que B no empeore porque ya no puede "usar libremente (sin apropiación) lo que antes podía."<sup>28</sup>

**Requisito Débil:** postula que dada la apropiación de A, B no debe empeorar su situación porque no pueda "usar libremente (sin apropiación) lo que antes podía".<sup>29</sup>

Si la acción apropiatoria cumple con el requisito débil, es decir, que deje algún objeto (algo) que se pueda seguir usando libremente (sin apropiación), es condición suficiente para fundamentar los derechos legítimos de pertenencias de los apropiadores. Si algún individuo se encuentra en la situación de imposibilidad de apropiarse un objeto, no es condición necesaria para establecer el empeoramiento de su condición por los apropiadores privados que no le dejaron "lo suficiente y de igual calidad", pues porque es seguro que si no le dejaron suficiente de ese objeto, al menos "puede ser que algo quede que pueda usar como antes" tanto de ese objeto como de algún otro. La condición más débil, debe ser una condición suficiente para otorgar la fundamentación de la apropiación privada ilimitada, ya que Nozick sostiene "que nadie debe lamentarse legítimamente si se satisface la estipulación más débil"<sup>30</sup>, pero al mismo tiempo encarna el problema de cuánto, cómo y qué es lo que debe quedar para que exista algún objeto que pueda ser usado libremente sin

<sup>24</sup> Nozick, 1974 :175. (Itálicas nuestras, D.A.).

<sup>25</sup> Véase Avaro (1998) para un análisis detallado de la estipulación lockeana.

<sup>26</sup> Véase Nozick, 1974 : 175-6.

<sup>27</sup> Nozick, 1974 : 176. (Itálicas nuestras, D.A.).

<sup>28</sup> Véase Nozick, 1974 :176.

<sup>29</sup> Para una reconstrucción casi textual del principio de intitulación en Nozick véase O'Neill (1981) y Davis (1981).

<sup>30</sup> Nozick, 1974 :176 (Itálicas nuestras, D.A.).

apropiación. El problema de la condición débil es: cuánto es lo que se debe dejar para que los no-apropiadores puedan usar libremente sin que les produzca un perjuicio y por tanto empeore su situación; y por otra parte, cómo saber cuando la apropiación debe detenerse para que no resulte en un empeoramiento. Por tanto Nozick no encuentra, paradójicamente, la justificación de la apropiación privada en la condición débil, sino en el requisito riguroso mediante el concepto de compensación o del beneficio que producen los apropiadores a los no-apropiadores.

Según Nozick, en un mundo apropiado casi-completamente los no-apropiadores no se ven perjudicados, por el contrario se benefician por la apropiación de los poseedores de propiedad privada ilimitada, y ello por dos motivos:

- (i) porque el mundo de la propiedad privada regido por el sistema de justicia retributiva siempre puede permitir la posibilidad de convertirse en propietarios; y en segundo lugar,
- (ii) dada la propiedad privada los no-propietarios se encuentran en mejor condición que en el mundo de posesión conjunta lockeana.

La fundamentación de la propiedad privada parece resumirse en conseguir una comparación en la condición en que vivían los no-propietarios en el mundo poseído en común, y en cómo viven en un mundo de propiedad privada ilimitada. Para ello Nozick considera que es preciso construir una "línea de base" que representa la condición de vida en la posesión conjunta y que a partir de la misma se pueda contestar la siguientes pregunta: "¿cómo la apropiación lockeana no empeora a las personas más de lo que estarían?".<sup>31</sup> Para Nozick, si comprendemos bien, la cuestión se puede resumir así: en un mundo donde se sabe que es imposible saber cuanto dejar para que los no-apropiadores usen libremente como antes y así no perjudicarlos; el problema tiene resolución si la propiedad privada genera un beneficio a los no-propietarios que compense el perjuicio por no poder usar libremente lo que antes podían.

Para Nozick la justicia retributiva no es un principio pautado, pero no por ello es algo incomprensible, ya que a lo que tienen derecho las personas surge de un conjunto pequeño de principios (adquisición, transferencia, compensación), por tanto el conjunto de pertenencias históricamente es inteligible, y esto permite sostener que la justicia (retributiva) es dar a otro lo que tiene derecho a pretender.<sup>32</sup> El sistema de justicia retributiva es el único sistema -según Nozick- que permite mantener inviolable las dos premisas claves de su sistema de sociedad justa: (i) la propiedad de sí mismo de los individuos, y (ii) la propiedad de los bienes u objetos.

La justicia retributiva expuesta por Nozick dispara tres venablos (y bastante certeros) sobre todos aquellos sistemas que consideran (intuitivamente) al igualitarismo dentro un sistema pautado de justicia.

- (i) Que los individuos son moralmente legítimos propietarios de sus personas y talentos, como así también de todos aquellos bienes que se pueden apropiar acorde con el principio de adquisición o transferencia.

<sup>31</sup> Nozick, 1974 : 177.

<sup>32</sup> Véase Nozick, 1974 : 153-4.

- (ii) Que la propiedad privada no genera ningún tipo de injusticia. Un sistema basado en la propiedad privada de los medios de producción no genera ni explotación (al menos, no es éticamente inaceptable) ni reducción de la libertad de los no-propietarios.
- (iii) Si la libertad es un bien que se debe apreciar en el sistema de justicia, no existe otro camino posible que aceptar a la justicia retributiva como el único sistema de justicia que considera a la libertad inviolable.

Para Nozick si deseamos una sociedad libre, el precio que tenemos que pagar es que debemos permitir la existencia de grandes desigualdades de riqueza, ingreso, oportunidades, etc. La libertad no es compatible con una *redistribución* de los que los individuos merecen de acuerdo a los derechos que ellos poseían antes de comenzar la empresa cooperativa (en el sentido de Rawls). Para los que creen que el precio de la libertad es muy alto el desafío de Nozick es un verdadero problema: ¿es posible una sociedad libre pero al mismo tiempo más igualitaria? Este es el problema que pretendemos desarrollar.

#### § 4. La fábula de Wilt Chamberlain: las consecuencias del intercambio voluntario.

Para Nozick el ejemplo de Wilt Chamberlain<sup>33</sup> demuestra que si permitimos a los individuos ejercer la libertad, que se suponen deben tener en una sociedad justa, no es posible mantener pautas de distribución sin violar los derechos de los individuos. Una sociedad libre debería permitir a los individuos:

- (i) utilizar sus recursos y talentos como ellos lo desean; esto implica
- (ii) que los individuos están facultados a intercambiarlos, donarlos, legarlo, destruirlo, etc.
- (iii) Pero además para que una sociedad sea libre, los derechos de propiedad del individuo A sobre su persona como sobre el bien x, deben excluir cualquier tipo de co-propiedad.

Si permitimos los intercambios voluntarios, si las personas pueden gastar sus pertenencias en sí mismos, pero además beneficiar a otros (de modo que la familia es permitida); si permitimos considerar los derechos que tienen las personas de transmitir sus derechos a otros, aparecen dos puntos muy interesantes:

- (i) la propiedad privada será sumamente desigual. Pero además,
- (ii) Nozick demuestra que aún partiendo de una sociedad con una pauta distributiva igualitaria (supongamos socialista) la propiedad privada surge inevitablemente.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> El ejemplo de Wilt Chamberlain es usado por Nozick para demostrar que la riqueza y propiedades que puede obtener un individuo (Wilt en este caso) en base a sus talentos se debe al servicio que presta a otras personas, y éstas están dispuestas a pagar una cierta cantidad de recursos transferibles que le pertenecen para disfrutar de un bien que es escaso y que le pertenece a Wilt. En este caso Nozick se sirve de una larga tradición argumentativa que fue utilizada con una genialidad sin igual por Von Hayek y su ilustre maestro (Von Mises).

<sup>34</sup> Si permitimos a los hombres usar como quieren sus posesiones, algunos recursos (por ejemplo, medios de producción) quedarán en las manos de algunos hombres. Para que la propiedad privada no

Ante esto los críticos de Nozick pueden argumentar que el verdadero problema es la intitulación, *i.e.* la genealogía de la propiedad privada. Pero para ello Nozick tiene una buena defensa, ya que él sostiene que no solamente los partidarios de la propiedad privada deben ofrecer un derecho histórico de intitulación, también (p.e.) los que creen en la propiedad colectiva. Pues por qué -se pregunta Nozick- este grupo humano y no otro tendría derecho sobre los bienes x.<sup>35</sup>

### § 5. Algunas críticas a la postura libertaria de Nozick.

Las críticas a la postura libertaria tienen dos frentes: la concepción de la libertad, y por otro lado, la teoría de la intitulación.

Según Gerald Cohen<sup>36</sup> la propuesta de justicia retributiva propone una justicia en términos de libertad. Para ello hay que escrutar el principio nozickiano del intercambio voluntario a partir de la fábula de Wilt.

(i) ¿Son los resultados de las transacciones voluntarias justos?

(ii) ¿Están las terceras partes afectadas por las transacciones voluntarias de otras?

Cohen sostiene que la donación que los individuos hacen a Chamberlain es libre, pero nos deja que adivinemos por qué la hacen.<sup>37</sup> ¿podrían ser inducidos a tener un gusto por el basket-ball? Cohen sostiene: "ellos lo ven jugar, si y sólo si ellos pagan"<sup>38</sup>, una vez que han pagado a Wilt, él tiene un poder desproporcionado en lo que era una sociedad de iguales. Esta es una razón -para Cohen- para limitar el monto de los derechos de pertenencias: es por el poder que las pertenencias confieren.<sup>39</sup>

En cuanto al argumento nozickiano de que las terceras partes no se sienten perjudicadas por las transacciones voluntarias de otras, Cohen sostiene que es falso; <sup>40</sup>ya que la efectiva porción de una persona depende de lo que puede hacer con lo que posee y aquello depende de lo que tienen los otros y de cómo lo tienen distribuido.

Existe otra veta, siguiendo en la misma dirección, que lleva a sostener que los individuos que entregan un cuarto de dólar a Wilt se comportan como perfectos altruistas, ya que no miden las consecuencias de la donación que realizan a Wilt. O lo mismo, la donación a Wilt es una

surgir "la sociedad socialista tendría que prohibir actos capitalistas entre adultos que consintieran". Nozick, 1974 :163.

<sup>35</sup> Véase Nozick, 1974 :179. Sobre este punto el lector encontrará una explicación, aunque no acabada, en el capítulo 8.

<sup>36</sup> Véase Cohen, 1991 :213.

<sup>37</sup> Véase Cohen, 1991 :215.

<sup>38</sup> Véase Cohen, 1991 :217.

<sup>39</sup> Véase Cohen, 1991 :217.

<sup>40</sup> Véase Cohen, 1991 :218.

acción colectiva, que a nivel de acción individual es racional, pero a nivel colectivo produce un resultado irracional y no deseado por los donantes: el poder y la riqueza desmedida de Wilt. En este sentido Cohen prepara el terreno para una crítica, que a nuestro juicio tiene un tinte comunitarista que el mismo Cohen no estamos seguros si logra defender: Nozick no tiene en cuenta en su fábula de Wilt que la gente tiene compromisos con un tipo de sociedad en la cual vive.<sup>41</sup>

El mejor esfuerzo de Cohen se centra en afirmar que Nozick juzga a los derechos de intitolación de  $D^{\bullet}$  bajo las restricciones que él tiene implícitas en su formulación de lo que debería ser *derechos* de intitolación sobre las cosas.<sup>42</sup> Cohen sostiene que cualquiera sean los principios implícitos en la distribución  $D^{\bullet}$ , generarán restricciones al uso de aquello que fue distribuido con ellos. Cohen sostiene que el argumento de Nozick no anula la distribución  $D^{\bullet}$ , sino más bien que la utiliza para probar la posibilidad del surgimiento de  $D^{\bullet}$ .<sup>43</sup> Lo que queda por resolver, a nuestro criterio, es si Nozick invalida los principios que llevan a la  $D^{\bullet}$  a partir de la factibilidad de  $D^{\bullet}$ . De lo que inmediatamente surge: ¿qué incluye tener derechos de propiedad sobre algo? Y esto nos conecta con la teoría de la intitolación de Nozick.

Según Roemer<sup>44</sup> las dos premisas claves para comprender la propuesta libertaria de Nozick se pueden resumir en:

- (i) "la gente es la legítima propietaria de su trabajo y de su talento", y
- (ii) "que el mundo externo no tenía propietarios en el estado de naturaleza".

Cohen sostiene<sup>45</sup> que la propiedad de sí mismo remite, verdaderamente según él, a una ligazón entre el mundo fáctico (mi brazo, mi cerebro, etc.) y la caracterización normativa sobre ese mundo fáctico, *i.e.* el mundo fáctico -en este caso- es una base pertinente para el argumento normativo (mi propiedad). Pero, para Cohen, no existe tal encadenamiento entre las personas y el mundo externo. Justamente lo que Cohen pone de manifiesto es que Nozick no contempla la posibilidad de la apropiación conjunta. Cohen sostiene que la propiedad de sí mismo y la propiedad del mundo exterior introduce la propiedad desigual, lo que incluye (o mejor dicho de donde se deriva) la *desigualdad de condición* (esta puede ser interpretada como desigualdad de ingreso, de utilidad, de bienestar, de satisfacción de necesidades).<sup>46</sup> Cohen sostiene que si el objetivo de la crítica hacia Nozick es reconciliar la propiedad de sí mismo con algún tipo de igualdad de condición, la táctica es atacar el punto débil de los libertarios: la relación entre las personas y las cosas.<sup>47</sup> En definitiva mostrar que en el estado de naturaleza, los recursos no están no-apropiados sino que están poseídos en conjunto.<sup>48</sup> Cohen debería explicitar cómo y por qué existe o se forma la propiedad

<sup>41</sup> Véase Cohen, 1991 :217-20.

<sup>42</sup> Véase Cohen, 1991 : 219.

<sup>43</sup> Véase Cohen, 1991 : 216

<sup>44</sup> Véase Roemer, 1989 :39.

<sup>45</sup> Véase Cohen, 1986a : 112.

<sup>46</sup> Véase Cohen, 1986b : 78.

<sup>47</sup> Véase Cohen, 1993 :175.

<sup>48</sup> Schokkaert (1992 :89) tiene razón en sostener que los libertarios no han dado una robusta argumentación sobre la intitolación individual, sin embargo este hecho no nos autoriza a sostener

conjunta, bajo que procedimiento de intitulación. Habría que establecer una vinculación fáctica (y por tanto, después una normativa) entre la propiedad de sí mismo y las necesidades sobre el mundo exterior. Algo como: la propiedad que poseo sobre mi persona debe ser tal que me permita seguir disfrutándola, pues en caso contrario que clase de propiedad tengo yo sobre *mi* propia persona. ¿Esto debería vincular la necesidad sobre la satisfacción? O en otra forma: ¿en base a que principios debería tener acceso a recursos -cualquiera sea la forma en que se los defina- para poder mantener la propiedad que poseo, y esto a solo título de ser propietario (moralmente) de *mi* persona?. Puesto de otro modo el análisis de Cohen debería mostrar: cómo construir a partir de la tesis de la propiedad de sí mismo, un argumento de inequidad de la propiedad privada del mundo, de tal forma que afirmemos el principio de la autopropiedad, pero neguemos (afirmemos) la tesis de la propiedad privada (propiedad conjunta). Pero para enfrentar el desafío libertariano, habría que escrutar un argumento que ellos dan por sentado: ¿puede la propiedad de sí mismo asegurarse en una situación donde existe desigualdad en la propiedad privada de los recursos?

Ya hemos visto que Nozick establece los fundamentos de la propiedad privada mediante la estipulación lockeana, él se interroga si la posición de las personas empeora en un sistema que permite la propiedad privada. Nozick sostiene que existen variadas consideraciones que favorecen la propiedad privada. Veamos dos en particular que son fuertemente llamativas: "...la propiedad privada protege personas futuras al hacer que algunas retiren recursos del consumo presente para mercados futuro; ofrece fuentes alternas de empleo para **personas no populares** que no tienen que convencer a ninguna persona o pequeño grupo para contratarlo."<sup>49</sup> A pesar de que Nozick se esfuerce en denotar que esas características bondadosas de la propiedad privada entran como consideraciones para "respaldar" la intitulación y "no como justificación utilitarista de la propiedad"<sup>50</sup> quedan dudas si Nozick cree que la propiedad es una defensa para el poder de coacción que puede tener la comunidad (¿o también podríamos decir sociedad?) sobre los individuos. Esto no podría relacionarse con el fuerte rechazo que Nozick tiene sobre los principios pautados de co-propiedad: pues si la propiedad conjunta, pública, o mecanismos redistributivos, atentan

felizmente que los partidarios de la intitulación conjunta han ganado el debate. Pero Nozick tiene razón: hay que argumentar por qué el mundo debería ser intitulado conjuntamente. Nosotros tratamos de dar esa explicación en el capítulo 7.

<sup>49</sup> Nozick, 1974 :177 (Negritas muestas, D.A.).

<sup>50</sup> Nozick, 1974 :177. Este punto es gris en la argumentación nozickiana. La teoría de la intitulación no puede apelar a argumentos consecuencialistas de la propiedad privada, porque si lo hace pierde fuerza argumentativa frente a la crítica del mundo como propiedad conjunta (hecha por Roemer, Cohen y otros). Sin embargo Nozick utiliza argumentos utilitaristas-consecuencialistas sobre los beneficios de vivir en una sociedad con propiedad privada. Su argumentación, si quiere ser coherente con su teoría, de la intitulación debe basarse en una argumentación moral de la propiedad y no por sus consecuencias, puesto que si nos guiamos por las consecuencias queda abierta una buena cuestión: ¿no existen otras formas de propiedad que son más óptimas para defender los derechos morales individuales que Nozick le atribuye a la separación moral de las personas? Creemos que la respuesta es sí, y este es un flanco débil de la teoría de la intitulación de Nozick.

contra la propiedad de sí mismo, entonces ¿la propiedad privada es necesaria para asegurar la propiedad de sí mismo? Y ¿qué sucede con los no-apropiadores?<sup>51</sup> ¿La propiedad privada no trata diferentemente a los propietarios de los no-apropiadores? ¿La propiedad privada no reduce la libertad de los no-apropiadores? ¿La postura libertaria de Nozick fundamenta adecuadamente que la desigualdad de propiedad privada no daña la propiedad de sí mismo de los no-apropiadores? La desigual propiedad no implica: que los propietarios obtienen algún 'beneficio extra' de la falta de propiedad de los no-apropiadores. Creemos que se puede analizar los argumentos libertarios de Nozick replanteando la propiedad de sí mismo y la propiedad privada a través del análisis de la explotación. Y esta es una parte de nuestro objetivo de investigación. Pero sin embargo no resulta tan fácil sacarse las garras que Nozick nos hecha en el cuello, ya que en una sociedad libre existe siempre la oportunidad de convertirse en propietario. Y si los apropiadores cumplen con la estipulación lockeana de no empeorar a los demás (los no-apropiadores) no existen motivos para quejas. Pero ¿cómo entiende Nozick la puesta en marcha de la cláusula lockeana? Nozick tiene bien en claro que siempre es posible ejercer un cerco a la propiedad privada, *i.e.* rodear a un individuo por medio de la propiedad,<sup>52</sup> es por ello que sostiene que nadie, si deseamos que se cumpla la estipulación lockeana, puede apropiarse de todo el abasto de un bien.<sup>53</sup> Supongamos un mundo compuesto por A y B y un único bien agua. Supongamos que el individuo B no posee la fuerza física ni el talento para cavar un pozo y obtener el agua, en cambio A sí, y A se apropia de todo el abasto de agua y decide venderle a un precio muy bajo el agua a B, ¿Nozick permitiría según la estipulación lockeana la apropiación de A? Claramente sí. La "línea de base" se encuentra en un nivel tan bajo que B se ve grandemente beneficiado por la apropiación de A. Ahora supongamos que A se apropia de todo el abasto de agua y decide no venderle el bien a B: ¿debe operar la cláusula lockeana? ¿debemos decir que la apropiación de A viola la estipulación? Si Nozick dice que sí, entonces el cerco a la propiedad es posible.<sup>54</sup> Si dice que no, invocando que los derechos de A "son superados para evitar alguna catástrofe",<sup>55</sup> ¿no parece adecuado pensar en cobrar impuestos, a los más aventajados de la sociedad, para sobreponer mediante una transferencia de ingreso las condiciones de vida de los desempleados?<sup>56</sup> De esta forma el argumento sobre la propiedad

<sup>51</sup> Como sostiene Bowie (1979 :257-60) la 'línea de base' no debe entenderse como un mínimo garantizado a los no apropiadores. Puesto que Nozick, como sostiene Bowie, no presenta claramente su base moral para la teoría de los derechos individuales, sólo toma una parte de ellos, los negativos, y claramente el asegurar un ingreso mínimo tendría, en esta tradición de pensamiento, una clara implicación con los derechos positivos.

<sup>52</sup> Véase Nozick, 1974 :55, nota \*. Sobre la importancia del cerco a la propiedad por medio de otra propiedad, M. Walzer realiza un excelente análisis en el caso Pullman. Véase Walzer, 1993 :304-12.

<sup>53</sup> Véase Nozick, 1974 :181.

<sup>54</sup> Como sostiene Johnson (1976:184) Nozick parece reconocer que existen problemas de 'interés público' cuando quienes obtienen qué cosas. En este caso todo el abasto de agua por parte de A.

<sup>55</sup> Véase Nozick, 1974 :182. Véase, sobre el particular, la excelente comparación que realiza Sterba (1978 :121) entre Nozick y los neo-libertarios.

<sup>56</sup> Más generalmente, ¿suponiendo que el desempleo se considere una 'catástrofe moral' (Nozick, 1974:30, nota) los derechos a la intitulación serán considerados absolutos?. Desafortunadamente como sostiene Thomson (1981:137) la cuestión sobre la suspensión de los derechos de intitulación en casos de catástrofe moral queda, en Nozick, sin resolver.

privada de Nozick no sólo es ambiguo, sino inconsistente : no puede deseársela, y al mismo tiempo, cuando tiene claras connotaciones monopólicas (ilimitadas), negarla.

## § 6. Propiedad de sí mismo y propiedad privada.

Nozick, por lo que hemos visto, al criticar el enfoque redistributivo de Rawls sienta las bases para criticar la *justicia distributiva* a partir de la violación de la propiedad de sí mismo de los individuos. El igualitarismo rawlsiano al violar la propiedad de sí mismo de las personas, socava inevitablemente la *libertad*.

El argumento de Nozick puede presentarse esquemáticamente del siguiente modo :

- a) el mundo no era poseído por nadie,
- b) las personas entran a ese 'mundo' con 'derechos' ; uno de esos derechos es :
- c) que las personas son propietarias, moralmente hablando, de sí mismo ; de ahí :
- d) que mediante el 'requisito débil' las personas pueden apropiarse de parcelas ilimitadas de 'ese' mundo. Y de allí :
- e) una vez establecido los derechos de propiedad, toda violación a los mismos (directa o indirecta) genera una violación en la libertad de las personas. Entendiendo ésta como hacer lo que uno desea con lo que uno tiene, en la medida que no genere una violación en los derechos de los demás.

A su vez de este encadenamiento expositivo se pueden extraer dos proposiciones extras:

- a) que la legítima propiedad excluyente e ilimitada sobre el mundo se deriva de la propiedad de sí mismo ;
- b) reconocer la propiedad privada ilimitada y la propiedad sobre sí mismo, es conceder, así mismo, un fuerte status a la igual consideración de las personas morales. Dicho de otra manera, el no utilizar a otro como un medio es una fuerte proposición moral igualitarista que es compatible, sin lugar a dudas, con la propiedad de sí mismo y su consecuencia -en términos nozickianos- : la propiedad ilimitada del mundo no poseído.

La pregunta fundamental es: cómo podemos derivar la propiedad ilimitada de la propiedad de sí mismo sin violar la auto-propiedad de otros. Por lo que hemos visto esto es imposible. Concluiremos este capítulo mostrando dos cosas : (i) que la propiedad de sí mismo es relevante, y (ii) que la mejor forma de servirla es mediante un esquema de propiedad pública. ¿Qué incluye la propiedad de sí mismo ? ¿Cuál es su naturaleza ? ¿Cuál es su alcance ? En Nozick estas preguntas quedan detrás de una aparato filosófico ambiguo. ¿Cuál es la diferencia entre el uso propositivo de 'no usar a otros como medios' en Nozick y en Rawls ? ¿Es un diferencia de 'naturaleza' o de 'alcance'?

Como debe haber quedado perfectamente aclarado la idea de la auto-propiedad, no sólo es contingente a cierta cultura particular, sino que tiene sus fuertes críticos y detractores. Si bien la proposición moral de la propiedad de sí mismo se relaciona directamente con cierta 'concepción' de la persona moral, nosotros podemos partir, como lo hemos sugerido en la

introducción, de la cultura política pública, y suponer que nuestros ciudadanos comparten la idea que son personas morales dueñas de sí mismos.

Ser dueño de uno mismo tiene, a nuestro juicio, tres niveles. O para decirlo de otra manera, un individuo puede visualizar su propiedad de sí mismo en tres esferas: (i) en su autonomía individual; (ii) en la sociedad política, y finalmente (iii) en el entorno económico en donde actúa como *homo economicus*. Por ejemplo, Ceferino<sup>57</sup> tuvo, podemos legítimamente suponer, la autonomía individual para escoger qué concepción del bien dota de sentido su vida, pero además si vive en un Estado laico y cuenta con los recursos necesarios para financiar su ocio, tendrá una mayor autopropiedad que si viviera en un Estado teocrático, o si tuviera que prestar trabajos forzosos para cumplir con alguna pauta redistributiva. Como podemos ver la autopropiedad es una cuestión de grados que varía entre matrices sociales diferentes. Sin embargo la propiedad de sí mismo es una proposición moral que trata de maximizar la autonomía individual, por tanto la sociedad política y el entorno económico deben de tratar de servir lo mejor posible la autonomía individual. De allí:

- i) estamos de acuerdo con Nozick que los individuos deben tener la oportunidad de apropiarse privadamente de porciones de recursos transferibles para poder tener una verdadera autonomía,
- ii) que esa autonomía se vería disminuida si los individuos fueran co-propietarios,
- iii) pero, y a diferencia de Nozick, creemos que el entorno económico más apropiado para sustentar la propiedad de sí mismo y su autonomía real, es un entorno económico que asegurara un acceso (INL) a todos los individuos, para hacer lo que desean con lo que moralmente poseen.

Esta será la tarea que emprenderemos en los siguientes capítulos.

---

<sup>57</sup> Recordemos que él tiene la extraña concepción del bien que consiste en sentarse durante largas horas a observar el sol



"Aunque repudiáramos con la mayor energía la tiranía de la sociedad sobre el individuo que los más de los sistemas socialistas parecen que encierran, nosotros, miráramos hacia adelante, a una época en que la sociedad no seguiría por más tiempo dividida en perezosos y trabajadores; cuando la regla de los que no trabajen no coman se aplique, no sólo a los pobres, sino imparcialmente a todos; cuando la división del producto del trabajo, en lugar de depender como en tal alto grado ahora depende, del accidente del nacimiento, se haga, de concierto, sobre un principio reconocido de justicia, y cuando ya no sea más tiempo imposible, o se piense que lo es, para los seres humanos esforzarse vigorosamente en procurar beneficios que no han de ser exclusivamente suyos, sino que han de ser repartidas con la sociedad a que pertenecen. Considerábamos que el problema social del porvenir está en aunar la mayor libertad individual de acción con la propiedad común de las materias primas del globo y una participación igual de todos en los beneficios del trabajo común."

J. S. Mill; *Autobiografía*.

### § 1. Por qué interesarse por la explotación.

Quién podría poner en duda que el concepto de *explotación* es una herencia legítima del marxismo. Nadie. El marxismo popularizó y difundió la categoría de explotación asociado,

especialmente, a su crítica del sistema capitalista de producción y organización. Pero, a los fines que aquí nos interesan, ¿cómo se relaciona la explotación con la justicia?. Dentro del marxismo la discusión se basa en la pregunta: ¿tuvo Marx una teoría de la justicia?, ¿fue Marx un moralista? ¿Atacó, Marx, el capitalismo como injusto? ¿Cuál fue, en tal caso, su teoría de la justicia? ¿En qué sentido, relevante, el capitalismo se vuelve injusto, en lo que respecta a la explotación? La última pregunta, como el lector lo pudo notar, asocia directamente la injusticia (o la imputación de ésta al capitalismo) directamente con la existencia de la explotación. ¿Por qué? Marx, en varias ocasiones, ha dicho que su verdadero aporte a la investigación social radicaba, no como muchos creen en la teoría de las clases y del valor, estos descubrimientos, como el mismo Marx lo apuntara fueron descubrimientos de la *ciencia burguesa*, sino en relacionar y dotar de sentido a las clases, la teoría del valor, por medio del materialismo histórico. Una historicidad material de las sociedades en donde la explotación es un concepto *conector* entre el valor (la fuente de materialidad histórica) con la finalidad de las clases (la lucha de clases como *sentido* histórico). Es por este motivo que la explotación es un eje axial dentro de la teoría marxista. Y si el capitalismo es injusto, para el marxismo, es porque la explotación es injusta. Pero en qué sentido, relevante, la explotación es injusta.

Durante muchos años, en especial durante nuestros cursos de grado en economía, hemos escuchado hasta el hartazgo que el marxismo proponía un sistema social (podríamos llamarle socialismo) igualitario. Esta imputación igualitarista al marxismo era hecha peyorativamente, y también en buena fe. En cualquiera de los dos *registros* la *igualdad* parecía relevante para el marxismo: ¿por qué?. En algún sentido, no poco, significativo el marxismo es una teoría comprometida con la igualdad, o en su defecto por abolir la desigualdad. ¿Y aquello qué significa?

Todas las sociedades, más o menos, conocidas fueron conformadas en base a la desigualdad. Desigualdad de poder, de status, de riqueza. Desigualdad de poder que se traduce en que algunos manden y otro obedezcan. Desigualdad de status, que algunos sean reverenciados y otros reverencien. Desigualdad de riqueza, que algunos tengan más de lo que pueden usar, y otros que tengan menos de lo que necesitan para poder reproducir sus vidas (no en un sentido trágico, sino fáctico). Pero por qué, nos preguntamos, deberíamos, en base a los anteriores datos, llegar a concluir que las desigualdades son injustas, en un sentido relevante. Casi todas las teorías de la justicia, desde Hume hasta Rawls, hacen una defensa indirecta de las desigualdades en base, más o menos, al siguiente argumento: la desigualdad es necesaria, porque de lo contrario los *menos iguales* estarían, en una situación menos igualitaria, *i.e.* peor. Pero lo anterior es en alguna medida falso, al menos visto dinámicamente. El hecho de que los mestizos, hasta bien entrado este siglo, se hayan tenido que bajar de la acera cuando pasaba un criollo, era en cierto sentido una desigualdad artificial. Con artificial, aquí, queremos significar que su abolición no significó una pérdida de mejoría acorde con el óptimo paretiano.<sup>1</sup> El anterior ejemplo podría llegar a ser una buena (al menos una) forma de visualizar cuando una desigualdad es injusta. Pero no estamos conforme con esto. Una

<sup>1</sup> Un óptimo paretiano es una asignación que es eficiente en la medida que no se puede mejorar a nadie sin empeorar, al menos a algún individuo, cualquiera sea el método de medición utilizado.

desigualdad es injusta independientemente del período analizado.<sup>2</sup> ¿Lo anterior implicará *constituciones éticas* tras-históricas? Quizá. Pero no necesariamente.

