

PREMIO NOBEL DE ECONOMÍA

Amartya Sen



*La idea
de la
justicia*

2. Rawls y más allá

Este capítulo es en lo esencial una crítica de la teoría de la justicia presentada por John Rawls, el principal filósofo político de nuestro tiempo. Plantearé lo que me separa de Rawls, pero no puedo empezar sin reconocer cómo mi propio entendimiento de la justicia, y de la filosofía política en general, han recibido la influencia de lo que aprendí de él, sin mencionar la gran deuda que tengo con Rawls por revivir el interés filosófico en el tema de la justicia. En efecto, Rawls ha hecho de la cuestión lo que hoy es, e inicio esta crítica con el recuerdo de la emoción de verlo transformar de modo radical la filosofía política contemporánea. Además de beneficiarme de los escritos de Rawls, tuve el privilegio de tener a esta maravillosa persona como amigo y colega. Su bondad era extraordinaria, y sus lúcidos comentarios, críticas y sugerencias me han enriquecido constantemente y han ejercido gran influencia en mi propio pensamiento.

Tuve mucha suerte. La filosofía política y moral hizo grandes avances bajo el liderazgo de Rawls precisamente cuando yo empezaba a interesarme en el tema como observador desde otras disciplinas (las matemáticas y la física, primero, y la economía, después). Su ensayo de 1958, «La justicia como equidad», nos iluminó de una forma que sería muy difícil de describir hoy, al igual que sus escritos tempranos de la década de 1950 sobre los «procedimientos de toma de decisiones» y sobre los diferentes conceptos de «reglas», que leí como estudiante de licenciatura e iluminaron mi pensamiento de manera muy emocionante[\[107\]](#).

Y entonces, en 1971, apareció *Teoría de la justicia*, el revolucionario libro de Rawls[\[108\]](#). Él, Kenneth Arrow y yo habíamos usado un primer borrador del texto en una clase conjunta de filosofía política que impartimos en Harvard durante el año académico 1968-1969, cuando estuve allí como profesor visitante mientras trabajaba en la Universidad de Delhi. Yo estaba escribiendo mi propio libro sobre elección social, *Elección colectiva y*

bienestar social (1970), que incluía un análisis de la justicia, y me beneficié inmensamente de los incisivos comentarios y sugerencias de Rawls. Poco después tuve el privilegio de opinar formalmente sobre el texto final de *Teoría de la justicia* para la editorial de Harvard. Puede sonar un tanto exagerado, pero entonces creía captar el sentimiento expresado por Wordsworth: «Era una dicha estar vivo en ese amanecer / pero ser joven era estar en el cielo».

Ese sentimiento de excitación no ha disminuido con los años, aunque ahora piense que algunas de las principales tesis de la teoría rawlsiana de la justicia son seriamente defectuosas. Plantearé mis discrepancias enseguida, pero primero debo aprovechar la ocasión para reconocer la sólida fundamentación sobre la cual colocó Rawls la cuestión de la teoría de la justicia[109]. Algunos de los conceptos básicos que Rawls identificó como esenciales continúan orientando mi propio entendimiento de la justicia, a pesar de las diferencias en la dirección y conclusiones de mi trabajo.

LA JUSTICIA COMO EQUIDAD: EL ENFOQUE DE RAWLS

Tal vez el ejemplo de mayor alcance sobre lo que resulta esencial para una adecuada comprensión de la justicia es la idea fundacional de Rawls según la cual la justicia debe considerarse desde el punto de vista de las exigencias de la equidad. Aun cuando cada resumen es en última instancia un acto de barbarie, resulta muy útil describir brevemente (a riesgo de cierta supersimplificación) la teoría de Rawls sobre la «justicia como equidad» para concentrarnos en algunas características básicas que permiten entender el enfoque rawlsiano, y también para realizar trabajo adicional sobre la justicia[110]. En este enfoque, la noción de equidad se considera fundacional y aspira a ser en cierto modo «previa» al desarrollo de los principios de justicia. Sostendría que tenemos buenas razones para ser persuadidos por Rawls de que la búsqueda de la justicia ha de vincularse a, y en cierto modo depende de, la idea de equidad. Este entendimiento central es no sólo importante para la propia teoría de Rawls; también es profundamente relevante para casi todos los análisis de la justicia, incluido el que trato de presentar en este libro[111].

¿Qué es entonces la equidad? Esta idea básica puede asumir diversas formas, pero uno de sus elementos centrales es la exigencia de evitar prejuicios en nuestras evaluaciones y tener en cuenta los intereses y las preocupaciones de los otros, y en particular la necesidad de evitar el influjo de nuestros intereses creados, o de nuestras prioridades, excentricidades y prevenciones. En general, puede verse como una exigencia de imparcialidad. La explicación detallada de Rawls sobre las exigencias de la imparcialidad se basa en su constructiva idea de la «posición original», clave para su teoría de la «justicia como equidad». La posición original es una situación imaginaria de igualdad primordial, donde las partes no tienen conocimiento de sus identidades personales o de sus intereses creados en el grupo como tal. Sus representantes tienen que escoger bajo el «velo de la ignorancia», que es un estado imaginario de ignorancia para decidir (en particular, ignorancia acerca de los distintos intereses personales y las diferentes opiniones reales sobre la buena vida, lo que Rawls llama «preferencias comprensivas»), y es en tal estado de ignorancia asumida que los principios de justicia se escogen por unanimidad. Según Rawls, los principios de justicia determinan las instituciones sociales básicas para el buen gobierno de la sociedad que tales instituciones, de acuerdo con nuestra imaginación, están a punto de «crear».

