

Gerald A. Cohen Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?

"Éste es un libro inusual, una mezcla muy lograda de autobiografía, historia intelectual y filosofía moral que refleja la característica perspectiva del autor... que, en mi opinión, representa la crítica más relevante efectuada hasta ahora al liberalismo de carácter igualitarista."

Las cuestiones que se pregunta son las que deberían preocuparnos a todos.

Thomas Nagel, *Times Literary Supplement*

Muchos pensadores parecen dar por supuesto (o sentido) que se puede ser rico o sinceramente igualitarista, pero no ambas cosas a la vez. Como buen filósofo que es, Cohen examina los diversos argumentos que sostienen este planteamiento, aunque renuncia a dar una conclusión definitiva para lograr su objetivo principal, que consiste en generar un debate de ideas sobre esta cuestión."

Economist

Gerald A. Cohen Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?

Gerald A. Cohen Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?



303.372
C6781y-
2001
C.1
MECE

90

Diseño: Mario Es

UNIVERSIDAD DE CHILE



3 5601 15611 9806

ISBN 84-493-1093-8

4 5090



Proyecto de ley 1111 15/05/06

Título original: *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*
Publicado en inglés, en 2000, por Harvard University Press, Cambridge (Mass.) y Londres

Traducción de Luis Arenas Llopis y Óscar Arenas Llopis

Cubierta de Mario Eskenazi

Con gratitud a mi amado
hermano Michael

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2000 by President and Fellows of Harvard College
© 2001 de la traducción, Luis Arenas Llopis y Óscar Arenas Llopis
© 2001 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona,
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires
<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-493-1093-8
Depósito legal: B-28.508/2001

Impreso en Gràfiques 92, S.A.
Av. Can Sucarrats, 91 - 08191 Rubí (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Prefacio	11
Introducción	15
1. Paradojas de la convicción	23
2. Política y religión en una infancia comunista y judía en Montreal	39
3. El desarrollo del socialismo desde la utopía a la ciencia	63
4. Hegel en Marx: la metáfora obstétrica en la concepción marxista de la revolución	83
5. El opio del pueblo: Dios en Hegel, Feuerbach y Marx	109
6. Igualdad: del hecho a la norma	137
7. Sentidos en que lo malo puede ser bueno: una mirada algo más ligera al problema del mal	157
8. Justicia, incentivos y egoísmo	159
9. Donde está la acción: en el lugar de la justicia distributiva	181
10. Filosofía política y comportamiento personal	201
Epílogo	243
Bibliografía	245
Créditos	253
Índice analítico y de nombres	255

JUSTICIA, INCENTIVOS Y EGOÍSMO

Mi espalda es lo suficientemente ancha y lo suficientemente fuerte; no sería más que un cobarde si me fuera y dejara que ellos sufrieran los problemas sabiendo que la mitad de ellos no son capaces. «Ellos que son fuertes deben aguantar las flaquezas de aquellos que son débiles y no pensar en su propio placer.» Hay algo que de tan evidente no necesita mostrarse; brilla con luz propia. Está muy claro que te equivocas en la vida si vas detrás de esto y lo otro para hacer que las cosas sean más fáciles y placenteras para ti mismo. Un cerdo puede meter su hocico en el comedero y no pensar en nada más; pero, si tienes el corazón y el alma de un hombre, no puedes permitirte dormir en una cama mientras que los demás duermen encima de las piedras. No, no. Nunca sacaré mi cuello del yugo y dejaré que la carga la lleven los débiles.

GEORGE ELIOT, *Adam Bede*

1

He explicado por qué la desintegración del proletariado induce a las personas de formación marxista a volverse hacia la filosofía política normativa y cómo la pérdida de la confianza en una próxima abundancia ilimitada refuerza su tendencia a tomar ese giro.¹ En mi propio caso, ese giro ha provocado un compromiso duradero con el trabajo de tres importantes filósofos políticos: Robert Nozick, Ronald Dworkin y John Rawls, nombrados en el orden cronológico en el que han ocupado mi atención. La obra de Rawls ocupa ahora el centro de mi investigación y esta conferencia y la siguiente estarán dedicadas en su mayor parte a una extensa crítica de Rawls.

Antes de comenzar a hacer esta crítica, me gustaría contrastar qué pensé en cierto momento de algunos asuntos que son relevantes para esa crítica y qué es lo que pienso ahora. Tras haber crecido en una familia fiel al Partido Comunista de Canadá,² fui, en mi adolescencia, un marxista bastante ortodoxo; me había adherido de forma entusiasta a la teoría que se me ofreció.

1. Véanse las secciones 3 y 7 de la Conferencia 6.

2. Véase la Conferencia 2.

Desde la perspectiva de esa teoría, como luego comprendí, menospreciaba ciertas corrientes que por aquella época y todavía ahora constituirían apolo-gías o defensas habituales de la desigualdad económica. Algunas de esas defensas de la desigualdad económica se podían llamar *normativas* y las otras, *fácticas*. Las defensas normativas *confirman* la desigualdad. Representan esa desigualdad como algo justo. Las fácticas, por contra, no niegan (ni afirman) que la desigualdad sea injusta. Dicen que la desigualdad, sea justa, injusta o no sea una cosa o la otra, es inevitable.

Un modo muy habitual de defender fácticamente la desigualdad la remonta a un egoísmo humano que supuestamente no puede erradicarse. Esta defensa dice que la desigualdad se impone por algo tan propio de la naturaleza humana como el pecado, según el punto de vista cristiano del pecado original: la gente es por naturaleza egoísta, sea esto o no algo malo —como pueda ser o no malo que alguien sea un pecador—, y la desigualdad es el resultado inevitable de ese egoísmo, tanto si la desigualdad es injusta como si no lo es.

Ser «egoísta», aquí, significa desear las cosas para uno mismo y para aquellos del círculo más íntimo y estar dispuesto a actuar basándose en ese deseo, incluso cuando la consecuencia es que uno tenga (mucho) más de lo que tiene otra gente o de lo que pudiera haber tenido. En una versión fuerte de la hipótesis del egoísmo, está en la mismísima naturaleza del deseo que lo sea verdaderamente el desear tener más que el resto de la gente —es decir, es el deseo *no sólo* de que yo esté en uno de los peldaños más altos de la escalera de la desigualdad, *sino también* que los otros estén en peldaños más bajos—. Si yo soy (en este sentido) fuertemente egoísta, entonces es que quiero tener más de lo que tiene otro, *no* (solamente) porque tendré más de lo que de otra manera tendría, sino porque yo (al menos también) quiero *fundamentalmente* estar por encima de otros. En una versión más débil de la hipótesis del egoísmo, lo que una persona desea tener le colocará en realidad (es decir, en virtud del hecho de que los recursos son finitos) por encima de los demás. Estar por encima, como tal, no es, como en la versión fuerte, el propósito de nuestro egoísmo, pero sigue siendo el resultado de esa búsqueda, para aquellos que son lo suficientemente habilidosos o lo suficientemente afortunados para tener éxito en la búsqueda del deseo del propio interés.

La defensa del egoísmo de la desigualdad tiene dos premisas. Primera, una premisa de *naturaleza humana*: que la gente es por naturaleza egoísta. Y, segunda, una premisa *sociológica*: que, si la gente es egoísta (por naturaleza o por otra razón), entonces es imposible alcanzar y/o sustentar la igualdad.

Ahora bien, yo solía rechazar las dos premisas de la defensa del egoísmo de la desigualdad. Pero me he vuelto sensible a la premisa sociológica. Sobre este tema diré algo más en un momento. Primero, déjenme explicarles por qué rechacé las dos premisas en el pasado.

Rechacé la premisa de la naturaleza humana por una razón de tipo marxista: la de que, tal como pensaba, las estructuras sociales determinan en gran medida la estructura de la motivación. No existe, o así pensaba yo, una naturaleza humana subyacente que pudiera clasificarse como *inmediatamente* altruista o egoísta, o egoísta en cierto grado definitivo. No quiero decir con esto que pensara que no había ninguna clase de naturaleza humana subyacente; habría considerado tal cosa una proposición heréticamente inmaterialista.³ (Somos, después de todo, animales, con una biología particular y una psicología derivada de ella.) Pero creía que la naturaleza humana era bastante flexible con respecto a la motivación. Había, en un sentido que no obstante reconocí, certezas sobre lo egoístas que son los seres humanos por naturaleza —como, por ejemplo, la certeza de lo propicias que tendrían que ser las circunstancias para que los seres humanos fueran altruistas en su actitud y su comportamiento—. O, de forma más general, la verdad en torno al egoísmo y la naturaleza humana la revelaría la altura (variable) de una línea en un gráfico que representara en la línea horizontal las circunstancias y en la línea vertical los grados de la orientación egoísta que fueran constatables. La forma correcta de caracterizar la naturaleza humana sería como una función, con las circunstancias como argumentos y los modos de comportamiento como valores. Y todo lo que necesitas creer, para negar que la naturaleza humana sea egoísta en un sentido que amenazara al proyecto igualitarista, sería lo que de hecho yo creía: que, bajo las circunstancias propicias, la gente se comportaría de modo altruista en general y que tales circunstancias estarían a nuestro alcance.⁴

Así que rechacé la premisa que funda en la naturaleza humana la defensa del egoísmo de la desigualdad. Pero, de un modo independiente, también

3. Véase Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, pág. 151.

4. Aunque no quiero entrar en la controversia acerca de la sociobiología mucho más de lo que lo hace esta nota, debería decir, para evitar malentendidos, que no considero las proposiciones del párrafo siguiente incongruentes con la sociobiología, si ésta es la doctrina desarrollada en el libro de Richard Dawkins *The Selfish Gene* (trad. cast.: *El gen egoísta*, Barcelona, Salvat, 2000) —una doctrina que, debería añadir, encuentro totalmente convincente—. (Sé que es raro que un hombre de izquierdas tenga, y quizá aún más raro que proclame, tal opinión. Como ha remarcado John Maynard Smith, «existe cierta relación entre sentir antipatía por la genética molecular y cierto gusto por la política radical», «An Eye on Life», pág. 3.)

rechacé la premisa sociológica. Pensé que, incluso si la gente fuese egoísta por naturaleza, no se deduciría —y era, de hecho, falsa— la conclusión de que la desigualdad era ineludible porque, al igual que la estructura social determinaba la motivación, en detrimento de la primera premisa del argumento del egoísmo, asimismo también la estructura determinaba el resultado de la motivación: incluso si la gente fuera de hecho egoísta, lo fuera o no en virtud de su naturaleza invariable, las reglas que gobiernan su interacción podrían, sin embargo, evitar que su egoísmo generara como resultado la desigualdad.⁵ Tales reglas podrían, por ejemplo, verse reforzadas por una gran mayoría, una mayoría cuya motivación fuera de carácter egoísta o, en cierta medida, no del todo altruista, y que en ausencia de tales reglas estuvieran al final de la desigualdad.