Supongamos dos individuos A y B. A tiene un gran talento histriónico y utiliza ese talento natural (del que B carece) para obtener favores de otras personas, que de otro modo no tendría.<sup>3</sup> ¿Esta desigualdad es injusta? Sería muy difícil decir que sí. El hecho de quitarle el talento a A no mejora la situación de B, pero empeora la de A. Solamente, prestando atención al requerimiento envidioso de B podríamos decir que A, ejerciendo su talento, perjudica a B. Lo cual, creemos, está más allá de toda teoría de la justicia.<sup>4</sup> Pero ahora supongamos que B *utiliza* el talento de A para obtener beneficios personales. ¿Es, ésta, una situación injusta? ¿Se aprovecha B de A? Creemos que sí. Podemos sacar las siguientes conclusiones del anterior ejemplo:

- (i) Si le quitáramos los talentos a A, B empeoraría su situación (como quiera que se mida el beneficio que él obtiene), y A también, porque aunque no pueda utilizar para su provecho sus talentos, el quitárselo empeoraría, al menos, su auto-estima, un bien significativo. Entonces si quitamos el talento de A todos estarían peor.
- (ii) Si B no utilizara los talentos de A, B estaría peor y A (posiblemente) mejor. Por lo que B mejora su situación por y en presencia de A.
- (iii) A por tener el talento que tiene, no sólo no perjudica a B, sino que lo beneficia; mientras que no se beneficia a sí mismo (por ii). A vive una vida de entrega de *don*.

Así las cosas, podemos concluir que:

**D.1.** hay injusticia cuando se utilizan las desigualdades (en un contexto moralmente más amplio *diferencias*) de otro, para obtener un beneficio propio, que de otro modo no podríamos tener.

Creemos que este ejemplo capta, bastante bien, su analogía con la explotación marxista. Elster ha dicho que la "noción asimétrica de 'sacar provecho injusto de alguien'" es la mejor noción que capta la explotación marxista. Sin embargo, dice Elster, "la frase 'sacar provecho injusto de alguien', tal como la entendemos, no sólo no implica la idea de forzar físicamente a alguien a trabajar para beneficio de otro, sino que, en realidad, la excluye."<sup>5</sup> Esta idea apuntada por Elster es un parteaguá para la explotación marxista, ya que ésta, así, sólo se preocupará por la explotación en un contexto en donde no se viole la libertad física de las personas. El hecho, en nuestro ejemplo, de que B saque 'provecho injusto' de A, no se debe a que B amenace la integridad física de A, sino por el contrario en un *intercambio libre*. El mismo que se da entre capitalista y trabajador. Y esto es lo que verdaderamente complica el análisis marxista de la explotación. Si el intercambio entre A y B es libre, cómo y en qué sentido podemos decir que su resultado es injusto. Cómo podemos decir que los resultados

<sup>2</sup> Volveremos sobre el particular cuando tratemos el problema de la explotación socialmente necesaria.

<sup>3</sup> Aquí estamos diciendo: que A hace algo que B no puede hacer, porque A controla un *recurso* al que B no tiene acceso, y que por controlar ese recurso obtiene un beneficio que de otro modo no tendría. Esto es hacer valer la propiedad de sí mismo.

<sup>4</sup> En el capítulo octavo proponemos que toda vez que haya envidia, habrá, igualmente una argumentación justificada sobre la existencia desigual.

<sup>5</sup> Elster, 1989: 59.

de 'actos capitalistas libres entre adultos' (Nozick) son injustos. ¿Podemos? La pregunta es: ¿puede existir explotación en una situación en donde se respeta la propiedad de sí mismo de las personas? Sobre esta pregunta deseamos trabajar.

Marx, como acertadamente lo señala Elster, había indicado que la diferencia entre el capitalismo y el feudalismo, es que en el primero la explotación puede ser mutuamente beneficiosa.<sup>6</sup> ¿En qué sentido? Pues a lo atinente a la ventaja que encierra un intercambio libre entre individuos *adultos* que respetan la propiedad de sí mismos. ¿Pero, nuevamente, como puede haber explotación? Volvamos a nuestro ejemplo del talento histriónico de A. Nuestra analogía es demasiado amplia para comprender el caso de explotación capitalista propuesto por el marxismo. Supongamos que B (el no talentoso) utiliza en común acuerdo, el talento de A para procurarse amantes. Si bien, para nosotros, ese acto es injusto y B saca *provecho de A*, no por eso es similar a la explotación (en términos marxistas) como categoría analítica. Sin embargo, si B utiliza los talentos de A, para montar una obra de teatro, sí podemos, ahora, ver una perfecta analogía con la categoría marxista de explotación. Las desigualdades, para que se conviertan en injustas y explotadoras, deben empaparse con los flujos mercantiles.<sup>7</sup> Y los talentos deben ser puestos a funcionar en un proceso de trabajo, dentro del circuito mercantil. Entonces, la explotación como desigualdad injusta está centrada:

(i) en el trabajo.

(ii) Y no en la entrega de *done*s.

(iii) De (i) y (ii) se deriva que para que la actividad *x* no sea un *don*, debe ser puesta a funcionar con un incentivo externo al talento (llamémosle *W*).

Entonces si *W* falta, *i.e.* está ausente la actividad, por tanto deja de ser trabajo y pasa a ser un *done*. La entrega de algo por nada. Por tanto, la explotación se realiza en un ámbito donde la actividad principal es el trabajo y que se intercambia por un incentivo externo. Volviéndose un intercambio entre iguales, que respetan la propiedad de sí mismo.

Ahora nuestro ejemplo está más cerca de la explotación marxista. Sin embargo quedan problemas. Supongamos, ahora, que para que el talento de A pueda ser utilizado en provecho de alguien (de él o de otro) es preciso la unión de otro talento llamémosle *c*. A posee el talento histriónico, pero carece de *c*. Y a B le sucede lo inverso. Cuando B contrata a A para actuar en el teatro y B pone su talento *c* para obtener beneficios, está, preguntamos, B explotando a A. Esto sin duda es un ejemplo de explotación según el marxismo. ¿Por qué?. El incentivo externo, *W*, que B le propone a A, para convertir su talento en trabajo se da en una situación de intercambio libre entre capitalistas adultos. Y por tanto parece no ser injusto, ni explotador. Pero sin embargo, el marxismo, parece empeñado en sostener que sí lo es. El marxismo ha aducido una serie de argumentos. Veamos. Un argumento muy popularizado es el siguiente. Las habilidades y talentos que B posee (*c*) las puede tener cualquiera, o bien no son relevantes frente al talento que posee A. Creemos que los talentos son, la mayoría de las veces, incommensurables, y por tanto parte del argumento es un absurdo. Que todos tengan, latentemente, los talentos *c* no sirve como argumento, porque puede ser que sólo algunos estén dispuestos a ponerlo en funcionamiento, etc.. Otro argumento menos absurdo, es la injusta apropiación de los frutos, de los beneficios. Sin embargo, es incorrecto dado ciertos **derechos de intitulación**. Si el

<sup>6</sup> Véase Elster, 1989: 58.

<sup>7</sup> Es decir, con los recursos o activos transferibles.

intercambio es libre y visto como justo, no hay motivos de quejas por la obtención que hace A de  $W$  y del resto de los beneficios que hace B. El último argumento, el más interesante, es el siguiente en las relaciones capitalistas 'entre adultos' hay explotación porque el *intercambio libre* se produce en una situación de imperfecta información.<sup>8</sup> El individuo A es explotado en el intercambio con B, porque el intercambio se produce en una caja negra que no permite que A exija lo que realmente aporta por la utilización de sus talentos. Los marxistas dicen: lo que A realmente aporta es  $W^*$ , en donde  $W^* > W$ , siendo  $W$  lo que A realmente obtiene en el intercambio *libre* con B. Esta es la clásica definición de explotación marxista, en donde A es explotado y B explotador. Deseamos, ahora, tratar de explorar y escudriñar -sin embarcarnos en una tarea de exégesis- los supuestos de esta definición marxista de explotación. Primeramente, asociando la explotación con el materialismo histórico llegaremos a comparar la explotación como un problema de justicia distributiva vs. justicia trans-histórica. En segundo lugar, analizaremos el supuesto de la libertad y coerción (*force*) que el marxismo ha imputado a la relación mercantil libre entre capitalista y trabajador. En tercer lugar, la explotación basada en la ley del valor. En cuarto lugar, la explotación como un problema de extracción de excedente. Y finalmente la explotación como un problema de injusta distribución de los medios de producción.

## § 2. Justicia distributiva y justicia trans-histórica.

Existe un debate en torno a si Marx tuvo una teoría de la justicia, en donde, por supuesto, la explotación jugara un rol predominante. Las posturas se agrupan en torno al concepto innovado por Wood: Marx, el *moralista*; Marx, el *inmoralista*.<sup>9</sup> El debate, a grandes rasgos, se puede poner del siguiente modo: Marx condenó al capitalismo como injusto dentro del modo de producción capitalista, o bien, Marx condenó al capitalismo en base a una idea de justicia más trascendental que involucra la sucesión de tipologías sociales. Para ponerlo en otros términos: para los defensores del Marx moralista, éste tenía una teoría de la justicia; mientras que para los partidarios del Marx inmoralista, Marx no sólo no tenía una teoría de la justicia, sino que pensaba en una sociedad más allá de la justicia. Nosotros queremos demostrar que esta diferencia es bastante confusa y adherir a cualquiera de ambas posturas tiene un costo significativo para la teoría marxista de la explotación.

<sup>8</sup> La situación de perfecta información nos dice mucho, pero no lo suficiente para argumentar en un juicio moral. ¿Por qué? Cuando el Capitalista (en nuestro ejemplo B) comienza su proyecto empresarial contratando A (nuestro trabajador) carece de una doble información: i) cuál será la productividad de A, y por tanto cuál será la retribución justa acorde con el talento; y ii) tampoco sabe como será su actuación como empresario, i.e., cuán bien pondrá a trabajar su talento  $c$ , es decir, si podrá optimizar el proceso de trabajo de A. Por este doble incentivo B está en condiciones de pagar la menor retribución (posible) a A. Esto es sin duda una, parcialmente buena, explicación intencional de porque se produce la explotación en el sistema capitalista, no de por qué *debe* existir explotación en el capitalismo.

<sup>9</sup> Kai Nielsen sostiene que el mejor término hubiese sido *amoralismo*. Véase Nielsen, 1988: 213.

Ambas posturas tienen un punto de acuerdo, Marx se sentía incómodo con el capitalismo, para ponerlo en los términos de Wood: "Marx fue siempre un adversario impenitente de toda forma de opresión."<sup>10</sup> Pero por supuesto, decir que Marx se sentía incómodo con la opresión y la desigualdad no es lo mismo que decir que él tuviera una teoría de la Justicia.

Wood, sostiene que el *inmoralismo* de Marx se basó en la concepción materialista de la historia, en donde los *intereses* de clase son, en el mejor de los casos, unas representaciones *ideológicas disfrazadas con máscaras morales*.<sup>11</sup> Wood se opone, si entendemos bien, a quienes por defender una postura moral-justa de Marx se olvidan del corazón mismo del marxismo: su teoría social crítica.<sup>12</sup> Según Wood, Marx mismo reiteradas veces observó que las normas morales corresponden a reflejar los intereses de las clases dominantes, por tanto para Wood hablar de moral en el marxismo es atribuirle un contenido de normas sociales conservadoras que el mismo Marx condenó. Las normas morales no pueden conducir a cumplir las aspiraciones revolucionarias de las clases oprimidas.<sup>13</sup> Wood no desea apartarse del pensamiento canónico del marxismo, al parecer de Nielsen de: "su materialismo histórico, de su concepción de la ideología, y de su concepción de clases, de interés de clase y del conflicto de clases."<sup>14</sup> Marx, según Wood, no pudo tener una idea de la justicia por los siguientes motivos:<sup>15</sup>

- a) Según Wood un principio de justicia se debe basar en unas normas de carácter imparcial y desinteresado.<sup>16</sup>
- b) Por (a) el marxismo no puede apelar a una teoría de la justicia, por su insistencia en los intereses de clases.
- c) Así las cosas, si los individuos apelan a sus intereses de clases, no pueden, al mismo tiempo apelar a normas de justicia.<sup>17</sup> Los individuos se identifican a lo largo de la historia con sus intereses de clases y así llegan a establecer y defender "un cierto conjunto de relaciones de producción en la sociedad"<sup>18</sup> y no normas morales imparciales y desinteresadas.

Resumiendo, para Wood, si los intereses de clase de los trabajadores se oponen a una norma de justicia, los trabajadores no tienen elección: prescinden de las normas y reglas de justicia. Entonces la pregunta obligada es: ¿no sería deseable que el socialismo tuviera una superioridad moral sobre el capitalismo? Para Wood esta pregunta carece de cualquier sentido, pero para nosotros es muy importante porque desconfiamos de dos argumentos que Wood da por sentado:

<sup>10</sup> Wood, 1989: 157.

<sup>11</sup> Véase Wood, 1985: 685.

<sup>12</sup> Wood carga contra Cohen (especialmente en 1983, 1981), Elster (1985) y también contra Geras (1985, 1992). Su crítica se puede observar en Wood, 1982: 125-56; 1984: 11.

<sup>13</sup> Wood, 1984: 10.

<sup>14</sup> Nielsen, 1988: 215. Véase también Nielsen, 1989: 717.

<sup>15</sup> Según Nielsen: "Wood argumenta que la plausibilidad inicial se evapora, sin embargo, cuando tratamos cuidadosamente los tres elementos, dos específicamente marxistas -llamémosle, el materialismo histórico de Marx y su concepción de la práctica revolucionaria acentada sobre el mismo- y el tercero, un punto de vista conceptual acerca de lo que es la justicia." Nielsen, 1988: 215.

<sup>16</sup> Véase Wood, 1984: 14-15.

<sup>17</sup> Véase Nielsen, 1988: 219.

<sup>18</sup> Wood, 1984: 18.

a) nosotros somos escépticos ante la postura universal de que siempre los individuos reconocen más fácilmente sus intereses de clases, antes, digamos, que el disfraz moral.

b) Porque desconfiamos de alguna teleología materialista sobre la sociedad.

Más tarde tendremos oportunidad de explicitar porque nosotros creemos que es necesario que el marxismo tenga una teoría de la justicia. Por el momento, concentrémonos, en averiguar en que sentido el socialismo puede ser mejor que el capitalismo; o mejor, por qué deberían los individuos preferir el socialismo al capitalismo.

Richard Arneson, en un artículo bastante pionero, ha insinuado que en Marx hay dos conceptos de explotación uno éticamente neutro y el otro condenatorio. Arneson muestra que la explotación en su sentido técnico (éticamente neutro) no siempre coincide con su sentido ordinario (condenatorio).<sup>19</sup> Para Arneson al estar la explotación marxista basada en la transferencia y apropiación de plusvalor, no recoge los casos de tratamiento injusto en sentido ordinario.<sup>20</sup> O a la inversa, puede suceder que exista transferencia de plusvalor, pero puede no existir la condena moral a esa explotación técnica. En el caso arnesoniano de *robusto/discapacitado* existe, explotación técnica, pero no explotación injusta.<sup>21</sup> Arneson sostiene que aún cuando Marx no expusiera la explotación como normativa, la explotación técnica se convierte también en normativa,<sup>22</sup> siempre que "hay apropiación de plus producto por parte de los no productores y de los directivos o (para emplear otro lenguaje) violaciones de los derechos de los productores, debemos decir que hay injusta explotación."<sup>23</sup> Hay, según Arneson, dos hechos básicos por los cuales se puede aseverar que la explotación también es injusta. (Los cuales, suponemos, violan los derechos de los productores):

a) Un injusto acuerdo social que produce una injusta distribución de las oportunidades.

b) La existencia desigual del poder social, y por supuesto, su ejercicio.

Entonces, por inferencia contrafáctica, suponemos que un acuerdo social que no viole los derechos de los productores debe respetar:

a') Los individuos deberían obtener lo que merecen.

b') Ningún individuo debería forzar a otro para obtener sus propios fines.<sup>24</sup>

Acorde con Arneson, el trabajo impago, la transferencia de plusvalor del productor a los apropiadores es un tipo de robo. Acontecimiento que los trabajadores ignoran. Si los trabajadores, acorde con (a'), tienen derecho a todo lo que producen, el interrogante es: ¿a cuanto asciende todo lo que producen?<sup>25</sup> Lo que producen los trabajadores depende de la cantidad y cualidad de los materiales y herramientas. Por tanto: ¿no es lógico pensar que los

<sup>19</sup> Véase Arneson, 1981: 203. Arneson da por sentado la dificultad de asociar la obra de Marx con la injusticia del sistema capitalista. Así, digamos, toma en cuenta la visión del *inmoralismo* de Wood cuando reconoce que Marx condenó la moral por ideológico, y el pequeño énfasis que Marx prestó a la distribución de bienes. Véase Arneson, 1981: 202.

<sup>20</sup> Por ejemplo el caso de los esclavos que no crean un plusvalor. Véase Arneson, 1981: 203-4.

<sup>21</sup> Véase Arneson, 1981: 206-7. O lo que Cohen denomina *el capitalista inválido*.

<sup>22</sup> Véase Arneson, 1981: 208.

<sup>23</sup> Arneson, 1981: 204.

<sup>24</sup> Véase Arneson, 1981: 205.

<sup>25</sup> Véase Arneson, 1981: 210-11.

propietarios de los recursos y herramientas tengan una parte de la riqueza creada?<sup>26</sup> Hasta ahora Arneson se movía dentro de las normas y pautas de la justicia distributiva característica del sistema capitalista, pero decidió salirse. Arneson sostiene: "el *slogan*: 'aquellos quienes producen la riqueza están intitulado para controlar su disposición', es sensible únicamente si tácitamente asumimos que todos los productores tienen acceso a una justa dotación de instrumentos de trabajo."<sup>27</sup> El nuevo esquema de justicia distributiva propuesto por Arneson, vuelve injusta la distribución capitalista, y a la explotación éticamente condenable. Así, según Arneson, "la idea normativa de la explotación en Marx tiene su origen en su visión de una economía cooperativa la cual es organizada con una tolerable eficiencia y que produce un stock dado de bienes para la satisfacción de los deseos la gente al menor costo posible de trabajo in-humano."<sup>28</sup> Lo relevante, acorde este esquema de justicia distributiva, es que los individuos tienen derecho a obtener una porción de lo producido (renta social) acorde con su sacrificio, esfuerzo y responsabilidad, antes que con los resultados (efectivos) de sus intenciones.<sup>29</sup> Esta definición parece hacer de la explotación algo injusto inherente al capitalismo, e inexistente en el socialismo (*economía cooperativa*). Por qué. Pues bien Arneson parte del supuesto de que para que los trabajadores puedan apropiarse de todo su trabajo *debe* existir una equitativa distribución y acceso de los medios de producción entre ellos. Esto no se daría en el capitalismo y sí en el socialismo. En segundo lugar, Arneson exige que todos deban trabajar para contribuir a la creación de ese *stock* de bienes necesarios para la reproducción eficiente de la sociedad. Por tanto, el capitalismo es explotador en un sentido que el socialismo no lo es; ya que el capitalista no aporta, en el capitalismo, la porción responsable de trabajo que todos los individuos deben realizar en la sociedad.<sup>30</sup> En tercer y último lugar, teniendo en mente que todos los individuos tienen que tener un igual acceso a los medios de producción, la retribución por su trabajo social no puede ser en base a los talentos y habilidades. Así de este modo el socialismo retribuiría acorde con el esfuerzo y sacrificio. El socialismo sería sensible a las desigualdades de talento, en un sentido que el capitalismo no lo es.<sup>31</sup> Del texto de Arneson podemos extraer las siguientes ilustraciones:

a) Marx sí tenía una teoría de la justicia.

a) Esa teoría de la justicia se basa en el trabajo como elemento significativo de la justicia distributiva.

c) La justicia distributiva es doblemente distributiva: distribuye trabajo/ocio, ingreso/bienes.

<sup>26</sup> Véase el ejemplo de Highlander/Lowlander, Arneson, 1981: 211. Arneson reconoce la posibilidad, a pesar de que Marx la negó, de un camino limpio de acumulación -en el sentido que Roemer le atribuye al hecho- (p. 204). Sin embargo Arneson descarta las ganancias como una justa retribución por el sacrificio del capitalista. A pesar de su modelación del argumento de Marx (p. 209), tenemos 'derecho' a preguntar: por qué no tienen derecho.

<sup>27</sup> Arneson, 1981: 211.

<sup>28</sup> Arneson, 1981: 212.

<sup>29</sup> Véase Arneson, 1981: 213.

<sup>30</sup> Supongo que Arneson es consciente de que en el socialismo habrá personas que no pueden trabajar (los discapacitados, p.e.) y vivirán del trabajo de otros. Pero no es una explotación, acorde con Arneson, condenable desde el punto de vista de la responsabilidad de contribuir a la sociedad. Pues el discapacitado está obligado pero imposibilitado. Mientras que el capitalista está posibilitado, pero no obligado.

<sup>31</sup> Véase Arneson, 1981: 212.

- d) La explotación es central en la teoría de la justicia de Marx, ya que está presente como injusticia en el capitalismo y desaparece en el socialismo, convirtiendo a éste en justo. Pero a pesar de que en el socialismo, los individuos puedan plantearse no requerir mayor contribución que lo que requieren los demás, y aportar a la sociedad acorde con todas sus habilidades. Nos queda la siguiente duda: si los derechos que se violaban en el capitalismo (el derecho a obtener una justa retribución, podríamos decir, propiedad de sí mismo) el socialismo los puede respetar.<sup>32</sup> Así, ahora, podemos plantear la última lectura ilustrativa de Arneson:
- e) Parece que un esquema de justicia distributiva es inmune a una crítica desde dentro, se precisa, ¿siempre?, de un nuevo esquema de justicia distributiva.<sup>33</sup> Este nuevo esquema distributivo es en cuanto situación *contrafáctica* (posible o realizable) histórico, pero de ninguna manera trans-histórica.

El lector, seguramente, se preguntará cuál es la relevancia de contraponer un esquema distributivo alternativo en términos de resultados históricos o trans-históricos. Trataremos de demostrar la máxima importancia de este asunto.

En primer lugar, mostraremos la importancia dentro del debate del *moralismo/inmoralismo* de Marx. Y en segundo lugar, dentro de la teoría de la justicia que el marxismo debería tener.

Le pedimos al lector que vuelva a tener presente el debate instaurado por Wood. Si acordamos que los principios morales son immanentes de una situación material dada, parece, pues, absurdo pensar que Marx condenara como injusto al sistema capitalista basándose en la propiedad privada y todas sus consecuencias.<sup>34</sup> Entonces, se sigue, que parece ilógico relacionar la explotación con la propiedad privada. Es decir, la explotación no puede tener connotaciones normativas en base a la desigual apropiación de los medios de producción.<sup>35</sup> Lo que este argumento sugiere es que la condena al capitalismo no recae sobre la desigual apropiación de los medios de producción, ni sobre la explotación que aquello origina. Por el contrario, la condena al capitalismo recae sobre la libertad. El capitalismo coarta la libertad, en un sentido que el socialismo no lo hace.<sup>36</sup> Según esta visión Marx no sólo no es moralista, sino que adhiere a valores *no-morales*, que al mismo tiempo son *trans-históricos*.<sup>37</sup> Según Brenkert tanto la libertad como la justicia (distributiva) están incrustadas dentro de cada modo de producción. Pero sólo la *libertad* (y no la justicia) permite encadenar la sucesión de modos de producción en la historia de la humanidad, por

<sup>32</sup> Si el argumento para identificar la explotación normativa en el capitalismo era que los individuos son soberanos propietarios de los frutos de su trabajo, en base a qué argumento se le puede, ahora, en el socialismo, restringir la propiedad sobre sus talentos y habilidades.

<sup>33</sup> Si es correcto que Marx postulaba la determinación de la esfera productiva sobre la distributiva (lo que Arneson denomina "claim of causal priority", 1981: 233) no hace falta sostener que el capitalismo no puede funcionar con un sistema distributivo que violará los principios retributivos a los derechos de intululación. Sino más bien, Marx sostenía aquello porque pensaba que así debía ser, para no violar esos derechos de intululación.

<sup>34</sup> Véase Brenkert, 1979: 122.

<sup>35</sup> Véase Brenkert, 1979: 123.

<sup>36</sup> Véase Brenkert, 1979: sección III.

<sup>37</sup> Dicho valores *no-morales* son, además de la libertad, la auto-realización, el fin de la alienación, etc..

ser un valor *no-moral* transcendental y trans-histórico. Y lo puede hacer, porque la libertad se basa, fundamentalmente en el *autodesarrollo* del hombre.<sup>38</sup> Sólo los hombres, en busca de su auto-realización, permiten hacer saltar por los aires los modos de producción (y su efímera justicia distributiva), mediante la contradicción entre relaciones de producción y fuerzas productivas.<sup>39</sup> Es por este motivo que la libertad se opone a la propiedad privada de los medios de producción, al convertirse la propiedad privada en una traba para el desarrollo de las fuerzas productivas y *pro tanto* al libre *autodesarrollo* de los hombres.<sup>40</sup> Parecería, en esta visión, que el socialismo, como estadio final del desarrollo material de la historia de los modos de producción, es *superior* a los anteriores modos de producción ya que permite lograr los más altos y fundamentales valores *no-morales* del hombre. Sin embargo parece lógico presuponer que siendo el *socialismo* el *único* modo de producción que realiza la *libertad*, *debe*, también mostrar su superioridad ante el capitalismo en cuanto a la justicia distributiva se refiere.<sup>41</sup> Así las cosas nuestra tarea aquí debe consistir en escudriñar la relación entre *libertad* y justicia.

Según Agnes Heller, Marx desafió a la 'justicia distributiva' en tres aspectos distintos:

- i) Marx mostró que la justicia distributiva está incrustada en el modo de producción. Al menos, porque la justicia distributiva *qua* justicia *formal* depende de los resultados políticos de una sociedad dada.
- ii) Para Marx una *justa distribución* es, siempre, un informe para delinear un nuevo criterio de justicia distributiva.
- iii) Y, por último, el comunismo sería un modo de producción que se colocaría más allá de la justicia.<sup>42</sup>

Casi todos los marxólogos estarían de acuerdo en que Marx:

- i) consideró el contenido igualitario de las normas y reglas (derecho) de un esquema de justicia distributiva como eminentemente injusto.<sup>43</sup>

Y un poco más en desacuerdo en que Marx:

- ii) rechazó la igualdad como elemento normativo relevante para la constitución ética de una sociedad.

Cuando Marx elige el lema de Louis Blanc para caracterizar la distribución en el comunismo,<sup>44</sup> apela a un criterio *no-igualitarista*. Y esto, qué significa. Supongamos que

<sup>38</sup> Contrástese con nuestro concepto de autonomía real.

<sup>39</sup> Véase Brenkert, 1979: 136-8.

<sup>40</sup> Para Brenkert (1979) el eje axial de la crítica de Marx sobre el capitalismo gira en torno a la libertad, y éste la entiende en tres dimensiones complementarias:

a) Como control y dirección de los planes de vida de los hombres, de allí que la propiedad privada se oponga a la libertad (véase Brenkert, 1979:124).

b) La libertad se opone a la propiedad privada en el capitalismo, porque la libertad requiere que los hombres puedan objetivar sus actividades, (véase Brenkert, 1979:125).

c) La libertad se da en y por la comunidad, y al ser la propiedad privada de los medios de producción una negación de la vida comunitaria, es lógico que Brenkert piense que el capitalismo se opone a la libertad (véase Brenkert, 1979:126).

<sup>41</sup> Al menos eliminando la propiedad privada como mecanismo social coercitivo de la libertad, debe mostrar alguna superioridad con respecto al sistema que la expone a la máxima expresión: el capitalismo.

<sup>42</sup> Véase Heller, 1985: 700.

<sup>43</sup> Compárese la visión de Heller (1985) con la de Wood (1989).

estamos en una organización social que es capaz de retribuir a los individuos acorde con sus esfuerzos, habilidades y dedicación (*i.e.* productividad, acorde con su diferencial de cualificación, y tiempo de trabajo). Claramente cada individuo tendría una absoluta propiedad sobre sí mismo. Y por supuesto cada quién recibiría acorde con sus diferencias individuales (*pace* igualitarismo). Sin embargo dicha sociedad debe pensar en cómo y de qué forma amortizar los bienes de capital, los fondos públicos (como gastos comunes) y por supuesto las transferencias a los que no pueden trabajar (p.e. niños, ancianos, discapacitados, etc.). Esta sociedad, y tal como lo propone Marx, debería crear un fondo financiero para afrontar tales gastos. ¿Cómo crearlo? Podemos suponer, y tal es el indicio que da Marx, que a todas las personas que trabajan se les hará una deducción a su pleno derecho a los frutos del trabajo. Pero dicha deducción, inmediatamente se convierte en una regla/norma, y funciona como principio distributivo: igual obligación para desiguales.<sup>45</sup> Pero sin embargo Marx sostenía que *igual* derecho para *desiguales* es una injusticia que debería ser abolida en el comunismo.<sup>46</sup> Se podría interpretar que 'a cada quién según sus necesidades' compensa los tratamientos *injustos* que conduce la igualación. Veamos.

Satisfacer las necesidades de *todos* los individuos es, si en verdad lo es, un principio de distribución que no puede funcionar mediante reglas y normas de la justicia distributiva. Y no puede estar basado en un mecanismo de justicia *formal*, ya que las *necesidades* son incommensurables tanto como sus portadores.<sup>47</sup> Pero sin embargo el principio de *necesidad* no puede distribuir nada en absoluto si no se basa en normas, *i.e.* justicia formal.

- i) Aún suponiendo un contexto de extrema abundancia, sería necesario algún tipo de reglas o normas para la distribución de los bienes.<sup>48</sup>
- ii) Ninguna sociedad tendría las posibilidades técnico-organizativas de satisfacer *todas* las necesidades de *todos* los individuos al mismo tiempo.<sup>49</sup>

<sup>44</sup> El famoso y tan citado principio de distribución es: "A cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades." Marx, 1975: 17.

<sup>45</sup> Véase Heller, 1985: 702.

<sup>46</sup> Nótese lo importante de este problema. Un individuo impedido de trabajar y que viva de los fondos públicos sería, acorde con la primera parte del principio de distribución, un explotador. Supongamos los individuos A y B. A es muy talentoso y eficiente y B todo lo contrario. Los dos producen el mismo producto K. Sin embargo dado el talento de A, éste es capaz de producir en una unidad de tiempo (T) 4K; mientras que B, por más empeño y esfuerzo que ponga en su tarea, sólo es capaz de producir en la misma unidad de tiempo 2K. Si los dos tienen la obligación de contribuir a los fondos públicos igualmente con, digamos 1/3T; ¿no estaría A tratado, al menos, *injustamente* por la sociedad? Ahora supongamos que A es muy sano y robusto, con una pequeña familia, mientras que B es lo contrario, enfermizo y con una numerosa familia. Por tanto B insume más de los fondos públicos de lo que aporta, y a la inversa con A. No estaría, nos preguntamos, B *explotando* a A.

<sup>47</sup> Y en este sentido se dice que Marx se encontraba más allá de la justicia.

<sup>48</sup> Supongamos que el azúcar está en una abundancia tal, que todos los individuos pueden tomar cantidades ilimitadas de ella. Sin embargo, *por mor* a la realidad, el azúcar no estaría apilada en las calles, tendría que haber, acorde con la higiene y almacenamiento, un sistema de distribución basado en alguna regla para obtener su porción: como por ejemplo hacer cola frente a una tienda. Si el lector desea un ejemplo menos mundano y más erudito, podemos mencionar el *teatro* de Cicerón.

<sup>49</sup> Ni que hablar de aquellas personas que no *pueden* satisfacer sus necesidades a pesar de la abundancia. Véase Heller, 1985: 704, 707.