En esta posición original imaginaria, las deliberaciones sobre los principios de justicia demandan la imparcialidad requerida por la equidad. En *Teoría de la justicia* (1971), Rawls lo plantea así:

La posición original es el adecuado *statu quo* inicial que asegura que los acuerdos fundamentales alcanzados hasta entonces son equitativos. Este hecho admite el nombre de «justicia como equidad». Resulta claro, entonces, que lo que quiero decir es que una concepción de la justicia es más razonable que otra, o más justificable con respecto a ella, si personas racionales en la posición original escogerían esos principios en lugar de otros para el papel de la justicia. Las concepciones de la justicia deben ser clasificadas por su aceptabilidad para las personas situadas en tales circunstancias.

En sus trabajos posteriores, particularmente en *Liberalismo político* (1993), Rawls hizo una defensa aún mayor de cómo se supone que funciona el proceso de la equidad^[112]. La justicia como equidad se ve como una muy depurada «concepción política de la justicia» desde el principio. Una

de las cuestiones básicas que Rawls estudia es cómo pueden cooperar entre sí las personas en una sociedad a pesar de suscribir «doctrinas comprensivas profundamente enfrentadas aunque razonables». Esto resulta posible «cuando los ciudadanos comparten una razonable concepción política de la justicia», lo cual les ofrece «una base para que la discusión pública sobre cuestiones políticas fundamentales proceda y pueda ser decidida de modo razonable, no en todos los casos pero sí en muchos asuntos constitucionales esenciales y de justicia básica». Los ciudadanos pueden discrepar, por ejemplo, en sus creencias religiosas y opiniones generales acerca de qué es una vida buena y digna, pero las deliberaciones los conducen a estar de acuerdo, según la visión de Rawls, en cómo tomar nota de las diferencias entre los miembros y cómo alcanzar un conjunto de principios de justicia que sea equitativo para todo el grupo.

DE LA EQUIDAD A LA JUSTICIA

El ejercicio de equidad, así estructurado, se orienta a identificar los principios apropiados que determinarían la elección de las instituciones justas requeridas para la estructura básica de una sociedad. Rawls identifica varios principios muy específicos de justicia, que se discuten ahora, y reivindica con fuerza que tales principios serían la elección unánime que surgiría de la concepción política de la justicia como equidad. Él alega que si tales principios fueran escogidos por todos en la posición original, con su igualdad primordial, ellos constituirían la «concepción política» apropiada de la justicia, y que las personas que crecieran en una sociedad bien ordenada por estos principios tendrían buenas razones para afirmar un sentimiento de la justicia basado en ellos (sin consideración por la particular concepción de cada persona sobre la «buena vida» y las prioridades «comprensivas» personales). Así que la elección unánime de estos principios de justicia desempeña un papel clave en el sistema de Rawls, el cual incluye la escogencia de *instituciones* para la estructura básica de la sociedad y la determinación de una *concepción política* de la justicia, que el filósofo presume que influirán en los comportamientos individuales de conformidad con esa concepción compartida (volveré a esta cuestión más adelante en este capítulo).

La elección de principios básicos de justicia es el primer acto en el despliegue de la justicia social, que tiene varias etapas. La primera etapa conduce a la siguiente, la etapa «constitucional», en la cual se seleccionan instituciones reales en consonancia con el principio escogido de justicia y con las condiciones de cada sociedad en particular. El funcionamiento de estas instituciones, a su vez, lleva a posteriores decisiones sociales en etapas más avanzadas del sistema de Rawls, por ejemplo a través de legislación apropiada (en lo que Rawls llama «la etapa legislativa»). La secuencia imaginaria avanza paso a paso sobre las líneas señaladas, con un despliegue muy elaborado de esquemas sociales justos.

El proceso completo de este despliegue está basado en la emergencia de lo que él describe como los «dos principios de justicia» en la primera etapa que ejerce su influencia sobre todo lo demás que sucede en la secuencia rawlsiana. Tengo que expresar mi considerable escepticismo sobre la muy específica tesis de Rawls sobre la elección única, en la posición original, de un particular conjunto de principios para las justas instituciones que se requieren para una sociedad justa. Existen preocupaciones generales, en verdad plurales y a veces conflictivas que se relacionan con nuestra comprensión de la justicia[113]. Tales preocupaciones no necesitan diferir en la forma conveniente —es decir, conveniente para la elección— de suerte que tan sólo un conjunto de principios incorpore realmente la imparcialidad y la equidad[114]. Muchas de ellas son imparciales y desapasionadas, y representan máximas que sus exponentes quieren «convertir en principio de una ley universal», para emplear el famoso imperativo categórico de Kant[115].

En verdad, yo sostendría que la pluralidad de principios imparciales puede reflejar el hecho de que la imparcialidad asume muchas formas diferentes y tiene muy distintas manifestaciones. Por ejemplo, en la historia de los tres niños que se disputan una flauta, planteada en la Introducción, bajo el argumento de cada niño subyace una teoría general sobre cómo tratar de manera imparcial a las personas, con énfasis en la utilidad y el uso efectivo, la equidad económica y la justicia distributiva, y el derecho a los frutos del propio esfuerzo, respectivamente. Los argumentos de los tres niños son generales y sus respectivos razonamientos acerca de la naturaleza de una sociedad justa reflejan ideas básicas diferentes que pueden defenderse de manera imparcial (en lugar de depender de los intereses

creados). Y si no se da el surgimiento único de un determinado conjunto de principios de justicia que identifiquen las instituciones requeridas para la estructura básica de la sociedad, entonces el procedimiento completo de la «justicia como equidad», tal como está desarrollado en la teoría clásica de Rawls, sería muy difícil de emplear[116].