Por razones parecidas a las que acabo de dar, sigo siendo escéptico con relación a la premisa que funda en la naturaleza humana la defensa del egoísmo de la desigualdad. Pero ya no soy tan escéptico por lo que respecta a la premisa sociológica. Ya no creo que, incluso dando por sentado el egoísmo en la motivación, la estructura pueda conjurar la desigualdad.⁶ Y este cambio en el punto de vista es muy consecuente. Así, por ejemplo, si la gente ha sido hasta ahora *irremisiblemente* egoísta (no por naturaleza, sino) como resultado de la historia capitalista, entonces —esto es lo que creo ahora—, a la luz de ese egoísmo, la estructura por sí sola no podría ser suficiente para proporcionar la igualdad.⁷ Incluso basándonos en puntos de vista ra-

5. Mi rechazo de la premisa sociológica suponía un optimismo sobre la posibilidad social que Marx, en efecto, evitaba, pues desde su punto de vista sólo la abundancia material podría neutralizar la tendencia hacia la desigualdad de la sociedad humana y, por tanto, ninguna clase de estructura social como tal podría hacerlo. Véase la Conferencia 6, secciones 6 y 7.

6. Al menos, quizás, a través de la aplicación de la coacción en un grado tan alto que sería virtualmente imposible organizarla y ciertamente imposible confirmarla. Si es posible organizar la coacción masiva necesaria, pero se rechaza la igualdad porque es imposible confirmar esa coacción masiva, entonces la defensa de la desigualdad no se convierte ni en algo puramente objetivo ni (como yo entiendo esta etiqueta aquí: véase arriba, pág. 160) en algo puramente normativo. Ahora sería necesario defenderla para evitar violar valores primordiales, *incluso aunque esto sea injusto*. En los términos de Albert Hirschman, tal defensa no dice que el proyecto de eliminar la igualdad sea *fatal*, sino más bien que pone en *peligro* valores más importantes (visto desde la escala adecuada). Véase Hirschman, *The Rhetoric of Reaction*.

Por supuesto, la coacción masiva produce en cualquier caso una desigualdad masiva de poder porque (aunque esto no sea una cuestión permanente lógica) tal coacción no puede aplicarse de forma democrática. Así que la objetividad de la defensa es, al final, bastante «pura».

7. Observen que no se trata de la afirmación trivial de que si la gente es terriblemente egoísta, entonces la estructura no puede revertir ese egoísmo. Se trata de la afirmación no trivial de que la estructura no puede, como alguna vez sí pensé que podía, expresar la igualdad a pesar de ese (irreversible) egoísmo.

zonablemente optimistas sobre los límites de la propia naturaleza humana, la historia capitalista nos habría arrojado a un callejón sin salida del que no podríamos escapar para recuperar el camino del socialismo.

2

De acuerdo con mi cambio de actitud hacia la venerable doctrina según la cual la igualdad exige una considerable falta de egoísmo, siento ahora menos desdén con respecto a otra vieja panacea, que no es (excepto, a veces, indirectamente) una apología de la desigualdad, sino una receta para eliminarla. Esta panacea dice que *para que se supere la desigualdad, es necesario que haya una revolución en el sentimiento o en la motivación, en oposición a una (mera) revolución en la estructura económica*. No creo ahora que eso sea *verdadero* sin más, pero creo que hay *más* verdad en ello de lo que antes estuve dispuesto a reconocer. Y la razón que constituye a veces, según dije, una apología indirecta de la desigualdad es que, a no ser que hubiese un segundo advenimiento de Jesucristo o (si Cristo no era el Mesías) un primer advenimiento del Mesías, no *habrá* nunca, podrían pensar muchos, el cambio necesario en la motivación.

Mi creciente simpatía en la actualidad por la afirmación de esa panacea que he puesto en cursiva —que se podría denominar la panacea social cristiana— se apoya en la reflexión del trabajo que he realizado en los últimos años sobre la justificación rawlsiana de la desigualdad económica. Rawls dice que la desigualdad está justificada cuando tiene el efecto de que aquellos que peor están estén mejor de lo que estarían si desapareciera la desigualdad. La desigualdad no sólo está justificada, sino que es justa, para Rawls, cuando (y porque) es necesaria para ese fin, en virtud de la influencia benigna que sobre la motivación productiva tienen los incentivos materiales asociados a la desigualdad económica.

Rawls presenta eso como justificación normativa de la desigualdad —es decir, el tipo de justificación que busca presentar (alguna forma de) la desigualdad como justa—. Pero, como argumentaré, una investigación más precisa del mecanismo principal que verifica, cuando es verdad, que la desigualdad económica beneficia a los que peor están, revela que el caso rawlsiano de la desigualdad está mejor caracterizado como una defensa meramente fáctica de tal desigualdad. A pesar de lo que el propio Rawls dice, no muestra que la desigualdad basada en el incentivo sea justa, según su propia concepción de justicia, sino, a lo sumo, que es lamentablemente inevitable,

cuando no inevitable *tout court*,⁸ al menos si no queremos rebajar la condición de cada uno.⁹ La defensa supuestamente normativa de Rawls de la desigualdad se presenta a sí misma, cuando se la interroga debidamente, como una defensa meramente fáctica de tal desigualdad. Esto es porque, como veremos, debe atribuirse a los más productivos un egoísmo antiigualitarista, como parte de la explicación de por qué la desigualdad es necesaria, hasta el punto de que sea de hecho necesaria.

3

Me gustaría comentar un cambio de formulación de Rawls, a través de dos textos por lo demás sustancialmente idénticos —un cambio que es de gran importancia en relación con el contraste entre la defensa de la desigualdad fáctica y la normativa.

En su antiguo ensayo «Justicia como equidad», encontramos el siguiente párrafo:

Si, como es muy posible, estas desigualdades operan como incentivos para conseguir mejores esfuerzos, los miembros de esta sociedad deben contemplarlos como *concesiones a la naturaleza humana*: ellos, como nosotros, pueden pensar que idealmente la gente debería querer servir a los demás. Pero, como son mutuamente egoístas, su aceptación de estas desigualdades es solamente la aceptación de las relaciones en las que de hecho están y un reconocimiento de los motivos que les llevan a dedicarse a sus prácticas comunes.¹⁰

Hay, bajo mi punto de vista, bastantes oscuridades y expresiones infelices en este y algunos otros pasos del párrafo del que se ha extraído el texto.¹¹ Pero sólo me interesa ahora comentar el hecho —extremadamente interesante

8. De hecho, Rawls mantiene, de forma bastante independiente del proyecto de mejorar la condición de los que peor están, que «las profundas desigualdades [en] [...] las oportunidades iniciales de la vida [...] [son] inevitables en la estructura básica de cualquier sociedad» (*A Theory of Justice*, pág. 7, cursiva añadida [trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997]). El argumento del incentivo contribuye a mostrar cuáles de esas profundas desigualdades serían justificables.

9. Eso pondría en peligro su defensa de la desigualdad más que la categoría de la *finalidad* (véase la nota 8) él cree que no se cumple.

10. Rawls, «Justice as Fairness», pág. 140 (cursiva añadida).

11. Véase Cohen, «Incentives», págs. 324-325.

sante— de que Rawls eliminó la frase que he puesto en cursiva cuando, catorce años después, escribió un texto sustancialmente (y casi literalmente) idéntico en *Teoría de la justicia*. La frase de *Teoría de la justicia* que corresponde a la primera frase en el párrafo de arriba dice lo siguiente: «Si, por ejemplo, estas desigualdades establecen varios incentivos que tienen éxito al obtener esfuerzos más productivos, una persona en la posición original los contemplaría como *necesarios* para cubrir los costes del entrenamiento y para estimular el que efectivamente se produzcan».¹² De mi argumento puede deducirse contra Rawls que si los incentivos desiguales son verdaderamente necesarios desde el punto de vista de los intereses de los que no son pudientes,¹³ son entonces necesarios sólo debido a debilidades en la naturaleza humana que más o menos se afirman en el párrafo de *Justicia como equidad*, pero que no se mencionan en el párrafo análogo de *Teoría de la justicia*.¹⁴

Es como si tanto el Rawls de 1957 como el de 1971 estuvieran de acuerdo con Bernard Mandeville (y Adam Smith) en que «los vicios privados» colaboran a «la prosperidad pública» —en otras palabras: que el egoísmo humano puede beneficiar a todo el mundo— pero que el Rawls de 1971 es incapaz de admitir que son de hecho los vicios los que están puestos en cues-

12. Rawls, *Theory of Justice*, pág. 151 (cursiva añadida).

13. Es soy absolutamente de acuerdo en que de hecho son necesarias. Creo que ese egoísmo, y la naturaleza con que lo contemplamos, es el resultado de siglos de civilización capitalista.