Supongamos, por un instante, que el comunismo logre llevar el *auto-desarrollo* del hombre a su máxima y última potencia posible. Y que la libertad es máxima para cada uno de los individuos que viven bajo esa sociedad posible. Esta sociedad tendría un grave problema. Esta sociedad comunista, sigamos suponiendo, tiene abundancia material y máxima libertad (colectiva e individual) sin embargo sería injusta para Marx. ¿Por qué? Esta sociedad a pesar de su abundancia y máxima libertad tendría que inventar un mecanismo de distribución de esa abundancia. Es decir, tendría que materializar en normas y reglas (una justicia distributiva en forma de *justicia formal*) algunos criterios para satisfacer las necesidades de todos y cada uno de los miembros de la sociedad. Por tanto para Marx esas normas y reglas se aplicarían a todos los individuos independientemente de sus desigualdades, i.e. igual derecho nuevamente se transformaría en *injusticia*. Pero hay más. Marx sostenía que los hombres son *incommensurablemente distintos y singulares*, por tanto cualquier estándar de normas y reglas de una *justicia formal* (justicia distributiva) tendría el efecto de *violentar la libertad*. El corolario de este punto se puede resumir del siguiente modo: ninguna sociedad, a pesar de su abundancia, puede prescindir de un mecanismo de justicia distributiva, por tanto, como dice Heller, "libertad sin justicia es una quimera."<sup>50</sup> La tarea es postular cuáles mecanismos de justicia distributiva maximizan, en todo caso, la libertad (*pace* a Wood y Brenkert). Por este motivo la tarea importante es postular una constitución ética que haga del socialismo *moralmente superior* al capitalismo, y que además maximice la libertad individual en un sentido que el capitalismo no lo hace.

### § 3. Justicia, libertad y explotación.

Comencemos por definir en términos marxistas, de la ley del valor-trabajo, la explotación:

D.2. A es explotado si obtiene menos valor-trabajo del que se puede apropiarse con su ingreso *W*. Mientras que B es explotador, si se apropia con su ingreso de más valor-trabajo del que aportó en el proceso productivo.

Uno de los argumentos más sugestivos a favor de la explotación es aquel que esgrime que la explotación se produce (en un sentido moralmente condenatorio) porque A está forzado a trabajar para B. La coerción, i.e. la falta de oportunidad de elegir en un sentido relevante, parece un poderoso argumento para imputarle a la explotación una condena moral. Pero en qué sentido está el trabajador forzado a vender su fuerza de trabajo (FT) al capitalista. ¿Cómo el intercambio libre entre capitalistas adultos se convierte en un disfraz ideológico? "Algunos -dice Cohen- negarían que los trabajadores se ven forzados a vender su fuerza de trabajo, sobre la base de que tienen otras opciones: ir al paro, mendigar o simplemente no cuidar de sí mismos y confiar en la suerte"<sup>51</sup> Sin embargo, las elecciones alternativas que tiene a su disposición el trabajador, son igualmente malas a vender su fuerza de trabajo al

<sup>50</sup> Heller, 1985: 711.

<sup>51</sup> Cohen, 1989: 269. Elster, siguiendo a Marx, sostiene que el trabajador es libre en tres circunstancias. "En primer lugar, es libre de abandonar la clase obrera en su conjunto; en segundo lugar, es libre de elegir a su patrono; y en tercer lugar, es libre de gastarse el salario como le plazca." Elster, 1989: 66.

capitalista.<sup>52</sup> Según Cohen lo opuesto a estar forzado a vender la fuerza de trabajo, es que los trabajadores se convirtieran en capitalistas.<sup>53</sup> Entonces si algunos trabajadores se convirtieran en capitalistas, en qué sentido estaban ellos forzados a vender la fuerza de trabajo. La tesis de Cohen es que si bien cada uno de los trabajadores son libres, es decir, no están coaccionados a vender su fuerza de trabajo, los trabajadores -como clase- 'son prisioneros'. Y que sólo por cuanto no todos los trabajadores hacen uso de su libertad individual, algunos tienen la posibilidad de abandonar las filas del proletariado. Así Cohen sostiene que los trabajadores son libres *in sensu diviso*, pero están forzados *in sensu composito*.<sup>54</sup> En el desarrollo de la tesis de Cohen existen tres supuestos importantes:

- i) Para que una persona se encuentre forzada a tomar un curso de acción (vender la FT) debe ser cierto que no tiene opciones (*razonables o aceptables*).<sup>55</sup>
- ii) La coacción es resultado no de un estado mental o subjetivo, sino fruto del "ejercicio de las fuerzas que constituyen las relaciones de producción".<sup>56</sup>
- iii) El estar forzado a vender la fuerza de trabajo se relaciona directamente con la ausencia de propiedad de los medios de producción por parte de los trabajadores.
- iv) Y por último. La libertad que tienen los trabajadores es una libertad de tipo condicional. Solamente A tiene una libertad *incondicional* si los demás trabajadores deciden no *ejercitar* su libertad.<sup>57</sup>

Vamos, ahora, a explicitar cuando un trabajador está obligado a vender su fuerza de trabajo de una manera compatible con la tesis de Cohen:

**D.3.** Un trabajador está obligado a vender su fuerza de trabajo, si las alternativas a la misma son tan deplorables que vender la fuerza de trabajo se yergue como la mejor alternativa factible.<sup>58</sup>

Podríamos preguntarnos: ¿en qué sentido relevante están los trabajadores obligados en el capitalismo, y no en el socialismo, a vender su FT?. Esta pregunta tiene un gran costo para el socialismo. Nuestra respuesta es que en el socialismo los trabajadores están también obligados a vender su fuerza de trabajo.<sup>59</sup> Resulta evidente que en una organización socialista los medios de producción son de propiedad o bien estatal, o bien comunal. Por tanto para cada individuo la situación es como sigue:

- i) cada individuo debe aportar a los fondos públicos acorde con sus habilidades, por tanto no tiene la *libertad de no trabajar*.

<sup>52</sup> "A partir de aquí, -expresa Cohen- el hecho de que es libre de pasar hambre o de mendigar, antes que vender su fuerza de trabajo, no es una refutación de la sentencia que nos ocupa: implica que él es libre de hacer otras cosas (inaceptables)." Cohen, 1989: 270.

<sup>53</sup> Véase Cohen, 1989: 273.

<sup>54</sup> Véase Cohen, 1989: 277-279; y 1985: sección II.

<sup>55</sup> Véase Cohen, 1989: 270.

<sup>56</sup> Cohen, 1989: 272. Aquí en nuestro lenguaje: de una cierta distribución de los recursos transferibles, y en cómo influye la misma distribución en la utilización de nuestros derechos individuales y en nuestra autonomía real.

<sup>57</sup> Véase Elster, 1989: 68.

<sup>58</sup> Esta definición la tomamos de Elster, 1989: 71.

<sup>59</sup> En este sentido va la crítica de J. Gray a Cohen, véase secc III, VI.

- ii) La obligación de cada individuo de aportar su porción de trabajo, no es un estado mental-subjetivo, muy por el contrario es el resultado de las fuerzas productivas convertidas en instituciones públicas.
- iii) Y debe ser cierto, igualmente que en el capitalismo, que la alternativa a trabajar, debe ser peor a trabajar.
- iv) Cada individuo, a pesar de ser *co*-propietario de los medios de producción tiene que respetar las reglas y normas establecidas para el uso de los bienes de producción. Por consiguiente, como dice Gray, es posible que este individuo sienta que tiene, también, una libertad *condicional* sobre los medios de producción.

Vamos, ahora, a proponer una definición de coerción, la cual implica que alguien (A, el proletario) está forzado a vender su fuerza de trabajo, *siempre* que se encuentre forzado a hacerlo en un *sentido* que B (el capitalista) no lo está.

**D.4.** El individuo A está forzado a vender su FT, siempre que su línea de base para decidir no vender su FT, no sea mayor, relacionalmente, a una renta incondicional mínima, b.

Nuestra definición no es exhaustiva, pero aporta algunas intuiciones interesantes:

- i) Nuestra definición, a diferencia de la D.3. *no dice* que el trabajador estará obligado a vender su FT, si la alternativa a no-trabajar es peor al salario ofrecido.
- ii) Nuestra definición dice que: un trabajador está obligado a vender su FT si su alternativa a no vender su FT es peor a la alternativa de no-trabajar, pero percibiendo una renta incondicional mínima. De lo cual se sigue :
- iii) En el mundo capitalista, tal cual lo conocemos, la intitulación absoluta del mundo hace que los individuos padezcan la absoluta maldición de trabajar para obtener un ingreso. Por tanto su línea de base, en el capitalismo, siempre será más baja que la renta incondicional.
- iv) Si la organización socialista es capaz de brindarle a cada uno de sus miembros esa renta incondicional, los individuos no están obligados a trabajar, y por tanto no sufren coerción. Mientras que en el capitalismo sí.
- v) Por tanto para que un individuo no esté forzado a vender su FT, no tiene que estar obligado a trabajar. Algo que el socialismo puede cumplir, pero que el capitalismo no (al menos como lo conocemos hoy).

#### § 4. El Excedente.

El concepto de excedente económico es a la vez fascinante y desafiante para cualquier teoría de la justicia. Desde la primera lectura del capital siempre quedamos con la siguiente duda: ¿cómo sería posible la convivencia del excedente económico con una teoría de la justicia? O mejor, sin explotación. Robert Nozick ha argüido que el marxismo fracasa en sostener una teoría de la explotación, ya que todos los productores presentes serán explotados por los futuros, toda vez que se pretenda ahorrar para entablar un proceso de producción/consumo

mayor en el futuro.<sup>60</sup> Esto es por demás obvio, y desde siempre se sabe que los hijos se benefician de sus padres.<sup>61</sup> Pero el argumento de Nozick corre como sigue: si los capitalistas explotan a los trabajadores, por apropiarse de un excedente económico que emplean en utilizarlo para una nueva inversión y un consiguiente aumento de la productividad (salario); cómo -nos preguntamos- podría el socialismo no hacer lo mismo. Normalmente los marxistas han aceptado que la apropiación del excedente por parte de los capitalistas es explotación, mientras que la apropiación por parte de una institución pública, no lo es. ¿Por qué? Ellos suponen que en el capitalismo los trabajadores no son propietarios del excedente (sino sólo la reducida élite de los capitalistas lo son); mientras que en el socialismo todos los trabajadores son intituladores del excedente. Y que deciden por algún mecanismo democrático cual será la forma más provechosa de utilizar el excedente económico. En el capitalismo los trabajadores *son* explotados, en el socialismo son *auto-explotados*. Hay una gran diferencia, pero el hecho básico es que en el capitalismo sólo algunos diferían su consumo, mientras que en el socialismo todos lo hacen.<sup>62</sup> Obteniendo la ganancia de mayor libertad y democratización de las decisiones de inversión y consumo.<sup>63</sup> Esto dice mucho de la superioridad de socialismo sobre el socialismo, pero el hecho básico es que: siempre que haya un A que desee todo su producto en el momento  $t_1$  y la sociedad se lo niega, automáticamente pasa de ser un *auto-explotado* a un explotado, y la sociedad en explotadora. ¿Por qué? ¿La sociedad no tendría que respetar las preferencias individuales? Quizá la auto-explotación es inevitable en la historia de la humanidad, pero la explotación, por *mor* a la justicia y la libertad, no.

Hasta ahora se pensó que la explotación está asociada a la expansión de la capacidad económica, pero afortunadamente Roemer demostró que puede existir explotación sin generación de excedente económico. "La explotación -dice Roemer-, en el sentido marxista, puede darse incluso cuando no hay una institución para el intercambio de trabajo, ni se produce un excedente, ni hay acumulación de riqueza en la economía."<sup>64</sup>

El modelo de Roemer es muy sencillo, parte de una serie de supuestos.<sup>65</sup>

i) Existe mercado para las mercancías producidas, pero no para la fuerza de trabajo. (No hay intercambio de trabajo).

<sup>60</sup> Véase Nozick, 1974: 253.

<sup>61</sup> Justicia inter-temporal.

<sup>62</sup> En términos lógicos alguien podría llegar a sostener lo siguiente: si A (trabajador) en el capitalismo elige trabajar para B (capitalista) lo hace porque no está dispuesto a posponer su consumo presente. Mientras que el capitalista es capitalista porque lo hizo en el pasado. Si el socialismo obligara a todos a ahorrar, sería un subóptimo de Pareto en concordancia al capitalismo. Los trabajadores estarían peor en el socialismo al estar obligados a ahorrar y además estarían violentando su libertad a consumir. Pero en términos empíricos lo anterior es totalmente falso. En las sociedades capitalistas, los trabajadores no están solamente explotados, además les ocurre lo que les sucedería en el socialismo. Están obligados a ahorrar de su salario, como lo demuestran los planes gubernamentales de ahorro interno.

<sup>63</sup> Van Parijs criticando a Crocker (1972 :205-7) sostiene: "Eres el único trabajador en una sociedad que tiene otros 1000 miembros. En el momento 1, sólo ellos deciden lo que se hace con el plusproducto. En el momento 2, eres liberado y ahora todas las decisiones sobre lo que se hace con el plusproducto se toman con una mayoría de 1000 a 1." (Van Parijs, 1989: 105, n. 16).

<sup>64</sup> Roemer, 1989a: 31.

<sup>65</sup> Véase Roemer, 1989a: cap. 1

- ii) Existe desigual distribución de los medios de producción, es decir, que la producción de las mercancías tiene un tiempo dado de producción y para ello se necesita una *reserva* dada de bienes de producción que son diferentes entre los individuos. (Hay propiedad privada desigual y no hay mercado de crédito, por lo tanto la financiación de la producción se debe hacer individualmente).
- iii) Dado un vector de precios, en esta economía la estrategia óptima para cada individuo es minimizar el tiempo de trabajo para obtener un vector (b) de subsistencia. (Economía de subsistencia).
- iv) El vector precio será una solución reproducible para toda la sociedad (N personas) si la sociedad como un todo produce  $Nb$ . Por tanto el tiempo de trabajo socialmente necesario es la cantidad de trabajo incorporado al vector b de bienes de subsistencia (pb).<sup>66</sup>
- v) Si hay individuos que trabajan más del tiempo de trabajo socialmente necesario *per capita* (pb) habrá explotación. Por tanto la tesis de Roemer es:
- vi) Si la dotación de reservar de A es  $W_A$  y la de B es  $W_B$ , de donde  $W_A > W_B$  entonces el trabajo que A destina para obtener el vector b de subsistencia, es menor que el tiempo de trabajo socialmente necesario (pb) y lo inverso para B. De aquí se sigue que:
- vii) El que tenga mayor *reserva* será un explotador y el que tenga una menor cantidad de *reserva* será un explotado, en el sentido marxista.

Lo importante de este análisis roemeriano es que desafía dos ideas muy arraigadas entre los científicos sociales:

- i) que para que haya explotación debe haber mercado para la FT.
- ii) Y que la explotación sólo se da cuando existe excedente económico.

## § 5. La ley del valor-trabajo y la intitulación de los medios de producción.

En una serie de trabajos,<sup>67</sup> John Roemer ha tratado de probar la supremacía explicativa de su *teoría general* de la explotación sobre, la explotación marxista basada en la *teoría del valor trabajo*. Y además su teoría general de la explotación subsume a la teoría marxista de la explotación como un caso especial. Como él lo ha expresado, su intento es construir un marco para tener una teoría de la explotación no centrada en la institución del mercado de trabajo, sino en un ambiente institucional más amplio. Dicho ambiente es la propiedad de los medios de producción. Se podría resumir que su crítica a la teoría marxista convencional de la explotación reside en:

- i) La teoría del valor-trabajo basada en la transferencia de trabajo impago fracasa a la hora de defender la injusticia de tal transferencia de plus-valor.

<sup>66</sup> Si todos los  $N_i$  trabajaran la misma cantidad de tiempo socialmente necesario, en esa economía no habría explotación. Véase Roemer, 1989a: 36.

<sup>67</sup> Especialmente en cuatro trabajos contemporáneos entre sí: Roemer, 1989a ; 1982 ; 1985 ; 1989b, 1994.

- ii) Que la teoría del valor-trabajo no justifica por qué los trabajadores no serían explotados en el socialismo.<sup>68</sup>
- iii) La teoría del valor-trabajo es inadecuada para manejar el problema del trabajo heterogéneo
- iv) Y finalmente, la teoría del valor-trabajo no nos dice mucho, cuando encontramos un argumento contra-intuitivo como los casos patológicos cuando el plusvalor fluye del rico al pobre. O para decirlo en otras palabras, cuando la explotación se basa en preferencias distintas.

No podemos resistir a la tentación de argumentar, que la estrategia de Roemer se caracteriza por emplear un método expositivo, basado en ejemplos hipotético-intuitivos, que permite la constante comparación entre la teoría del valor-trabajo y las *relaciones de propiedad*, para finalmente aseverar que el juicio más acertado sobre la explotación lo brinda su teoría general. Nuestra intención, aquí, es ofrecer al lector una reproducción simplificada de tales ejemplos. Y tratar de construir algunos, para repensar su propuesta de *teoría general* de la explotación basada en las relaciones de producción.

Antes de reproducir sus ejemplos, tenemos que decir brevemente,<sup>69</sup> que Roemer contrasta la explotación marxista mediante la cantidad de trabajo realizado vs. el trabajo socialmente necesario de esa sociedad. Mientras que contrasta su teoría general mediante: ¿cuánto recibirían los individuos de una coalición, si accedieran a una dotación igualitaria de los medios de producción?<sup>70</sup>

Roemer parte de la construcción de una economía en donde:

- a) La economía tiene  $N$  individuos, los cuales producen un sólo bien, maíz.
- b) Existen dos tecnologías para producir el único bien. La tecnología Agrícola y la Industrial. En la primera se necesita como *input* trabajo; mientras que en la Industrial se necesita además de trabajo, maíz.
- c) La función de producción nos dice: función de producción Agrícola:  $16 \text{ hrs de trabajo} = b$  quintales de maíz. Mientras que la función de producción Industrial:  $8 \text{ hrs de trabajo} + b$  quintales de maíz =  $2b$  quintales de maíz bruto, a lo que es igual, después de la reposición del capital,  $b$  quintales de maíz neto.
- d) Se supone que la estrategia maximizadora de los agentes económicos ( $N_i$ ) es consumir sólo  $b$  quintales de maíz.
- e) Que existe la misma unidad de tiempo entre producción y consumo, i.e. si suponemos que el consumo de  $b$  quintales es diario, la producción también lo es.

<sup>68</sup> Un interés especial por formular una teoría de la explotación no basada en la teoría del valor-trabajo. Es decir, como una teoría *normativa* y no *técnica* (en el sentido de Roemer) se basa en: "siempre que se produzca una plusvalía mayor que el consumo presente de los trabajadores deben considerarse explotados en el sentido técnico. Si en el socialismo los trabajadores reciben salarios que les permiten comprar de vuelta sólo parte del producto neto, entonces están explotados en el sentido técnico: pero la mayoría de los marxistas rehuirían esta evaluación." Roemer, 1989c: 90.

<sup>69</sup> Para un análisis más detallado véase la sección II, *infra*.

<sup>70</sup> Roemer sostiene, que para el caso del capitalismo, la comparación se debe realizar contrastando cuanto reciben ahora y cuanto recibirían si accedieran igualitariamente a la porción de bienes de producción.

- f) La sociedad tiene un capital de semillas de maíz equivalente a la mitad de la población, es decir:  $\frac{1}{2}Nb$  quintales de maíz.
- g) Y dada la anterior información el tiempo de trabajo socialmente necesario (TTSN) asciende a 12 hrs de trabajo.

Ahora supongamos que las reversas de maíz se reparten equitativamente entre los  $N$  individuos.

- i) Entonces cada  $N_i$  trabajará su reserva de maíz en la Industria, y obtendrá sólo la mitad de sus requerimientos de subsistencia. La otra mitad, la obtendrá trabajando en la tecnología Agrícola. En total cada individuo trabajará un total de 12 hrs. Justo el TTSN. En esta economía no hay explotación, y en esto acuerdan la teoría marxista y la propuesta roemeriana.<sup>71</sup>
- ii) Supongamos, como en (i), que las reservas de maíz (capital) están equitativamente distribuidas entre los  $N_i$ . Pero que existe, por algún motivo, una división social del trabajo. De tal modo que habrá individuos (S) que venden su fuerza de trabajo y otros que la compran (H). Los H contratan a los S para que trabajen sus dotaciones de maíz (que ascienden a  $\frac{1}{2}b$  quintales de maíz); mientras que los H sólo trabajarán en la tecnología Agrícola que no necesita capital. Supongamos  $N_1$  (perteneciente a los S) trabaja primeramente su propia dotación de reserva y obtiene  $\frac{1}{2}b$  quintal (neto) de maíz. Entonces comienza su trabajo como asalariado. Comienza a trabajar en la dotación de  $N_5$  (perteneciente a los H) y obtiene  $\frac{1}{4}b$  quintales como salario. Lo mismo hace con  $N_6$  (perteneciente a H) y obtiene el otro cuarto de  $b$  quintales, necesario para obtener su  $b$  quintal de maíz requerido para su subsistencia. Por otra parte, cada uno de los H, obtiene como ganancia (además de la reposición de su dotación de maíz)  $\frac{1}{4}b$  quintales y completa sus necesidades de subsistencia ( $b$  quintales) trabajando un total de 12 hrs en la tecnología Agrícola (obteniendo  $\frac{3}{4}b$  quintales). En este equilibrio económico, cada uno de los  $N_i$  trabaja un total de 12 hrs. Acorde con Roemer, este ejemplo muestra las deficiencias de la teoría marxista de la explotación. Para la teoría del valor-trabajo, desde el momento en que existe ganancia, debería existir una transferencia de plus-valor desde los S hacia los H. Pero por otra parte, aquella transferencia de valor no va acompañada de un trabajo (de los S) mayor al TTSN. Por tanto, para Roemer, la teoría marxista falla, porque asocia inequívocamente la transferencia de plusvalor con el TTSN como medida de la explotación. Entonces por un lado, para los marxistas habría explotación por cuanto hay trabajo asalariado; pero por otro, no habría, puesto que cada individuo en esta sociedad trabaja el TTSN. Esto es un sinsentido. Para Roemer el veredicto final reposa en lo siguiente: si cada uno de los  $N_i$  se retirara con su dotación per capita de capital, tendría que trabajar exactamente 12 hrs, por tanto no hay explotación.<sup>72</sup>
- iii) Ahora se complican las cosas. Supongamos que las dotaciones de capital están desigualmente apropiadas. Supongamos que  $N=100$  individuos. Y que las dotaciones de capital ascienden a 50b quintales de maíz (acorde con f). Ahora un reducido número de 5

<sup>71</sup> Para la teoría marxista no hay explotación porque nadie trabaja más (menos) que el TTSN. Y para la teoría general de Roemer, nadie mejoraría su situación si se retira con su dotación per capita de las reservas de maíz. Véase Roemer, 1994: 42 (ejemplo 1).

<sup>72</sup> Véase Roemer, 1994: 43-4 (ejemplo 2). Este ejemplo también se extiende al caso de mercado de crédito. Similar ejemplo se puede encontrar en Roemer, 1989a: 258-9; y Roemer, 1988: 15-20.

individuos es el apropiador del total de dotaciones de maíz. Teniendo cada uno un capital de  $10b$  quintales de maíz. A los apropiadores les llamaremos H, mientras que a los 95 individuos restantes les llamaremos S (al menos en potencia por ahora). Los H ofrecen un salario de  $b$  quintal por una jornada laboral de 16 hrs.<sup>73</sup> Por tanto cada uno de los H contratará 10 trabajadores para valorizar su capital. Por tanto el conjunto de los S estará compuesto de 50 individuos. El resto de la población es, ahora, denominada como el conjunto C (90 individuos) que obtendrán su  $b$  quintal en la tecnología Agrícola. Cada uno de los S trabajará, primeramente 8 hrs en las cuales obtendrá su salario ( $b$  quintal) y repondrá el capital, y en las segundas 8 hrs. repondrá nuevamente el capital y le dejará una ganancia a su patrono (H) de  $b$  quintal de maíz. En esta economía todos los  $N_i$  obtienen un  $b$  quintal para su subsistencia, pero difieren en la cantidad de trabajo que destinan: los H no trabajan en absoluto, los S al igual que los C trabajan 16 hrs. Para la teoría marxista, claramente los H explotan a los S. Pero que sucede con los C. Para la teoría marxista no son explotados. Para Roemer, esto es contraintuitivo, ya que si medimos la explotación en términos de horas de trabajo por encima del TTSN, vemos claramente, que aunque los C no transfieran valor a los H, trabajan 4 hrs más que el TTSN. Por tanto Roemer, sostiene que la teoría marxista no capta la injusticia que sucede en esta economía, injusticia que sí es recogida por la teoría general, basada en la propiedad de los medios de producción.<sup>74</sup>

Vamos, ahora, a relatar el ejemplo patológico en donde el pobre explota al rico. Supongamos una sociedad con dos individuos: Carlos y Adán.<sup>75</sup> La sociedad produce, nuevamente, un único bien: maíz. Existen, al igual que en los ejemplos anteriores, dos tecnologías para producir el maíz: una capital intensivo (CI) y la otra trabajo intensivo (TI). La función de producción para ambas tecnologías es como sigue: CI requiere de 1 día de trabajo más 1 quintal de maíz para dar como resultado 2 quintales bruto, es decir, 1 quintal neto. Mientras que en TI se necesita únicamente 3 días de trabajo para obtener 1 quintal de maíz. El capital en esta sociedad asciende a 4 quintales de maíz, distribuidos como sigue: Carlos posee 1 quintal de maíz, mientras que Adán posee los 3 restantes. En esta sociedad los individuos tienen unas preferencias dadas con respecto a la distribución entre bienes/trabajo. Las mismas son: Carlos prefiere obtener  $2/3$  quintales de maíz y no trabajar, a tener 1 quintal y trabajar 1 día. Por otra parte Adán prefiere obtener  $3\frac{1}{3}$  quintales de maíz y trabajar 4 días, a tener 3 quintales trabajando 3 días.<sup>76</sup> Si la sociedad comenzara la producción/consumo con la preferencia menos deseable, los individuos tendrían incentivos para cambiar sus asignaciones de bienes/trabajo, moviéndose hacia el óptimo de Pareto. Por

<sup>73</sup> Este sería un salario de equilibrio para esta economía. Véase Roemer, 1985: sección II.

<sup>74</sup> Véase Roemer, 1994: 45-6 (ejemplo 3). En el mismo sentido el ejemplo 4 (p. 47) muestra que si hubiese un equilibrio autárquico, fruto de la apropiación de algunos y la no-apropiación, y en donde los primeros trabajarán 8 hrs, y los segundos 16 hrs.; para la teoría del valor-trabajo no habría explotación, sin embargo para su teoría sí. Puesto que si se retiraran con su dotación *per capita* de maíz los que trabajan 16 hrs, estarían mejor, pues sólo tendrían que trabajar tan sólo el TTSN.

<sup>75</sup> Para este ejemplo Véase Roemer, 1988: 129-131 ; 1985: 58-9 ; y 1989c: 94-7.

<sup>76</sup> En notación cartesiana sería:

Carlos  $(3\frac{1}{3}; 4) > (3; 3)$

Adán  $(2\frac{1}{3}; 0) > (1; 1)$

lo tanto, una forma de llegar al óptimo de Pareto es que Carlos contrate a Adán para que trabaje su dotación de capital.<sup>77</sup> Una vez que Adán trabaja en su dotación de capital y obtenga 3 quintales trabajando 3 días. Comienza a trabajar en la dotación de capital de Carlos. El salario de equilibrio es de  $\frac{1}{3}$  quintales de maíz.<sup>78</sup> Ahora, Carlos no trabaja y obtiene los  $\frac{3}{4}$  quintales de consumo que él prefiere. Y Adán por su lado obtiene lo que prefiere ( $3\frac{1}{3}; 4$ ). Este es un caso patológico ya que: queda destruida la correlación entre explotación (como transferencia de plus-valor) y riqueza. Ya que el flujo de valor recorre el camino equivocado: del rico al pobre. Y ¿cuál sería el interés ético de este ejemplo de explotación?

Roemer sostiene que cuando la explotación en sentido técnico no se correlaciona positivamente, como en este caso, con la riqueza, la explotación pierde toda consideración ética. La explotación sólo adquiere connotación moral cuando es consecuencia de una injusta distribución de los activos iniciales. Lo que Roemer intenta demostrar, es que la explotación como intercambio desigual, es decir, como flujos de trabajo, es un sustituto imperfecto de la verdadera causa de la explotación: la desigual distribución de las dotaciones de capital.<sup>79</sup> En este ejemplo, Roemer se arriesga a sostener que Adán, a pesar de ser explotado por Carlos, obtiene unas ganancias injustas desde el punto de vista de la inicial distribución desigual de las reservas de maíz.<sup>80</sup> Con este ejemplo, Roemer, trata de fundamentar la supremacía de su teoría de la explotación basada en las relaciones de propiedad.

Comentemos otro caso patológico. Supongamos nuevamente una economía de Adán y Carlos como la anterior. Las tecnologías de producción son las mismas que en el ejemplo anterior. Solo hacemos cambiar la dotación de capital de la sociedad. Existe una igual apropiación de capital: Carlos posee  $\frac{1}{2}$  quintal de maíz, y Adán la otra mitad del total del capital societal. Supongamos que nos encontramos en el momento  $t_1$ . Aquí Carlos tiene una tasa de preferencia que le indica consumir 1 quintal de maíz a lo largo del tiempo. Por tanto trabaja  $\frac{1}{2}$  día con su dotación de capital y obtiene la mitad de su consumo (y repone, por supuesto, la dotación de capital). Buscará, entonces, la otra mitad de su consumo de maíz, trabajando  $1\frac{1}{2}$  días en la tecnología TI. En total, Carlos trabajó durante 2 días para obtener su unidad de maíz. Por otra parte, Adán tiene una tasa de preferencia más baja el tiempo por lo que su estrategia es ahorrar en este período. Primeramente trabaja su dotación de capital. Después se dirige a la tecnología TI, y trabaja durante 6 días, obteniendo un total de 2 quintales de maíz. Así de este modo, Adán en el momento  $t_1$  trabaja un total de  $6\frac{1}{2}$  días y produce (después de haber amortizado su capital y consumido 1 quintal) un total  $1\frac{1}{2}$  quintales de maíz como capital para el momento  $t_2$ .<sup>81</sup> Así en el momento  $t_2$  Adán decide contratar a Carlos para que trabaje su capital de  $1\frac{1}{2}$  quintales de maíz a la tasa salarial de

<sup>77</sup> Carlos puede comportarse como capitalista o como rentista y la solución del problema en nada varía. Nótese que decimos una solución, ya que Adán tiene la alternativa de incrementar el consumo de maíz trabajando en TI.

<sup>78</sup> En una economía de muchos Adanes y Carlos, el salario de equilibrio se daría teniendo en cuenta la alternativa de trabajar en TI. Por tanto 1 día de trabajo en TI equivale a  $\frac{1}{3}$  quintales de maíz.

<sup>79</sup> Véase Roemer, 1988: 130; y también 1985: 60.

<sup>80</sup> Véase Roemer, 1985: 60.

<sup>81</sup> Para este ejemplo véase Roemer, 1988: 54-7 ; 1989c: 98-9 ; 1985: 48-9. En estos ejemplos se menciona que Adán trabaja  $4\frac{1}{2}$  días en TI, pero esto es, seguramente, un error de tipeo.

$1/2$  quintal de maíz. Así de este modo Adán no trabaja nada y consume su quintal de maíz como en el momento  $t_1$ , mientras que Carlos trabaja en total 2 días obteniendo, también su quintal de maíz. Así las cosas este equilibrio se puede extender para los  $t_n$  períodos subsiguientes. En esta historia Adán explota a Carlos a partir de momento  $t_2$ . Pues Adán vive del trabajo de Carlos. Pero ¿es injusta esta transferencia de plusvalor? Si la formación de preferencias surge endógenamente y bajo igual oportunidad (como la apropiación del capital), y además si cada uno conoce las consecuencias de sus preferencias, el veredicto final es que no hay explotación. De esta manera Roemer asienta, de este modo, el último golpe a la teoría marxista de la explotación.