Como se discutió en la Introducción, la tesis básica de Rawls sobre la emergencia de un solo conjunto de principios de justicia en la posición original (estudiada y defendida en la *Teoría de la justicia*) está muy suavizada y matizada en sus escritos posteriores. En efecto, en su obra *La justicia como equidad: una reformulación*, Rawls observa que «definitivamente existen muchas consideraciones a las cuales se puede apelar en la posición original, y cada concepción alternativa de la justicia es favorecida por alguna consideración y desfavorecida por otra», y también que «el balance de razones descansa en el juicio, si bien en el juicio informado y guiado por la razón»[117]. Cuando Rawls concede que «el ideal no puede alcanzarse por completo», hace referencia a su teoría ideal de la justicia como equidad. Sin embargo, no tiene que haber nada particularmente «no ideal» en una teoría de la justicia que admita el debate y el desacuerdo sobre algunos temas, mientras se concentra en muchas sólidas conclusiones que surgirían vigorosamente del acuerdo razonado sobre las exigencias de la justicia.

Resulta claro, empero, que si las reconsideraciones de Rawls significan lo que parece que significan, entonces se tendría que abandonar su temprana teoría de la justicia como equidad por etapas. Si las instituciones tienen que ser establecidas con fundamento en un único conjunto de principios de justicia que emana del ejercicio de la equidad, a través de la posición original, entonces la ausencia de una tal emanación afecta la base misma de la teoría. Hay aquí una tensión real en la propia reflexión de Rawls a lo largo de los años. Él no abandona, al menos de manera explícita, su teoría de la justicia como equidad, pero parece aceptar que existen problemas insolubles para la consecución de un acuerdo unánime sobre un conjunto de principios de justicia en la posición original, lo cual no deja de tener efectos devastadores para su teoría de la «justicia como equidad».

Personalmente, me inclino a pensar que la teoría original de Rawls desempeñó un enorme papel al hacernos comprender varios aspectos de la idea de la justicia, e incluso si se ha de abandonar esta teoría —para lo cual

existen fuertes argumentos—, buena parte de la ilustración aportada por la contribución pionera de Rawls permanecería y continuaría enriqueciendo la filosofía política. Es posible apreciar mucho y a la vez criticar seriamente una teoría, y nada me haría más feliz que contar con la compañía del propio Rawls, si tal cosa fuere posible, en esta evaluación «dual» de la teoría de la justicia como equidad.

LA APLICACIÓN DE LOS PRINCIPIOS RAWLSIANOS DE JUSTICIA

Sea como fuere, procedamos con el esbozo de la teoría rawlsiana de la justicia como equidad. Rawls nunca la abandonó, y ha sido probablemente la más influyente teoría de la justicia en la filosofía moral moderna. Rawls sostenía que los siguientes «principios de justicia» surgirán del acuerdo unánime en la posición original (*El liberalismo político*, p. 328):

- a. Cada persona tiene un derecho igual a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos.
- b. Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones. En primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades; y en segundo lugar, las desigualdades deben ser para el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.

Es importante observar que los principios de justicia identificados por Rawls incluyen la prioridad de la libertad (el «primer principio») que da prelación a la máxima libertad de cada persona, condicionada a igual libertad para todos, en comparación con otras consideraciones económicas o de equidad social. La igual libertad personal tiene prioridad sobre las exigencias del segundo principio, que se refieren a la igualdad de ciertas oportunidades generales y a la equidad en la distribución de los recursos de carácter general. Esto quiere decir que las libertades que todos disfrutan no pueden ser violadas con el pretexto del fomento de la riqueza o del ingreso, o de una mejor distribución de los recursos económicos entre los ciudadanos. Aun cuando Rawls pone la libertad en un encumbrado pedestal que está sin duda sobre todas las demás consideraciones (y hay un claro extremismo aquí), la reivindicación general subyacente es que la libertad no

puede ser recortada para convertirla en una ventaja que complemente a otras ventajas (como la opulencia económica); hay algo muy especial en el lugar de la libertad personal en las vidas humanas. Es de esta reivindicación más general —y no necesariamente extrema— de la cual me dejaré guiar en la parte constructiva de este trabajo.

En los principios de justicia de Rawls se abordan otras cuestiones de elección de instituciones a través de un conjunto de requisitos que están combinados en el «segundo principio». La primera parte del segundo principio tiene que ver con el requisito institucional de garantizar que las oportunidades públicas estén abiertas a todos, sin discriminación por motivos de raza, etnia, casta o religión. La segunda parte del segundo principio (llamada el «principio de diferencia») se refiere tanto a la equidad en la distribución cuanto a la eficiencia general, y se interesa en mejorar la suerte de los más desaventajados de la sociedad.

El análisis de Rawls sobre la equidad en la distribución de los recursos invoca un índice de lo que él llama «bienes primarios», que son los medios para alcanzar una variedad de fines (los recursos idóneos para conseguir lo que las personas quieren, tan variados como sus deseos). Rawls considera que los bienes primarios incluyen «los derechos, las libertades y las oportunidades, el ingreso y la riqueza, y las bases sociales del respeto a sí mismo»[\[118\]](#). Obsérvese que las libertades entran aquí otra vez, esta vez como una ventaja que complementa otras ventajas, como el ingreso y la riqueza.