14. No sé por qué Rawls hizo este gran cambio. Pero creo que se puede justificar a través del constructivismo al que se adhirió tímidamente en *Theory of Justice*, y que no es tan aparente en *Justicia como equidad*. De acuerdo con el constructivismo, la justicia consiste en los principios sobre los que estamos de acuerdo en una situación privilegiada de elección, a la luz, *inter alia*, de (lo que se supone son) los hechos de la naturaleza humana. Dado que la justicia se construye con hechos de la naturaleza humana tales como los supuestos que la naturaleza de la justicia presupone, parece imposible que el constructivismo considere cualquier queda de esos actos como ejemplos de los «vicios» de la *injusticia* dentro de la naturaleza humana. (Esto no quiere decir que Rawls crea que es imposible que los seres humanos sean injustos por naturaleza: serían injustos por naturaleza si fueran incapaces de ajustarse a cualquier principio que surgiera de un procedimiento constructivo adecuado. Y Rawls piensa que de hecho puede que sean incapaces de hacerlo: véase *Political Liberalism*, pág. LXII [trad. cast.: *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 2000]). Pero ésa es una razón bastante diferente para decir que la gente puede ser injusta por naturaleza que Rawls estuvo a punto de aceptar en 1957.)

Creo que el constructivismo es, en parte, erróneo, porque los principios que construye dependen de hechos de la naturaleza humana. Argumentaré en contra de ese aspecto de su procedimiento, y en contra del constructivismo como tal, en otra parte.

166 Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?

tión.¹⁵ Yo estoy de acuerdo con Mandeville —y con Adam Bede¹⁶— en que eso es lo que ocurre.

4

Si, como ahora creo, el egoísmo de la gente afecta las perspectivas de igualdad y de justicia, entonces eso es, en parte, porque, como también creo en este momento, la justicia no puede ser sólo una cuestión de la estructura legal del Estado dentro del que la gente actúa, sino que es también una cuestión que tiene que ver con los actos que la gente elige dentro de esa estructura, con las opciones personales que llevan a cabo en su vida diaria. He llegado a pensar, por decirlo con un eslogan que se ha hecho popular recientemente, que *lo personal es político*.

Ahora bien, ese eslogan, tal como está, es vago, pero con él aquí quiero dar a entender algo razonablemente preciso: que los principios de justicia distributiva —es decir, los principios sobre la distribución justa de beneficios y cargas en la sociedad— se aplican, allí donde lo hacen, sobre aquellas opciones de la gente que no son obligatorias desde un punto de vista legal. Afirmando que esos principios se aplican sobre las opciones que la gente realiza *dentro* de estructuras que son coercitivas desde un punto de vista legal y sobre las que, como todo el mundo estará de acuerdo, se aplican (también) los principios de justicia. (Al hablar de las opciones que la gente lleva a cabo *dentro* de estructuras coercitivas, no incluyo la opción de si acatar o no las reglas de tales estructuras —una opción, de nuevo, a la que todos estarán de acuerdo en reconocer que también se aplican los principios de justicia—. Más bien lo que quiero decir es que esas reglas dejan abiertas las opciones porque ni las imponen ni las prohíben.)

Las feministas utilizan mucho el eslogan en cursiva del que me acabo de apropiar.¹⁷ Más importante aún: la idea en sí que he formulado a través del eslogan y que he intentado explicar hace un instante es una idea feminista. Observen, sin embargo, que al explicar brevemente la idea que defenderé, no he mencionado las relaciones entre los hombres y las mujeres en parti-

15. *Private Vices, Public Benefits* es el subtítulo de *The Fable of the Bees*, de Mandeville (trad. cast.: *La fábula de las abejas: los vicios privados hacen la prosperidad pública*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997).

16. Véase el epígrafe de este capítulo.

17. Pero era utilizado, aparentemente, por los teólogos de la liberación cristiana antes de que lo utilizaran las feministas. Véase Denys Turner, «Religion: Illusions and Liberation», pág. 334.

cular o el tema del sexismo. Podemos distinguir entre el contenido y la forma de la crítica feminista de ciertas ideas convencionales sobre la justicia, y es la forma la que me interesa principalmente aquí,¹⁸ por más que también esté de acuerdo con su contenido.

La sustancia de la crítica feminista es que la teoría liberal convencional de la justicia, y la teoría de Rawls en particular, ignora de manera injustificable una división injusta del trabajo y unas relaciones de poder injustas dentro de las familias (cuya estructura legal *puede* que no manifieste ningún tipo de sexismo). Ése es el punto clave de la crítica feminista desde un punto de vista político. Pero la forma (a menudo simplemente implícita) de la crítica feminista, que obtenemos cuando abstraemos su contenido centrado en el género, es que las opciones no reguladas por ley caen dentro de los límites básicos de la justicia, y ésa es la lección clave de la crítica que podemos extraer desde un punto de vista teórico.

Como creo que lo personal es político, en el sentido mencionado, rechazo la visión de Rawls de que los principios de la justicia se aplican sólo a lo que él llama la «estructura básica» de la sociedad. Las feministas se han dado cuenta de que Rawls vacila, a lo largo de sus escritos, sobre la cuestión de si la familia pertenece a la estructura básica y es, por tanto, según él, un lugar en el que se aplican los principios de la justicia o no. Argumentaré que la duda que muestra Rawls sobre este asunto no es un caso de mera indecisión, que pudiera resolverse rápidamente a favor de la inclusión de la familia dentro de la estructura básica; ése es el punto de vista de Susan Okin,¹⁹ y, en mi opinión, esta autora se equivoca. Mostraré (en la sección 2 de la Conferencia 9) que Rawls no puede admitir la familia en la estructura básica de la sociedad sin abandonar su empeño de que sólo se aplican los principios de justicia distributiva a la estructura básica. Al suponer que Rawls podría incluir las relaciones familiares, Okin muestra su incapacidad de comprender la *forma* de la crítica feminista de Rawls.

18. O, de forma más precisa, aquello que *distingue* su forma. (En tanto que la crítica feminista apunta a la legislación y la política del gobierno, no hay nada peculiar en su forma.)

19. Okin está singularmente presente en la ambivalencia de Rawls sobre si admitir o excluir a la familia de la estructura básica (véase, por ejemplo, Okin, «Political Liberalism», *Justice and Gender*, págs. 23-24; y, más genéricamente, Okin, *Justice, Gender, and the Family*), pero hasta donde yo sé, ella ignora las consecuencias más amplias que desde el punto de vista rawlsiano de la justicia en general tiene el conjunto de ambigüedades de las que ésta es sólo un ejemplo.

5

Llego a la conclusión anunciada arriba al final de un intento de argumentación que reza así. Aquí, en la sección 5, vuelvo a exponer la crítica que he hecho en otro lugar a la aplicación que hace Rawls de su principio de la diferencia,²⁰ a saber, que no lo aplica para censurar las opciones egoístas que llevan a cabo los ambiciosos partidarios del mercado, opciones que inducen a una desigualdad que en mi opinión es perjudicial para los que peor están. En la sección 6 presento una objeción a mi crítica de Rawls. La objeción dice que el principio de la diferencia es, por estipulación y diseño, un principio que se aplica sólo a las instituciones sociales (en particular, a aquellas que componen la estructura básica de la sociedad) y no un principio que se aplique a las opciones, como las de los ambiciosos egoístas, que la gente lleva a cabo *dentro* de esas instituciones.

Las secciones 1 y 2 de la Conferencia 9 ofrecen réplicas independientes a esa objeción de la estructura *básica*. En la sección 1 muestro que la objeción es incoherente con muchas de las afirmaciones de Rawls sobre el papel de los principios de la justicia en una sociedad justa. Después admito que las afirmaciones discordantes se puedan suprimir del canon rawlsiano y, en la sección 2, replico de nuevo a la objeción de la estructura básica, mostrando que no hay ninguna explicación justificable de lo que *es* la estructura básica que le permita a Rawls insistir en que los principios que se aplican a ella no se aplican a las opciones que se realizan dentro de ella. Concluyo que mi crítica original queda justificada, contra la objeción particular que aquí se puso en juego. (La sección 3 de la Conferencia 9 comenta las implicaciones que tiene mi postura a favor de la culpabilidad moral de los individuos cuyas opciones violan los principios de la justicia. La sección 4 explora la distinción entre las instituciones coercitivas y las no coercitivas, que juegan un papel clave en el argumento de la sección 2.)

Mi crítica a Rawls es una crítica a su aplicación del principio de la diferencia. El principio dice, en una de sus formulaciones,²¹ que las desigualdades son justas si y sólo si son necesarias para hacer que los que peor están en

20. Véase Cohen «Incentives, Inequality, and Community», e *idem*, «The Pareto Argument for Inequality». Nos referimos a estos artículos en lo sucesivo como «Incentives» y «Pareto», respectivamente.