Roemer, tal como lo hemos visto, trata de demostrar que la explotación debe basarse en la desigual apropiación de los medios de producción. De este modo Roemer indaga sobre las causas de la explotación: i) "la escasez relativa del capital acorde con la cantidad de trabajo para su empleo" y ii) "la diferencial propiedad del stock de capital."<sup>82</sup> Veamos ahora algunos ejemplos, que a nuestro juicio, complican la teoría general de la explotación. Primeramente, construiremos un modelo en donde la abundancia de capital generaría explotación. Y en segundo término, formulamos un ejemplo en donde el concepto de TTSN se vuelve irrelevante para cualquier veredicto sobre la justicia/injusticia de esa sociedad. Supongamos el siguiente ejemplo hipotético. Una economía formada por dos agentes: José y Bartolomeo. Supongamos que en esa economía hay dos tecnologías disponibles para producir el único bien: trigo. La primera es capital intensivo (CI) y requiere de 1 día de trabajo y 1 quintal de trigo, para obtener 1 quintal neto (se cubre la reposición del capital). Mientras que la otra tecnología es trabajo intensivo (TI) y requiere de 2 días de trabajo para producir 1 quintal de trigo. Esta sociedad cuenta con una dotación de capital (1 quintal de trigo) el cual es propiedad de José. Como en el ejemplo roemeriano patológico, suponemos que en momento  $t_1$  Bartolomeo, como tiene una preferencia muy alta por el consumo presente y una alta aversión al trabajo, decide trabajar solamente 2 días en TI y obtener 1 quintal de trigo lo cual es suficiente para su subsistencia. Por otra parte José teniendo preferencias opuestas a Bartolomeo, decide trabajar, primeramente, su dotación de capital, y luego trabaja 6 días en la tecnología TI. Así José, obtiene al fin del momento  $t_1$  (supongamos una semana) trabajar los 7 días y obtener un capital incrementado, después de consumir 1 quintal de trigo, que asciende a 4 quintales de trigo. En el momento  $t_2$  los individuos mantienen las mismas preferencias,<sup>83</sup> por lo cual Bartolomeo le hace la siguiente propuesta a José: 'mira José como yo conozco tus preferencias te hago el siguiente trato: yo -dice Bartolomeo- trabajaré un  $1\frac{1}{2}$  día y tú me darás 1 quintal de trigo, quedándote con una ganancia de  $1/2$ .' Y José aceptó. En el momento  $t_2$  Bartolomeo trabaja menos que antes y sigue consumiendo su quintal. Mientras que José, nuevamente trabaja en su dotación durante  $2\frac{1}{2}$  días, y luego trabaja en TI durante  $4\frac{1}{2}$ . Sigue consumiendo su quintal, por lo que al final del momento  $t_2$  su capital asciende a  $8\frac{1}{4}$  quintales de trigo. El capital comenzó siendo escaso, y ahora, gracias a las preferencias de José, se convirtió en abundante. Supongamos que somos un observador roemeriano y decidimos, para eliminar la explotación, distribuir la riqueza igualmente dándole a cada uno una dotación de  $4\frac{1}{8}$

<sup>82</sup> Roemer, 1988: 23.

<sup>83</sup> Con lo cual queremos decir Bartolomeo preferiría seguir consumiendo 1 quintal de trigo y trabajar como máximo 2 días, que es su restricción presupuestaria. Mientras que José, desea seguir consumiendo su quintal semanal, y prefiere seguir trabajando toda la semana.

quintales de trigo. Obviamente Bartolomeo, ahora, sólo tendría que trabajar un sólo día a la semana para satisfacer sus necesidades; y José estaría peor.<sup>34</sup> Pero sin embargo, esta redistribución al no considerar la fuente moral de la propiedad, estaría creando una injusticia. O para ponerlo en otros términos: la indolencia de Bartolomeo, podría ser una causa más que justificada para caracterizar la *injusticia* de la redistribución.<sup>35</sup> Con este ejemplo queremos mostrar dos cosas: a) la irrelevancia del modelo de Roemer, para evaluar moralmente las circunstancias en que se *debe* aplicar la reglas de retira equitativa de las dotaciones *per capita* de bienes de capital; y b) que sólo tendría sentido la teoría general de la explotación en situación de escasez de bienes de capital.

Supongamos, nuevamente, otro caso patológico. Tenemos una economía compuesta por  $N=100$  individuos. Se produce y consume un único bien, trigo. Existen, nuevamente, dos tecnologías: CI que implica trabajar durante 4 hrs. + 1 quintal de trigo= 1 quintal neto. Y TI trabajar durante 8 hrs para obtener 1 quintal de trigo. Los individuos en esta economía no pueden trabajar más de 8 hrs. diarias, y necesitan, asimismo, consumir 1 quintal para reproducirse. La dotación de capital es escaso y asciende a 50 quintales de trigo. El mismo se distribuye desigualmente entre los miembros de la sociedad. De modo tal que los primeros 5 miembros (*i.e.*  $N_1$  a  $N_5$ , C) se apropian cada uno de 10 quintales de trigo. Pero además existe un límite al uso de la tecnología TI. La tierra, podríamos decir, es de uso común pero sólo pueden acceder a ella 30 individuos. El límite tecnológico de TI es de 30 individuos trabajando 8 hrs diarias. Así en el momento  $t_1$  vamos a tener la siguiente situación. Los apropiadores de capital contratarán a los no-propietarios. Entonces los cinco capitalistas contratarán a 50 no-propietarios convirtiéndose en trabajadores asalariados (llamemos a estos  $N_6$  a  $N_{55}$ , T). Cada uno de los T trabajará 8 hrs. en la dotación de capital de su C y le producirá 1 quintal de ganancia y otro en forma de salario. Así los C obtienen al final de  $t_1$  un capital, después de haber consumido 1 quintal, de 95 quintales de trigo. Mientras que los T obtienen 1 quintal de trigo y lo consumen durante el mismo período. Del resto de la sociedad sólo 30 individuos podrán acceder a trabajar en TI. Supongamos que se realiza un sorteo, y los  $N_{56}$  a  $N_{85}$  trabajarán en TI, y a éstos los denominaremos R. Mientras que el resto no pueden trabajar y por ende no tienen acceso a su subsistencia, los denominaremos D (desempleados-no propietarios). Así las cosas en esta economía hipotética los resultados al final de  $t_1$  son:

a) Los C no trabajan y obtienen su unidad de consumo, mientras que pueden ahorrar y obtener más dotación de capital.

<sup>34</sup> Y aunque no se hubiese hecho la redistribución de la propiedad, Bartolomeo hubiera estado mejor, dada la abundancia de capital, desaparece la fuente de ganancia. Véase Roemer, 1988: 23.

<sup>35</sup> Podríamos hacer el siguiente razonamiento. La justicia que pretende instaurar la redistribución se podría traducir en una pérdida de *bienestar* para Bartolomeo. Podríamos suponer, sin pérdida de sentido histórico y práctico (como pide Roemer), que uno de los motivos que llevó a José a trabajar su capital, es la necesidad de su conservación. (Es decir, el capital para seguir siéndolo necesita trabajarse). Por lo tanto ahora, Bartolomeo, si desea seguir conservando su capital, tendrá que trabajar más que antes (algo que va contra su preferencia). O podríamos suponer algo mucho más irritante. Si Bartolomeo, ahora con su nueva dotación, decide rentar el capital a José tendríamos que Bartolomeo se convierte en un explotador. Pues viviría no sólo del trabajo de José, sino del esfuerzo de José por conservar el capital social.

- b) Los T, tienen acceso a su subsistencia como trabajadores asalariados y también obtienen su subsistencia.
- c) Los R, al haber salido beneficiados por un sorteo, tienen la posibilidad de reproducirse.
- d) Los D no tienen acceso a la subsistencia y por tanto su reproducción está echada a la suerte.
- e) Y si comenzara el momento  $t_2$  hay, ahora, suficiente capital para que todos trabajaran, pero no todos podrán hacerlo porque los D estarían enfermos o muertos.
- f) En este contexto no tiene sentido preguntarse por el TTSN. El TTSN en esta economía asciende a 6 hrs, pero no todos pueden reproducirse.

Supongamos que decidimos redistribuir equitativamente los bienes de capital, entonces cada individuo se apropiaría de  $\frac{1}{2}$  quintal de trigo. Y llamamos a esta situación momento  $t_1^*$ . Cada individuo trabajará durante 2 hrs. su dotación y obtiene  $\frac{1}{2}$  quintal para su consumo. Ahora los 100 individuos tendrán que sortear su chance para trabajar en TI y obtener la otra mitad de su consumo. Ahora en vez de 30 lugares existen 60. Un total de 60 individuos, en esta nueva organización económica, tienen la oportunidad de satisfacer su requerimiento de consumo. Mientras que 40 sólo lo podrán hacer a medias. Corolario:

- a) En esta nueva sociedad todos trabajan, pero no todos pueden reproducirse.
- b) No hay incremento de capital.<sup>86</sup>

Pregunta: ¿el momento  $t_1$  es más injusto que el momento  $t_1^*$ ? ¿Por qué? ¿Se pueden comparar? ¿El modelo de Roemer puede contestar a estas preguntas?.

## § 6. Modelizando la explotación.

"La teoría general de explotación se basa -dice Roemer- en la teoría de juegos y no hace mención especial a la teoría del trabajo como sustancia del valor. Un resultado sorprendente del análisis es una formulación de la explotación marxista que no hace referencia al concepto de plus trabajo. (...) El concepto que despunta en la definición general de explotación, en lugar del de transferencia de trabajo, es el de relaciones de propiedad."<sup>87</sup> Para Roemer, hablar de explotación es realizar un experimento mental contrafáctico, que permite superponer a las relaciones de producción vigente, una estructura de propiedad alternativo, a las cuales se las pretende justas. La estrategia de Roemer se puede considerar del siguiente modo:

- i) Roemer apuesta a la construcción de un modelo deductivo-contrafáctico que permite evaluar la explotación como un *factum* moralmente condenable, al menos por los siguientes motivos: i.a) porque basará su modelo en un ambiente institucional fundado

<sup>86</sup> Aquí suponemos lo siguiente: sería posible, al igual que en la organización capitalista, que cada individuo trabajara 4 hrs. en CI y produjera su unidad de consumo. Pero, suponemos, que no lo puede hacer porque no sabe como hacerlo. Acorde con esto le damos relevancia a la tarea del organizador capitalista.

<sup>87</sup> Roemer, 1989a. 210.

sobre los derechos de propiedad de bienes y dotaciones individuales, los cuales se pretenden justos o *injustos*.<sup>88</sup> Y en segundo lugar, i.b.) porque quiere hacer de la explotación una desigualdad económica éticamente condenable.<sup>89</sup> Y por otra parte, i.c.) quiere hacer que "la idea de la explotación incluya la posibilidad de una mejor alternativa."<sup>90</sup> Y por último, i.d.) la alternativa contrafáctica, es mejor que la actual, en la medida que permita un 'bienestar' superior para cada uno de los individuos explotados. Por tanto, y como dice Roemer, la definición de explotación está "explícitamente orientada por el bienestar."<sup>91</sup>

- ii) Roemer, también, pretende establecer una relación explicativa entre su teoría general de la explotación y el materialismo histórico. Roemer desea construir una 'teoría del cambio histórico' basada en la 'taxonomía de la explotación' general.<sup>92</sup> El argumento clave de su argumentación es la explotación socialmente necesaria.<sup>93</sup>

Nuestra tarea, ahora, se reducirá a analizar y comentar los puntos anteriores.

- i) "El dispositivo -dice Roemer- para definir la explotación considera los agentes como explotados en una asignación particular, con respecto a una alternativa particular. La alternativa es especificada como una función característica que define los derechos de los agentes y de las coaliciones de agentes."<sup>94</sup> Este *dispositivo contrafáctico* se puede modelizar del siguiente modo: "propongo -sentencia Roemer- un concepto de explotación que incluya las siguientes condiciones. Una coalición S, en una sociedad N, es explotada si y sólo si:

(1) existe una alternativa, la cual concebimos como hipotéticamente factible, en donde S debería estar mejor que en la presente situación;

(2) bajo esta alternativa, el complemento de S, la coalición N-S=S', debería estar peor que bajo la presente situación";

Roemer incluye una tercera condición a su análisis formal de la explotación, la que le permite esclarecer aquellas zonas grises para cualquier teoría de la explotación:

(3) "S' tiene una 'relación de dominación' con S."<sup>95</sup>

Esta modelización sirve para analizar cualquier tipo de explotación,<sup>96</sup> lo único que se debe cambiar son los derechos de intitulación sobre los bienes y los talentos. Vamos a comentar, únicamente, algunos problemas sobre lo referente a:

- a) la aplicación del modelo a la explotación capitalista.
- b) Al modelo en términos generales.

<sup>88</sup> Roemer, 1989c: 94.

<sup>89</sup> Véase Roemer, 1989a: 202/209-214 ; 1986: 136-7 ; 1989b: 120-1

<sup>90</sup> Roemer, 1982: 90 ; 1989a: 215/257 ; 1994: 40.

<sup>91</sup> Roemer, 1988: 133.

<sup>92</sup> Véase Roemer, 1989a: cap. 9. Roemer pretende, de este modo, descartar absurdos que se pueden construir entre la paga actual y la paga hipotética del juego alternativo. Nuestra tarea -específica Roemer- es establecer juegos "que reflejen tipos de explotación inteligibles e históricamente convincentes." Roemer, 1989a: 216.

<sup>93</sup> Véase Roemer, 1982: secc. v. ; 1989a: cap. 9 ; 1986: secc. I.5. ; 1988: secc. 9.7.

<sup>94</sup> Roemer, 1989a: 219.

<sup>95</sup> Roemer, 1982: 89. Y también en iguales términos véase Roemer, 1989a: 213-4. (Las referencias están colocadas por orden de aparición temporal, D.A.)

<sup>96</sup> Roemer analiza la feudal, la capitalista y la socialista.

a) Roemer ha dicho que la explotación es un acercamiento indirecto a la injusta apropiación de los medios de producción, medida por los flujos de ingresos que de la misma emanan. Roemer ha planteado que la manera de bloquear el juego capitalista es construir una sociedad basada en una asignación igualitaria de los bienes *alienables* ('los medios de producción no humanos').<sup>97</sup> Es decir:

- "(1) Si S se retira de la sociedad con su dotación per capita de propiedad alienable (esto es, bienes producidos y no-producidos), y con su dotación de trabajo y habilidades, entonces S debería estar mejor (en términos de ingreso y ocio) que en la presente asignación;
- (2) Si S' se retira bajo las mismas condiciones, entonces S' estaría pero (en términos de ingreso y ocio) que en la presente situación;
- (3) Si S se retira de la sociedad con sus propias dotaciones (no con su dotación per capita), entonces S' debería estar peor que en la presente asignación."<sup>98</sup>

Comencemos nuestro comentario sobre la propuesta roemeriana, reproduciendo un ejemplo propuesto por el mismo Roemer.<sup>99</sup>

Suponemos una economía de  $N=100$  individuos. Se produce y consume un único bien maíz. Todos los individuos requieren 1 quintal de maíz para reproducirse. El stock de capital de la economía es de 50 quintales de maíz. Este se encuentra desigualmente apropiado, pues, 5 individuos tienen 10 quintales cada uno. Existen dos tecnologías: trabajo intensivo (TI) la cual requiere 16 hrs. de trabajo para producir 1 quintal de maíz. Y la otra, capital intensivo (CI), requiere de 8 hrs. de trabajo + 1 quintal de maíz, para obtener 1 quintal neto. El TTSN de esta economía es de 12 hrs. Ahora supongamos un arreglo capitalista en el cual los apropiadores (C) contratan a los trabajadores (T) por 16 hrs. y obtienen ganancias. Mientras que el resto de la población (R) trabaja en TI durante 16 hrs. para obtener su subsistencia. Roemer sostiene que si todos los  $N_i$  tuvieran su igual dotación de maíz trabajarían un total de 12 hrs. (4 en CI + 8 en TI). Desde este punto de vista todos (*i.e.* T+R) son explotados, pues trabajan más de 12 hrs. Sin embargo desde el punto de vista de las relaciones de propiedad las cosas son más complicadas. Si los T se retiraran con su dotación per capita de los bienes alienables estarían, como hemos visto, mejor en una comparación ingreso/ocio. Y por tanto el complemento de T, C estaría peor. Según Roemer también está claro que si los T se retiraran con sus actuales dotaciones (es decir, si se fueran a trabajar a TI) los C estarían igualmente peor. (Roemer da por sentado que los R no irían a trabajar con los C. Petición aceptada). El problema para Roemer está en evaluar la relación entre C y R. ¿Están los R capitalistamente explotados? Roemer dice que no. ¿Por qué? Después de todo si ellos, los R, accedieran a la igualitaria dotación de capital su ingreso/ocio mejoraría. Y obviamente los C estarían peor. Sin embargo, y como el mismo Roemer lo puntualiza, si los R se retiraran con sus dotaciones actuales, los C no estarían peor. Roemer dice que los R no están explotados, sólo, *injustamente tratados*. Para que no estén injustamente tratados, habría que levantar la cláusula (3). O bien, la explotación no debería incluir la relación de dominación que Roemer introduce por recomendación de sus colegas. ¿Por qué no lo hace?

<sup>97</sup> Roemer, 1989a: 222.

<sup>98</sup> Roemer, 1988: 40.

<sup>99</sup> Roemer, 1994: 45-46. (Ejemplo 3).

Es muy fácil. Supongamos la misma economía, pero levantamos el requerimiento de 1 quintal de consumo. Sólo que ahora los R son inválidos. Nuevamente hay C que son apropiadores, T que son trabajadores asalariados. Y que tanto C como T transfieren parte de sus ganancias y salarios para la sobrevivencia de R. En esta economía hay dos grupos de personas que viven del trabajo de otros: C y R. Nuevamente el problema aquí está con R. Pues sabemos que si T se retira con su porción per capita los T estarían mejor y los C peor. Los R desde un punto de vista son explotadores y desde otro son explotados. Para la teoría marxista obviamente los R serían explotadores: Según Roemer "de acuerdo con las condiciones (1) y (2) de la definición de explotación basada en la teoría de los juegos" los R serían "explotadores capitalistas." Pero -dice Roemer- el requisito de la dominación (3) no sirve, pues la sociedad (C+T) es la que domina a R, porque decide cuanto darle.<sup>100</sup>

Según el propio análisis de Roemer tenemos que:

a.1.) para conservar una idea intuitiva de justicia (que los inválidos no son explotadores, al menos no mientras no sean capitalistas al mismo tiempo) entrega un prisionero: los *no explotados pero tratados injustamente* (por ejemplo los desocupados serían no explotados aunque injustamente tratados.<sup>101</sup>)

a.2.) Esta entrega de prisioneros se hace -según Roemer- en función de la necesidad de mantener, como *conditio sine qua non*, la dominación como eje explicativo de la relación de explotación. Y que la relación de dominación:

a.3.) todavía descansa en una relación laboral entre explotado/explotador. ¡Algo demasiado marxista!

Pero sin embargo, en la teoría roemeriana los R, en verdad, son explotadores. En última instancia los R como los C viven del trabajo de C en este ejemplo, puesto que C no trabaja. Entonces el complemento (lógico) de C y R es T. Si T se retira con su dotación per capita tanto los C como los R estarán peor y los T mejor. Aquí estamos suponiendo que los derechos que los R obtuvieran sobre las dotaciones de capital no alcanzarían para su subsistencia. Y además si los T se retiraran con su actual dotación no sólo los C estarían peor sino también los R. El error de Roemer es suponer que la dominación se realiza en función, exclusivamente, de la relación laboral. Si nuestro ejemplo está en lo correcto, Roemer no sólo está abrazado por la tenaza del inválido no-explotador y de los desempleados injustamente tratados; sino en algo mucho peor para sus intuiciones: el inválido es explotador, mientras que los desempleados son, solamente, *injustamente tratados*.

b) Roemer suscribe que la teoría marxista de la explotación basada en el valor-trabajo, parte, en cierta forma, de un *petitio principii* al declarar que la explotación recae en el trabajo no-pagado. "Porque lo que puede ser considerado por un observador como trabajo expropiado, puede ser para otro una transferencia de trabajo legítima. En realidad -dice Roemer- éste es el *quid* del desacuerdo entre los economistas marxistas y neoclásicos con respecto a la teoría marxista de la explotación. ¿Podría proponerse una construcción formal que clarificara las bases del desacuerdo, un concepto general de explotación que

<sup>100</sup> Roemer, 1989a: 261.

<sup>101</sup> Véase Roemer, 1994: 51 (ejemplo 8).

tuviera como casos especiales la 'explotación marxista' y la 'explotación neoclásica'.<sup>102</sup> Tal como nosotros entendemos el anterior párrafo, la argumentación de Roemer descansa en:

b.1.) para tener un concepto robusto de explotación es preciso que el elemento explicativo-causal de la explotación no esté, al mismo tiempo, en el *explanan* y en el *explanandum*.

b.2.) Que el elemento explicativo no esté sujeto a discusión entre distintas ópticas o visiones del mundo.

Creemos que Roemer logra, mediante su formulación de las relaciones de propiedad, superar b.1.; pero no así b.2.. Sabemos que Roemer aplica los derechos de propiedad existentes en el capitalismo, para explicar la explotación feudal. Los derechos de propiedad existentes en el socialismo, para explicar la explotación capitalista. Y los derechos de propiedad del comunismo, para detectar la explotación socialista. La pregunta es: ¿por qué Roemer no toma los derechos de propiedad del comunismo, y los aplica a cada organización social? ¿Por qué no tener en el feudalismo, explotación feudal, capitalista y socialista? Sencillamente porque Roemer renuncia a una explotación basada en una teoría de la justicia, para preferir una teoría de la explotación encarnada en el materialismo histórico.

ii) Por qué Roemer está tan comprometido con visualizar la sucesión de tipologías de explotación. Para Roemer el paso de un modo de producción a otro, implica el levantamiento de un tipo de explotación. ¡Una progresión ética! Si nos encontramos en el capitalismo, y aplicamos las reglas de retirada compuesta por los derechos de propiedad del socialismo, podría suceder que los que estaban explotados en el capitalismo, se encuentren igualmente mal o peor en el nuevo juego cooperativo. ¿Por qué? Tanto Roemer como sus críticos sostienen que esto sucedería por problemas de incentivo. La moraleja de Roemer, es que toda vez que suceda una situación similar, la sociedad todavía no está preparada para afrontar los nuevos cambios. Y Roemer introduce su concepto de explotación socialmente necesaria, para justificar la explotación en esas circunstancias.<sup>103</sup> Si recordamos el último ejemplo patológico la propuesta roemeriana nos recomendaría quedarnos en la economía del momento  $t_1$ . ¿Sería ésta una recomendación comprometida con la *justicia*? Creemos que no. Si la explotación es éticamente condenable, se debe abolir a pesar de la pérdida de bienestar (como quiera que ésta se mida) de los ex-explotados. Si la explotación es un concepto ético comprometido con los individuos, no existe desarrollo alguno de las fuerzas productivas suficiente para colocarlo por encima de los individuos. Así las cosas, creemos que el desarrollo teórico de Roemer es analíticamente sólido, pero en ningún momento deja de ser un desarrollo técnico de la explotación.<sup>104</sup>

<sup>102</sup> Roemer, 1989a: 209-10.

<sup>103</sup> Véase Roemer, 1989c: 104-113; 1989a: Cap. 7 y 9; 1986: secc. II; 1982: secc. V; 1988: cap. 8 y 9.

<sup>104</sup> Para ver la importancia entre la progresión ética de los modos de producción (es decir, de las distintas conformaciones éticas sobre la distribución de los derechos de propiedad) y los mecanismos de distribución internos a cada modo de producción, véase el Apéndice A.

## § 7. Explorando la explotación.

El trabajo de Roemer implica un gran avance dentro del marxismo, ya que permite ver a los desempleados como *injustamente tratados*, a pesar de considerarlos *no-explotados*. Pero la falla del enfoque roemeriano de las relaciones de propiedad reside en que no conecta la condena ética a la explotación con el ejército de *tratados injustamente*. Pero a pesar de este avance, Roemer introduce un retroceso al reestructurar los derechos de propiedad de modo tal que anula el derecho a la propiedad de sí mismo. Por lo tanto nuestra tarea aquí será la formulación intuitiva de un modelo de explotación alternativo. Para nosotros una teoría de la explotación tiene que tomar en cuenta:

- a) La existencia de una sociedad compleja. Lo que significa:
  - a.1.) rentistas pequeños y grandes;
  - a.2.) una creciente cantidad de desempleo organizacional;
  - a.3.) una cantidad creciente de personas con empleos parciales;
  - a.4.) grandes propietarios que trabajan;
  - a.5.) alguna cantidad de desposeídos que viven sin trabajar,
  - a.6.) una considerable masa de autoempleados.
- b) El abandono del trabajo como principio recolector de ingresos y como eje central de economía.<sup>105</sup> Y por tanto:
- b') El abandono de la teoría del valor-trabajo y del TTSN como principio explicativo de la explotación.
- c) La explotación es un mal moral que existe en el capitalismo, pero no *debe* existir en el socialismo, o mejor en nuestra propuesta.
- d) La explotación debe ser sensible a:
  - d.1.) a la propiedad de sí mismo;
  - d.2.) todos los individuos tienen derechos a los frutos de sus talentos.

Así las cosas, *creemos que podemos imaginar aquella sociedad como sigue*. Todo individuo puede encontrarse en alguna de las tres situaciones siguientes:

- i) no percibir ningún ingreso;
- ii) percibir ingresos laborales (IL); y finalmente
- iii) percibir IL e ingresos obtenidos por fuentes no laborales (INL).

Así un desempleado, sin ninguna fuente de INL, se encuentra en (i); un obrero asalariado sin propiedades y otros derechos al producto neto se encuentra en (ii), y finalmente un capitalista se ubica en (iii). Por otra parte el producto neto de la economía se divide en IL e INL. Ahora supongamos que cada individuo es capaz de aportar  $p$  unidades de producto en una unidad de trabajo  $L$ , y percibe por ello una cantidad  $w$  en forma de salario. Acorde con una teoría basada en el trabajo como eje axial de la explotación puede llegar a sostener:  $(p-w)L$  es el aporte de plusproducto que el individuo  $N_i$  hace a la economía.<sup>106</sup> Ahora supongamos la siguiente situación: el individuo  $A$  es explotado si:  $(p-w)L > INL$ ,<sup>107</sup> dado

<sup>105</sup> Para un desarrollo y justificación de esta hipótesis, véase Avaro (1997a).

<sup>106</sup> Aquí, al igual que en el resto de esta parte, nos basamos en el sugestivo trabajo de Van der Veen (1989).

<sup>107</sup> Véase Van der Veen, 1989: 132.

que su aporte al producto neto es mayor que sus INL. Y el individuo B es un explotador si  $(p - w) \cdot L < \text{INL}$ , es decir, si su aporte laboral al producto neto es menor que sus INL, B puede ser considerado un apropiador de plusproducto neto y por tanto un explotador. Pero para que A sea explotado no hace falta que sea pobre. Un propietario que trabaja con una dotación intensiva en capital, puede ser explotado. Y por el contrario para que B sea explotador no hace falta que sea rico, ni propietario, ni que trabaje. Este es un motivo poderoso para abandonar definitivamente el trabajo como componente explicativo de una teoría de la explotación. Nosotros vamos a sugerir la siguiente propuesta: consideremos una cantidad de ingresos no laborales incondicional para todos los individuos que componen la sociedad, y denominemos esa cantidad  $b$ . Ahora vamos a definir la explotación:

**D.5.** Un individuo A es explotado si sus INL son menores que  $b$ . Por tanto no habrá explotación si para todo individuo sus  $\text{INL} > b$ .

Esta definición implica:

- a) Un grado de generalidad suficiente para cubrir todos los casos dudosos y las zonas grises.
- b) No toma en cuenta la condición de trabajador, ni el IL, ni el tiempo de trabajo.<sup>108</sup>
- c) Acorde con esta definición se debe llegar a la conclusión que en el capitalismo existe una gran franja de individuos explotados. Pues en el capitalismo existen personas que no tienen INL o bien son inferiores al supuesto  $b$ .
- d) Esta definición es compatible con la auto-propiedad.

En resumen, cualquier individuo no es explotado si no tiene la obligación de trabajar, es decir, si cuenta con un INL asegurado bajo la forma de  $b$ . Para un marxista, partidario de la ley del valor-trabajo, en esta sociedad deberían existir explotadores, pero no explotados. Si el socialismo, a diferencia del capitalismo, fuese capaz de asegurar un  $b$  a cada individuo podríamos concluir que no sería explotador. Y además aseguraría su superioridad ética sobre el capitalismo por:

- i) permitiría elegir libremente, en un sentido superior al capitalismo, a los individuos la cantidad de trabajo a realizar.
- ii) Respetaría la apropiación sobre los frutos de sus talentos.

La dificultad de esta propuesta reside en cómo fundamentar  $b$ . Aquí proponemos, para finalizar este capítulo, que un camino a seguir debe implicar: compatibilizar el derecho que todos los individuos tienen a percibir una renta por los activos transferibles (medios de producción), con, la propiedad privada de los mismos. Este es un problema que resolvemos en el próximo capítulo.

<sup>108</sup> No sólo esto es relevante para nuestra idea de lo que debe ser una autonomía real, sino también, para las verdaderas elecciones entre trabajo/ocio.



## CAPITULO VII :

**Propiedad pública y  
principios de intitulación.**



## § 1. Justicia y propiedad.

Una concepción política de la justicia debería tener una robusta argumentación filosófica sobre la propiedad. Tanto si pensamos en una teoría de la justicia basada en el *bien* como en una basada en la *subjetividad* del *bien*, la propiedad resulta central. En el primer caso, cualquiera sea la forma (si es que hay alguna) en que la *comunidad* argumente filosóficamente o pruebe fácticamente la propensión psicológica hacia un *bien*, la propiedad será central ya que ésta deberá perfeccionar el hombre moral dentro de una buena sociedad. En el segundo caso, y de una forma más claramente visible, la teoría de *derechos* que posibilita la subjetividad del *bien* construye una teoría de la propiedad, que trata de hacer el mejor de los mundos sociales, bajo la cooperación humana, centrado (principalmente) en una *justa distribución*. Así las cosas, una sociedad justa será aquella que construya unos principios de propiedad que permitan la conquista del *bien* o una *justa distribución*. Aunque parezca demasiado obvio que una teoría de la justicia tiene como finalidad una sociedad justa, y que ésta debe basarse en unos principios de propiedad acorde con ella, hay asuntos que merecen un escrutinio pormenorizado. Comencemos con una pregunta: ¿es

preciso tener una teoría de la justicia para determinar un conjunto de derechos de propiedad? Si acordamos que una teoría de la justicia se encarga de dar, por medio de principios de justicia, a los individuos aquello para lo cual tienen un reclamo moral válido, podemos concluir que no es necesaria una teoría de la justicia para generar un conjunto de derechos de propiedad. Ahora bien, podemos preguntarnos: ¿una teoría de la propiedad se estructura acomodaticamente, a nuestras más profundas intuiciones sobre lo que debe ser una sociedad justa? Si con ésta estamos afirmando, implícitamente, que existe una buena forma de derechos de propiedad que conducen a la buena sociedad, nuestra respuesta es negativa. Ya que los individuos pueden escoger unos derechos de propiedad legal, que no se fundamentan *in toto* en derechos morales. Para poner con otras palabras: formularan, primeramente, intuiciones morales acerca de la sociedad justa y luego, por añadidura, precisarán los criterios que regirán los derechos de propiedad para satisfacer aquellos principios morales; o más bien elegirán derechos de propiedad independientemente de intuiciones sobre lo que desean como una sociedad justa. Sin embargo, para el lector, la última alternativa puede contener algo incómodo y es lo siguiente: parece que algunos derechos de propiedad ya son intuiciones morales sobre lo que debe ser una sociedad justa. Por ejemplo, si los individuos decidieran elegir un sistema de derechos de propiedad que garantizara el rendimiento de los talentos individualmente, el lector podría sugerir que este sistema de retribución se basa en una intuición moral parecida a: 'siendo cada individuo moralmente único no podemos apropiarnos del rendimiento del talento de otros, porque estaríamos violando un principio moral: que ningún individuo puede ser un fin para otro'. Así y todo, ahora somos nosotros los que nos sentimos incómodos: no existe una forma de instituir un sistema de derechos de propiedad (sobre los talentos) sin hacer referencia a intuiciones morales (no utilizar a los otros como medios). ¿Puede existir una argumentación filosófica que auto-sustente una teoría de la propiedad, que sea independiente a cualquier teoría de la justicia? Pero si es así, no están defendiendo ese sistema de propiedad porque genera un bien. O mejor, al hacerlo no están postulando a la propiedad como único bien. ¿Quizá? Pero puede haber sorpresas.