Además de lo que está incluido en las preocupaciones relativas a la distribución, resulta significativa la exclusión que hace Rawls de ciertas reivindicaciones distributivas que han sido subrayadas por otros teóricos. En efecto, es importante advertir lo que *no* se tiene en cuenta de manera directa, como las reivindicaciones basadas en los méritos o la propiedad. Rawls ofrece justificaciones razonadas tanto para estas exclusiones como para las inclusiones[\[119\]](#).

Las productividades reciben, no obstante, reconocimiento indirecto a través de su función en el avance de la eficiencia y la equidad, de tal manera que las desigualdades relacionadas con ellas sean permitidas y defendidas en la teoría rawlsiana de la distribución cuando tales iniquidades ayudan a las personas más desaventajadas a mejorar como resultado, por ejemplo, de la utilización de incentivos. Obviamente, en un mundo en el cual la

conducta individual no está moldeada solamente por la «concepción de la justicia» en la posición original, no hay manera de evitar problemas por los incentivos.

De otra parte, si en la posición original las desigualdades basadas en las exigencias de incentivos fueran consideradas incorrectas e injustas (pueden verse como sobornos para que las personas sean diligentes y productivas), entonces ¿los principios adoptados en la posición original no deberían eliminar la necesidad de incentivos? Si en una economía justa no debe surgir la desigualdad de los incentivos, ¿los principios emergentes de ese estado de imparcialidad no deberían traducirse en que las personas concuerden en aportar lo suyo sin necesidad de ser sobornadas? Y, con base en el razonamiento rawlsiano, si en el mundo poscontractual cada persona se comporta de conformidad con la concepción de la justicia emanada de la posición original, ¿en ese mundo orientado hacia los deberes, no deberíamos esperar entonces el cumplimiento espontáneo de los respectivos deberes productivos de cada quien (como parte de esa concepción de la justicia), sin necesidad alguna de incentivos?

La idea de que las personas harán de manera espontánea lo que han acordado hacer en la posición original es propia de Rawls[120]. Y sin embargo, Rawls parece ir hasta «este punto y no más allá», y no es del todo claro que se pueda determinar con exactitud qué desigualdades basadas en incentivos son aceptables (incluso en un mundo en el cual las normas de conducta que surgen de la posición original son efectivas de manera uniforme), mientras se rechazan otras modalidades de desigualdad[121].

Este problema puede generar dos distintos tipos de respuesta. Una es la que ha argumentado con fuerza G. A. Cohen en su libro *Rescuing Justice and Equality* (2008), según la cual el ajuste de la desigualdad por razón de los incentivos limita el alcance de la teoría de la justicia de Rawls[122]. La concesión de incentivos puede ser razonable desde el punto de vista práctico, pero ¿puede ser parte de una teoría plausible de la justicia? En un mundo en el cual la justicia concierne tan sólo a la justicia trascendental, la crítica de Cohen parecería legítima.

En una perspectiva diferente de la misma cuestión, resulta difícil imaginar que la necesidad de incentivos sea soslayada con base en la expectativa de que la concepción de la justicia en la posición original hará que cada uno desempeñe de manera espontánea su plena función productiva

sin la ayuda de incentivos. Cohen bien puede tener razón en que una sociedad que puede ser vista como perfectamente justa no debería sufrir el impedimento de la desigualdad basada en incentivos, pero ésta es una razón más para no concentrarse tanto en la justicia trascendental al desarrollar una teoría de la justicia. La transición prevista por Rawls puede no ser lo suficientemente trascendental para Cohen, pero existen otros problemas de concentración trascendental (por razones ya estudiadas) que Rawls debe afrontar, incluso en ausencia de una imitación de Cohen. En un mundo de justicia comparativa, el mundo justo de Cohen puede estar por encima del que Rawls plantea en la justicia como equidad, pero la principal utilidad de la teoría de la justicia comparativa estaría en propiciar comparaciones entre posibilidades factibles menos exaltadas, desde el punto de vista de la justicia, que los mundos «justos» de Rawls y Cohen.

ALGUNAS LECCIONES POSITIVAS DEL ENFOQUE RAWLSIANO

No es difícil advertir que hay algunas contribuciones de gran importancia en el enfoque rawlsiano de la justicia como equidad y en la manera en que el filósofo ha presentado y explicado sus implicaciones. Primero, la idea de que la equidad es central para la justicia, que Rawls defiende de forma luminosa, constituye un reconocimiento notable que nos transporta más allá del entendimiento generado por la literatura precedente sobre la justicia (como el fundamento justificativo de la teoría utilitarista de Bentham). Aun cuando no creo que la imparcialidad captada por el concepto de «posición original» (en la cual Rawls confía mucho) sea adecuada para el propósito, esto no constituye de ninguna manera una rebelión contra la idea rawlsiana fundamental de la prioridad fundacional de la equidad para el desarrollo de una teoría de la justicia.

Segundo, tengo que reiterar una afirmación que ya hice acerca del vasto alcance de la tesis de Rawls sobre la naturaleza de la objetividad en la razón práctica: «El primer elemento esencial es que una concepción de la objetividad debe establecer un marco intelectual público suficiente para que se pueda aplicar el concepto de juicio y alcanzar conclusiones con base en razones y pruebas, y tras la debida discusión y reflexión»[\[123\]](#). La cuestión

se consideró ampliamente en el capítulo 1 «Razón y objetividad», y no abundaré más en ella.