21. Véase Cohen, «Incentives», pág. 266, nota 6, para las cuatro posibles formulaciones del principio de la diferencia, que encuentran todas ellas, de forma razonada, apoyo en *A Theory of Justice* de Rawls. Creo que el argumento de las Conferencias 8 y 9 es sólido a lo largo de todas las formulaciones del principio.

la sociedad estén mejor de lo que estarían de cualquier otra forma. No tengo nada que objetar sobre el principio de la diferencia en sí mismo,²² pero estoy muy en desacuerdo con Rawls sobre el asunto de *qué* desigualdades pasan el test que justifica la desigualdad según el principio y, por tanto, *cuánta* desigualdad admite ese test. En mi opinión apenas hay desigualdad alguna que verdaderamente lo sea que satisfaga la exigencia señalada por el principio de la diferencia cuando se concibe, como el propio Rawls propone que se conciba,²³ como regulador de los asuntos de una sociedad cuyos mismos miembros aceptan ese principio. Si tengo razón, la afirmación del principio de la diferencia implica que la justicia exige (virtualmente)²⁴ una igualdad incondicional, en oposición a las «profundas desigualdades» en las oportunidades de vida iniciales con las que Rawls piensa que la justicia es compatible.²⁵

Se piensa comúnmente, por ejemplo Rawls lo hace, que el principio de la diferencia autoriza un argumento a favor de la desigualdad centrado en el recurso de los incentivos materiales. La idea es que la gente con talento producirá más de lo que lo haría si, y sólo si, se les paga más del salario normal y parte del extra que produzcan puede darse a los que peor están.²⁶ La desigualdad que es consecuencia de los incentivos materiales diferenciales se justifica dentro de los términos del principio de la diferencia, pues esa desigualdad —se dice— beneficia a los que peor están: la desigualdad es necesaria para que ellos alcancen la posición que disfrutaran, por muy insignificante que, sin embargo, pueda ser su posición.

Ahora bien, antes de presentar mi crítica a este argumento, es necesario hacer una advertencia con respecto a los términos en los que se expresa. El argumento se centra en una *opción* que realiza gente bien situada

22. Tengo algunas reservas sobre el principio, pero son irrelevantes respecto al argumento actual. Estoy de acuerdo, por ejemplo, con la crítica de Ronald Dworkin de la «insensibilidad de la ambición» del principio de la diferencia; véase Dworkin, «Equality of Resources», pág. 343.

23. «Propone que se conciba»: utilizo esta frase porque parte de la crítica actual hacia Rawls es que no logra concebirla. Es decir, que no reconoce las implicaciones de concebirla.

24. Creo que el requisito es que cada persona tiene el derecho de perseguir su propio interés hasta un punto razonable. Pero ésta es una justificación de la desigualdad bastante diferente de la que hace la justificación de los incentivos; véase Cohen, «Incentives», págs. 302-303, 314-315.

25. Rawls, *A Theory of Justice*, pág. 7.

26. Ésta es sólo la forma más esquemática de conectar el pago superior a los que mejor están con beneficio para los que peor están. La adopto aquí en aras de la simplicidad de la exposición.

170 Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?

que tiene a su disposición un salario alto en una economía de mercado: puede elegir trabajar más o menos y trabajar en lo que hace o en otra cosa, y para ese jefe en lugar de para aquel otro, según lo bien pagada que esté. A esta gente bien situada, en la presentación habitual del argumento que acabo de hacer, se les llama «los dotados de más talento» y, por razones que daré ahora, les llamaré así a lo largo de mi crítica del argumento. Con todo, para que el argumento posea la fuerza que tiene, esta gente afortunada no tiene por qué considerarse dotada de más talento en otro sentido que en el de poseer cierta capacidad para lograr unas ganancias significativas en el mercado. Todo lo que debe ser cierto de ellos es que *están situados en una posición tal que, afortunadamente para ellos, tienen a su disposición un salario alto y pueden variar su productividad exactamente en función de lo alto que ese salario sea*. Pero, hasta donde alcanza el argumento de los incentivos, esa afortunada posición puede deberse a circunstancias que son totalmente accidentales y que están en relación con cierta clase de dotación que esos individuos posean, ya sea un producto natural o haya sido inducida socialmente. No es necesario pensar que la dotación media de fuerza, de aptitud, de ingenuidad, etc., de un lavaplatos cualquiera sea menor que la de la media del alto ejecutivo para aceptar el mensaje del argumento. Sin duda, uno necesita pensar algo de este estilo para estar de acuerdo con el argumento diferente que justifica recompensas para la gente bien situada en todo o en parte como un pago justo para que ponga en práctica esa inusual habilidad suya, pero la teoría de Rawls se construye a partir del rechazo de tales consideraciones. Y tampoco cree Rawls que el aumento en las recompensas se justifique porque las contribuciones extras justifiquen recompensas extras en razones de reciprocidad estricta. Se justifican, según él, simplemente porque proporcionan un resultado más productivo.

Sin embargo, insisto en designar a estos individuos señalados como «los dotados de más talento» porque objetar que de hecho estos individuos en realidad no están dotados de un talento especial *en ningún sentido* es entrar en una consideración empírica discutible y, en este contexto, engañosa, puesto que daría la impresión de que tendría importancia para nuestra evaluación del argumento de los incentivos el que la gente bien situada merezca la denominación que se le asigna o no. La crítica particular del argumento de los incentivos que desarrollaré se entiende mejor en su especificidad cuando usamos la expresión «con talento», que aparentemente supone una concesión; no indica una concesión a la pregunta fáctica de cómo la gente que está en lo más alto de la sociedad de mercado llega a estar allí. Mi empleo

de los propios términos del argumento muestra la fuerza de mi crítica: la crítica se sostiene incluso si concedemos generosamente el modo en que la gente bien situada asegura sus posiciones de poder en el mercado. Además, resulta especialmente apropiado hacer tales concesiones aquí, puesto que el principio de la diferencia de Rawls es secundario, desde un punto de vista léxico, en relación con su principio de que se ha de cumplir una justa igualdad de oportunidades en lo que se refiere a la obtención de las posiciones deseadas; si algo asegura que aquellos que las ocupan poseen una dotación creativa superior es esto. (Lo cual no significa que de hecho lo asegure. Es compatible con una igualdad de oportunidades justa el hecho de que la principal característica de la gente que está en lo más alto posea una mayor astucia y/o una prodigiosa agresividad y no algo más admirable.)

Ahora bien, por las siguientes razones, creo que el argumento de los incentivos para la desigualdad representa una aplicación distorsionada del principio de la diferencia, incluso aunque sea su aplicación más estándar y quizá incluso la más convincente. La gente de especial talento o bien acepta el principio de la diferencia o bien no lo hace. Es decir, o ellos mismos creen que las desigualdades son injustas si no son necesarias para que mejoren los que no son pudientes o no creen que eso sea un dictado de la justicia. Si no lo creen, entonces su sociedad no es justa desde un punto de vista rawlsiano, puesto que una sociedad es justa, según Rawls, sólo si sus propios miembros aceptan y mantienen los principios de justicia correctos. Podría apelarse al principio de la diferencia como justificación de cierta tolerancia o cierta promoción por parte del gobierno de la desigualdad en una sociedad en la que los dotados de talento no la aceptaran, pero entonces ese principio justifica una política pública de desigualdad en una sociedad en la que algunos miembros —los dotados de talento— no comparten la comunidad con el resto.²⁷ Se toma su comportamiento como fijo o parámetro, como un dato enfrentado a un principio que se le aplica desde fuera y no como responsable él mismo ante ese principio. Ésa no es la forma en que los principios de la justicia operan en una sociedad justa, de acuerdo con el concepto que Rawls expone: dentro de sus términos, se puede distinguir entre una sociedad justa y un gobierno justo —es decir, aquel que aplica principios justos a una sociedad cuyos miembros puede que no acepten esos principios.

27. De forma más precisa, no comparten *la comunidad justificadora* con el resto, en el sentido en el que especificué la frase en cursiva en «Incentives», pág. 282.

Así que volvemos a la segunda y única posibilidad que nos queda: que los de más talento sí acepten el principio de la diferencia —que, como dice Rawls, apliquen los principios de la justicia *en su vida diaria* y adquieran del sentido de la justicia que supone obrar así—. ²⁸ Pero en ese caso se les puede preguntar por qué, si ellos mismos creen en el principio, exigen un pago mayor del que obtienen aquellos menos dotados por un trabajo que, de hecho, puede requerir un talento especial, pero que no es especialmente desagradable (pues ninguna consideración de este tipo entra en la justificación rawlsiana de la desigualdad derivada de los incentivos). Se les puede preguntar a los de más talento si el extra que obtienen es *necesario* para mejorar la posición de los que peor están, que es lo único, de acuerdo con el principio de la diferencia, que podría justificarlo. ¿Es necesario *tout court*, es decir, independientemente de la voluntad humana y, por tanto, con toda la voluntad del mundo que la eliminación de la desigualdad empeorara la situación de todo el mundo? ¿O es necesario sólo en tanto que los dotados de más talento *decidirían* producir menos de lo que producen ahora o dejarían de ocupar los puestos que ahora se les pide que ocupen si la desigualdad desapareciera (a través, por ejemplo, del impuesto sobre la renta que redistribuye con un efecto totalmente igualitarista)? ²⁹

La gente con talento que acepta el principio de la diferencia encontrará dificultades para contestar a estas preguntas. Pues no pueden invocar en defensa del principio de la diferencia, *como autojustificación*, que sus elevadas recompensas son necesarias para mejorar la posición de los que peor están, puesto que en el caso más corriente ³⁰ son ellos mismos quienes *hacen* que sean necesarias esas recompensas con su actitud de no querer trabajar, a cambio de las recompensas habituales, con la misma productividad con que lo harían a cambio de recompensas más elevadas y esa falta de disposición por su parte es lo que asegura que los no especialmente dotados obtengan menos de lo que obtendrían en otro caso. Las recompensas elevadas son,

28. «Los ciudadanos en su vida diaria afirman y actúan según los primeros principios de justicia» Actúan «según esos principios como dicta su sentido de la justicia» y, por tanto, «su naturaleza como personas morales se realiza casi completamente». (Citas extraídas, respectivamente, de Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», págs. 521, 528; e *idem*, *A Theory of Justice*, pág. 528.)