## § 2. Derechos de propiedad : primer acto.

Expondremos, en primer lugar, la agenda de lo que creemos debería estar bajo la órbita de los derechos de propiedad (cualquiera sean estos).

- a) Derechos de propiedad sobre los individuos. Para enunciar los casos extremos tendríamos: por un lado, una sociedad donde otorgara a los individuos (y sólo a los individuos) el pleno derecho sobre sí mismos; *i.e.* cada individuo es el pleno y soberano propietario sobre su propia existencia. Y por otro lado, podríamos instituir un sistema de propiedad que hace de algunos individuos *propietarios* de otros (un sistema de esclavitud).
- b) Derechos de propiedad sobre los frutos de las acciones que realizan los individuos (tanto en su fase de *homo faber*, como de *animal laborans*). Aquí la situación dicotómica sería: cada individuo es el propietario del rendimiento de sus talentos y acciones. Y en el otro

extremo, los restantes individuos tienen derecho a intitular los frutos de las acciones que este individuo emprende

- c) Derechos de propiedad sobre el mundo material (tales como la tierra, el agua, el aire, los alimentos, etc.) y sobre los bienes inmateriales que intervienen (activamente) sobre el mundo material (tales como las patentes, etc.). Vamos a suponer por motivos de simplicidad que estos derechos de propiedad pueden ser únicamente de dos tipos: derechos de propiedad privada (P.Pr.) y propiedad pública (P.Pu.). Más adelante volveremos sobre el punto, pero por el momento nos conformamos con estipular los casos extremos y reconociendo que pueden existir situaciones intermedias. Hasta aquí la agenda de y sobre qué deben existir derechos de propiedad.

Hoy todo el mundo material-inmaterial, nosotros mismos y hasta esa parte, caracterizada como metafísicamente inseparable de nosotros mismos, denominada talentos, están sujetos a derechos de propiedad. La casi totalidad de estos derechos son derechos *legales* sancionados a nivel *constitucional*, y no están fundados (o lo están de una manera muy desvaída) en derechos morales.<sup>1</sup> Por tanto, es muy difícil que un individuo pueda creer que estos derechos constituyen una sociedad *justa*. Entonces sería correcto afirmar que pueden existir derechos de propiedad independientemente de una teoría de la justicia, o de la existencia de una sociedad justa. Es más, acorde con esto, la sanción legal al uso consuetudinario, puede legitimar las acciones más viles, abyectas y contrarias a nuestras más profundas intuiciones morales. Entonces la pregunta es: ¿si supusiéramos que los individuos pueden elegir los derechos de propiedad, necesitarán de una teoría de la justicia, o sólo de algunas intuiciones morales?

Hasta donde conocemos, todos los argumentos filosóficos preocupados por construir una auto-fundamentación sobre los derechos de propiedad, parten de una intuición moral: el mundo (originalmente) no era propiedad de nadie, moralmente hablando. De allí derivan un sistema de derechos legales que coinciden con los derechos morales, *i.e.* con una sola intuición moral construyen un sistema de derechos que hacen de la sociedad una *sociedad justa*. Nuestra tarea aquí será demostrar la falsedad de este argumento.

Comencemos por la situación planteada por Locke. Supongamos que tenemos un mundo (material-inmaterial) no apropiado, y también (alejándonos de Locke) que los individuos viven una situación *pre-societal* y no tienen ni derechos ni obligaciones legales (menos aún morales). Por tanto la intuición moral se reduce a: 'todos somos moralmente propietarios del mundo material-inmaterial'. De la cual, sin forzar el argumento, podemos afirmar que todos son moralmente iguales.

Tomemos, ahora, prestado el artificio lógico del velo de la ignorancia y escrutemos qué tipos de derechos de propiedad escogerán los individuos en tal situación. Los individuos no tienen ninguna información sobre sus habilidades, sus talentos, sus desventajas naturales; no conocen su fuerza (debilidad) natural, desconocen sus preferencias, sus inclinaciones psicológicas, y también supondremos que no saben sus planes de vida (*i.e.* desconocen sus propias concepciones del bien). Ningún de los individuos conoce sobre las ventajas naturales y las contingencias sociales, por tal motivo no tienen una idea acerca del riesgo que

<sup>1</sup> Quizá la mayoría responde a ese amasijo de intuiciones morales (Rawls), que corresponden a intuiciones morales particulares sobre observaciones o relatos particulares. De ninguna forma son un conjunto coherente de principios morales que podamos llamar una teoría de la justicia.

aceptarian correr.<sup>2</sup> Sí, vamos a suponer, que tienen pleno conocimiento sobre el desarrollo de la cooperación individual que presuponen los distintos conjuntos de derechos de propiedad, y saben también como se evalúan los distintos talentos (y su sistema de incentivos) dentro de los distintos conjuntos. En suma, saben perfectamente cómo será la sociedad si ellos escogen un sistema de propiedad con respecto a otro, pero carecen de la información de qué lugar ocuparán ellos (particularmente) dentro de cada sociedad. Ahora veamos.

a) Parece intuitivamente acertado sostener que los individuos escogerán un sistema de propiedad sobre sí mismos que les garantice la absoluta auto-propiedad. Escoger la propiedad de sí mismos, es escoger un sistema de propiedad que garantice la absoluta y plena propiedad sobre la propia vida. Es, en suma, escoger un sistema que garantice la unicidad, irremplazabilidad, y separabilidad de la vida moral de las personas. Aunque esto último pueda ser leído como una intuición moral, existe una defensa no-moral del principio de propiedad escogido, centrado en la pulsión natural a la auto-preservación (que difícilmente pueda leerse como una intuición moral). Nuestro individuo podría pensar, a la hora de elegir el sistema de propiedad, que existe alguna posibilidad de nacer con alguna discapacidad, p.e. la falta de un ojo. Dada esta discapacidad podría escoger un sistema de propiedad que permitiera que los individuos tuvieran derechos de propiedad sobre otros (algo parecido a la esclavitud), así de este modo si él llegase a tener un esclavo podría quitarle un ojo para resarcir su discapacidad. Sin embargo él puede llegar a pensar que este sistema no es conveniente por la siguiente situación: su discapacidad natural puede provocar que al momento mismo de su nacimiento se convierta en propiedad de otra persona 'normal'. Así las cosas, este último puede a lo largo del tiempo sufrir de una crónica deficiencia cardíaca que lo lleve a requerir de un trasplante de corazón, con lo cual decide extirparle el corazón a nuestro, ahora, esclavo para proseguir con su normal y habilitada vida.

b) El apartado anterior esconde una pequeña trampa. Hemos sostenido que los individuos escogerán un sistema de propiedad individual y absoluto sobre sí mismos. ¿Pero qué incluye exactamente aquél? ¿En qué medida es pertinente separar la propiedad sobre nuestra dimensión físico-mental<sup>3</sup>, de las capacidades para actuar en la dimensión societal<sup>4</sup>? En principio parece imposible *desear* 'separar' de la propiedad de sí mismo (de los individuos) del (los) talento(s) que ellos poseen. Por ejemplo: si los individuos acuerdan ser propietarios plenos de sus ojos, por qué renunciarían a ser propietarios absolutos de la 'capacidad empresarial'. Un lector influenciado por la teoría libertaria de Nozick, pensaría que la

<sup>2</sup> La finalidad del contrato bajo el grueso velo de ignorancia, es reforzar la intuición moral del mundo comúnmente apropiado y la igualdad moral de los individuos. No es relevante a los efectos de esta sección plantear la facticidad de este hipotético contrato. Pues, como afirma Dworkin (1977: 151), el contrato original no sólo es una forma *borrosa* de contrato, directamente no es un contrato. Lo relevante de proponer el contrato es mostrar si los derechos de propiedad elegidos, pueden funcionar en el mundo real (*i.e.* cuando los individuos conocen sus dotaciones, preferencias, su concepción del bien, etc.).

<sup>3</sup> Por dimensión físico-mental nos referimos a la propiedad que los individuos tienen (o acuerdan tener) sobre su cuerpo; *i.e.* sobre las extremidades, sobre su pensamiento, sus creencias, sus deseos, su fe, por ejemplo.

<sup>4</sup> Por dimensión societal de las acciones de los individuos, entendemos el ámbito en donde los talentos (discapacidades) tienen la posibilidad de beneficiar (perjudicar) a los individuos que las poseen.

pregunta expuesta *supra*, no sólo es irreverente sino también carente de toda lógica. Acorde con la lectura hipotética de nuestro lector, si los individuos escogen ser propietarios plenos y soberanos de sí mismos, ya están eligiendo ser los (únicos) propietarios de los rendimientos (costos) de sus talentos (desventajas). En definitiva, intitular legítimamente los frutos de las acciones individuales, se deriva de la propiedad sobre los talentos, que a su vez está implícita en la propiedad de sí mismos de los individuos. Pero esto es erróneo, al menos en el contexto en que nosotros venimos planteando el acuerdo sobre los derechos de propiedad.

Hemos supuesto que los individuos desconocen todo lo relevante sobre sus talentos (discapacidades); pero sabemos que ellos conocen perfectamente cómo los distintos talentos se premian en las distintas sociedades (distintos complejos de propiedad). Por consiguiente los individuos a la hora de escoger los derechos de propiedad sobre el ítem (a) podrían ir por pasos. Primeramente, podrían razonar del siguiente modo: sin importar cómo será la elección de los restantes derechos de propiedad (b, c) y por tanto la configuración de la futura sociedad, todos y cada uno de los individuos prefieren escoger un sistema de propiedad de sí mismo que les garantice su uso de la vida, de su cuerpo, y de las creencias que su intelecto elabore. Su elección se ve respaldada por un argumento como el siguiente: 'debemos escoger los derechos de auto-propiedad de la manera más beneficiosa para la vida en cualquier sociedad (futura)'. Como se puede observar, al menos intuitivamente, los individuos separarán los talentos de la dimensión físico-mental de la propiedad de sí mismo, pues la última se fundamenta en un elección social equilibrada, mientras que la primera no. Cualquiera sea la forma de los demás derechos de propiedad los individuos (siempre) se encuentran mejor en un sistema de propiedad que contemple la absoluta y plena auto-propiedad en la dimensión físico-mental, pero no sucede lo mismo con la propiedad sobre los talentos. Como las personas desconocen sus talentos (discapacidades) preferirán escoger un sistema de P.Pu. sobre los mismos, para poder derivar de éste una coparticipación de las acciones individuales (rendimientos individuales). Para ponerlo con un ejemplo. Un invidente parcial tiene argumentos para fundamentar la elección social que lo lleva a ser propietario absoluto de su único ojo, y dejar de lado un sistema de esclavitud que le podría brindar la posibilidad de obtener un transplante de ojo. Sin embargo, nuestro hipotético invidente parcial no encuentra un argumento que lo lleve a preferir la P.Pr. (sobre la Pu.) de sus talentos. El velo de la ignorancia no permite escoger la P.Pr. de los talentos, ya que no resulta individualmente estable. En suma, si los individuos desconocen sus talentos (discapacidades) pueden separar la dimensión físico-mental de la propiedad sobre los talentos. Entonces escoger un sistema de propiedad de sí mismo (condicional) no implica renunciar a un sistema de P.Pu. de los talentos y sus rendimientos.

c) ¿Cómo escogerán los individuos los derechos de propiedad sobre el mundo material-intangible? Muchos libertarios desde Locke -incluido Nozick- sostuvieron que el mundo debe ser apropiado privadamente. ¿Por qué?. Trabajos recientes acuerdan en sostener que si el mundo se encontraba no poseído privadamente, sería muy apresurado escoger una sola alternativa de apropiación: la privada.<sup>3</sup> Un conjunto de derechos de apropiación que se debe contemplar es la propiedad conjunta o pública.

La P.Pr. es una propiedad individual excluyente, desigual y contingente. Es excluyente, porque lo apropiado por A no puede ser al mismo tiempo intitulado por B. Es desigual porque la intitulación se extiende a parcelas (o totalidad) de aquel mundo, mientras que

<sup>3</sup> Véase Cohen 1986b, 1993, Gruneubaum, 1987; y Roemer, 1994a.

otros no intitulan ninguna. Y finalmente, es doblemente contingente: por un lado, el intitulado podría haber sido B. Y por otro, nada asegura que lo apropiado oportunamente por A, pueda en otro período de tiempo pasar a ser propiedad del, actual, no-propietario B. Así las cosas, en nuestra situación hipotética los individuos preferirán ser todos A, y ninguno como B. (Para que todos escojan ser A sólo debemos suponer que son racionales y auto-interesados). Por tanto es imposible que se escoja un derecho de P.Pr. sobre el mundo (como el descrito), pues no es una elección individualmente estable. La única elección estable es una propiedad igualitaria para todos, la cual llamaremos P.Pr. garantizada. Sin embargo, dichos derechos de propiedad podrían ser satisfechos por una P.Pu. distribuida en alícuotas igualitarias entre los miembros. Así las cosas, los individuos cuando escogen los derechos de propiedad sobre el ítem c, no saben nada sobre sus talentos, ni siquiera saben si podrán trabajar sobre los bienes materiales. La idea es que A podría ser inválido y verse impedido de trabajar o usar directamente su alícuota parte del mundo, pero prefiere esto a ser inválido y no tener ningún derecho de propiedad sobre el mundo material-intangible. Por tanto la P.Pu. del mundo material-inmaterial es la única elección que satisface a todos, y hace estos derechos de propiedad individualmente estables.

Antes de finalizar esta sección deseamos hacer dos comentarios.

i) Los derechos de propiedad que eligen los individuos, tras el velo de ignorancia, son: a) derechos de propiedad sobre sí mismo en la dimensión físico-mental, que por comodidad denominaremos *autopropiedad débil*. b) P.Pu. sobre los talentos (discapacidades) y los rendimientos (costos) individuales. Y finalmente c) P.Pu. sobre el mundo material e inmaterial. Este conjunto de derechos de propiedad no surge como una elección moral, sino sólo como una elección social estable. No requerimos suponer que los individuos son egoístas miopes, ni altruistas, ni siquiera observadores *simpáticos*, sólo necesitamos suponer que los individuos son racionales y auto-interesados (incluso en un sentido débil). Estos derechos de propiedad se fundamentan en una elección *libre* de intuiciones moral como el auto-respeto, la auto-estima, libertad; e incluso, creemos, en contra de intuiciones morales (tales como ser medio para otro individuo). De la anterior elección deseamos extraer dos observaciones relevantes: i') en primer lugar, parece irrelevante y carente de toda lógica establecer un *nexo causal* (lógico) entre la propiedad de sí mismo con la propiedad del mundo material-inmaterial. Y en segundo lugar i'') que los individuos pueden escoger derechos de propiedad que a vista de nuestras (más comunes) intuiciones morales parecen *contradictorios* (por ejemplo, la *auto-propiedad débil* con la P.Pu. del rendimiento de los talentos).

ii) Ahora volveremos al tema que dio inicio a esta sección: ¿debemos tener una teoría de la justicia para escoger derechos de propiedad? Una teoría de la justicia se estructura entorno a unos principios morales, que permiten jerarquizar un haz de intuiciones morales. Por tanto parece difícil afirmar que necesitamos una teoría de la justicia para instituir unos derechos de propiedad. Nuestra intención ha sido argumentar lo siguiente: si tomamos una sola intuición moral (la igualdad moral) del haz difuso de intuiciones morales, podemos llegar a construir unos derechos de propiedad. Dichos derechos de propiedad son legales y son parcialmente (si es que los son) morales (pues dejamos de lado otras intuiciones morales). Así las cosas, hemos llegado a argumentar que los individuos pueden construir un conjunto de derechos legales sin tener en cuenta principios morales. Por tanto sí es posible tener

derechos de propiedad (legal) sin fundamento moral. Sin embargo, en una sociedad justa los derechos legales deben fundarse en los derechos de propiedad moral. Por tanto estamos, ahora, en condiciones de extraer dos observaciones: la primera ii') es que sí, podemos afirmar, existen derechos de propiedad (legal) sin recurrir a principios morales; pero de este modo, estamos vedando la utilización de la *justicia*, o descripciones sobre la *sociedad justa*.<sup>6</sup> Y así del mismo modo -tomando el otro lado del argumento- para visualizar una *sociedad justa* no es suficiente (pero sí necesario) tomar en cuenta los derechos morales, sino escrutar la adecuación de los derechos legales a los principios morales que sustentan a los morales.<sup>7</sup> La segunda observación es menos crucial que la primera, pero igualmente importante. ii") En esta visión contractual, marcada por el velo de la ignorancia, los individuos escogen derechos de propiedad que son consecuencia de sus intereses y elecciones. Para decirlo de otra forma, si los individuos tienen derechos de propiedad es porque tienen intereses y hacen elecciones; pero tanto los intereses como sus elecciones son sociales y *no*-morales. Así las cosas, los derechos de propiedad elegidos reflejan el mejor acuerdo, al que personas auto-interesadas pueden alcanzar suponiendo un velo de ignorancia; pero bajo ningún aspecto refleja una idea *normativa* sobre los derechos de propiedad. Por tanto, podemos afirmar, los derechos de propiedad así instituidos son derechos de propiedad instrumental.<sup>8</sup>

### § 3. Mecanismos de asignación de los derechos de propiedad: primer acto.

Ahora vamos a analizar, tras levantar el velo que dio origen al acuerdo contractual, cómo los individuos asignarán los beneficios de la cooperación social, sujetos al cumplimiento de los derechos de propiedad (auto-propiedad débil, P.Pu. de los talentos y rendimientos, P.Pu. del mundo).

Supongamos, por conveniencia expositiva, un mundo formado por dos individuos, aunque bien los resultados se pueden extender, *mutatis mutandis*, a un mundo formado por muchos individuos. Vamos a bautizar a los habitantes de este mundo, siguiendo a Cohen<sup>9</sup>, Capacitado y Débil acorde con sus dotaciones en la lotería natural, *i.e.* el primero es un

<sup>6</sup> Así las cosas un sistema de derechos de propiedad legal, fundados en una *constitución*, no nos dice nada sobre las intuiciones morales de los individuos.

<sup>7</sup> Esto último es la esencia misma de la justicia dinámica. Una sociedad justa deja de serlo cuando los principios morales sobre la propiedad cambian. Cuando esto sucede los derechos legales dejan de adecuarse a los principios morales, cesa la sociedad justa. Lo que este argumento muestra es la invulnerabilidad de los derechos legales tomados en sí mismos. Y para decirlo rápidamente esto muestra el gran error del marxismo sobre el tema de la propiedad. Si el marxismo abandona la crítica moral al capitalismo, la revolución (su única arma) no logra vulnerar las defensas que el capitalismo contruyó sobre el sistema de propiedad legal.

<sup>8</sup> Denominamos *instrumental* como opuesto a *sustantivo*. Los últimos no sólo serían normativos (en el sentido corriente del término), sino inmutables en función de principios morales.

<sup>9</sup> Aquí tomamos la caracterización realizada por Cohen (1986a, 1986b, 1993).

individuo talentoso, mientras que Débil no sólo no es talentoso sino además es discapacitado. Cada uno es auto-propietario débil de sí mismo, y los dos son propietarios conjuntos sobre todo lo demás, acorde con el contrato celebrado antes de conocer su actual situación. Ahora bien, dados los recursos exteriores (el conocimiento del mundo tal como es) Capacitado puede producir bienes para consumo y acumulación, mientras que Débil no puede producir absolutamente nada, sólo puede (y debe) consumir. Asumiendo, nuevamente, que los dos son racionales y auto-interesados, qué, nos preguntamos, sistema de producción-distribución escogerán para poder cumplir los derechos de propiedad anteriormente escogidos.<sup>10</sup>

Los individuos (Capacitado y Débil), levantado el velo, conocen las dotaciones que tiene el mundo, conocen sus talentos (discapacidades) y conocen sus preferencias, pero tienen que encontrar algún *mecanismo* para asignar los bienes producidos por la cooperación social, respetando los derechos de propiedad que ambos tienen. Siguiendo a Roemer *denominaremos esta situación como entorno, i.e. una pre-economía en donde los individuos tienen que escoger los mecanismos para asignar los recursos.*<sup>11</sup>

Supongamos que este mundo tiene un sólo activo: un lago, denotado por  $L$ . Y también tiene solamente un sólo bien: pescado, denotado por  $P$ . Los individuos tienen que trabajar  $T$  horas en el lago, para obtener alguna unidad de producto  $L$ . Así las cosas, la función de producción para esta sociedad de Capacitado y Débil es como sigue:  $f(L, T) = P$ . Como ya lo sabemos Capacitado y Débil tienen diferentes grados de cualificación-habilidad. Supongamos que  $s^i$  es el grado de cualificación que poseen los individuos. Podemos sostener que  $s^c$  es el factor de conversión de trabajo bruto en unidades de trabajo eficiente de Capacitado, y que  $s^d$  es de Débil. Ahora tenemos que la función de producción de la sociedad es:  $f(L, s^c L^c + s^d L^d)$ . Acorde con esto, si suponemos que  $s^c = 3$  y que  $s^d = 0$ , y que Capacitado trabaja tres horas por día ( $T = 3$ ), el producto de la sociedad es:  $P = 6$  unidades de pescado. También podemos suponer que los dos individuos tienen preferencias idénticas con respecto al bien y al ocio. De tal forma la  $u^i(P^i, T^i)$  aumenta cuando se incrementan los pescado y disminuye en trabajo.<sup>12</sup> Entonces un entorno es un vector  $\delta = [L; f(L, T); u^i(P^i, T^i); s^c, s^d]$ <sup>13</sup>, en donde el problema radica en encontrar una asignación de pescado ( $P$ ) y ocio que satisfaga los derechos de propiedad. Entonces una asignación (distribución) es un vector  $[(P^c, T^c); (P^d, T^d)]$  que asigna pescado y ocio a cada uno de los individuos. Entonces un

<sup>10</sup> Lo que nuestros individuos puedan escoger -como mejor sistema de producción-distribución- está condicionado a la condición material del mundo. Podría ser que el mundo es tan escaso que aún trabajando Capacitado todo el día no pueda obtener lo necesario para subsistir. Véase Cohen (1993): 182.

<sup>11</sup> Un mecanismo es una asignación viable para un entorno dado, siempre que respete ciertos postulados (en este caso los derechos de propiedad). Por tanto un mecanismo es una función que relaciona un entorno con sus asignaciones viables. Véase Roemer, 1993: 241-2.

<sup>12</sup> Aquí debemos hacer una aclaración. La función de utilidad idéntica es a los efectos de suponer que ambos prefieren trabajar cada vez menos, i.e. obtener el máximo producto con el mayor ocio. Nada tiene que ver en esta función de utilidad la des-utilidad que puede experimentar Débil por encontrarse impedido para trabajar, ni con la des-utilidad que experimenta Capacitado por tener el talento que recibió en la lotería natural. Esta función de utilidad no tiene fines normativos (por ahora). Sino sólo fines comparativos, a los efectos de postular el cumplimiento de los derechos de propiedad en la asignación.

<sup>13</sup> Recordemos que puede haber otros entornos, como por ejemplo el entorno  $\delta = [L; f; u^i; s^c; s^d]$ .

mecanismo de asignación (MA) es un vector de distribución que, para cualquier entorno  $\delta$  dado, instituye una distribución viable  $B(\delta)$  (es decir, respeta los derechos de propiedad, esto es,  $MA^i(\delta) \in [P^i, T^i]$ ). Establezcamos, ahora, una serie de axiomas que representan los derechos de propiedad de los dos individuos.<sup>14</sup>

Axioma 1: Dominio.

Axioma 2: Optimalidad de Pareto. La asignación  $MA^i(\delta)$  debe ser una asignación óptima en el sentido paretiano y perteneciente al conjunto viable  $B(\delta)$ . La optimalidad paretiana es lo mínimo que podríamos requerir de una asignación, *i.e.* que no exista ninguna otra asignación (alternativa) que mejore la situación de alguno sin empeorar la de otro agente

Axioma 3: Monotonicidad del Activo. Supongamos el entorno  $\delta'$  se diferencia del entorno  $\delta$ , solamente en que la dotación del activo es mayor en el primero que en el segundo ( $L' > L$ ). En este caso el axioma indica que  $u(MA^i(\delta')) > u(MA^i(\delta))$ ; para todo  $i = \text{Capacitado, Débil}$ . Es cierta medida requerimos que cualquier incremento en la P.Pu., no empeore la situación de alguno de sus co-propietarios.

Axioma 4: Monotonicidad Tecnológica. Suponemos, nuevamente, que el entorno  $\delta'$  se diferencia del  $\delta$  sobre la función de producción. Así tenemos que  $f(L; T) > f(L'; T)$ , entonces la  $u(MA^i(\delta')) > u(MA^i(\delta))$ , para todo  $i = \text{Capacitado, Débil}$

Axioma 5: Presencia de externalidad positiva en el costo de la discapacidad. Supongamos que el entorno  $\delta'$  se diferencia del  $\delta$  en la dotaciones de talento a Capacitado, de forma que en el entorno  $\delta'$  ambos individuos tienen el mismo talento  $s^d$ , mientras que en  $\delta$  las habilidades son  $s^c, s^d$ . Entonces planteamos la presencia de la externalidad positiva para débil del siguiente modo:  $u(MA^d(L; f; u^d; s^c, s^d)) > u(MA^d(L; f; u^d; s^d, s^d))$ . Es decir, Débil resulta beneficiado por la presencia de Capacitado, pues si fueran ambos Débiles él tendría, ahora, un pérdida en su bienestar.

Axioma 6: Presencia de externalidad negativa en el rendimiento del talento. Planteamos el entorno  $\delta'$  diferente a  $\delta$ , en base a las dotaciones de talento a Débil. De forma que en  $\delta'$  ambos individuos tienen la misma habilidad  $s^c$ , mientras que en  $\delta$ , los individuos tienen habilidades como:  $s^c$  y  $s^d$ . entonces  $u(MA^c(L; f; u^c; s^c, s^d)) < u(MA^c(L; f; u^c; s^c, s^c))$ . En decir, Capacitado pierde con la debilidad de Débil, pues en un mundo de dos talentosos, Capacitado está mejor. Esto es otra forma de esgrimir el axioma anterior: Capacitado (Débil) sale perdiendo (ganando) como consecuencia de la debilidad (habilidad) de Débil (Capacitado).

Axioma 7: Propiedad pública del Talento y sus Rendimientos. En este mundo de dos personas cada individuo tiene la mitad de los talentos (y sus rendimientos) del otro. Así tenemos que Capacitado tiene derecho a  $(\frac{1}{2}s^cT^c + \frac{1}{2}s^dT^d)$  y lo mismo para Débil. Entonces la forma de exponer la P.Pu. de los talentos sería: dado el entorno  $\delta$  y dada las

<sup>14</sup> Aquí seguimos, en gran parte, la modelización realizada por Roemer en 1985, 1989a, 1989b, 1993, 1994a.

diferencias de habilidades de modo que  $s^c > s^d$ , entonces la  $u(MA^d(\delta)) = u(MA^c(\delta))$ .

Axioma 8: Continuidad.

¿Cómo vamos a distribuir el pescado y el trabajo (ocio) de manera que cumpla con los derechos de propiedad estipulados? Comencemos examinando el único, creemos, mecanismo posible: una división igualitaria. Sin embargo este mecanismo viola algunos axiomas sobre los derechos de propiedad. Supongamos que se incrementa el tamaño del lago (o la dotación de peces), entonces la alícuota parte de cada individuo se incrementa. Ambos son, ahora, más ricos. El efecto inmediato es que la productividad del trabajo de Capacitado se incrementa sensiblemente. Acorde con la función de utilidad de Capacitado, él preferirá, ahora, reducir su consumo de pescado e incrementar su ocio (reducir su tiempo de trabajo).<sup>15</sup> La disposición de Capacitado, siguiendo sus preferencias, de reducir su tiempo de trabajo (nivel de consumo de pescado) implica un menor rendimiento del talento aplicado a la pesca. Por consecuencia de su elección se reduce la utilidad de Débil, ya que su nivel de pescado se reduce. Se produce una *externalidad negativa* sobre la debilidad de Débil, debido a que el cambio de dotación de los factores de la economía, lleva a una variación de los precios relativos. Así las cosas, un incremento en la dotación del activo público conduce a una violación de los axiomas 2, 3, 4, 5. El axioma 2 se viola porque el incremento del activo produce un despilfarro en los recursos, que de ningún modo podría ser aceptado como un óptimo de Pareto. Los axiomas 3 y 4 resultan claramente violados, ya que al pasar de L a L', siendo L' mayor que L, el bienestar (su función de utilidad) de los individuos debería mejorar, sin embargo Débil se encuentra peor que antes. Y el axioma 5 es violado, porque Débil resulta perjudicado por las habilidades que Capacitado posee.

Con anterioridad habíamos expuesto que el nivel de pescado no sólo depende de la cantidad de trabajo gastada, sino también de la abundancia del mundo material. Así las cosas, tenemos las siguientes situaciones relevantes:

a) Sabemos que ambos tienen una alícuota parte igualitaria sobre el lago, además que Débil no puede trabajar, y que Capacitado es el único que trabaja, y que además con su talento se tiene que hacer cargo del costo de la discapacidad de Débil (*i.e.* con los rendimientos de su talento tiene que mantenerse él y Débil). Supongamos, ahora, que el lago es muy improductivo. De donde, suponiendo que Capacitado trabaja toda la unidad T (es decir, 24 hs.), así y todo, el pescado no alcanza para subvenir a las necesidades de ambos (sólo alcanza para satisfacer las necesidades de uno). Por tanto, si ambos (sobre todo Débil) hacen valer sus derechos de propiedad, resulta que los dos mueren.<sup>16</sup>

b) Contrariamente presupongamos que el lago es productivo. Algunas horas de trabajo de Capacitado son suficientes para que sobrevivan ambos. Sin embargo existe un problema: ¿qué mecanismo de coacción tiene Débil para que Capacitado trabaje, y él pueda sobrevivir?

<sup>15</sup> La explicación puede ser como sigue: al aumentar la riqueza de Capacitado, el pescado se convierte en un bien inferior (elasticidad ingreso negativa), por ello a medida que aumenta la riqueza él reduce el consumo de pescado.

<sup>16</sup> Esta situación está inspirada en Cohen, 1993: 182.

Si suponemos que ambos son racionales y auto-interesados, la necesidad de sobrevivir de Capacitado, lo lleva -según los derechos de propiedad vigentes- a trabajar para que Débil sobreviva<sup>17</sup>

El cumplimiento de los derechos de propiedad introducen un gran problema en esta sociedad.

i) La P.Pu. de los activos y de los talentos no puede proteger a Débil de su discapacidad. Como hemos visto si se produce un incremento en los activos o en la tecnología, la P.Pu. no garantiza que Débil se beneficie por su incremento en la riqueza; al contrario, argumentamos que estaría peor. Entonces aquél contrato sobre los derechos de propiedad celebrado bajo el velo de ignorancia, con la idea de garantizar la mejor elección posible para todos, fracasa.

ii) La P.Pu. de los talentos no permite a Capacitado revelar sus cualificaciones. Capacitado trabajará hasta un umbral, en donde a partir del mismo prefiere consumir más ocio que seguir trabajando. Con lo cual en esta sociedad existe una clara incompatibilidad de incentivos por habilidad. Supongamos nuevamente los dos entornos  $\delta'$  y  $\delta$ , en el primero las habilidades de Capacitado son  $s^{\delta'}$  y  $s^{\delta}$  respectivamente y donde  $s^{\delta'} > s^{\delta}$ . Entonces podría ocurrir que  $u(MA^C(\delta')) < u(MA^C(\delta))$ . Los derechos de P.Pu. sobre los talentos no pueden generar la externalidad positiva en Débil, como así tampoco una utilización eficiente en el uso de los factores. La P.Pu. de los talentos, podemos decir, conlleva a *communiter neglegitur quod communiter possidetur* (lo que se posee en común, en común se descuida).