Tercero, aparte de aclarar la necesidad de que la idea de equidad preceda a la de justicia, Rawls hace otro aporte básico al señalar «los poderes morales» de la gente por su capacidad para un sentido de la justicia y para una concepción del bien. Esto supone una gran distancia respecto del mundo imaginario que presta exclusiva atención a ciertas versiones de la «teoría de la elección racional» (que se analizará en el capítulo 8 «La racionalidad y las otras personas»), según la cual los seres humanos tienen sólo un sentimiento de amor propio y prudencia pero evidentemente ninguna capacidad o inclinación para considerar ideas de equidad y justicia[124]. Además de enriquecer el concepto de racionalidad, Rawls avanza también de manera muy útil en la distinción entre ser «racional» y ser «razonable»[125], que se empleará ampliamente en este trabajo.

Cuarto, la prioridad absoluta de la libertad en Rawls concentra la atención en ella como preocupación separada y en muchos sentidos dominante para la evaluación de la justicia de los esquemas sociales. La libertad también opera, por supuesto, junto a otras preocupaciones en la determinación de la ventaja general de una persona: está incluida en la lista de los «bienes primarios» que Rawls especifica como parte de la visión de la ventaja individual en el uso de su «principio de diferencia». Pero mucho más allá de ese papel de bien primario compartido con otras preocupaciones, la libertad tiene también, de manera selectiva, un estatus adicional con su propia importancia. Conceder un lugar especial o una preeminencia general a la libertad va mucho más allá de reconocer su importancia como una de las muchas influencias en la ventaja general de una persona. Mientras que la libertad personal es sin duda útil, como el ingreso y otros bienes primarios, su importancia implica algo más. Se trata de una preocupación central en la libertad de un individuo, que toca los aspectos más privados de su vida personal, y al mismo tiempo de una necesidad básica (por ejemplo, en la forma de libertad de expresión) para la práctica de la razón pública, que tan crucial es para la evaluación social[126]. No resulta sorprendente que la razonada percepción de la importancia de la libertad personal haya movido a la gente a defenderla y a luchar por ella a lo largo de los siglos. Al destacar la importancia de la libertad compartida por todos, Rawls llama la atención sobre una distinción

entre la libertad y otras ventajas útiles que bien merece la pena subrayar y proseguir[[127](#)].

Quinto, al insistir en la necesidad de la equidad procedimental de acuerdo con la primera parte del segundo principio, Rawls aportó un significativo enriquecimiento de la bibliografía de las ciencias sociales en materia de desigualdad, que con frecuencia ha tendido a concentrarse demasiado en las disparidades relacionadas con el estatus social o los ingresos económicos, y ha ignorado las disparidades en los procesos, por ejemplo en los casos de discriminación laboral por motivos de raza, color o género[[128](#)].

Sexto, tras reconocer sus méritos a la libertad y encarecer la necesidad de la apertura para la participación de la gente en la competencia equitativa por los cargos y empleos públicos, el principio de diferencia indica la importancia de la equidad en los esquemas sociales, de tal suerte que se preste particular atención a la difícil situación de los más desaventajados[[129](#)]. La eliminación de la pobreza, medida por la carencia de bienes primarios, ocupa un lugar destacado en la teoría de la justicia de Rawls, y este énfasis ha tenido efectivamente una poderosa influencia en los análisis de políticas públicas para la superación del problema.

Finalmente (aunque esta vez se trata de mi propia interpretación de Rawls, que otros pueden considerar buena o mala), al concentrar la atención en los «bienes primarios» (los medios de carácter general para la búsqueda de los propios fines comprensivos), el filósofo reconoce de manera indirecta la importancia de la libertad humana al ofrecer a las personas la oportunidad real —y no sólo formal— de hacer lo que quieran con sus propias vidas. En los capítulos 11 y 12 sostendré que el ajuste entre la posesión de bienes primarios por una persona y las libertades sustantivas que tiene de facto esa persona puede ser muy imperfecto, y que este problema puede tratarse más bien mediante la atención en las capacidades reales de la gente[[130](#)]. Y sin embargo, al destacar de manera instrumental la importancia de la libertad humana, Rawls ha dado un lugar definitivo a la reflexión sobre la libertad en el cuerpo central de su teoría de la justicia[[131](#)].

LOS PROBLEMAS QUE PUEDEN SER EFECTIVAMENTE TRATADOS

Existen, sin embargo, problemas y dificultades. Empecemos con un par de problemas que son importantes pero que pueden ser tratados sin ir en contra del enfoque básico de Rawls y que han recibido ya una considerable atención por parte de la literatura especializada.

Primero, se ha dicho que la prioridad total de la libertad es excesiva. ¿Por qué deberíamos considerar el hambre, la desnutrición y la falta de atención médica como menos importantes que la violación de cualquier tipo de libertad personal? Esta cuestión fue planteada por vez primera con gran energía por Herbert Hart poco después de la aparición de la *Teoría de la justicia* de Rawls[132]. Y en sus trabajos posteriores (en particular en *El liberalismo político*) Rawls ha matizado su énfasis en la libertad para hacerlo menos extremo[133]. Es posible, en efecto, aceptar que la libertad debe tener alguna prioridad, pero una prioridad total es casi con seguridad un exceso destructivo. Hay, por ejemplo, muchos tipos diferentes de escalas de ponderación que pueden dar prioridad parcial a una u otra preocupación[134].