29. Esta forma de lograr la igualdad preserva la función de la información del mercado mientras extingue su función motivacional. Véase Joseph Carens, *Equality, Moral Incentives, and the Market*.

30. Véase Cohen, «Incentives», pág. 298 *et circa*, para lo que quiero decir con «el caso más corriente».

por tanto, necesarias sólo porque las opciones de los más dotados no están debidamente ajustadas al principio de la diferencia. ³¹

Por tanto, aparte de aquellos casos especiales en que los de más talento literalmente no *podrían* —en oposición a los casos normales donde ellos (sencillamente) no *querrían*— actuar tan productivamente como lo hacen sin una remuneración más alta, el principio de la diferencia puede justificar la desigualdad sólo en una sociedad donde no todos acepten ese principio. Por tanto, en sentido estrictamente rawlsiano, no se puede justificar la desigualdad.

Ahora bien, esta conclusión sobre lo que significa aceptar y llevar a cabo el principio de la diferencia implica que la justicia de una sociedad no se da exclusivamente en función de su estructura legislativa o de sus reglas imperativas de carácter legal, sino que se da también en función de las opciones que escoge la gente en el marco de esas reglas. La aplicación rawlsiana convencional (y a mí parecer errónea) del principio de la diferencia puede modelizarse de esta manera. Hay una economía de mercado en la que todos los agentes buscan maximizar sus propias ganancias y hay un Estado rawlsiano que selecciona una función impositiva sobre los ingresos que maximiza el retorno de ingresos a los que peor están, dentro de la construcción que supone el que, a causa de la motivación egoísta de los más dotados, un sistema impositivo que igualara totalmente a todos empeoraría la situación de la gente más de lo que lo haría uno que no fuera tan igualador. Pero este retorcido modelo para la realización del principio de la diferencia, con ciudadanos inspirados por la justicia y que aprueban una política estatal que representa un juego impositivo contra (algunos de) ellos en la medida que aparecen como agentes económicos egoístas, está en completo desacuerdo con la (lógica) exigencia rawlsiana de una sociedad justa en la que sus pro-

31. Rawls permite a los más dotados decir que sus elevadas recompensas se justifican porque necesitan hacer que las bajas recompensas de los que peor están no sean más bajas de lo que ya son. Pero, como apunté en la Parte 2 de «Incentives», eso puede servir como justificación de sus elevadas recompensas cuando los más dotados hablan de ello en tercera persona, pero no, de forma crítica, cuando ellos mismos se lo están ofreciendo a los pobres. De manera análoga, tengo una buena razón para pagar al secuestrador que se ha llevado a mi hijo, pero él no puede, sobre esa base, justificar su exigencia para que le pague: no puede decir que está justificado para exigirla porque, sólo si cumplo la exigencia, mi hijo volverá. Los ricos más dotados no son, por supuesto (en ningún caso), tan malos como los secuestradores, pero la justificación que dan para exigir incentivos fracasa tanto como la del secuestrador cuando se expresa en términos «yo-tú». Como dije arriba, la justificación de los incentivos para ellos funciona sólo si se conciben como extraños dentro de la sociedad en cuestión.

píos ciudadanos se someten de buena gana al estándar de justicia encarnado en el principio de la diferencia. Una sociedad que es justa dentro de los términos del principio de la diferencia —podemos, pues, concluir— no existe simplemente *reglas* coercitivas, sino también un *ethos* de justicia que contribuye a dar forma a las opciones individuales. En ausencia de tal *ethos*, se producirán desigualdades que no serán necesarias para mejorar la condición de los que peor están: el *ethos* requerido fomenta una distribución más justa de lo que las reglas del juego económico pueden asegurar por sí mismas. Y lo que se exige es, de hecho, un *ethos*, una estructura de respuesta situada en las motivaciones que orientan la vida diaria no sólo porque es imposible diseñar las reglas para una elección económica igualitarista con respecto a las cuales puedan ponerse a prueba siempre las motivaciones,³² sino también porque comprometería seriamente la libertad si fuera necesario consultar siempre a la gente tales reglas, incluso suponiendo que se pudieran formular las reglas aplicables y apropiadas.³³

Efectivamente, uno puede imaginar, en abstracto, un grupo de reglas coercitivas tan bien pensadas que, de modo general, las opciones egoístas que se atuvieran al marco de esas reglas llevarán a los que peor están a una posición tan alta como la que produciría cualquier otro modelo de opciones. Allí donde las reglas coercitivas tuvieran ese carácter (y se supiera que lo tienen), los agentes elegirían de forma egoísta y estarían seguros de que los resultados de sus opciones satisfarían una interpretación —inflexible, con razón— del principio de la diferencia. En ese (imaginario) caso, el único *ethos* necesario para que fuera justo el principio de la diferencia sería la obediencia voluntaria a las reglas básicas, un *ethos* que Rawls exige expresamente. Pero la amplia literatura económica sobre la compatibilidad de los incentivos nos enseña que no pueden diseñarse reglas de ese tipo perfecto que hemos contemplado. Según esto y como de hecho son las cosas, tal como he argumentado, el *ethos* exigido debe guiar la opción en el marco de las reglas y no solamente limitarse a obligar a los agentes a que las obedezcan. (Por mi parte subrayaría que esto no es así sólo porque sea cierto *en general* que el objeto de las reglas que gobiernan una actividad debe ser acep-

32. Una razón más importante de por qué ninguna de esas reglas «públicas» podrían diseñarse es que no siempre es posible decir, incluso para la persona en cuestión, si su exigencia de más dinero como condición para cambiarse a un empleo más deseable socialmente se justifica como compensación para «la carga especial» o no y, por tanto, se permite dentro del marco de la igualdad, considerándolo todo globalmente. Para más detalles sobre la publicidad, véase el párrafo final de la última nota de la Conferencia 9.

33. Véase Cohen, «Incentives», pág. 316.

tado cuando el agente persigue esa actividad de buena fe. Cualquier deporte competitivo representa un contraejemplo a esta generalización. Pero mi argumento a favor de la conclusión citada más arriba no descansa sobre la falsa generalización que he señalado.)³⁴

6

Hay una objeción que los partidarios de la *Teoría de la justicia* de Rawls plantearían contra el argumento con el que critico su aplicación del principio de la diferencia. La objeción es que el hecho de que centre mi interés sobre la posición de los productores mejor dotados en la vida económica diaria es algo inapropiado, puesto que su comportamiento sucede dentro de (y no determina) la *estructura básica* de la sociedad y es sólo a esto último a lo que se aplica el principio de la diferencia.³⁵ Cualesquiera que puedan ser las opciones que la gente lleve a cabo dentro de ella, la estructura básica garantiza que se satisfacen los dos principios de la justicia. Efectivamente, como Rawls reconoce, las opciones por las que se inclina la gente pueden valorarse como justas o injustas desde diversos puntos de vista. Así, por ejemplo, nombrar de manera caprichosa al candidato A en lugar de al candidato B para un puesto cualquiera puede juzgarse como injusto, incluso si esto se da en el marco de unas reglas que tengan una estructura básica justa (puesto que esas reglas no podrían diseñarse de forma que proscribieran de hecho la variedad de los posibles caprichos que podrían darse).³⁶ Pero ese tipo de

34. Habría que fijarse que la siguiente crítica del argumento de los incentivos para la desigualdad no se enfoca contra «todo lo que podría llamarse incentivo, sino sólo contra los incentivos que producen la desigualdad y que se dice que se justifican porque mejoran la situación de los que peor están. No planteo ninguna objeción contra los incentivos diseñados para eliminar un foco de pobreza o para inducir a la gente a encargarse de trabajos particularmente poco agradables. No es constitutivo de aquellos incentivos que producen la desigualdad. Mi objetivo son los incentivos que otorgan elevadas recompensas a la gente de talento que de otra forma no trabajarían como esas recompensas le inducen a hacerlo». (Cohen, «Incentives», pág. 272). Los incentivos tolerados aquí justifican la desigualdad de ganancias, pero no justifican la desigualdad como tal. Por el contrario, son necesarios para fomentar la igualdad, considerándolo todo globalmente.

35. Para una declaración típica de esta restricción, véase Rawls, *Political Liberalism*, págs. 282-283.

36. Véase la primera frase de la sección 2 de Rawls, *A Theory of Justice* («The Subject of Justice»): «De muchos tipos distintos de cosas se dice que son justas e injustas: no sólo las leyes, las instituciones y los sistemas sociales, sino también las diversas acciones particulares,

injusticia en la elección no es la clase de injusticia que los principios rawlsianos están diseñados para condenar. Puesto que, *ex hypothesi*, esa opción se da dentro de una estructura básica establecida, no puede afectar a la justicia de la propia estructura básica, que es lo que, de acuerdo con Rawls, los dos principios gobiernan. De forma similar, las elecciones que se refieren al trabajo y a la remuneración que los más dotados realizan tampoco deberían someterse a juicio para defender el principio de la diferencia. Así que juzgar esas elecciones es aplicar el principio a un aspecto equivocado. El principio de la diferencia es un «principio de justicia para las instituciones». ³⁷ Gobierna la opción que toman las instituciones, no las que se llevan a cabo dentro de ellas. Según esto, el desarrollo de la segunda parte del argumento dilemático de la sección 5 tergiversa la exigencia rawlsiana de que los ciudadanos de una sociedad justa aprueben los principios que la hacen justa. En virtud del alcance que se da al principio de la diferencia, se cuenta con que los mejor dotados lo defienden con fidelidad, en la medida que se ajusten a las reglas económicas que prevalecen *porque* ese principio requiere esas reglas.