Para finalizar volvamos sobre la situación (a). ¿Cuál sería la interpretación moral de aquella situación? ¿Tendría que salvarse Capacitado por haber trabajado? ¿Tiene derecho moral a salvarse, a pesar de que Débil muera? ¿Es suficiente la escasez, para condenar a Débil a morir? Quizá la intuición moral de que 'ningún hombre debe ser un medio para otro', sea un argumento que las partes esgriman. ¿Está Débil 'utilizando' a Capacitado? ¿En qué medida se puede decir que Capacitado es un medio para Débil? ¿De que le sirve a Capacitado la auto-propiedad débil si está, podemos decir, esclavizado a compartir su talento con Débil? ¿Cuál es la significancia de tener auto-propiedad, si tengo que morir por haber escogido derechos de propiedad públicos sobre los (mis) talentos? ¿No hay una tensión inconmensurable entre lo que nos obligan los derechos (legales) y las pretensiones morales? ¿No degenerará este sistema de propiedad en una guerra de todos contra todos?

#### § 4. Una reconsideración a la distribución de derechos de propiedad: segundo acto.

Volvamos, nuevamente, a la situación originaria en donde los individuos tienen que escoger derechos de propiedad. Pero supongamos, contrariamente, que los individuos conocen sus talentos, discapacidades, preferencias; conocen el mundo material-inmaterial que los rodea y

<sup>17</sup> Existe otra (posible) razón para que Capacitado trabaje. La propiedad pública del lago puede significar que el uso del mismo requiere la autorización de todos los co-propietarios, por tanto, Débil autoriza el uso, siempre que Capacitado trabaje. Sin embargo, el veto de la propiedad es irrelevante si Capacitado no desea trabajar

tienen intuiciones morales de cómo debería ser una sociedad justa. Pensemos en el siguiente relato. Todos los individuos (supongamos que fueron muchos) que celebraron aquél acuerdo, bajo el velo de ignorancia, sobre los derechos de propiedad comienzan una disputa por hacer cumplir aquellos. La deficiente estructura de incentivos, que los derechos de propiedad instaura, no puede hacer funcionar la maquinaria de la cooperación social. Corolario: sucede lo que a menudo ha sucedido en la historia, se desata una guerra civil. El meollo de la cuestión son los derechos de propiedad. Existen muchas facciones en pugna, tantas como combinaciones posibles de derechos de propiedad existen, y todas tienen la misma probabilidad de ganar esta guerra civil fratricida. Este relato nos proporciona el marco para establecer un velo de ignorancia real. el futuro. ¿Qué derechos de propiedad tendrá la futura sociedad? ¿Qué derechos de propiedad escogerán los individuos? ¿Podrá haber una elección estable? ¿Los talentosos estarán dispuestos a compartir su talento? ¿Los discapacitados requerirán intitular una alícuota parte del talento de los habilitados? Cualesquiera sean los derechos de propiedad que los individuos escojan, se enfrentan a la siguiente situación:

1) Los individuos afirman que fueron los anteriores derechos de propiedad los que condujeron a la guerra civil. Esta contienda fratricida entre intituladores, no sólo muestra la debilidad de la propiedad de sí mismo, sino que demuestra la imposibilidad de la esfera pública para preservar la esfera privada. El sistema de derechos construido bajo el velo de ignorancia no fue capaz de demarcar la línea divisoria entre lo público y lo privado. La inexistente demarcación se argumenta como sigue: 'al distribuir los derechos de propiedad sobre el talento (y su rendimiento) entre muchos, cualquier disputa expone al poseedor (usuario) del talento a la desprotección individual frente al conflicto público'. Así las cosas, los individuos desean, ahora, una esfera privada relevante (lo más amplia y autónoma posible) para protegerse de la vida pública.

2) Antes de la guerra civil los individuos podrían haber experimentado, un debate sobre las intuiciones morales (relevantes) para la construcción de una *sociedad justa*. Capacitado podría haber sentido que no tenía una existencia *separada* de Débil, no podía llevar a cabo un plan de vida, pues tenía que compartir el talento con Débil. La pérdida de autonomía, podría argumentar Capacitado, lo llevó a perder su auto-estima. El tener que *ocultar* sus habilidades, para satisfacer sus preferencias, no sólo le significó perder autonomía, sino que también lo llevó a no poder escoger la vida que él creía merecía ser vivida. ¿En que medida, se preguntaba Capacitado, se deben cumplir los derechos de propiedad que yo he escogido, si no nos conducen a una sociedad justa? ¿No será mejor, argumentaba Capacitado, construir unos derechos de propiedad que se fundamenten en principios morales, aunque esto signifique violar los derechos de propiedad legales escogidos? ¿No tengo yo derecho, afirmaba Capacitado, a vivir en una sociedad justa?

Pero por otra parte, Débil argumentaba que él no tenía la culpa de haber nacido discapacitado, y que los talentos de Capacitado eran fruto de la lotería natural, y que por tanto no tenía derecho moral alguno sobre ellos. Como Débil no tenía ningún derecho para coaccionar a Capacitado a trabajar más allá del umbral máximo, Débil también se quejaba de no poder tener autonomía, pues sus planes de vida implicaban una cantidad creciente de pescado, que no podía obtener dadas las preferencias de Capacitado. Así las cosas, es fácil argumentar que en la próxima sociedad los individuos preferirán derechos legales fundados en principios morales, y que éstos tienen una larga agenda a discutir: un haz de intuiciones

morales que incluye (al menos): 'ningún hombre debe ser un medio para otro', autonomía, auto-respeto, libertad, igualdad.

3) Cualquiera sea el futuro sistema de derechos de propiedad, todos preferirán que sea un sistema que permita obtener un óptimo de Pareto.

Tomemos el mundo real: estamos en guerra civil. Los individuos conocen sus talentos, su fuerza, inteligencia, habilidad natural. Pueden entablar alianzas para satisfacer sus apetitos individuales. Conocen su poder (su fuerza) y la debilidad de otros. Desean utilizar la distribución natural y la contingencia social en su propio provecho. Dada esta situación, ¿se podrán establecer derechos de propiedad que realicen unos principios morales dados (una teoría de la justicia)? ¿Se podrán instituir unos derechos de propiedad que atiendan tanto los intereses del poderoso como los del débil? Si resultará que los derechos de propiedad, ahora instituidos, beneficiaran solamente al poderoso y fuerte; tendrían, nos preguntamos, pretensión de validez moral. Quizá. Sin embargo, definiendo las circunstancias de intitulación en el marco de una lucha en el plano de la *realpolitik*, nos sentimos obligados, aún, a preguntarnos por qué debemos considerar a dicha intitulación como moralmente apropiada.<sup>18</sup> Sencillamente no contaría, para Rawls, como una concepción de justicia que se le de a cada uno acorde con su capacidad de amenazar a los otros. Dar a cada uno acorde con su capacidad de amenazar es, "una parodia hueca de la idea de la justicia, que agrega insulto a la injuria." Entonces, acorde con Barry, es en las condiciones del mundo real, *i.e.* en donde los individuos tienen distintas habilidades, talentos, fuerza natural, etc., en donde la justicia lejos de ser impracticable se requiere como 'especialmente relevante'.<sup>19</sup>

Una forma relevante de considerar a la justicia en un mundo desigual es apelar a la idea del contrato. El contrato reemplaza la desigualdad natural por una igualdad moral autoconfigurada.<sup>20</sup> El contrato, a la Rawls, excluye el poder desigual en la negociación, lo cual implica visualizar y considerar a los demás como fuentes configuradas de pretensiones válidas. Desde el punto de vista moral, los individuos importan no porque nos puedan beneficiar (perjudicar) sino porque son fines en sí mismos. Esto significa que consideramos a los demás como seres libres e iguales. Por supuesto, en el caso de Rawls, el tratamiento igualitario significa hacer abstracción de los talentos, habilidades, fuerza, inteligencia, etc.. Esto es, todo aquello que en el mundo real se conoce y padece, y en la *posición original* se desconoce. Entonces la pregunta relevante es: si deseamos buscar unos derechos de propiedad acorde con principios morales, ¿debemos renunciar a la intuición de la igualdad moral toda vez que levantamos el velo de ignorancia? Acorde con los libertarios contractuales parecería que sí. Pero no estamos tan seguros. Nosotros trataremos de argumentar que no.

Para los exponentes de la justicia como ventaja mutua no habría lugar para algo como el deber natural hacia la justicia (expuesto y defendido por Rawls). No habría un deber natural para considerar a los individuos como seres libres e iguales. Qué sucedería si lo que supone

<sup>18</sup> Véase Sumner, 1987: 158.

<sup>19</sup> Barry, 1995: 179.

<sup>20</sup> Véase Diggs, 1981: 277.

como valor *moral objetivo*<sup>21</sup> es sólo una preferencia subjetiva. Esto es, si negamos la pretensión moral objetiva a la igualdad moral, lo único que nos queda es lidiar con una desigualdad en nuestra *fuerza natural*.<sup>22</sup> Entonces en la óptica de los defensores de la ventaja mutua, lo máximo que podemos alcanzar es una justicia basada en principios morales que son artificios morales. Es decir, la justicia como convención es un contrato que refleja el poder de negociación de las partes.<sup>23</sup>

Tal parece que si abandonamos el velo de ignorancia que la posición original requiere, debemos abandonar la pretensión de tomar a los individuos como fuentes moralmente auto-configuradoras. Y con ello olvidarnos, a la hora de instituir unos derechos de propiedad, de utilizar la intuición de igualdad moral. Pero no es así.

Si la teoría de la ventaja mutua "no proporciona a cada individuo un status moral inherente en relación con sus pares"<sup>24</sup>, entonces no puede aceptar considerar a cada individuo como propietario de sí mismo. Si supusiéramos seres superiores (como en Hume), o bien, la concentración de un poder irresistible (como en Hobbes) nada, ni nadie, impediría que fueran usados a la conveniencia de quien lo detenta. Así las cosas, no existe pretensión válida para protegerse contra el despojo, la violación, invasión o destrucción de nuestra *auto-propiedad*. Como muchas veces se ha argumentado la teoría de la ventaja mutua no es una teoría (o criterio) de justicia, es, más bien, una alternativa a la misma. Está más acá de toda consideración de criterios de justicia.<sup>25</sup> Pero esta caracterización no se adecua a nuestro, ahora, delgado (el más fino y real) velo de ignorancia: la incertidumbre acerca del desarrollo de nuestra contienda civil. ¿Será suficiente la incertidumbre para introducir la igualdad moral? ¿Es lícito introducir la igualdad moral cuando los individuos conocen sus talentos, fuerza, inteligencia, etc.? ¿Es suficiente el futuro para que los individuos más talentosos puedan considerar a los débiles como pares igualmente morales? Creemos que sí.

En una forma menos extremista, la teoría de las ventajas mutuas puede aceptar que los individuos respeten su 'autonomía' recíprocamente. El problema radica, aquí, en disfrazar la auto-propiedad con la 'autonomía'. Supongamos que 'Juan el observador', tiene como parte

<sup>21</sup> Aquí sería contemplar a los demás como fines en sí mismos, es decir, tomarlos como fuentes legítimas de configuración moral.

<sup>22</sup> Véase Buchanan, 1975: 1; Gauthier, 1986: 55-9; Narveson, 1988: 110-21.

<sup>23</sup> Al decir de Gauthier los principios morales son como un código moral que ha sido 'generado como una limitación racional a partir de las premisas no morales de la elección racional' (Gauthier, 1986:4). Como lo hace resaltar Kymlicka (1990:128), las diferencias entre el contractualismo a la Rawls y el proceso de negociación de la ventaja mutua son irreconciliables. Rawls apela al artificio del contrato para desarrollar la noción de obligación moral, mientras que Gauthier la sustituye. Rawls se sirve del contrato para derivar el status moral de los individuos, mientras que Gauthier utiliza el contrato para reflejar que la justicia artificial es lo más que se puede obtener, tomando en cuenta las premisas racionales de la elección. Rawls toma el camino contractual para eliminar moralmente las desigualdades naturales y sociales, mientras que Gauthier apela al contrato para reflejar las desigualdades en el poder de negociación.

<sup>24</sup> Gauthier, 1986: 222.

<sup>25</sup> Esto es, la capacidad que tienen los fuertes y poderosos de eliminar a los débiles, instaurando algo así como un sistema de esclavitud (véase Buchanan, 1975: 50-60). O como dice Gauthier (1986: 268) está en la naturaleza de las cosas que los débiles 'caigan del otro lado de la empalizada' de la justicia.

de sus planes de vida el disfrutar de una puesta de sol fumando un habano. Esto satisface sus deseos de autonomía. Ahora bien, si Juan no accede a comprar un habano, o si es invidente, nadie interfiere en sus planes de vida, sencillamente no tiene los recursos para realizar sus planes de vida. Entonces la pregunta es: ¿respetar la autonomía implica que los poderosos y fuertes respeten y reconozcan otros tipos de derechos? ¿No podría suceder que los poderosos le quitaran todos los recursos a Juan? Así Juan no tiene acceso a los recursos, pero su autonomía no fue violada. Los fuertes y talentosos podrían dejar que los débiles escojan sus planes de vida, porque la coerción sobre los débiles (en este punto) no les reporta ningún beneficio (y sí grandes costos). Por ejemplo, no tendría ningún sentido (en términos de beneficios) que los fuertes persiguieran todos los días a los débiles para que éstos no miren la puesta de sol. Sin embargo sí tiene sentido, que los fuertes se apoderen de los plantíos de tabaco que los débiles laboran.<sup>26</sup> Entonces lo crucial es: ¿la teoría de la ventaja mutua (nuestro adversario aquí) permitirá que los individuos poderosos y fuertes respeten la auto-propiedad de los débiles? Sí. Podrían acordar que existe una situación de igualdad de *hecho*: en esta situación de guerra civil todos tienen una capacidad similar para perjudicar, destruir, violar, y tomar la vida de los demás. Sin embargo, habría que subrayar que la concesión hecha por los libertarios contractualistas de considerar esta condición de igualdad natural de hecho, no es aceptar una condición de igualdad moral. ¿Por qué? ¿Por qué la motivación *real*<sup>27</sup> para considerar a los demás propietarios plenos de sí mismo, no puede llegar a ser, al mismo tiempo, una motivación *moral*<sup>28</sup>? No hay, creemos, ninguna razón de peso para excluir el punto de vista moral, cuando (en este caso) los poderosos reconocen las mismas necesidades que los débiles.

Hemos argumentado que no hay motivo para excluir la igualdad en un mundo donde los individuos conocen sus talentos, inteligencia, fuerza, preferencias, riesgos. Lo que sigue es mostrar que tipos de derechos de propiedad sobre los ítemes a-c escogerán los individuos. Una forma de detener la guerra civil es instaurar derechos de propiedad acorde con la igualdad natural de *hecho*. (Que, sugerimos, podría ser tomada como una situación de igualdad *moral*).

a) En primer lugar, tanto los poderosos como los débiles desearán tener derechos de propiedad absolutos sobre sí mismos. Lo que ahora incluye no sólo la auto-propiedad débil,

<sup>26</sup> Habría una diferencia muy grande entre la propiedad que yo tengo sobre mis ojos, por ejemplo, y la capacidad-posibilidad de auto-gobernar mi plan de vida. La autonomía requiere de la auto-propiedad de sí mismo, y algo más, como por ejemplo, la propiedad de recursos del mundo material-inmaterial. Mientras que la auto-propiedad de sí mismo es reducible a nuestro cuerpo-mente y aquello metafísicamente inseparable de él. Quizá la categoría propiedad de sí mismo no es adecuada para reflejar nuestra pretensión moral sobre nosotros mismos. Ya que comúnmente la propiedad se la asocia con el concepto de transferibilidad, y muchos de los elementos personales que entran en la auto-propiedad son intransferibles por limitación natural. Para una diferencia entre derechos personales y derechos de propiedad, véase Munzer: 1992: 39.

<sup>27</sup> Es decir, el poderoso y fuerte respeta la autopropiedad del débil, porque no sabe quién ganará la guerra civil, y porque tampoco sabe, si de continuar la guerra civil él puede ser asesinado.

<sup>28</sup> Esto es, como *moralmente* iguales, como fuente auto-configurada de pretensión moral sobre su libertad.

sino también la propiedad sobre los talentos. Está claro porque los capacitados desean la propiedad sobre los talentos. Pero, ¿por qué los débiles no desearían la P. Pu. de los talentos? Hay dos motivos: a.1.) el primero es de carácter moral. Si los talentosos no desean ser un medio para los fines de los débiles, éstos no desean que los capacitados utilicen la debilidad de ellos en su propio provecho. El ser propietario privado de los talentos individuales, es una forma de garantizar la intuición moral de que nadie debe ser un medio para otro individuo. a.2.) La segunda es indirectamente moral. El sistema de propiedad que instauraba la P.Pu. de los talentos resultó ser insuficiente para que los débiles coaccionaran a los capacitados a ser eficientes. Un sistema de propiedad que posibilite la adecuación de incentivos-habilidad parece ser mejor a los efectos de aumentar el pastel. Si hay más incentivos para incrementar los resultados de la cooperación social, es posible que mejore la suerte de los débiles.

b) Por los derechos de propiedad de sí mismo, instaurados en (a), los rendimientos de los talentos son de propiedad privada.<sup>29</sup> Y esto acorde con el principio de considerar a cada uno con un fin en sí mismo. Si bien los débiles con el sistema de P.Pu. de los talentos tenían el derecho a apropiarse, via externalidad positiva, los rendimientos de los capacitados, los primeros no tenían ninguna forma de incrementar el trabajo de los últimos. Por tanto, pueden reconocer que no existe ningún beneficio para ellos en tal sistema, y sólo la envidia o el rencor podría llevarlos a preferir la P.Pu. sobre la Pr.

c) ¿Qué derechos de propiedad elegirán sobre le mundo material-inmaterial? Si bien los contractualistas de la ventaja mutua reconocen la igualdad natural de hecho, no están dispuestos a aceptar, que tal argumento fáctico conduzca a que los débiles tengan una pretensión válida sobre el mundo. Su argumento, como veremos, carece de toda coherencia lógica. La teoría de las ventajas mutuas conduce al libertarismo (i.e. a la defensa de la propiedad de sí mismo), porque todos tienen el interés y la capacidad en la defensa de la auto-propiedad, pero los débiles que tienen un interés en el mundo (material-inmaterial) no tienen capacidad para exigir tales derechos.<sup>30</sup> Sin embargo este argumento es falso. Si Débil tiene capacidad (y no sólo interés) en exigir su auto-propiedad, por qué motivo negarle la capacidad de exigir una alícuota parte sobre el mundo. Por qué si hasta el más débil y enfermizo tiene la capacidad de defender sus ojos, habría que negarle la capacidad de ser propietario sobre el mundo. En nuestro caso de la contienda civil, si todos tienen la capacidad de asesinar a los demás, también tienen, la capacidad de exigir su alícuota parte del mundo. Pero hay otra razón. Si la igualdad natural de hecho conduce a la relevancia de la igualdad moral, por qué no tendrían (los individuos) derecho moral sobre el mundo. Así las cosas, podríamos decir que los derechos de propiedad sobre el mundo parten de una situación de propiedad común o conjunta.

Sin embargo el derecho de propiedad que se establecerá será de P.Pu. ya que los individuos saben que la propiedad común conduce a la tragedia de los comunes.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> La posibilidad de argumentar por una propiedad pública (mediante los INL, como veremos) conjuntamente con la propiedad de los talentos y sus rendimientos no es una estipulación débil, ni tampoco creemos que sea "mínima" ni "agnóstica". Véase Moulin-Roemer, 1989 :350.

<sup>30</sup> Véase Harman, 1983: 321-22.

<sup>31</sup> Para una argumentación y demostración axiomática, véase Roemer (1989b).

### § 5. Mecanismos de asignación de los derechos de propiedad: segundo acto.

Ahora deseamos indagar qué mecanismos de asignación permiten hacer cumplir los derechos de propiedad instituidos. Esto es: a) auto-propiedad fuerte sobre los individuos y sus talentos; b) auto-propiedad sobre el rendimiento de los talentos individuales; y c) P.Pu. sobre el mundo material-inmaterial. Vamos a suponer un mundo compuesto por dos individuos: Capacitado y Débil. Supongamos que Capacitado es muy talentoso, y tiene un factor de conversión de trabajo bruto en unidades de trabajo eficientes igual a  $s^c$ . Y que Débil está, como antes, impedido para trabajar, o bien que tiene una productividad tan baja que significa igual que trabaje a que no lo haga. Nuevamente su factor de conversión es igual a  $s^d$ . Supongamos que esta pre-economía tiene un sólo activo: un lago (L). L es de P.Pu. Y los individuos tienen una alicuota parte del mismo, reflejada en la propiedad de acciones nominativas (intransferibles). La función de producción que permite obtener el único bien de la economía (pescado) es igual a:  $P=f(L;T)$ . En donde T denota la cantidad de trabajo gastado, dada la tecnología imperante, en el activo para obtener una cantidad P de pescado. Entonces el entorno de esta pre-economía es un vector igual:

$$\delta = [L; f(L;T); s^c, s^d].$$

Vamos a suponer, también, que la P.Pu. del lago le reporta a cada individuo una renta monetaria que denominaremos ingresos no laborales (INL). Y que el pescado que obtiene el  $i$  individuo se convierte a unidades monetarias que denominaremos ingresos laborales. Entonces el entorno queda como sigue:  $\delta = [L; IL; INL; s^c, s^d]$ . En donde el problema para esta pre-economía es encontrar una asignación viable de IL, INL, y de trabajo (T) que satisfaga los derechos de propiedad escogidos. Entonces un MA es un vector de distribución, que dentro de cualquier entorno dado  $\delta$ , produzca una asignación viable:

$B(\delta) \rightarrow \delta$ . De tal forma  $MA^i = [IL^i; INL^i; T^i]$ . Ahora establezcamos los axiomas que reflejen los derechos de propiedad.

Axioma 1: Dominio.

Axioma 2: Optimalidad Paretiana.  $MA^i(\delta)$  es una asignación óptima de Pareto perteneciente al conjunto  $B(\delta)$ .

Axioma 3: Monotonicidad del Activo. Supongamos dos entornos  $\delta'$  y  $\delta$ , que se diferencian porque  $L' > L$ . Entonces la P.Pu. requiere: que si aumenta la dotación de capital (el activo P.Pu.), todos salgan beneficiados, independientemente de su talento (discapacidad). Formalmente:  $INL^i > INL^i$ . (Siendo en este caso  $i = \text{Capacitado; Débil}$ ).

Axioma 4: Monotonicidad tecnológica. El entorno  $\delta'$  sólo se diferencia del entorno  $\delta$  en que:  $f(L'; T) > f(L; T)$ , para todo L, T. En este caso la P.Pu. debe ocasionar una mejora en los individuos, que se debe ver reflejada en los INL. Entonces:  $INL^i > INL^i$  (nuevamente para todo  $i = \text{Capacitado; Débil}$ ).

Axioma 5: Ausencia de externalidades negativas. Teniendo en cuenta  $s^c$  y  $s^d$ . Por tanto:

5.a Si tenemos que en el entorno  $\delta'$  los dos individuos tienen igual habilidad  $e^d$ , mientras que en  $\delta$  las habilidades son  $s^c$  y  $s^d$ . Entonces los  $INL^d < INL^c$ . Que es una forma de garantizar que Débil no resulta perjudicado por la habilidad de Capacitado.

5.b. Si tenemos el entorno  $\delta'$  en donde las habilidades de los dos individuos son idénticas a las de capacitado ( $s^c, s^c$ ), y en el entorno  $\delta$  las habilidades son:  $s^c, s^d$ . La forma de garantizar que Capacitado no salga beneficiado por la discapacidad de Débil es:  $INL^c > INL^d$ .

Axioma 6: Auto-propiedad sobre el rendimiento de los talentos. Dado el entorno  $\delta$  y suponiendo  $s^c > s^d$ , entonces debe quedar garantizado que  $IL^c > IL^d$ . Al mismo tiempo la autopropiedad sobre los talentos debe garantizar la compatibilidad de incentivos-habilidad. Dado el entorno  $\delta'$  que se diferencia del entorno  $\delta$  en que  $s^c > s^c$ . Entonces los  $IL^c > IL^c$ .

Axioma 7: Continuidad.

Pues bien, qué mecanismos de asignación se puede sugerir en esta economía y cómo funcionará. Comencemos describiendo como funcionará esta economía. La P.Pu. de L significa que ningún co-propietario puede renunciar a su alicuota parte. Como así tampoco que puede parcializarla, no es una P.Pr. igualitaria. Es, para ponerla en términos familiares, como una sociedad por acciones, pero éstas son intransferibles. Si Capacitado decide utilizar la propiedad pública, Débil no puede impedirlo, pero éste debe recibir de aquél una renta. Si Capacitado trabaja muy poco, le pagará una escasa renta; y si por el contrario trabaja mucho, la renta subirá. Esto se trata de recoger en el concepto de INL. El producto total de esta economía debe retribuir el IL de Capacitado (si es el único que labora), los INL (de ambos). Entonces un MA para esta economía podría ser el siguiente: un mecanismo que distribuya los IL acorde con el esfuerzo personal, los INL acorde con la productividad del trabajo, todo esto bajo un equilibrio competitivo.<sup>32</sup>

Supongamos que se incrementa el tamaño del lago. Es claro que el cambio en la dotación del activo debe mejorar la productividad marginal del trabajo de Capacitado, por ende, los INL deben aumentar, lo que mejora la situación de todos. Lo mismo sucede si consideramos una mejora tecnológica. El axioma 5.a. queda garantizado toda vez que alguien trabaje. Y el 5.b. también se cumple porque mientras mayor sea la productividad del trabajo mayor será los INL. Igualmente el axioma de auto-propiedad y compatibilidad de incentivos-habilidad se cumple, ya que los IL varían directamente con la habilidad o con el tiempo de trabajo.

<sup>32</sup> Con equilibrio competitivo estamos diciendo que no existe un acceso libre a la propiedad pública. La P.Pu. implicaría un libre acceso si y sólo si existen rendimientos constantes.

## § 6. De la propiedad pública al acceso privado de los activos transferibles.

Con el primer acto de intitulación tratamos de mostrar los derechos de propiedad instaurados en el mejor de los mundos posibles. Con el segundo, tratamos de mostrar como surgirían derechos de propiedad en el peor de los mundos posibles. Tratamos de argumentar como el mejor de los mundos posibles conduce al peor. Y al mismo tiempo como los derechos del primero no son morales, en el sentido (relevante) que los segundos los son. Hemos, también, argumentado el mecanismo de asignación que hace que se respeten los derechos de propiedad escogidos en el peor de los mundos posibles. Ahora bien a diferencia de la propuesta de Moulin-Roemer (1989) nosotros hemos dado argumentos para una propiedad pública en un entorno económico que justifica los INL. Nuestra propuesta tiene tres grandes diferencias con la pionera (y se podría decir única) de Moulin-Roemer, estas son:

i) el entorno 'propiedad pública', con su principal mecanismo de asignación: los INL, se fundamenta en una pretensión moral sobre el mundo no poseído, y en este sentido los derechos de intitulación son primigenios a cualquier criterio normativo *ex post*, como puede ser la igualdad de bienestar, la igualdad de recursos, etc.. De esta forma diferenciamos, claramente, la forma jurídica que asume la propiedad de los activos transferibles acorde con criterios normativos, de establecer una propiedad moral sobre los activos transferibles. De aquí establecemos la segunda diferencia con los autores antes mencionados:

ii) nuestra propuesta no es consecuencialista, *i.e.* no existe una serie de criterios normativos o fines socialmente deseados que modelen los derechos de propiedad sobre los activos transferibles. Esto es, no buscamos la propiedad pública por qué permite una mejor distribución de los ingresos o por qué elimina la explotación; por el contrario la propiedad pública es un criterio moral de intitulación que no esta supeditado a ningún otro criterio moral ulterior.

iii) Y en tercer lugar, el entorno 'propiedad pública' es una forma de propiedad 'instrumental' sobre los activos transferibles, en la medida que pueden existir distintas formas jurídicas de propiedad que permiten el 'entorno' propiedad pública, *i.e.* los INL.<sup>33</sup>

Hasta ahora, no hemos definido la propiedad pública, hemos hablado y argumentado por sus mecanismo de distribución, pero cómo sería un entorno económico con propiedad pública de los activos transferibles. Nuestro concepto de INL es el mecanismo distributivo que permite respetar los derechos de propiedad privada sobre los talentos y sus rendimientos, a la vez que excluye, en esta sociedad y su entorno económico, toda posibilidad de explotación. A diferencia de otros autores (entre ellos Van Parijs<sup>34</sup>) no hemos fundado los INL exclusivamente en los requerimientos de la autonomía real, si no que por el contrario, hemos buscado dotar los INL en base a reclamos morales autoconfigurados en la

<sup>33</sup> En una conversación con el profesor Rodolfo de la Torre salió a luz la siguiente cuestión: por qué, dado que el entorno propiedad pública es una dimensión instrumental, no se podría considerar a los bienes primarios de Rawls, o a las capacidades básicas de Sen como un entorno 'propiedad pública'. Esta pregunta está, creemos, parcialmente tratada en el Apéndice B.

<sup>34</sup> Véase Van Parijs (1983; 1985; 1991; 1992; 1992a; 1995).

propiedad pública de los activos transferibles. Los INL no son reclamados por los individuos para hacer efectiva y real su autonomía, sino que son reclamados moralmente porque son co-propietarios de todos los activos transferibles. Y esto de una manera que no genera explotación, ni viola lo que los individuos hacen con lo moralmente les pertenece (su auto-propiedad).

Nuestro concepto de propiedad pública no requiere, por tanto, de una propiedad estatal (tal como la que conocimos con los socialismos llamados reales). Nuestro concepto de propiedad pública está más comprometido con los mecanismos de distribución del entorno 'propiedad pública'. Toda vez que los individuos obtengan sus INL la propiedad pública, como proceso de intitulación conjunta, cumple sus objetivos: dotar a todos los individuos con la máxima porción de recursos transferibles para que hagan lo que desean hacer según su plan de vida libremente escogido. El acceso conjunto a los recursos transferibles es solo, desde este punto de vista, una cláusula para justificar moralmente los INL. Esto indica que un entorno económico 'propiedad pública' puede ser compatible con distintas formas de propiedad, por ejemplo la economía de cupones de Roemer.<sup>35</sup> Sin embargo, creemos que la mejor forma para llevar a cabo esta formulación del entorno 'propiedad pública' es la propiedad privada. Puesto que la propiedad privada de los talentos y sus rendimientos requiere de apropiarnos de recursos transferibles en forma individual. En este sentido tenemos lo que Nozick andaba buscando, pero sin tener que pagar el costo que él paga: podemos tener un mundo más comprometido con la autonomía individual, con el pluralismo (una sociedad política plural) y sin explotación.

---

<sup>35</sup> Para esta idea de la economía de cupones véase Roemer (1991; 1992; 1995) y para una discusión de la propuesta de Roemer, véase Roemer (1996) y Arneson (1992).