Segundo, en el principio de diferencia Rawls evalúa las oportunidades que la gente tiene a través de los medios que posee, sin tener en cuenta las amplias variaciones que encaran al estar en condiciones de *convertir* los bienes primarios en buena vida. Por ejemplo, una persona discapacitada puede hacer menos con el mismo nivel de ingresos y otros bienes primarios que un ser humano plenamente capacitado. Una mujer embarazada necesita, entre otras cosas, más sostén nutricional que otra persona que no cría hijos. La conversión de los bienes primarios en la capacidad de hacer cosas que una persona considere valiosas puede variar enormemente según las diferentes características innatas (por ejemplo, la propensión a sufrir ciertas enfermedades hereditarias) o adquiridas, o con los efectos divergentes de distintos contextos ambientales (por ejemplo, la vida en un vecindario con presencia endémica o frecuentes brotes de enfermedades infecciosas). Existe entonces un fuerte argumento en favor de trasladar el énfasis de los bienes primarios a la evaluación efectiva de las libertades y las capacidades[135]. Sin embargo, si mi lectura de la motivación de Rawls al emplear los bienes primarios es correcta (es decir, concentrarse de manera indirecta en la libertad humana), entonces yo alegraría que un movimiento de los bienes primarios a las capacidades no sería un cambio de rumbo

fundamental en el programa del filósofo sino más bien un ajuste de la estrategia de la razón práctica[136].

DIFICULTADES QUE REQUIEREN NUEVA INVESTIGACIÓN

Los problemas estudiados en la sección anterior han recibido y reciben atención considerable. Aunque no se han resuelto por completo, existen razones para pensar que sus aspectos centrales son por ahora comprensibles y razonablemente claros. No serán olvidados en el resto del libro, pero sugeriré que se requiere más atención inmediata para aclarar algunos otros problemas del enfoque de Rawls que no figuran con frecuencia en la bibliografía especializada.

(1) La ineludible relevancia del comportamiento real

Primero, el ejercicio de la equidad a través del enfoque del contrato social se adapta, en el proyecto de Rawls, para identificar sólo las «instituciones justas» mediante «un acuerdo sobre los principios que han de regular las instituciones de la estructura básica misma en el presente y en el futuro»[137]. En el sistema rawlsiano de la justicia como equidad, se presta atención directa casi exclusiva a las «instituciones justas», en lugar de centrarse en las «sociedades justas» que pueden apoyarse tanto en instituciones efectivas cuanto en características reales del comportamiento.

Samuel Freeman, quien junto con Erin Nelly ha realizado una excelente labor de compilación y edición de los numerosos escritos de Rawls, resume así la estrategia de la «justicia como equidad»:

Rawls utiliza la idea de un hipotético contrato social para abogar por principios de justicia. Estos principios se aplican en primera instancia para decidir sobre la justicia de las instituciones que constituyen *la estructura básica de la sociedad*. Los individuos y sus actos son justos en la medida en que se ajusten a las exigencias de las instituciones... La forma en que estas instituciones se especifican y se integran en un sistema social afecta profundamente los caracteres, deseos y planes de las personas, así como sus prospectos para el futuro y la clase de personas que aspiran a ser. Debido a los profundos efectos de estas instituciones en la clase de personas que somos, Rawls dice que la estructura básica de la sociedad es «el tema primario de la justicia»[138].

Podemos ver ahora cuán diferente es este enfoque basado en el concepto de *niti* de cualquier enfoque basado en el concepto de *nyaya*, como la teoría de la elección social (véase el contraste planteado en la Introducción). El segundo enfoque tendería a sustentar la evaluación de las combinaciones de instituciones sociales y patrones de comportamiento público en las consecuencias y realizaciones sociales que ellas producen (lo cual supone tomar nota, entre otras cosas, de cualquier importancia intrínseca que las instituciones y los patrones de comportamiento puedan tener en concreto dentro de las realizaciones sociales que se trata de evaluar).

En esta comparación, dos cuestiones concretas merecen especial atención. Primero, la comprensión de la justicia como *nyaya* no puede descuidar las realizaciones sociales efectivas que puedan surgir de cualquier elección de instituciones, dadas otras características sociales (incluido el patrón real de comportamiento). Lo que realmente le sucede a la gente no puede dejar de ser una de las preocupaciones centrales de una teoría de la justicia en la perspectiva alternativa de *nyaya* (sin ignorar cualquier evaluación intrínseca que pueda estar razonablemente vinculada con instituciones y normas de comportamiento que también se tengan por importantes en sí mismas).

Segundo, aun si aceptamos que la elección de instituciones sociales básicas a través de un acuerdo unánime produciría una cierta identificación del comportamiento «razonable» o la conducta «justa», subsiste la cuestión acerca de cómo funcionarían las instituciones escogidas en un mundo en el cual el comportamiento real de cada quien puede o no estar del todo conforme con el comportamiento razonable identificado. La elección unánime de los principios de justicia sirve de base suficiente, según Rawls, para constituir una «concepción política» de la justicia aceptada por todos, pero dicha aceptación aún estará muy lejos del patrón real de conducta que surja de una sociedad real con tales instituciones. Puesto que nadie plantea argumentos más elaborados y poderosos que los de John Rawls en pro de la necesidad del comportamiento «razonable» de los individuos para que la sociedad funcione bien, él es muy consciente de la dificultad de presumir cualquier aparición espontánea de comportamiento razonable universal por parte de todos los miembros de una sociedad.