Llamen a eso «la objeción de la estructura básica». Ahora bien, antes de que lo desarrolle más por extenso y luego conteste a él, me gustaría señalar que hay una ambigüedad importante en el concepto de la estructura básica, tal como lo manejan los rawlsianos. La ambigüedad estriba en si la estructura básica rawlsiana incluye sólo los aspectos coercitivos del orden social o también las convenciones y usos que son profundamente inamovibles pero no coercitivos legal o materialmente. Volveré a esa ambigüedad en la sección 2 de la Conferencia 9 y mostraré que es esa ambigüedad la que hace que naufrague no sólo la objeción de la estructura básica sino también toda la aproximación a la justicia que tantos han perseguido por influjo de Rawls. Pero, por ahora, ignoraré esta grave ambigüedad y tomaré la expresión «estructura básica», tal como aparece en la objeción de la estructura básica, como si indicara *algún* tipo de estructura, sea ésta legalmente coercitiva o no, pero de tal manera que su rasgo clave, para los propósitos de la objeción, sea que de hecho se trate de una estructura —es decir, de una organización de reglas en el marco de las cuales se llevan a cabo las elecciones y,

incluyendo las decisiones, los juicios y las acusaciones» (*Ibid.*, pág. 7). Pero Rawls excluye ejemplos tales como el dado arriba en el mismo texto porque «nuestro asunto [...] es el de la justicia social. Para nosotros el sujeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad» (*Ibid.*).

37. *Ibid.*, pág. 303.

por tanto, algo opuesto a una serie de elecciones y/o acciones—. Según eso, mi crítico partidario de Rawls, sea cual fuere la estructura precisa que tenga esa estructura básica, diría que la objeción que sostiene mi crítica del argumento de los incentivos aplica por error los principios pensados para una estructura a las acciones y las opciones individuales.

Para una mayor clarificación de la polémica posición, déjeme insistir en un punto fundamental de la diferencia que separa a Rawls de mí con respecto al lugar o lugares en los que se aplican los principios de la justicia. El interés fundamental que me mueve no es ni la estructura básica de la sociedad, en cualquier sentido de esta expresión, ni las opciones individuales de la gente, sino el modelo de beneficios y cargas dentro de la sociedad —es decir, ni una estructura dentro de la cual se da la elección, ni cierto conjunto de elecciones, sino el resultado de la estructura y las elecciones tomadas en conjunto—. Lo que me interesa es la *justicia distributiva*, una expresión con la que pretendo significar de manera no excéntrica la justicia (y su falta) en la distribución de beneficios y cargas para los individuos. Mi creencia fundamental es que existe injusticia en la distribución cuando la desigualdad de los bienes refleja no cosas tales como diferencias en lo arduo del trabajo de las distintas personas o de las distintas preferencias y opciones con respecto a los ingresos y el ocio, sino cuando refleja formas variadísimas en las que se manifiestan circunstancias afortunadas o desafortunadas. Tales diferencias de ventaja son una función de la estructura y de las opciones de la gente dentro de ella; así que me interesan, de forma secundaria, *ambas*.

Ahora bien, Rawls podría decir que su interés, también, es la justicia distributiva, en el sentido específico, pero, para él, que esa justicia distributiva obtenga sólo a veces la cuota de beneficios y cargas dentro de la sociedad es el resultado de las acciones que presentan una total conformidad con las reglas de una estructura básica de carácter justo. ³⁸ Cuando se consigue la total conformidad con las reglas de una estructura básica justa, se deduce, según el punto de vista de Rawls, que no hay espacio para (más) justicia e injusticia personal que afecte a la justicia *distributiva*, ya se trate de mejorarla o de reducirla. Por supuesto Rawls estaría de acuerdo enseguida con que hay espacio dentro de esa estructura justa para la mezquindad y la generosidad

38. *Ibid.*, págs. 274-275: «Los principios de la justicia se aplican a la estructura básica. [...] El sistema social está para ser diseñado de tal forma que la distribución resultante sea justa con independencia de cómo finalmente resulten las cosas». Comparen *Ibid.*, pág. 545: «La distribución de los medios materiales se deja para cuidar de sí misma de acuerdo con la idea de una pura justicia procedimental».

que afecta a la distribución;³⁹ pero la generosidad, aunque alteraría la distribución y podría hacerla más igualitaria de lo que sería de otra forma, no podría hacerla más *justa* de lo que lo sería de la otra forma, puesto que entonces estaría haciendo lo imposible —es decir, mejorando la justicia de lo que ya está establecido como una distribución (perfectamente) justa en virtud únicamente de la estructura justa en conformidad con lo que se produce—. Pero, como he indicado, creo que hay espacio para la importante (es decir, importante porque afecta a la justicia en la distribución) justicia e injusticia personal *dentro de* una estructura justa y, de hecho, creo que es imposible lograr la justicia distributiva mediante métodos puramente estructurales.

Discutiendo mi afirmación (véase la sección 5) de que la justicia social requiere un *ethos* social que inspire la elección no forzada que sostiene la igualdad, Ronald Dworkin sugirió⁴⁰ que podría pensarse que un gobierno rawlsiano se echara encima la obligación de promover tal *ethos* bajo el principio de la diferencia. La sugerencia de Dworkin se proponía apoyar a Rawls, en mi contra, disminuyendo la distancia que media entre la posición de Rawls y la mía propia y reduciendo así el alcance de mi crítica hacia él. No sé cuál sería la respuesta de Rawls a la propuesta de Dworkin, pero una cosa está clara: Rawls no podría decir que, en la medida que fracasara la política de promoción del *ethos* indicada, la sociedad sería, como resultado de ello, menos justa de lo que sería si la política hubiera tenido más éxito. De acuerdo con esto, si Dworkin tiene razón en que la justicia rawlsiana exige del gobierno que promueva un *ethos* a favor de la igualdad, no sería por hacer más justa distributivamente la sociedad de lo que lo era antes, *incluso* aunque fuese por mor de hacer su distribución más *equitativa*. La siguiente conjunción dividida en tres partes, que es una consecuencia ineludible de la postura de Rawls, sobre la interpretación no antinatural que Dworkin hace de ella, es notablemente incongruente: a) el principio de la diferencia es un principio igualitarista de justicia distributiva; b) impone sobre el gobierno la tarea de promover un *ethos* igualitarista; c) no es para realzar la justicia distributiva en la sociedad para lo que se requiere promover ese *ethos*. El intento de Dworkin por reducir la distancia entre la

postura de Rawls y la mía propia amenaza con exponer lo anterior como incoherente.

Ahora bien, antes de que organice mis dos réplicas a la objeción de la estructura básica, hace falta una breve digresión conceptual, para aclarar la relación entre una *sociedad* justa, según Rawls (y yo mismo) entendemos esa idea, y una *distribución* justa, de acuerdo a como yo (no Rawls) entiendo esa idea diferente. Una sociedad justa, aquí, es aquella cuyos ciudadanos nos aceptan, y actúan según, los principios correctos de la justicia, pero la justicia en la distribución, tal como se definió aquí, consiste en un cierto perfil igualitarista de recompensas. De ahí se sigue, como posibilidad lógica, que puede obtenerse una distribución justa en una sociedad que no es ella misma justa.

Para ilustrar esta posibilidad, imaginen una sociedad cuyo *ethos*, aunque no se inspire en una creencia en la igualdad, sin embargo dé lugar a una distribución equitativa. Un ejemplo de tal *ethos* sería una intensa ética protestante, que es indiferente a la igualdad (sobre la tierra) como tal, pero cuyo acento sobre la abnegación, el trabajo duro y la inversión de los excedentes (a pesar del ascetismo que hay en ella) hace que los que peor están estén tan bien como les sea posible estar. Tal *ethos* logra la justicia del principio de la diferencia en la distribución, pero los agentes que participan de ella no estarían motivados por el principio de la diferencia y, por tanto, no podrían ser considerados justos, dentro de los términos de ese principio.⁴¹ Bajo las especulaciones que se han presentado aquí, esta sociedad protestante no sería justa, a pesar del hecho de que presenta una distribución justa. Podemos decir de la sociedad que es justa accidentalmente, pero no constitutivamente. Pero sea cual sea el término que prefiramos, lo importante es distinguir «sociedad» y «distribución» como sujetos posibles del predicado «justo». (Y hay que mencionar que, en la práctica contemporánea, un *ethos* que logre la igualdad del principio de la diferencia casi con toda seguridad tendría que estar inspirado en la igualdad; el accidente de un *ethos* no inspirado en la igualdad que produjera el resultado correcto es, al menos en los tiempos modernos, bastante improbable. El protestantismo que he descrito en este párrafo es totalmente fantástico, al menos en nuestros días.)

39. Éste es un aspecto distinto del hecho al comienzo de esta sección, es decir, que hay espacio dentro de una estructura justa para la justicia y la injusticia en la elección en un sentido «no primario» de «justicia».