**CAPITULO VIII:**

**PROPIEDAD PÚBLICA Y**

**PROPIEDAD DE SÍ MISMO:**

**Consideraciones finales.**



### **§ 1. Propiedad de sí mismo e igualdad.**

Hasta el momento hemos argumentado que :

- i) el concepto moral de propiedad de sí mismo no es suficiente para permitir la apropiación privada ilimitada sobre los activos transferibles (capítulo 5) ;
- ii) que la propiedad de sí mismo, en cuanto autonomía individual, requiere de una dotación de recursos transferibles (INL) si realmente queremos dotar a los individuos con una autonomía real para hacer lo que ellos desean con lo que tienen (capítulos 4 y 5).
- iii) También vimos que una sociedad plural y justa requiere que los distintos individuos con sus planes de vida irreconciliables entre sí, cuenten con los recursos necesarios para realizar sus concepciones del bien. De este modo argumentamos que los INL son un elemento relevante dentro de cualquier concepción política de la justicia que se tome en serio la pluralidad de la condición humana (capítulos 3 y 4)
- iv) También hemos argumentado que estos INL tienen su fuente de legitimación moral en el reclamo individual a ser co-propietario del mundo, *i.e.* de los recursos transferibles (capítulo 7).

- v) Por último, siendo el entorno 'propiedad pública' sensible a los talentos de los individuos, los INL no excluye que los talentosos se apropien del rendimiento de sus talentos, por tanto nuestra propuesta excluye la explotación respetando la propiedad de sí mismo de los individuos (capítulo 6).

Sin embargo, una de las cuestiones que quedó pendiente a lo largo de los anteriores capítulos es la igualdad. ¿De qué forma nuestra propuesta asume la igualdad? ¿Qué tipo de igualdad es compatible con la propiedad de sí mismo? ¿Cuánta igualdad soporta la propiedad de sí mismo?

Evidentemente, nuestra propuesta de consenso moral asume la igualdad en dos puntos cruciales:

- i) al igual que Rawls, nuestro consenso moral debe ser apoyado mediante un consenso traslapado y justificado mediante la razón pública. Por tanto, este consenso interpela a los individuos como ciudadanos libres e iguales. En este sentido la propiedad de sí mismo es la misma para cada individuo, son iguales en cuanto individuos autónomos que escogen vivir en una sociedad política que procura alcanzar la más alta libertad para hacer posible una convivencia moral entre individuos que profesan 'distintas e irreconciliables doctrinas comprensivas del bien'.
- ii) Por otra parte, los individuos son iguales porque cuentan con la misma dotación de recursos transferibles, reclamadas válidamente por cuanto son co-propietarios legítimos de lo que poseen en común. Por supuesto, que siendo las personas distintas en sus dotaciones internas, y teniendo un régimen de propiedad privada compatible con la apropiación individual de los rendimientos, existirán diferencias de ingreso y de riqueza. Pero ello sin violar la propiedad de sí mismo de ninguno de los individuos que apoyan ese consenso moral.

Así las cosas, en esta sociedad las personas recibirían la mayor dotación de recursos transferibles (INL), sujeto a la eficiencia del sistema económico como un todo, y cada persona podrá conseguir unos ingresos extras en la medida que sus preferencias por el trabajo se lo sugieran. Lo relevante es que sin importar, *ex-ante*, cuál concepción del bien tendrán los ciudadanos, este consenso moral los dota con al menos una porción mínima, aunque máxima dada las condiciones tecnológicas de las sociedades, para que puedan acceder a los recursos necesarios para proseguir/cambiar sus concepciones de la buena vida.

## § 2. INL e Igualdad.

Rawls ha considerado que una teoría de la justicia debe ser sensible a los talentos (Dworkin), es decir, tratar de igualar las circunstancias bajo las cuales transcurren las vidas de los individuos. La argumentación para ello es un igualitarismo que rechaza las ventajas obtenidas de las diferencias naturales o sociales como moralmente no merecidas.<sup>1</sup> Sin

<sup>1</sup> Su esquema igualitario es tan sensible a la dotación que considera a la igualación de oportunidades como una desigualdad moralmente inaceptable.

embargo el esquema de Rawls no toma en cuenta las elecciones autónomas que los individuos hacen, y en cierta medida esto es una violación a la propiedad de sí mismo. Por ejemplo supongamos dos individuos A y B. Ambos tienen una igual dotación de recursos intransferibles, pero tienen distintas preferencias por el trabajo y por el ocio. O para decirlo de otra manera, el plan de vida escogido por A incluye desarrollar una actividad tendiente a obtener recursos transferibles (alta propensión al trabajo y consumo diferido); mientras que B tiene una preferencia, también autónomamente escogida, que lo hace desarrollar una actividad consumidora (no-productora) de recursos transferibles (i.e. una alta propensión al ocio y al consumo presente). Y supongamos que existe una igualación de las circunstancias en lo que respecta a la dotación de los recursos transferibles en el momento  $T_0$ . Al cabo de poco tiempo, supongamos  $T_2$ , existirá, dada las preferencias de A y B, una profunda desigualdad de ingresos entre ambos. Por tanto el principio de diferencia rawlsiano aparece en escena cobrando impuestos a A (y por tanto violando su propiedad de sí mismo) para entregárselo, como transferencia, a B. A pesar de que Rawls, reiteradamente, ha manifestado que los individuos son responsables por las elecciones que hacen, sus principios de justicia no pueden detectar cuándo una desigualdad es elegida o impuesta por las circunstancias. Como ha sostenido Kymlicka: "Rawls quiere que el principio de diferencia reduzca los efectos injustos de las desventajas naturales y sociales, pero también reduce los efectos legítimos de las elecciones y esfuerzos personales."<sup>2</sup>

Ronald Dworkin (1981a) ha postulado que una teoría de la justicia debería ser 'insensible a las dotaciones' pero 'sensible a las ambiciones. Esto nos acerca mucho más a nuestras proposiciones morales: una dotación de INL que nos aseguren la autonomía real, al mismo tiempo que una propiedad sobre los rendimientos que sea sensible a lo que desean hacer con lo que tenemos. Nuevamente, el primer esquema de Dworkin, presupone que las personas tienen iguales talentos, es decir, recursos intransferibles. Entonces: ¿bajo que arreglo institucional podemos asegurar una igualdad de circunstancias a la vez que respetamos la autónoma elección de la gente?

Siguiendo bajo es supuesto de igualdad de dotación interna, Dworkin imagina una igualitaria distribución de cupones, para que los individuos puedan pujar por los recursos transferibles acorde con sus planes de vida. Llevando a cabo la hipotética subasta los individuos vivirían en una sociedad que es insensible a las circunstancias, mientras que es sensible a las ambiciones y planes de vida. De este modo ningún individuo preferirá la dotación de cualquier otro, así la distribución dworkiniana supera el test de la envidia. Sin embargo, hemos supuesto que no sólo las personas difieren en sus planes de vida, sino también en sus dotaciones internas.

Imaginemos, ahora, que las personas nacen con distintos talentos y algunas con discapacidades significativas: ¿cómo sería el esquema propuesto por Dworkin?. Supongamos que A tiene una discapacidad congénita que lo hace parapléjico y ciego; y que B tiene una razonablemente buena dotación de talentos, pero tiene preferencia por  $w$ , un gusto caro. Si le entregamos la misma cantidad de cupones a cada individuo, es muy posible que al individuo A no le alcance la dotación de cupones para compensar su desigualdad de circunstancias no elegidas. Una solución más acorde con el espíritu igualitarista de la

<sup>2</sup> Kymlicka, 1990 :75. El argumento de subvencionar la elección de la gente (en este caso B) está tomado de Kymlicka (1990).

propuesta de Dworkin consistiría en que toda la sociedad, primeramente, compensaría (mediante la dotación conjunta de cupones) a los A por sus desigualdades arbitrarias, y que los cupones restante se distribuyeran igualitariamente entre todos. Pero, ¿podría ser el caso que todos los cupones se gastarán en compensar a los A y no quedara nada para los demás? ¿Sería esta una acción justa? ¿Lo mismo deberíamos de hacer con los B?

Parece una intuición moral compartida afirmar: que nacer con una discapacidad congénita no es lo mismo que tener un gusto exótico. Si esto es compartido, ¿cómo podemos construir unos principios de distribución sobre los bienes transferibles que sea, al mismo tiempo, sensible a las discapacidades relevantes, e insensible a las preferencias por gustos caros o sencillamente al ocio.<sup>3</sup> La respuesta de Dworkin a este problema, el esquema del seguro detrás del velo de ignorancia, esclaviza a los más talentosos a pagar una prima que de otro modo no hubieran contratado. Esto no sería un problema sino consideráramos la propiedad de sí mismo como una proposición relevante de nuestro consenso moral.

La pregunta desafiante para nosotros es: ¿cómo contempla el esquema de los INL las desigualdades relevantes (discapacidades, por ejemplo)? ¿No sería conveniente que los A recibieran además de los INL otro tipo de compensación? Si así fuera, ¿se violaría la propiedad de sí mismo de los C? ¿En qué medida se podría compensar a los A? ¿Solamente con recursos transferibles, con tiempo, con cuidado, brindándole parte de nuestras vidas, con amor? ¿Podrían tener alguna vez, a pesar de recibir las mayores compensaciones, la misma autonomía real que los D? Aunque tuviéramos una sociedad sin A: ¿los INL serían suficiente para considerar como autónomamente iguales a individuos con diferentes dotaciones de talentos? Evidentemente NO.

El test de la ausencia de envidia significaría la perfecta igualdad entre individuos con diferentes dotaciones de talento, obviamente podría implicar igualdad de recursos o no. Si nadie desea o prefiere la dotación de algún otro esta sociedad sería perfectamente igual. Sin embargo, si tomamos en cuenta todos los elementos que entran en consideración para vivir una vida autónomamente, no sólo los ingresos o la riqueza, veremos que existirá una gran área gris en donde los B envidian dotaciones de los C, y éstos de los D, y éstos de los B. Esto, siguiendo a Ackerman<sup>4</sup>, lo denominamos diversidad no dominada. Si existiera un individuo, por ejemplo A, que no envidiara la dotación de cualquier otro, sólo en este caso podemos decir que el test de la envidia es unánime. Si existieran estas situaciones, que creemos existen, los INL no serían suficientes para desarrollar los planes de vida del individuo hipotético. Pero, ¿lo anterior autorizaría a que los demás individuos transfieran parte de sus recursos a A? ¿No estarían violando su propiedad de sí mismo?

No tenemos una respuesta acabada a este problema, y quizá no sea fácil encontrar alguna. Sin embargo, la propuesta aquí esgrimida no elimina la posibilidad de considerar este tipo de transferencia como indeseable. Al no ofrecer unos principios de justicia, sino sólo un consenso moral mínimo sobre proposiciones morales implícitas en la cultura política, dejamos abierta la cuestión de cómo será la cooperación entre, por ejemplo, los D con los A. Si los D consienten en transferir, una porción de recursos mayores a los INL a los A, por qué impedirselo. Estas transferencias, o compensaciones, son posibles (o hasta deseables),

<sup>3</sup> Véase Van Parijs, 1995 :61-2.

<sup>4</sup> Véase Ackerman, 1980 :115-6, y Van Parijs, 1995 :72-7.

al igual que otro tipo de fondos públicos destinados a la vida política común. Todo esto sin violar la propiedad de sí mismo de ningún ciudadano. En este sentido una concepción política de la justicia no puede tomar en cuenta todos los aspectos de una diversidad no-dominada, sino algunos, pero los que toma debe hacerlo respetando las proposiciones fundamentales del consenso moral en donde se apoya la concepción política de la justicia.



## Apéndice A:

### Justicia Distributiva, progresión ética de los modos de producción y mecanismos de distribución internos.

En la obra de Roemer existe un esfuerzo destinado a mostrar, vía los intercambios explotativos, distintos entornos económicos clasificados como más o menos justos.

Cada uno de estos entornos económicos, con sus respectivos mecanismos de distribución y asignación de activos transferibles e intransferibles, conforman una sucesión de modos de producción hacia una (imperfecta pero perfectible) progresión ética sobre los derechos de propiedad de los activos transferibles. Mediante su modelaje de la explotación, vía la teoría de los juegos, Roemer, demuestra que un modo de producción es justo o injusto en la medida que una coalición explote a otra. De esta manera el modelo de Roemer permite:

- (i) comparar distintos modos de producción, *i.e.* distintos entornos económicos que distribuyen distintos bienes en función de específicos e históricos derechos de intitulación.
- (ii) De esta comparación Roemer postula una sucesión éticamente progresiva de los derechos de intitulación sobre el mundo y las personas, mediante su análisis de las coaliciones explotadas y explotadoras.

Qué es lo que el modelo de Roemer no nos permite hacer:

- (i) Creemos que el modelaje de la justicia distributiva roemeriana, mediante su conceptualización de la explotación, no permite evaluar variaciones *distributivas* dentro de un mismo modo de producción. Por ejemplo: comparar el modo de producción capitalista pre-taylorista (pre-welfarista) y el fordista (*Welfare State*). Una de las causas de esta imposibilidad reside en: ¿bajo qué criterio, por ejemplo, podemos evaluar, moralmente hablando, el pasaje de un sistema impositivo regresivo a uno progresivo sin invocar el (un) conjunto de derechos de intitulación?. De esta manera no alcanza comparar el socialismo con el capitalismo, es necesario comparar el desarrollo interno del mismo capitalismo.
- (ii) De (i) parece desprenderse un problema ulterior y más performativo: ¿no requiere la teoría de Roemer un conjunto de principios normativos fundacionales, si pretende construir una sucesión de estadios éticos de los modos de producción?.

De esta manera esperamos haber ordenado, sintéticamente, el alcance de la relación entre progresión ética del modo de producción y variaciones en los mecanismos de distribución internos a cada uno.

## Apéndice B:

### Mercado, libertad y *distribuendum*: propiedad pública y libertad de bienestar.

#### Introducción:

Hasta la década de los setenta no había existido ningún emprendimiento intelectual serio frente al dominio del utilitarismo como proyecto de filosofía práctica. De pronto a principios de los setenta salen a luz tres grandes libros que por separado y con distintas argumentaciones y propósitos se oponen al predominio utilitarista-welfarista, definido a principios de este siglo por el economista anglosajón C. Pigou. *A Theory of Justice* de John Rawls (1971), *Anarchy, State, and Utopia* de Robert Nozick (1974) y finalmente el menos conocido pero igualmente importante: *Collective Choice and Social Welfare* de Amartya Sen (1970).<sup>1</sup> Mientras que en Rawls y Nozick la crítica al utilitarismo cobra una claridad meridiana, en Sen ésta se complejiza y enriquece en un proyecto de superación del utilitarismo hacia un nuevo paradigma del concepto de bienestar y su medición. Veamos. El gran problema de la filosofía práctica desde Platón a nuestros días es la justicia distributiva. Este problema *fundacional* de la filosofía política y social moderna recoge un viejo dilema helénico: ¿la sociedad justa es al mismo tiempo la *buen*a sociedad?. Los grandes proyectos de filosofía práctica de la modernidad han tendido a separar el problema de la *perfectibilidad* hacia un proyecto más deontológico de los fines distributivos de la sociedad. Sin embargo, todavía la sociedad justa es un problema en sí mismo. Qué distribuir, entre quiénes se distribuye, qué cargas son aplicables a qué individuos, qué beneficios son imputables a quiénes. O más complejo aún: qué instituciones son las más adecuadas para construir una sociedad justa, desde qué arreglo institucional se puede evaluar la estructura social justa. En otras palabras, en términos del proyecto político de la

<sup>1</sup> Esta obra, a partir de la obra pionera de K. Arrow, marco un hito en el tratamiento institucional de las preferencias de los ciudadanos en torno al procesamiento de las preferencias individuales frente a la matriz social de las políticas sociales de bienestar. Este libro fue escrito mientras Sen era profesor en Delhi School of Economics (1963-1971), particularmente inspirador fue el periodo que Sen pasó en Berkeley (1964-65) y al seminario conjunto con el mismo Arrow y Rawls en Harvard durante 1968-9. También publicó durante el año 1970 un fabuloso y muy criticado paper intitulado "The Impossibility of a Paretian Liberal" donde muestra por medio de una paradoja de la elección social la disociación entre libertad y eficiencia, un supuesto muy caro a los axiomas incuestionables de la ciencia económica clásica. El meollo de la crítica de Sen son los supuestos básicos sobre el *Homo oeconomicus* y no escatimó críticas a los juicios de valor, a las conceptualizaciones de bienestar y la racionalidad práctica que se tejieron en torno a este concepto en los fundamentos de la ciencias económica moderna. Véase además Sen (1973; 1974; 1976; 1977).

modernidad un poco escurridizas pero teóricamente menos esquivas, no sólo hay que estipular cuáles son los principios distributivos de la sociedad y cómo encajan en la estructura institucional básica de la misma, sino y fundamentalmente cómo conciliar, en primer lugar, la igualdad y la libertad; y en segundo término, al individuo frente a la comunidad. Supongamos un criterio de igualdad: la igualdad en la renta (ingresos). A la luz del utilitarismo más simple, todo arreglo institucional que tienda a maximizar la renta de esa sociedad es un candidato ideal para una sociedad justa (ya que la utilidad media, medida en la renta media, tenderá a incrementarse como lo hace el total). Pero este criterio nos dice sobre el promedio, no sobre la verdadera utilidad del peor dotado de esa sociedad hipotéticamente considerada (Rawls, 1971). Cómo así tampoco si se ha violado algún derecho estipulado para los individuos considerados aisladamente (Nozick, 1974). El utilitarismo, según Rawls y Nozick, no toma en serio el segundo imperativo categórico kantiano: que ningún individuo puede ser tomado como un medio por otro. Este es el punto débil del utilitarismo. Maximizar la utilidad tiende, sostienen Rawls y Nozick por distintos motivos, a transgredir la inviolabilidad de cada individuo. Así, con esta coincidente crítica, surgen dos posturas teórica y prácticamente encontradas: Rawls, por un lado, trata mediante el artificio del *velo de la ignorancia* dar sustento a los principios de distribución que individuos autónomos, racionales y desinformados escogerían si no supieran/conocieran las dotaciones de talentos y recursos que tendrían en la futura sociedad. Todo esto para que los principios de justicia escogidos distribuyan equitativamente unos bienes, históricamente determinados, denominados *bienes primarios*.

Por otra parte, Nozick intenta demostrar la coherencia lógica y la supremacía ontológica de criterios de intulución históricamente determinados frente a unos principios distributivos aleatorios. Así, mientras Rawls trata de conciliar la herencia moderna entre igualdad y libertad mediante la distribución equitativa de los *bienes primarios*, Nozick apuesta a la primacía de la libertad negativa sobre los intentos desvaídos de una redistribución que atenta sobre los derechos de propiedad de los recursos transferibles y de los talentos. Así las cosas Sen da un paso más en este debate, como lo justifica el último libro del propio Rawls (1993). Sen no cree que la crítica de Rawls y Nozick sea suficiente para desterrar al utilitarismo de la escena intelectual de la modernidad. Si bien Sen comparte, creemos, la vehemente defensa del imperativo categórico kantiano, más no por ello adhiere a la simple respuesta dada por Rawls y menos aún por Nozick. En último instancia sostiene Sen el cambio introducido por Rawls no es nada más que la introducción de un nuevo y renovado criterio mononista<sup>2</sup> para evaluar qué bienes se entregan a quiénes, pero no indaga cómo esos bienes son aprovechados diferentemente por cada uno de los individuos. Así las cosas: ¿bajo qué circunstancias podremos evaluar a una estructura social como justa? Para el utilitarismo esta pregunta conlleva a una respuesta sencilla: hay que escoger aquellas instituciones que maximicen el bienestar social. De esta forma, bajo la economía bienestarista que Sen critica, la justicia social tiene una forma precisa:

- i) las instituciones políticas/sociales serán juzgadas por la bondad moral de sus resultados (por sus consecuencias);
- ii) la bondad moral de tales estados sociales será evaluada por la función de utilidad de los individuos en tales estado;

<sup>2</sup> Sobre la información que requieren la aceptación y utilización de principios morales, véase Sen (1979; 1985; 1980/81;

- iii) y finalmente, para el utilitarismo bienestarista tendremos un juicio acabado sobre las instituciones sociales y su bondad moral sumando las utilidades individuales, sometiéndolas, luego, a una ordenación de más a menos preferido, de forma tal que el ordenamiento que mayor utilidad social produzca será, por consiguiente, el más justo.

Para Sen esta estrategia utilitarista no sólo subsume y debilita la (una) teoría de la justicia frente a una anónima maximización del bienestar social, sino que deja imposibilitada a la justicia para poder evaluar qué tanta libertad e igualdad poseen los individuos en este arreglo institucional. Sin embargo la apuesta de Sen, visualizada en la disputa entre él y Harsanyi, no es de reformular, como hace Rawls, un criterio igualitarista que encajara dentro de la tradición bienestarista. El abandono de criterio *maximin lexicográfico* es una prueba más de que Sen apostó por construir una teoría de la igualdad más compleja, y de esta forma dar un rodeo al viejo utilitarismo bienestarista. En síntesis, mientras Nozick intenta restablecer un Estado mínimo que asegure un sistema retributivo basado en derechos históricos de propiedad, y Rawls intenta defender el sistema redistribucionista instaurado por la socialdemocracia después de posguerra; A. Sen intenta dar un salto cualitativo: qué nuevo arreglo en la sociedad política habría que hacer para tener una sociedad justa.

#### **Justicia distributiva y mercado: primer acto.**

Como ya se adelantó el mercado es relevante para la justicia distributiva no sólo porque en él y a través de él se asignan, producen y distribuyen una infinita cantidad de bienes, se valorizan activos transferibles, talentos, etc., sino porque y fundamentalmente, el mercado es parte constitutiva de ese arreglo institucional básico para asegurar la libertad y autonomía individual (véase Rawls, 1971; Nozick, 1974). Existen, según Sen (1993), dos tipos de defensa sobre el mecanismo de mercado como institución distributiva: los que lo defienden por sus consecuencias y aquellos que lo hacen por primeros principios. Aquellos que defienden el mercado por sus consecuencias positivas argumentan que el mercado es el mejor arreglo para que los individuos obtengan los mejores beneficios posibles dados los recursos que cuentan, o que no existe otro arreglo institucional de asignación más eficiente en la utilización de los recursos y talentos. Mientras que aquellos que lo defienden por primeros principios sostienen que el mercado es el mejor sistema para que se cumplan los derechos de intitulación que las personas poseen (Hayek 1960; Nozick, 1974; Buchanan, 1986). De cualquier forma unos y otros adhieren al -ya clásico- Teorema Fundamental de la Economía del Bienestar.<sup>3</sup> Este teorema puede dividirse en dos parte: Primer Teorema (o Teorema Directo): 'todo equilibrio competitivo de mercado es un Óptimo de Pareto'. El Segundo Teorema (o Teorema Indirecto) sostiene: 'que cada óptimo de Pareto es un equilibrio competitivo de mercado'. Llegados a este punto Sen despliega tres críticas certeras:

- i) En primer lugar, puede existir un equilibrio de mercado que sea un óptimo paretiano, pero esto no nos dice nada sobre la justicia de ese estado social. La idea básica es que puede haber muchos equilibrios paretianamente eficientes dependiendo de la distribución original de los recursos. Sin embargo, inquiera Sen, algunos tendrán que ser más justos que otros. Sen advierte que el Primer Teorema

<sup>3</sup> Debidos fundamentalmente a la obra de Arrow (1951) y Debreu (1959).

no puede responder sus preguntas, pero desenmascara, así, la equivalencia estipulada entre óptimo paretiano y justicia distributiva. Ahora, sostiene Sen, tendrán que añadirle supuestos normativos al primer teorema.

- ii) Ahora, podríamos suponer que el economista interlocutor de Sen sostiene lo siguiente: no importa cuál dotación de recursos escojamos como la distribución justa inicial, se podría obtener un óptimo paretiano (justo) con un equilibrio competitivo aplicando un sistema adecuado de transferencia e imposiciones fiscales. Sin embargo Sen no se contenta con esta probable respuesta, por el contrario despliega el segundo venablo certero: es imposible obtener ese óptimo social paretiano exclusivamente con un mecanismo de mercado. Puesto que parece plausible sostener que para obtener una distribución consecucionalmente justa sería preciso redistribuir y reasignar derechos de propiedad históricamente heredados, y para ello es preciso escrutar con mayor detalle el sistema político de la sociedad, el mecanismo de mercado solo no alcanza.<sup>4</sup>
- iii) La tercera crítica va dirigida a ambos defensores del mercado. Sen se interroga, insistentemente, cómo puede ser que sucedan verdaderas hambrunas y catástrofes humanas sin que nadie haya violado los derechos de alguien.<sup>5</sup> ¿No es acaso, sostiene inquisitivamente Sen, que son los derechos de propiedad y no la falta de producción lo que ocasiona que las personas no puedan -en el caso de una hambruna- acceder a los bienes que necesitan?<sup>6</sup> ¿No sería pertinente sostener que los principios liberales que subyacen y le dan fuerza al principio de no-interferencia esgrimidos por los economistas son parte de un proyecto más amplio?<sup>7</sup> La apuesta de Sen no sólo significa que hay que evaluar los productos del mercado, *i.e.* sus consecuencias, sino también el mercado mismo en la medida que allí tiene que existir una congruencia entre libertad y la posibilidad de conseguir realizar las capacidades individuales con esa libertad.<sup>8</sup> En otras palabras, no es un problema de no-interferencia, es un problema de medios para conseguir la libertad de bienestar.

#### **Enjuiciando a las instituciones básicas: bienes, realizaciones y capacidades: libertad y bienestar**

Cierta posición igualitarista esgrimida por Sen y su crítica al ordenamiento (por suma) que realizaba el utilitarismo, lo llevó a un nuevo tratamiento de la libertad como bienestar. Normalmente el concepto de utilidad sella de manera engañosa dos valores diferentes: el valor que tienen algunos estados mentales *in primis*, y el valor (medido) de otros objetos o situaciones valiosas. De allí que Sen sostenga que valorar la utilidad por y en sí misma, es diferente a valorar la utilidad como medida de otros valores objetivamente valiosos. Lo que Sen demostró es que el error del utilitarismo consistió en reducir el valor del bienestar al valor de los estados mentales (p.e. placer, felicidad, satisfacción). Para Sen existe una

<sup>4</sup> En palabras de Sen el Segundo Teorema pertenece al mundo del profesional del cambio social (véase Sen, 1987)

<sup>5</sup> Esta crítica va dirigida entre otros a Friedman-Friedman (1980) y Nozick (1974).

<sup>6</sup> Sobre este esbozo de la problemática véase Sen (1973).

<sup>7</sup> Sen devuelve la pregunta al ámbito del trabajo clásico de Hicks (1981).

<sup>8</sup> Sobre cómo las posibilidades actuales (existentes) limitan las capacidades y la misma libertad de bienestar, véase Sen (1983; 1984).

diferencia sustancial entre desear algo, ser feliz o estar simplemente satisfecho de valorar el modo de vida que poseo. Un inválido, sostiene Sen, puede por una predisposición natural ser una persona animosa, pero esa cuasi-felicidad no necesariamente coincide con la evaluación positiva que esa persona tiene sobre la vida que posee. Como reiteradamente enuncia Sen: *darle valor a la nuestra vida no necesariamente coincide con cuán feliz se siente*. De esta forma Sen postula dos críticas propositivas sobre el debate de la justicia distributiva:

- i) la crítica elaborada por Sen al utilitarismo no se basa, fundamentalmente, sobre la imposibilidad de las comparaciones interpersonales de utilidad, sino más sobre la arbitrariedad e inconsistencia de basar la utilidad/bienestar sobre los deseos, y no sobre las oportunidades reales.
- ii) En segundo lugar, Sen introduce el sujeto, el agente como centro nodal de la teoría de la justicia. Lo importante no es si '*x es bueno*' sino si '*x es bueno para y*'. Con esto Sen introduce la 'posicionalidad' del agente.<sup>9</sup> Y esto le abre las puertas a Sen para un tratamiento no sólo plural de la información moral necesaria para estructurar una atalaya de enjuiciamiento moral de la sociedad, sino y fundamentalmente, un *deontologismo de las acciones de los agentes que coloca en primer plano al sujeto y sus evaluaciones sobre la buena vida*.

Había sido, dentro del predominio del utilitarismo bienestarista, la renta real el elemento objetivo utilizado para realizar las comparaciones de bienestar y el sistema de redistribuciones a partir del segundo teorema del bienestar. Evidentemente la renta real se traduce en una set de bienes, *i.e.* un conjunto de posesiones necesarias para la vida. Sin embargo: ¿es suficiente, se pregunta, este *distribuidum* para asegurar una sociedad justa?. Sen sostiene que si bien estos bienes son valiosos, siempre serán, indefectiblemente, medios para otros fines: el tipo de vida que cada uno quiere y desea llevar. En términos de bienestar: lo importante no es lo que se tiene, sino lo que conseguimos realizar con lo que tenemos. O al revés, cuánto necesitamos (en recursos, objetos y talentos) para realizar el tipo de vida que escogimos tener para nosotros. Sen postula, inequívocamente, una diferencia central entre 'opulencia' y 'realización'. Evidentemente, sostiene Sen (1985), la opulencia (la dotación de recursos) *contribuye* a los estándares de realización, pero una cosa no implica necesariamente la otra. Aquí comienza una simple asociación entre bienestar y realización, o mejor, la realización como medida de bienestar.<sup>10</sup> Y este es un gran paso en la posición igualitarista de Sen: muestra la sensibilidad del enfoque de las realizaciones a las diferentes capacidades de los sujetos de convertir la misma cantidad de recursos en conjuntos de realizaciones diferentes. En alguna medida la igualdad implica desigualdad: o lo que nosotros denominamos igualdad compleja. De esta manera Sen introduce entre el bienestar y el conjunto de bienes dos conceptos fundamentales: las capacidades y las elecciones del agente. No sólo es relevante la dotación de bienes que poseemos, sino fundamentalmente la capacidad para elegir acciones que nos conduzcan a la realización de nuestras metas agenciales. De esta manera Sen vincula la capacidad para elegir con la libertad. Tener libertad de elegir los cursos de acción necesarios para convertir

<sup>9</sup> Sobre el agente que se encuentra en la posición de evaluación misma, véase Sen (1982; 1983; 1985)

<sup>10</sup> Sen (1983; 1984) presenta resultados empíricos que tratan de apoyar la proposición de que la realización es más fácilmente cuantificable por medio del bienestar.

los bienes en realizaciones presupone una cierta tipología de libertad de bienestar. O lo que es lo mismo, Sen supone que el conjunto de capacidades de realización es la libertad de bienestar. Entonces, remata Sen, lo importante no se puede resumir en un conjunto de bienes en un *distribuendum*, sino lo que cuenta es la libertad para poder elegir cursos de acción que nos lleven a realizaciones de nuestros conceptos de la buena vida. Así las cosas, la sensibilidad distributiva de Sen queda plasmada en un igualitarismo de capacidades tendientes a igualar las libertades de bienestar.