La cuestión es entonces la siguiente: si la justicia de lo que sucede en una sociedad depende de una combinación de características de las instituciones y del comportamiento real, junto con otras influencias que determinan las realizaciones sociales, ¿es posible identificar «justas» instituciones para una sociedad sin que ello dependa de la conducta efectiva (que no es lo mismo que la conducta «justa» o «razonable»)? La mera aceptación de algunos principios para la formación de la correcta «concepción política de la justicia» no resuelve esta cuestión si la teoría de la justicia buscada debe tener algún tipo de aplicabilidad en la orientación de la elección de instituciones en sociedades reales.

Efectivamente, tenemos buenas razones para reconocer que la búsqueda de la justicia es, en parte, un asunto de formación gradual de los patrones de conducta: no hay una transición inmediata a partir de la aceptación de algunos principios de justicia, ni un cambio total del comportamiento real de cada uno en conformidad con la concepción política de la justicia. En general, las instituciones tienen que escogerse no sólo de acuerdo con la naturaleza de la sociedad en cuestión, sino también de tal modo que dependan de los patrones reales de comportamiento que cabe esperar aun si todos aceptan una concepción política de la justicia. En el sistema de Rawls, la escogencia de los dos principios de justicia busca asegurar tanto la correcta elección de instituciones cuanto el surgimiento de conducta real apropiada por parte de todos, con lo cual la psicología individual y social se hace completamente dependiente de un cierto tipo de ética política. El enfoque de Rawls, desarrollado con admirable coherencia y destreza, implica una simplificación drástica y formalista de una tarea amplia y multifacética, la de combinar la operación de los principios de justicia con el comportamiento efectivo de la gente, que resulta central para el razonamiento práctico sobre la justicia social. Es lamentable que así sea, porque puede afirmarse que la relación entre las instituciones sociales y el comportamiento real y no ideal de los individuos resulta críticamente importante para cualquier teoría de la justicia que pretenda orientar la elección social hacia la justicia social[[139](#)].

(2) Alternativas al enfoque contractualista

El método rawlsiano de investigación apela a un razonamiento «contractualista» que implica preguntar: ¿qué contrato social sería aceptado de manera unánime por todos en la posición original? Este método contractualista de razonamiento pertenece en sentido amplio a la tradición kantiana[140], y ha sido muy influyente en la filosofía política y moral de nuestro tiempo, en gran medida bajo la orientación de Rawls. La justicia como equidad, como teoría, está situada por Rawls en esa tradición, y él describe su teoría, según se observó en la Introducción, como un intento de «generalizar y llevar a un mayor grado de abstracción la teoría tradicional del contrato social tal como está representada por Locke, Rousseau y Kant»[141].

Rawls compara este modo de razonar, que produce un contrato social, con la tradición utilitarista, que se concentra en obtener «el mayor bien para el mayor número, de tal manera que éste sea un bien completo especificado por una doctrina comprehensiva»[142]. Ésta es una interesante e importante comparación, y sin embargo el enfoque exclusivo de Rawls en este contraste particular le permite descuidar la exploración de otros enfoques que no son ni contractualistas ni utilitaristas. Para poner otra vez el ejemplo de Adam Smith, él invoca la figura que denomina el «espectador imparcial» para sustentar dictámenes de justicia en exigencias de equidad. Éste no es ni un modelo de contrato social, ni uno de maximización de la utilidad general (o de cualquier otro indicador agregado del «bien completo»).

La idea de abocar la cuestión de la equidad a través de la figura del espectador imparcial de Smith ofrece algunas posibilidades que no están disponibles en la perspectiva contractualista de Rawls. Tenemos que examinar los aspectos en los cuales el razonamiento smithiano del espectador imparcial permite reconocer las posibilidades que no caben con facilidad en el enfoque del contrato social, a saber:

1. abordar la evaluación comparativa en lugar de reducirse a la mera identificación de una solución trascendental;
2. tomar nota de las realizaciones sociales y no sólo de las exigencias de las instituciones y las reglas;
3. permitir la evaluación social incompleta, pero también ofrecer orientación en importantes problemas de justicia social, como la urgencia de superar casos manifiestos de injusticia, y

4. reconocer voces más allá de la pertenencia al grupo contractualista, para registrar sus intereses o evitar el parroquialismo.

En la Introducción he comentado brevemente cada uno de estos problemas que limitan el enfoque contractualista y la teoría rawlsiana de la justicia como equidad, y que exigen más reflexión constructiva.

(3) La relevancia de las perspectivas globales

El empleo del contrato social a la manera de Rawls limita de manera ineludible la implicación de los participantes en la búsqueda de la justicia a los miembros de una comunidad o «pueblo» (como Rawls denomina a esa colectividad, en principio similar al Estado nacional de la teoría política tradicional). La figura de la posición original nos deja con muy poco margen de maniobra, como necesitados de un gigantesco contrato social global, en la perspectiva de una extensión «cosmopolita» de la posición original rawlsiana que han desarrollado Thomas Pogge y otros[143]. En este caso, la posibilidad de proceder a través de la secuencia rawlsiana para establecer instituciones para la sociedad global, como un gobierno mundial, es sin embargo muy problemática. Y en la Introducción he tenido ocasión de comentar sobre el escepticismo de autores como Thomas Nagel para negar la posibilidad misma de la justicia global.