40. Dworkin hizo este razonamiento en un seminario de Oxford en el Hilary Term de 1994.

41. Podría, además, ser cierto de la sociedad en cuestión el que, debido a sus tradiciones, que controlan las estructuras motivacionales de sus ciudadanos, sus intentos por hacer que su *ethos* fuera justo, en un sentido opuesto al de los protestantes, fueran infructuosos y, en la medida que tuvieran éxito, produjeran menos justicia en la distribución que la que produce ese imaginado protestantismo.

Menos llamativo es el caso opuesto, en el que la gente lucha por gobernar su comportamiento por (lo que son de hecho) principios justos, pero la ignorancia o inflexibilidad de las circunstancias externas o los problemas de la acción colectiva o lo contraproducente de los tipos estudiados por Derek Parfit⁴² o alguna otra cosa en la que no he pensado frustra su intención de tal forma que la distribución sigue siendo injusta. Quizá sería extraño llamar a esa sociedad *justa* y ni Rawls ni yo necesitamos hacerlo: la justicia en los ciudadanos se postuló, arriba, como una condición *necesaria* de una sociedad justa.

Como quiera que resolvamos las complicaciones secundarias, y en gran medida de carácter verbal, que han surgido en esta digresión, seguiré en pie⁴³ el asunto de que es necesario un *ethos* que oriente la elección dentro de reglas justas en una sociedad comprometida con el principio de la diferencia. Mi argumento para llegar a esa conclusión descansó no en aquellos aspectos de mi concepción de la justicia que se diferencian de la de Rawls, sino en nuestra concepción compartida de lo que es una sociedad justa. El hecho de que la justicia distributiva, tal como yo la concibo (causalmente), exija un *ethos* (sea uno que simplemente promueva la igualdad, tal como ocurre en nuestro protestantismo imaginario o uno que esté también inspirado en la igualdad) que va más allá de la conformidad con las reglas justas no era una premisa en mi argumento contra Rawls. El argumento de la sección 5 versó principalmente sobre cómo entendía yo la exigencia, bien considerada por parte de Rawls, de que los ciudadanos de una sociedad justa sean ellos mismos justos. La objeción de la estructura básica desafía esa comprensión.

Conferencia 9

DONDE ESTÁ LA ACCIÓN En el lugar de la justicia distributiva

Sólo cuando el hombre verdadero e individual haya sustituido en sí mismo al ciudadano abstracto, y en su vida diaria, su trabajo individual y sus relaciones individuales se haya convertido en un *ser de especie*, sólo cuando haya reconocido y organizado sus propios poderes como poderes *sociales* de tal forma que ese poder social ya no se separe de él como el poder *político*, sólo entonces se completará la emancipación humana.

KARL MARX, *La cuestión judía*

1

Presento ahora una respuesta preliminar a la objeción de la estructura básica. Es preliminar porque precede a mi pregunta, en la sección 2, de qué es lo que denota la expresión «estructura básica» y también porque, en contraste con la respuesta fundamental que se deducirá de esa pregunta, hay una cierta salida para Rawls, ante la respuesta preliminar. Esa salida no es gratis para él, pero sí que existe.

Aunque Rawls dice bastante a menudo que los dos principios de la justicia gobiernan sólo la justicia en la estructura básica, también dice tres cosas que contradicen esa restricción. Esto significa que, en cada caso, debe o bien mantener la restricción y repudiar el comentario en cuestión, o bien mantener el comentario y suprimir la restricción.¹

1. Debido a estas tensiones dentro del planteamiento rawlsiano, hay quien se ha opuesto a mi crítica de los incentivos de Rawls de dos formas diferentes. Los que piensan que su interés prioritario es la estructura básica objetan en la dirección apuntada en la sección 6 de mi Conferencia 8. Pero otros no se dan cuenta de lo importante que es ese interés para él: aceptan mi visión (tal y como yo lo veo, *antirawlsiano*) de que el principio de la diferencia debería condenar los incentivos, pero creen que Rawls también la aceptaría, puesto que piensan que su compromiso con el principio es totalmente incondicional. Por tanto, no consideran lo que digo sobre los incentivos como *una crítica* hacia Rawls.

Aquellos que responden de la segunda forma parecen no darse cuenta de que el liberalismo de Rawls está en peligro si toma el camino que ellos piensan que tiene a su alcance. Entonces se convierte en un socialista igualitarista radical, cuya actitud es muy diferente a la

42. Véase Parfit, *Reason and Persons*, cap. 4.

43. Es decir, si mi argumento sobrevive a la objeción de la estructura básica, al que recurre en las secciones 1 y 2 de la Conferencia 9.

Primero. Rawls dice que, cuando se satisface el principio de la diferencia, la sociedad demuestra *fraternidad*, en un sentido particularmente fuerte: sus ciudadanos no quieren «tener grandes ventajas a menos que esto sea en beneficio de otros que no están tan bien... Los miembros de una familia normalmente no desean mejorar a menos que puedan hacerlo de tal forma que mejoren los intereses del resto. Ahora bien, querer actuar sobre el principio de la diferencia tiene precisamente esa consecuencia». ² Pero la fraternidad de ese tipo no se produce cuando toda la justicia expresada por el principio de la diferencia surge de la estructura básica y, por tanto, de cualesquiera que puedan ser las motivaciones de la gente dentro de la interacción económica. No querer «mejorar a menos que puedan hacerlo de tal forma que mejoren los intereses del resto» es incompatible con la motivación egoísta de los maximizadores del mercado, que el principio de la diferencia no condena en su interpretación puramente estructural.³

Segundo. Rawls dice que los que peor están en una sociedad gobernada por el principio de la diferencia pueden sobrellevar su posición inferior con dignidad, puesto que saben que no es posible la mejora, que perderían bajo cualquier administración menos equitativa. Sin embargo, eso es falso si la justicia se relaciona sólo con la estructura, puesto que puede ser necesario que los que peor están ocupen ese lugar relativamente bajo sólo porque las elecciones que llevan a cabo los pudientes operen fuertemente contra la igualdad. ¿Por qué el hecho de que no sea posible inducir ninguna mejora desde el punto de vista puramente estructural debería bastar para garantizar la dignidad de los que peor están, cuando su posición podría de hecho ser aún peor, debido al ilimitado egoísmo en las elecciones económicas que llevan a cabo los que están bien situados? ⁴ Supongan, por ejemplo, que (como reclaman ahora de forma rutinaria los políticos) elevar la tasa del impuesto sobre la renta con la vista puesta en aumentar los beneficios de los que peor están fuera contraproducente, puesto que las tasas elevadas inducirían efectos severos y no incentivos sobre la productividad de los pudien-

de un liberal que sostiene que las «profundas desigualdades» son «inevitables en la estructura básica de cualquier sociedad» (*A Theory of Justice*, pág. 7).

2. Rawls, *A Theory of Justice*, pág. 105.

3. Véase, además, Cohen, «Incentives, Inequality, and Community», págs. 321-322; e *idem*, «The Pareto Argument for Inequality», págs. 178-179. Observen que no niego aquí que haya *más* fraternidad cuando los que más ganan se resignan voluntariamente a la tributación por el principio de la diferencia que cuando insisten en *laissez-faire*.

4. Véase, además, Cohen, «Incentives», págs. 320-321.

tes. ¿Contribuiría el conocimiento de esa verdad a un sentido de dignidad por parte de los que peor están?

Tercero. Rawls dice que la gente en una sociedad justa actúa con un sentido de justicia *desde* los principios de la justicia en sus vidas diarias; se esfuerzan por aplicar esos principios en sus propias elecciones. Y lo hacen porque «tienen un deseo de expresar su naturaleza como personas libres y moralmente equitativas y esto lo hacen de forma más adecuada actuando *desde* los principios que reconocerían en la posición original. Cuando todos se esfuerzan por acatar esos principios y cada uno tiene éxito, entonces individual y colectivamente su naturaleza como personas morales se realiza de forma más completa y con ello sus bienes individuales y colectivos». ⁵ Pero ¿por qué tiene que actuar *desde* los principios de la justicia y «aplicar» éstos «como requieren sus circunstancias», ⁶ si para la justicia basta con que elijan como les plazca dentro del marco de una estructura diseñada para llevar a cabo una realización de esos principios? Y ¿cómo pueden celebrar, sin cierto tufo a hipocresía, la completa realización de sus naturalezas como personas morales cuando saben que no tienen posibilidad de lograr la mayoría de lo que se puede conseguir en el mercado?

Ahora bien, como he dicho, estas inconsistencias no son decisivas contra Rawls. Puesto que, en cada caso, se mantiene en sus trece respecto a su restricción de la justicia a la estructura básica y abandona, o atenúa, la observación que provoca la inconsistencia. Y eso es, de hecho, lo que se dispone a hacer, al menos con respecto a la tercera inconsistencia que he apuntado. Dice ⁷ que *Teoría de la justicia* yerra en algunos aspectos al tratar los dos principios como si definiere una concepción *comprensiva* de la justicia; ⁸ según esto, ahora abandonaría la homilía de elevado tono que constituye el texto de la nota 5. Pero este acuerdo conlleva un coste: significa que ya no se puede decir que los ideales de dignidad, fraternidad y la total realización de las naturalezas morales de la gente se expresan a través de la justicia rawlsiana.⁹

5. Rawls, *A Theory of Justice*, pág. 528. Véanse, además, la nota 28 de la Conferencia 8 y Cohen, «Incentives», págs. 316-320.