### **Mercado y justicia distributiva: acto final.**

Por lo anterior no es de extrañar que Sen evalúe el mercado no en términos de bienestar y eficiencia sino en términos de *libertad*: de libertad de bienestar. Lo que le interesa a Sen es mostrar cómo el mercado tiene consecuencias directas sobre la libertad. Para Sen existen tres esferas analíticamente distinguibles de la libertad:

- i) libertad como *oportunidad* para conseguir algo,
- ii) libertad como *autonomía* en las decisiones; y finalmente
- iii) libertad como inmunidad frente a las intrusiones.<sup>11</sup>

Sen sostiene que los liberales que defienden al mercado como primeros principios utilizan reiteradamente (iii), nunca (ii) y sólo en algunas ocasiones (i). La apuesta de Sen es la siguiente: cómo deberíamos enjuiciar al mercado si lo que nos interesa es la realización del plan de vida que cada individuo escoge. Está claro que el deontologismo del agente de Sen no coincide con una distribución de bienes. Es más acorde distribuir libertad como oportunidad en términos de capacidad para conseguir resultados valiosos. De nuevo: la libertad, para Sen, no es simplemente la posesión de bienes (la opulencia como él le llama), sino las oportunidades que tiene un agente de vivir la vida que eligió acorde con sus planes de vida. Así las cosas, no nos tendría, según Sen, que preocupar el equilibrio entre el bienestar y los bienes, sino más bien un equilibrio (aún siendo débil) entre realizaciones y capacidades. Así Sen lleva la evaluación moral del mercado al plano de la libertad como oportunidades y como decisiones, *i.e.* al plano de la libertad para el bienestar. En este sentido la propuesta igualitarista de Sen es mucho más igualitaria que los INL que provienen de nuestra propuesta de propiedad pública. Sin embargo: ¿qué forma de propiedad de los activos transferibles y de los intransferibles sería adecuada para poder acercarnos al esquema igualitarista propuesto por Sen? O de otra manera: qué tipo de propiedad sobre los recursos y los talentos se requiere para tener un esquema igualitarista sensible a la igualdad de bienestar propuesta por Sen. ¿Qué tipo de propiedad podría asegurar el esquema igualitarista de Sen y al mismo tiempo satisfacer las libertades impuestas por el autor? Este es un tema que queda pendiente no sólo para nosotros, creemos que en la obra de Sen existen algunas líneas de trabajo pero no una presentación *ex profeso* del problema.

<sup>11</sup> Véase Sen (1993).

- Ackerman, B.** (1980); *Social Justice in the Liberal State*, New Haven (Conn.): Yale University Press.
- Arneson, R.** (1981); What's Wrong with Exploitation?, *Ethics*, 91/2: 202-227.
- Arneson, R.** (1989); "Introduction (to) Symposium on Rawlsian Theory of Justice: Recent developments", *Ethics*, 99/4: 695-710.
- Arneson, R.** (1991); "Lockean Self-Ownership: Towards a Demolition", *Political Studies*, XXXIX: 36-54.
- Arneson, R.** (1992); "Is Socialism Dead? A Comment on Market Socialism and Basic Income Capitalism", *Ethics*, 102/3: 485-511.
- Arrow, K.** (1951), "An extension of the basic theorems of classical welfare economics" en **J. Neyman (comp)** (1951).
- Arthur, J.-Shaw, W.** (Eds) (1991); *Justice and Economic Distribution*, Englewood Cliffs: Prentice Hall. Segunda Edición.
- Avaro, D.** (1997a); "Consumiendo del Consenso: una exploración sobre el proceso de trabajo y la política", *Revista Mexicana de Ciencias Sociales*, Núm. 3, pp. 111-29.
- Avaro, D.** (1996); "Justicia y propiedad en Hume. ¿Tiene la 'convención' un fundamento en la comunidad?", (Mimeo) Informe del Doctorado, DT2, DEP, FFyL. UNAM.
- Avaro, D.** (1996a); "¿Locke en las garras de Nozick?", (Mimeo) Informe del Doctorado, DT 1, DEP, FFyL. UNAM.
- Avaro, D.** (1997b); "La política más allá de la libertad, la Economía más acá de la Justicia: una conferencia por un orden distinto", (Próxima publicación: *Revista Mexicana de Ciencias Sociales*).
- Avaro, D.** (1998); *Locke y la propiedad. Una lectura más allá de sus contemporáneos*, (próxima publicación).
- Baier, K.** (1989); "Justice and the Aims of Political Philosophy", *Ethics*, 99/4: 771-790.
- Bardham, P.-Roemer, J.** (Eds) (1993); *Market Socialism: The Current Debate*, N.Y.: Oxford University Press.
- Barry, B.** (1995); *Teorías de la Justicia*, Barcelona: Gedisa. Trad. C. Hidalgo. (Publicado originalmente por University de California Press en 1989).
- Baynes, K.** (1990); "The Liberal/Communitarian controversy and communicative ethics", en **D. Rasmussen** (Ed) (1990): pp. 61-82.
- Bedau, H.** (Ed.) (1969); *Civil Disobedience*, N.Y.: Pegasus.
- Bowie, N.** (1979); 'Welfare and Freedom', *Ethics*
- Brenkert, George** (1979); Freedom and Private Property in Marx, *Philosophy and Public Affairs*, 8/2: 122-147.
- Buchanan, A. E.** (1989); "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism", *Ethics*, 99/4: 852-882.
- Buchanan, J.** (1975); *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, Chicago: University of Chicago Press.

- Buchanan, J.** (1986); *Liberty, Market and the State*, Brighton: Wheatsheaf Books.
- Camps, V.** (Ed) (1988); *Historia de la Ética*, Barcelona: Crítica. Vol. III.
- Castoriadis, C.** (1988); "Naturaleza y valor de la igualdad", en Castoriadis (1988): pp. 132-45.
- Castoriadis, C.** (1988); *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona: Gedisa.
- Cohen, G.** (1981); Freedom, Justice and Capitalism, *New Left Review*, 126, Marzo-Abril: 3-16.
- Cohen, G.** (1983); Review of Wood's *Karl Marx, Mind*, 92/367, Julio: 440-45.
- Cohen, G.** (1985); Are Workers Forced to Sell Their Labor Power?, *Philosophy and Public Affairs*, 14/1: 99-105.
- Cohen, G.** (1986a); "Self-Ownership, World Ownership, and Equality", en F. Lucash (Comp) (1986): pp. 108-135.
- Cohen, G.** (1986b); "Self-Ownership, World Ownership, and Equality: Part II", *Social Philosophy and Policy*, 3: 77-96.
- Cohen, G.** (1989); "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics*, 99/4: 906-944.
- Cohen, G.** (1989); *La Estructura de la opresión a los trabajadores*, en J. Roemer (Comp.) (1989): pp. 269-292.
- Cohen, G.** (1993); "¿Son compatibles la libertad y la igualdad?", en J. Elster y K.O. Moene (comps.) (1993): pp. 169-88.
- Cohen, G.** (1995); *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, J.** (1989); "Democratic Equality", *Ethics*, 99/4: 727-751.
- Cohen, J.** (1993); "Moral Pluralism and Political Consensus", en Copp, D.-Hampton, J.-Roemer, J. (Comps) (1993): pp. 270-291.
- Copp, D.-Hampton, J.-Roemer, J.** (Comps) (1993); *The Idea of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Crocker, L.** (1972); Marx's Concept of Exploitation, *The Journal of Social Issues*, 28: 201-215.
- Cullen, B.** (1992); "Philosophical theories of justice", en K. Scherer (Comp) (1992): pp. 15-64.
- Chavance, B.** (1985); *Marx en Perspective*, Paris: Editions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Darwall, S.** (De) (1995); *Equal Freedom. Selected Tanner Lectures on Human Value*, Ann Arbor (Michigan): The University of Michigan Press (Conferencia Tanner dictada en 1988 en la Universidad de Stanford).
- Davis, L.** (1981); "Nozick's Entitlements Theory", en J. Paul (1981): 344-54.
- Dick, J.C.** (1975); "How to Justify a Distribution of Earnings", *Philosophy and Public Affairs*, 4/3: 248-72.
- Diggs, B.J.** (1981); "A Contractarian view of respect for persons", *American Philosophical Quarterly*, 18/4: 273-83.
- Doppelt, G.** (1989); "Is Rawls's Kantian Liberalism Coherent and Defensible?", *Ethics*, 99/4: 815-851.
- Doppelt, G.** (1990); "Beyond liberalism and communitarianism: towards a critical theory of social justice", en D. Rasmussen (Ed) (1990): pp. 39-60.

- Dworkin, R. (1985); *A Matter of Principle*, Cambridge: Harvard University Press.
- Dworkin, R. (1977); *Taking Rights Seriously*, Londres: Duckworth.
- Dworkin, R. (1985); "What Justice Isn't", en R. Dworkin (1985): cap.10. (La primera versión de este artículo apareció en *New York Review of Books* del 14 de abril de 1983: pp. 4-6).
- Dworkin, R. (1989); "Liberal Community", *UCLA Law Review*, 77/3: 479-504.
- Dworkin, R. (1995); "Foundation of Liberal Equality", en Darwall (1995): 190-306. (Publicado en español bajo el título de *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona: Paidós. Introducción de Fernando Vallespín)
- Elster, J. (1985); *Making Sense of Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster, J. (1989); "Explotación, libertad y justicia", *Zona Abierta*, Núm. 51/52, Abril-Set: 57-86.
- Elster, J.-Hylland, A. (Comps) (1986); *Foundations of social choice theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster, J.-Moene, K.O. (Comps.) (1993); *Alternativas al capitalismo*, Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- Ferrara, A. (1990); "Universalism: procedural, contextualist and prudential", en D. Rasmussed (Ed) (1990). pp. 11-38.
- Freeman, S. (1990); "Reason and Agreement in Social Contract Views", *Philosophy and Public Affairs*, 19/2: 122-57.
- Fridman, M.-Fridman, R. (1980); *Free to Choose*, Londres: Secker and Warburg.
- Galston, W. (1995); "Two Concepts of Liberalism", *Ethics*, 105/3:
- Galston, W. (1989); "Pluralism and Social Unity", *Ethics*, 99/4: 711-26.
- Gauthier, D. (1977); "The Social Contract as Ideology", *Philosophy and Public Affairs*, 6/2: pp.
- Gauthier, D. (1985); "Bargaining and Justice", en E. Paul-J. Paul- f. Miller (Eds) (1985).
- Gauthier, D. (1986); *Moral by Agreement*, Oxford: Oxford University Press. (Existe traducción al español por Gedisa, Barcelona, 1994).
- Geras, N. (1985); "The Controversy About Marx and Justice", *New Left Review*, 150, Marzo-Abril: 47-85. (Reimpreso en Geras (1986): Cap. 1).
- Geras, N. (1986); *Literature of Revolution*, Londres: Verso.
- Geras, Norman (1992); "Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder", *New Left Review*, Núm. 195: 37-69.
- Gibbard, (1991); "Constructing Justice", *Philosophy and Public Affairs*, 20/3: 264-79
- Goldman, A. (1976); "The Entitlement Theory of Distributive Justice", *The Journal of Philosophy*, LXXIII/21: 823-35.
- Goldman, A.L.-Kim, J. (1978); *Values and Moral. Essays in Honor of William Frankena, Charles Stevenson, and Richard Brandt*, Dordrecht (Holanda): D. Reidel Publishing Company.
- Gray, J.; "Against Cohen on Proletarian Unfreedom", *Social Philosophy & Policy*, 6/1: 77-112.
- Gruneubaum, J. (1987); *Private Ownership*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Gutman, A. (1985); "Communitarian critics of liberalism",
- Hampton, J. (1980); "Contracts and Choice: Does Rawls Have a Social Contract Theory?", *The Journal of Philosophy*, LXXVII/6: 315-38.

- Hampton, J.** (1989); "Should Political Philosophy Be Done without Metaphysics?", *Ethics*, 99/4: 791-814.
- Hampton, J.** (1993); "The moral commitments of liberalism", en **D. Copp-J. Hampton-J. Roemer** (Eds.) (1993): pp. 292-313.
- Harman, G.** (1983); "Human Flourishing, Ethics, and Liberty", *Philosophy and Public Affairs*, 12/4: 307-22.
- Harris, D.** (1987); *Justifying State Welfare. The new Right versus The Old Left*, Oxford: Basil Blackwell.
- Hart, H.L.A.** (1979); "Between Utility and Rights", en **A. Ryan** (eds) (1979).
- Hayek, F. Von** (1960); *The constitution of Liberty*, Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Heller, A.** (1985); "Marx, Justice, Freedom: the libertarian Prophet", en **B. Chavance** (1985): pp. 699-714. (Originalmente publicado en *Philosophica*, 33, (1984): 87-105)
- Heller, A.** (1987); *Beyond Justice*, Oxford: Basil Blackwell.
- Hicks, J.** (1981); *Wealth and Welfare*, Oxford: Clarendon Press.
- Hill, T.E.** (1989); "Kantian Constructivism in Ethics", *Ethics*, 99/4: 752-770.
- Hobhouse, L.T.** (1922); *The Elements of Social Justice*, Londres: George Allen & Unwin. Tercera Reimpresión, 1949.
- Hume, D.** (1957); *An Inquiry Concerning the Principle of Moral*, N.Y.: A Liberal Art Press. Edición de Ch. Hendel.
- Hume, D.** (1978); *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press. Índice analítico de L.A. Selby-Bigge, segunda edición revisada por P.H. Nidditch.
- Johnson, K.** (1976); "Government by Insurance Company: The antipolitical philosophy of Robert Nozick", *Western Political Quarterly*,
- Kirzner, I.** (1981); "Entrepreneurship, Entitlement and Economic Justice", en **J. Paul** (Eds) (1978): 383-401.
- Körner, S.** (1974); *Practical Reason*, Oxford: Blackwell.
- Kymlicka, W.** (1988); "Rawls on Teleology and Deontology", *Philosophy and Public Affairs*, 17/3: 173-90.
- Kymlicka, W.** (1989); "Liberal individualism and Liberal Neutrality", *Ethics*, 99/4: 883-905.
- Kymlicka, W.** (1991); *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford: Clarendon Press, Paperback Reprinted. (Existe edición en castellano por Ariel Ciencia Política, Barcelona, 1995. Trad. de Roberto Gargarella).
- Kymlicka, W.** (1996); *Ciudadanía Multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona: Paidós. (Originalmente publicado por Clarendon Press, Oxford. La traducción es de Carmen Castells Auleda).
- Kynch, J.-Sen, A.** (1983); "Indian Women: Well-Being and Survival", *Cambridge Journal of Economics*, VII:363-80.
- Larmore, Ch.** (1987); *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Laslett, P.-Fishkin, J.** (Eds) (1979); *Philosophy, Politics, and Society*, New Haven: Yale University Press.
- Laslett, P.-Runciman** (Eds) (1967); *Philosophy, Politics and Society*, Oxford: Blackwell. Tercera Serie.
- Lemieux, P.** (1988); *L'Anarcho-Capitalisme*, Paris:PUF.

- Lucash, F. (comp.) (1986); *Justice and Equality Here and Now*, Ithaca (N.Y.): Cornell University Press.
- Lloyd Thomas, D.A. (1977); "E Pluribus Unum", *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume III, 49-70. (Editado por Kai Nielsen y Roger A. Shiner).
- MacIntyre, A. (1981); *After Virtue*, Londres: Duckworth. (Existe traducción al castellano por Crítica, Barcelona, 1987.)
- MacIntyre, A. (1988); *Whose Justice? Which Rationality?* Londres: Duckworth. (Traducido por Eiusa, Barcelona, en 1994).
- Marx, K. (1975); *Crítica del Programa de Gotha*, en Marx-Engels; *Obras Escogidas 2*, Madrid: Akal.
- McDonald, V. (1977); "Rawlsian Contractarianism: Liberal Equality or Inequality?", *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume III, 71-94. (Editado por Kai Nielsen y Roger A. Shiner).
- McMurry, S. (Ed.) (1982); *The Tanner Lecture on Human Value*, Salt Lake City: University of Utah Press.
- Moon, D. (1993); *Constructing Community: Moral Pluralism and Tragic Conflicts*, Princeton: Princeton University Press.
- Mouffe, Ch. (1990); "Rawls: Political philosophy without politics", en D. Rasmussen (Ed) (1990): pp. 217-36.
- Moulin, H.-Roemer, J. (1989); "Public Ownership of the External World and Private Ownership of Self", *Journal of Political Economy*, 97/2 :347-67.
- Mulhall, S.-Swift, A. (1996); *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid: Temas de Hoy. trad. de Enrique López Castellón. (La edición en inglés es de 1992, por Blackwell Publishers, Oxford).
- Munzer, S. (1992); *A Theory of Property*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagel, T. (1987); "Moral Conflict and Political Legitimacy", *Philosophy and Public Affairs*, 16/3: 215-40.
- Nagel, T. (1990); "Rawls on Justice", en R. Solomon-M. Murphy (1990): pp. 329-34. (Publicado originalmente en *Philosophical Review*, (1973) 62/2 ).
- Narveson, J. (1988); *The Libertarian Idea*, Filadelfia: Temple University Press.
- Neal, P. (1990); "Justice as Fairness: Political or Metaphysical?", *Political Theory*, 18/1: 24-50.
- Neyman, J. (comp) (1951); *Proceedings of the Second Berkeley Symposium of Mathematical Statistics*, Berkeley: University of California Press.
- Nielsen, K. (1989); "Marxism and Arguing for Justice", *Social Research*, 56/3 :713-39.
- Nielsen, Kai (1988); "Arguing about Justice: Marxist Immoralism and Marxist Moralism", *Philosophy and Public Affairs*, 17/3: 212-234.
- Nove, A. (1983); *The economics of feasible Socialism*, Londres: Allen & Unwin.
- Nozick, R. (1974); *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell, Reimpresión, 1991. La primera impresión es de Basic Books. (La primera edición en español es de 1988, por el FCE de México cuya traducción corresponde a R. Tamayo.)
- O'Neill, O. (1981); "Nozick's Entitlements", en J. Paul (1981): 305-22.
- Otfried, H. (1988); *L'Etat et la Justice. Les problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglo-saxonne: John Rawls et Rober Nozick*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

- Paul, E.-Paul, J.-Miller, J.** (Eds) (1985); *Ethics and Economics*, Oxford: Blackwell.
- Paul, J.** (Eds) (1981); *Reading Nozick*, Totowa (NJ): Rowman & Littlefield.
- Paul, J.** (Eds) (1988); *Equal Opportunity*, Oxford: Blackwell.
- Pence, G.E.** (1977); "Fair Contracts and Beautiful Inimities", *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume III, 137-152. (Editado por Kai Nielsen y Roger A. Shiner).
- Perelman, Ch.** (1963); *The Idea of Justice, and The Problem of Argument*, Londres: Routledge & Kegan Paul. (Introducción de H.L.A. Hart, traducción del francés por J. Petrie).
- Peterson, M.-Vaughan, R.** (Comps.) (1988); *The Virginia Statute for Religious Freedom*, Cambridge (Mass): Cambridge University Press.
- Rapaport, E.** (1977); "Classical Liberalism and Rawlsian Revisionism", *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume III, 95-120. (Editado por Kai Nielsen y Roger A. Shiner).
- Rasmussen, D.** (Ed) (1990); *Universalism vs Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge (Mass): MIT Press.
- Rawls, J.** (1958); "Justice as Fairness", *The Philosophical Review*, LXIV.
- Rawls, J.** (1967); "Distributive Justice", en **P. Laslett-Runciman** (Eds) (1967).
- Rawls, J.** (1969); "The Justification of Civil Disobedience", en **H. Bedau** (Ed) (1969).
- Rawls, J.** (1978); "The Basic Structure as Subject", en **A.I. Goldman-J. Kim** (1978), pp. 47-71.
- Rawls, J.** (1979); "A Well-Ordered Society", en **P. Laslett-J. Fishkin** (Eds) (1979), pp. 6-20.
- Rawls, J.** (1980); "Kantian Constructivism in Moral Theory"
- Rawls, J.** (1982); "The Basic Liberties and Their Priority", en **S. McMurry** (Ed.) (1982), pp. 3-87. (Existe traducción castellana por Paidós bajo el título *Sobre las Libertades*, con una introducción de Victoria Camps, Barcelona, 1990).
- Rawls, J.** (1982a); "Social Unity and Primary Goods", en **A. Sen-B. Williams** (Eds) (1982), pp. 159-185.
- Rawls, J.** (1988); "Priority of Rights and Ideas of the Good", *Philosophy and Public Affairs*, 17/4:251-76.
- Rawls, J.** (1991); "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", en **J. Arthur-W. Shaw** (Eds.) (1991), pp. 320-339. (La primera publicación fue en 1985 en *Philosophy and Public Affairs*, 14/3:223-52. Este trabajo tuvo una amplia divulgación por haberse compilado con una serie de artículos sobre el debate liberalismo/comunitarismo, nos referimos a *Communitarisms and Individualism*, compilado por S. Avineri y A. de Shalit, publicado por Oxford University Press en 1992. Existe traducción al castellano en *Diálogo Filosófico*, vol. 16, 1990:4-32.)
- Rawls, J.** (1993); "The Domain of the Political and Overlapping Consensus", en **D. Copp-J. Hampton-J. Roemer** (1993): pp. 245-69. (Es una reimpresión de *New York University Law Review* (1988), 64/2:233-55. Este papers tiene su origen en una conferencia John Dewey en Jurisprudencia dictada en 1988 en la Escuela de Leyes de la Universidad de New York).
- Rawls, J.** (1993a); *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, Edición aumentada, 1996. (Existe traducción castellana conforme a la edición de 1993, por el FCE-Facultad de Derecho-UNAM, cuya traducción corrió por cuenta de Sergio Madero Báez).

- Roemer, J. (1989a); *Valor, Explotación y clase*, México D.F.: FCE.
- Roemer, J. (1991); "Market Socialism: a Blueprint", *Dissent*, Fall: 562-69.
- Roemer, J. (1982); "Exploitation, Alternatives and Socialism", *The Economics Journal*, 92/Marzo: 87-107. (Reproducido en Roemer (1994) ensayo 1).
- Roemer, J. (1983); "Are Socialist Ethics Consistent With Efficiency?", *The Philosophical Forum*, XIV/3-4: 369-388.
- Roemer, J. (1985); "Equality of talent", *Economics and Philosophy*, 1: 151-81. (También publicado en Roemer (1994): Cap. 6: 119-47.)
- Roemer, J. (1985); "Should Marxist Be Interested in Exploitation?", *Philosophy and Public Affairs*, 14/1: 30-65. (Reproducido en B. Chavance, (1985): pp. 29-50; y en Roemer, (1994): Ensayo 3).
- Roemer, J. (1986); "An Historical Materialist Alternative to Welfarism", en J. Elster-A. Hylland (1986): pp. 133-64.
- Roemer, J. (1988); *Free to Lose-An introduction to Marxist Economic Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press.
- Roemer, J. (1989a); *Teoría General de la Explotación y de las Clases*, Madrid: Siglo XXI, Trad. Manuel Pascual Morales.
- Roemer, J. (1989b); "A public ownership resolution of the tragedy of the commons", *Social Philosophy and Policy*, 6/2: 74-92.
- Roemer, J. (1989b); "Nuevas direcciones en la teoría marxista de la explotación y de las clases sociales", en Roemer; *El Marxismo: una perspectiva analítica*, México D.F.: F.C.E., pp. 97-132. Publicado originalmente en *Politics and Society*, vol. 11, núm. 3, 1982. Existe también una reproducción en castellano en *Mientras Tanto*, Núms. 20/21, 1984.
- Roemer, J. (1989c); *Valor, Explotación y Clase*, México D.F.: F.C.E. (Publicado originalmente por Harwood Academic Publishers en 1986, la traducción es de Susana Moreno Parada).
- Roemer, J. (1992); "The morality and efficiency of market socialism", *Ethics*, 102, April, pp. 448-64. (También publicado en Roemer (1994): Cap. 14: 287-302.)
- Roemer, J. (1994); "Property relations vs. surplus value in Marxian exploitation", en Roemer, (1994): Ensayo 2. (Originalmente publicado en *Philosophy and Public Affairs*, 11, (1982): 281-313).
- Roemer, J. (1994); *Egalitarian Perspectives-Essays in Philosophical Economics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Roemer, J. (1994a); 'A challenge to Neo-Lockeanism', en Roemer (1994): pp. 219-230. (Publicado originalmente en *Canadian Journal of Philosophy*, 18, December 1988: 697-710. Existe traducción al español en *Zona Abierta*, 51/52, Abril-set, pp. 39-55.)
- Roemer, J. (1995); *Un Futuro para el Socialismo*, Barcelona: Crítica. Trad. Antoni Domènech.
- Roemer, J. (Comp) (1996); *Equal Shares. Making Market Socialism Work*, Londres: Verso. (Editado y con introducción de E.O. Wright).
- Roemer, J. (Comp.) (1989); *El Marxismo: una perspectiva analítica*, México D.F.: F.C.E. (Publicado originalmente por Trad. Jaime Flores Becerril).
- Roemer, J.(1993); "Externalidades de la propiedad pública y de la propiedad privada", en Elster, J.-Moene, K.; *Alternativas al capitalismo*, Madrid: Ministerio de trabajo y Seguridad Social. Trad. Esther Rabaso.

- Rorty, R. (1988); "The Priority of Democracy to Philosophy" en M. Peterson-R. Vaughan (Comps) (1988). (Reproducido en *Philosophical Papers, Vol. 1*. Existen dos traducciones al español, una reciente de Paidós de dicho Vol. 1; y otra de 1994 por Gedisa que traduce acorde con la publicación italiana de una obra colectiva).
- Rorty, R. (1991); *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Barcelona: Paidós, Trad. de Alfredo Sinnot. (Publicado originalmente en 1989 por Cambridge University Press).
- Rosenblum, N. (1989); *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge (Mass): Harvard University Press. (Existe traducción castellana por Nueva Visión, Buenos Aires, 1993).
- Rothbard, M. (1973); *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*, San Francisco: Fox & Wilkes. (Cuarta impresión, 1996).
- Ryan, A. (Ed. (1979); *The Idea of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- Sandel, M. (1982); *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Scheffler, S. (1981); "Natural Rights, Equality, and Minimal State", en J. Paul (1981): 148-68.
- Scheffler, S. (1994); "The Appeal of Political Liberalism", *Ethics*, 105/1: 4-22.
- Scherer, K. R. (Comp) (1992); *Justice: Interdisciplinary perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schokkaert, E. (1992); "The Economics of distributive justice, welfare and freedom", en K. Scherer (Comp) (1992): pp.65-113.
- Sen, A. (1970); "The impossibility of Paretian Liberal", *Journal of Political Economy*, 78:152-57.
- Sen, A. (1970); *Collective choice and Social Welfare*, San Francisco: Holden-Day.
- Sen, A. (1973); "Behavior and the Concept of Preference", *Economica*, 40:241-59.
- Sen, A. (1974); "Choice, Ordering and Morality", en S. Körner (comp) (1974).
- Sen, A. (1976); "Liberty, Unanimity and Rights", *Economica*, 43:217-45.
- Sen, A. (1977); "Rational Fool: A critique of the behavioral foundations of economics theory", *Philosophy and Public Affairs*, 6: 317-44.
- Sen, A. (1979); "Utilitarianism and Welfarism", *Economics Journal*, LXXXIX/9:479-87.
- Sen, A. (1980/81); "Plural Unity", *Proceeding of the Aristotelian Society*, LXXXI: 193-215.
- Sen, A. (1982); "Rights and Agency", *Philosophy and Public Affairs*, XI/1:3-39.
- Sen, A. (1983); "Evaluator Relativity and Consequential Evaluation", *Philosophy and Public Affairs*, XII/2:113-32.
- Sen, A. (1983); "Poor, Relatively Speaking", *Oxford Economics Papers*, XXXV:153-69.
- Sen, A. (1984); "The Living Estándar", *Oxford Economics Papers*, XXXVI:74-90.
- Sen, A. (1984); *Resources, Values and Development*, Oxford: Blackwell.
- Sen, A. (1985); "Well-Being, Agency, and Freedom: The Tanner Lectures 1984", *The Journal of Philosophy*, 82:169-221.
- Sen, A. (1987); *On Ethics and Economics*, Oxford: Blackwell.
- Sen, A. (1993); "Markets and Freedoms: Achievements and Limitations of the Markets Mechanism in Promoting Individual Freedom", *Oxford Economics Papers*, 45: 519-41.
- Sen, A.-Williams, B. (Eds) (1982); *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Shapiro, D. (1995); "Why Rawlsian Liberals Should Support Free Market Capitalism", *The Journal of Political Philosophy*, 3/1: 58-85.
- Solomon, R.-Murphy, M. (Eds) (1990); *What Is Justice? Classic and Contemporary Readings*, Oxford. Oxford University Press.
- Steiner, H. (1977), "The Natural Right to the Means of Production", *Philosophical Quarterly*, 75.
- Steiner, H. (1981); "Liberty and Equality", *Political Studies*, 29 :555-69.
- Stenier, H. (1988); "Capitalism and Equal Starts", en J. Paul (Eds) (1988) :49-72.
- Sterba, J.P. (1978); "Neo-Libertarianism", *American Philosophical Quarterly*, 15/2 :115-121.
- Sumner, L.W. (1977); "'Rawls and the Contract Theory of Civil Disobedience", *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume III, 1-48. (Editado por Kai Nielsen y Roger A. Shiner).
- Sumner, L.W. (1987), *The moral foundation of Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Ch. (1985); "Atomism" en Ch. Taylor (1985): pp. 187-210.
- Taylor, Ch. (1985), *Philosophy and The Human Sciences, Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Ch. (1986); "The Nature and Scope of Distributive Justice", en F. Lucash (1986) : pp. 34-67. (Publicado originalmente en Ch. Taylor, 1985).
- Taylor, Ch. (1989), "Cross-Purposse: The Liberal-Communitarian debate", en Rosenblum (1989): pp. 159-82.
- Thomson, J.J. (1981); "Some Ruminations on Rights", en J. Paul (1981): 130-47.
- Torek, P. (1994); "Liberties, Not Rights: Gauthier and Nozick on Property", *Social Theory and Practice*, 20/3 :343-61.
- Vallespin, F. (1988); "El neocontractualismo: John Rawls", en V. Camps (Ed) (1988): pp. 577-600.
- Van der Veen, R. (1989); ¿Puede el socialismo no ser explotador?, *Zona Abierta*, Núms. 51/52, Abril-Set: 115-156.
- Van Parijs, Ph. (1983); "Nozick and Marxism socialist response to the Libertarian Challenge", *Revue Internationale de Philosophie*, 37/146 :337-61.
- Van Parijs, Ph. (1985); "La préhistoire du débat: l'homme de Speenhamland", *Revue Internationale de Philosophie*, LXXX I/4 :395-99.
- Van Parijs, Ph. (1989); Explotación y Desafío Libertario, *Zona Abierta*, Núms. 51/52, Abril-Set: 87-114.
- Van Parijs, Ph. (1991); 'Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income', *Philosophy and Public Affairs*, 20/22 :101-30.
- Van Parijs, Ph. (1992); "Basic Income Capitalism", *Ethics*, 102/3 :465-84.
- Van Parijs, Ph. (1992a); "Competing Justifications of Basic Income", en Ph. Van Parijs (Eds.) (1992a) : pp.3-46.
- Van Parijs, Ph. (1995); *Real Freedom for All. What (if anything) can justify capitalism?*, Oxford : Clarendon Press.
- Van Parijs, Ph. (Eds) (1992a); *Arguing for Basic Income. Ethical Foundations for Radical Reform*, Londres : Verso.
- Walzer, M. (1981); "Philosophy and Democracy", *Political Theory*, 9/3: 379-99.

- Walzer, M.** (1987); *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Walzer, M.** (1990); "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, 18/1: 6-23.
- Walzer, M.** (1993); *Las esferas de la Justicia*, México: FCE.
- Walzer, M.** (1994); *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Walzer, M.** (1997); *On Toleration*, New Haven-Londres: Yale University Press. (The Castle Lecture in Ethics, Politics, and Economics delivered at Yale University in 1996).
- Williams, B.** (1993); "La Justicia como Virtud", en **Williams** (1993): pp. 111-122.
- Williams, B.** (1993); "Rawls y la apuesta de Pascal", en **Williams** (1993): pp. 123-130.
- Williams, B.** (1993); *La Fortuna Moral. Ensayos filosóficos 1973-1980*, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México. (Publicado Originalmente Cambridge University Press en 1981. La traducción es de Susana Marín).
- Wood, Allen** (1982); *Karl Marx*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Wood, Allen** (1984); Justice and Class Interest, *Philosophica*, Vol. 33, núm. 1, pp: 9-32.
- Wood, Allen** (1985); *Marx's Immoralism*, en **Bernard Chavance** (Eds) (1985): pp. 681-698.
- Wood, Allen** (1989); Marx y la Igualdad, *Zona Abierta*, Núm. 51/52, Abril-Set: 157-186.