Y sin embargo el mundo más allá de las fronteras nacionales no puede dejar de implicarse en la evaluación de la justicia en un país al menos por dos razones distintas que ya han sido brevemente identificadas. Primero, lo que sucede en ese país y la forma en que operan sus instituciones no pueden dejar de tener efectos, a veces enormes, en el resto del mundo. Esto es suficientemente obvio cuando consideramos la actividad terrorista y antiterrorista, o eventos como la invasión estadounidense de Irak, pero las influencias que van más allá de las fronteras nacionales son omnipresentes en el mundo en que vivimos. Segundo, cada país o cada sociedad puede tener creencias parroquiales que claman por más escrutinio global porque puede ampliar la clase de cuestiones consideradas en dicho escrutinio, y porque las presunciones fácticas que subyacen en los juicios éticos y políticos concretos pueden cuestionarse con la ayuda de experiencias de otros países o sociedades. Las preguntas globalmente sensibles pueden ser

más importantes en una evaluación completa que en discusiones locales sobre los hechos y valores referentes a la condición desigual de las mujeres y la aceptabilidad de la tortura o de la pena de muerte. El ejercicio de la equidad en el análisis de Rawls se ocupa de otros asuntos, como los intereses y las prioridades de las personas *dentro* de una sociedad determinada. Los medios y métodos para afrontar las limitaciones de los intereses creados y del parroquialismo se investigarán en los capítulos que siguen.

JUSTICIA Y JUSTITIUM

Termino este capítulo con una consideración sobre una cuestión diferente y tal vez menos trascendente. En la teoría de Rawls sobre la «justicia como equidad», la idea de equidad se refiere a *personas* (cómo ser equitativo entre ellas) mientras que los principios rawlsianos de justicia se aplican a la elección de *instituciones* (cómo identificar justas instituciones). Lo primero lleva a lo segundo en el análisis de Rawls (un análisis sobre el cual he expresado algún escepticismo), pero debemos tomar nota del hecho de que equidad y justicia son conceptos muy distintos en el razonamiento del filósofo. Rawls explica la distinción con mucho cuidado, como lo he mencionado al comienzo de este capítulo.

Pero ¿cuán fundamental es la distinción entre equidad y justicia, que es claramente indispensable para la teoría de la «justicia como equidad» de Rawls? Yo recibí una respuesta muy esclarecedora de John Rawls cuando le pedí comentar una crítica particular de su enfoque que me fue planteada por Isaiah Berlin. La justicia como equidad, me dijo Berlin, difícilmente puede ser una idea tan fundamental si algunos de los principales idiomas del mundo no tienen siquiera dos palabras claramente distintas para los dos conceptos. El francés, por ejemplo, no tiene expresiones especializadas para un término sin el otro: «justicia» tiene que servir para ambos propósitos[144]. Rawls contestó que la existencia efectiva de palabras especializadas bien distinguidas tenía poca significación; lo importante es si la gente que habla un idioma que carece de una distinción basada en una sola palabra puede, sin embargo, diferenciar entre los conceptos separados y articular el contraste mediante el uso de tantas palabras como sean

necesarias. Creo que ésta es la respuesta correcta para la pregunta de Berlin[145]. Las palabras tienen su significación, pero no podemos convertirnos en sus prisioneros.

Hay un interesante contraste sobre la palabra «justicia» sobre el cual llamó mi atención W. V. O. Quine cuando comentaba un ensayo mío. En una carta fechada el 17 de diciembre de 1992 me decía:

He estado pensando en la palabra *justicia* y en la palabra *solsticio*. Es claro que *solstitium* es *sol* más *stit*, la forma reducida de *stat*, de donde «suspensión del sol». Me pregunto entonces por *justitium*: ¿suspensión del derecho? Consulté a Mollet y confirmé mi sospecha. ¡Qué extraño! Significa «vacaciones judiciales». He explorado más y he encontrado que *justitia* no tiene relación con *justitium*. *Justitia* es *just* (um) más *itia*, de donde «justeza», como debe ser, mientras que *justitium* es *jus* más *stitium*.

Tras recibir la carta de Quine, estaba suficientemente preocupado por nuestra herencia democrática como para consultar de inmediato, con cierta ansiedad, la Carta Magna, ese documento clásico sobre el gobierno democrático. Felizmente, me tranquilizó encontrar esta fórmula: «*Nulli vendemus, nulli negabimus aut differemus, rectum aut justitiam*», que puede traducirse así: «A ningún hombre venderemos, negaremos o demoraremos derecho o justicia». Tenemos razón en celebrar el hecho de que los líderes de esa gran agitación antiautoritaria no sólo supieran lo que hacían, sino que también supieran qué palabras debían emplear (aunque puedo imaginar que los jueces de todo el mundo puedan estar alarmados por la ausencia de toda garantía de «vacaciones judiciales» en la Carta Magna).

Las contribuciones principales de John Rawls a las ideas de equidad y justicia merecen celebración, y sin embargo hay otras ideas presentes en su teoría de la justicia que exigen, como he sostenido, escrutinio crítico y reformulación. El análisis de Rawls sobre equidad, justicia, instituciones y comportamiento ha iluminado profundamente nuestra comprensión de la justicia y ha desempeñado —y desempeña todavía— un papel muy constructivo en el desarrollo de la teoría de la justicia. Pero no podemos convertir el modelo rawlsiano de pensamiento sobre la justicia en una «suspensión» intelectual. Tenemos que beneficiarnos de la riqueza de ideas que nos ofrece Rawls y seguir adelante, en lugar de tomar vacaciones. Necesitamos *justitia* y no *justitium*.