6. Rawls, «Justice as Fairness», pág. 154.

7. Rawls hace este razonamiento como réplica a una conferencia que pronuncié en Harvard en marzo de 1993.

8. Es decir, como (parte de) una teoría moral completa, en oposición a una puramente política. Véase, para la explicación de esta distinción, Rawls, *Political Liberalism*, en particular las págs. xv-xvii, xliii-xlvii.

9. Véase, Cohen, «Incentives», pág. 322.

Doy ahora una respuesta más fundamental a la objeción de la estructura básica. Es más fundamental en tanto que muestra, de forma decisiva, que la justicia requiere un *ethos* que gobierne las elecciones diarias, un *ethos* que va más allá de la obediencia a las reglas justas¹⁰ y lo muestra a partir de razones que no explotan, como hacía la respuesta preliminar, las cosas que dice Rawls en contradicción aparente con su estipulación de que la justicia se aplica a la estructura básica de la sociedad. La respuesta fundamental interroga y refuta la propia estipulación.

Una importante falla dentro de la arquitectura rawlsiana no sólo desmonta la objeción de la estructura básica, sino que también le genera un dilema al punto de vista de Rawls sobre el tema¹¹ de la justicia —un dilema cuya salida no consigo imaginar—. La falla se muestra ella misma cuando hacemos esta pregunta aparentemente simple: ¿qué es (exactamente) la estructura básica? Pues hay una ambigüedad fatal en la especificación que hace Rawls de la estructura básica y una discrepancia, vinculada a ello, entre su criterio de lo que la justicia juzga y su deseo de excluir los efectos de una elección personal coherente con la estructura desde el ámbito de su juicio.

Rawls ha dicho siempre que la estructura básica, el tema básico de la justicia, era un conjunto de instituciones y que, en consecuencia, los principios de la justicia no juzgan las acciones de la gente dentro de instituciones (justas), siempre que sus reglas sean observadas. Pero no está nada claro qué instituciones se supone que reúnen las condiciones para ser parte de la estructura básica. A veces parece que las instituciones coercitivas (en el sentido legal) la agotan o, mejor, que las instituciones pertenecen a ella sólo en tanto que son (legalmente) coercitivas.¹² En esta amplia interpretación de lo

10. Aunque no necesariamente un *ethos* que encarne los principios que formulan las reglas; véanse los últimos cuatro párrafos de la Conferencia 8. La justicia requerirá un *ethos* y la objeción a la estructura básica será, por tanto, refutada, pero será una cuestión contingente saber si el *ethos* requerido por la justicia se puede discernir en el contenido de los propios principios justos. Sin embargo, como sugiere en la Conferencia 8, sección 6, la respuesta a esta pregunta es, casi con toda seguridad, sí.

11. Es decir, el sujeto que juzgan los principios de la justicia. Sigo aquí el tratamiento de Rawls —por ejemplo, en el título de la Conferencia 7 de *Political Liberalism* («The Basic Structure as Subject»). Véase también la nota 36 de la Conferencia 8.

12. A lo largo del resto de esta conferencia utilizaré «coercitivo», «coacción», etc. queriendo significar «coercitivo legalmente», «coacción legal», etc.

que Rawls entiende por «estructura básica» de una sociedad, esa estructura puede leerse en las disposiciones de su constitución, en una legislación específica tal que pueda exigirse para incrementar esas disposiciones y en la legislación y la política futuras que, siendo de importancia capital, se resistan a ser formuladas en la propia constitución.¹³ La estructura básica, en esta primera comprensión que se tiene de ella, podría decirse que es el *perfil coercitivo en sentido amplio* de una sociedad, que determina de una forma relativamente ajustada y general lo que la gente puede y debe hacer, anticipándose a la legislación que es opcional, en relación con los principios de la justicia, y que se desentiende de las limitaciones y las oportunidades creadas e impedidas por las elecciones que lleva a cabo la gente dentro de la estructura básica dada entendida en ese sentido.

Sin embargo, no está nada claro que la estructura básica sea comprendida *siempre* así, en términos exclusivamente coercitivos, en los textos rawlsianos. Rawls dice a menudo que la estructura básica consiste en las instituciones sociales *más importantes* y no pone un énfasis particular en la coacción cuando anuncia esa especificación de la estructura básica.¹⁴ En esta

13. Así, el principio de la diferencia, aunque perseguido a través de una política estatal (sostenida coercitivamente), no puede, como Rawls piensa, inscribirse de manera apta en la constitución de una sociedad. Véase Rawls, *Political Liberalism*, págs. 227-230.

14. Consideren, por ejemplo, el pasaje de *A Theory of Justice*, págs. 7-8, en donde se presenta el concepto de la estructura básica:

«Nuestro tema [...] es el de la justicia social. Para nosotros el sujeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, la forma en que las instituciones sociales mayores distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas de la cooperación social. Por instituciones mayores entiendo la constitución política y los principales acuerdos económicos y sociales. Así la protección legal de la libertad de pensamiento y de conciencia, los mercados competitivos, la propiedad privada en términos de producción y la familia monógama son ejemplos de instituciones sociales mayores [...] No consideraré la justicia de las instituciones y las prácticas sociales en general [...] [Los dos principios de justicia] puede ser que no funcionen para las reglas y las prácticas de las asociaciones privadas o para aquellos que pertenecen a grupos sociales menos comprensivos. Pueden ser irrelevantes para varias de las convenciones y costumbres familiares de la vida diaria, pueden no aclarar la justicia o, quizá mejor, la imparcialidad de los acuerdos de cooperación voluntarios o los procedimientos para hacer acuerdos contractuales».

No puedo decir de estas declaraciones lo que debe incluirse y lo que debe excluirse de la estructura básica ni, de forma más particular, si la coacción es la piedra de toque de la inclusión. Tomen, por ejemplo, el caso de la familia monógama. ¿Es simplemente por su «protección legal» por lo que es una institución social mayor, en línea con una definición coercitiva de la estructura básica (si no, quizá, con la sintaxis de la frase apropiada)? ¿O es la propia familia monógama parte de esa estructura? Y en ese caso, ¿son sus costumbres típicas parte de

segunda lectura de lo que es, pertenecen a la estructura básica instituciones cuya estructuración puede depender bastante menos de la ley que de la convención, el uso y la expectativa; un ejemplo notable es la familia, que Rawls incluye a veces en la estructura básica y otras veces no.¹⁵ Pero una vez que se cruza la línea, desde el ordenamiento coercitivo al ordenamiento no coercitivo de la sociedad a través de las reglas y las convenciones de la práctica aceptada, entonces el ámbito de la justicia ya no puede excluir el comportamiento elegido, puesto que, al menos en ciertos casos, las prescripciones que constituyen la estructura informal (piensen de nuevo en la familia) están estrechamente vinculadas con las elecciones que la gente suele hacer.

«Estrechamente vinculadas con» es vago, así que déjenme explicarles lo que quiero decir con ello. Se puede hablar ciertamente de la estructura de la familia y eso no se identifica con las elecciones que la gente suele hacer dentro de ella; pero, sin embargo, es imposible afirmar que los principios de la justicia que aplicamos a la estructura familiar no se aplican a las elecciones del día a día dentro de ella. Consideren el contraste siguiente. La estructura coercitiva, aceptémosla provisionalmente,¹⁶ surge independientemente de las elecciones cotidianas de la gente: está formada por aquellas elecciones especializadas que legislan la ley del lugar. Pero la estructura no coercitiva de la familia tiene el carácter que tiene sólo debido a las elecciones que sus miembros llevan a cabo habitualmente. Las obligaciones y presiones que sostienen la estructura no coercitiva residen en la disposición de los agentes que se actualizan cuando esos agentes eligen actuar de una forma constreñida o bajo presión. Con respecto a la estructura coercitiva, se puede, quizá, distinguir rápidamente entre las elecciones que instituyen y sostienen una

ella? Ciertamente constituyen un «acuerdo social principal», aunque también pueden ser «prácticas de las asociaciones privadas o [...] que pertenecen a grupos sociales menos comprensivos» y participan ampliamente de las convenciones y costumbres de la vida diaria. (La sección 5 del ensayo de Rawls «The Idea of Public Reason Revisited» ofrece una consideración más que interesante de la familia como componente de la estructura básica. Sin embargo, no expone expresamente la cuestión de si la familia pertenece a esa estructura sólo en virtud de las reglas coercitivas que la gobiernan. Pero creo que tiende, en su totalidad, a responder a esa pregunta de forma negativa.)

La confusión con respecto a los lazos de la estructura básica no se mitiga al examinar las páginas más importantes de *Political Liberalism* —es decir, 11, 68, 201-202, 229, 258, 268, 271-272, 282-283 y 301—. Algunas formulaciones sobre esas páginas se inclinan hacia una especificación coercitiva de la estructura básica. Otras no.

15. Véase el párrafo final de la Conferencia 4, sección 4.

16. Califico severamente esta aceptación en la sección 4 y, por tanto, fortalezco la réplica actual a la objeción de la estructura básica.

estructura de las elecciones que se dan dentro de ella.¹⁷ Pero con respecto a la estructura, esa distinción, aunque conceptualmente inteligible, es comprometida desde un punto de vista extensional. Cuando A elige estar de acuerdo con los usos que prevalecen, la presión sobre B para que éste actúe así se refuerza; pero no existe tal presión, los propios usos no existen si no existe conformidad con ellos. La estructura y la elección siguen siendo distinguibles, pero no desde el punto de vista de la aplicabilidad a ellos del principio de la justicia.

Ahora bien, puesto que eso es así, puesto que el comportamiento conformista es (al menos en parte) *constitutivo* de la estructura no coercitiva, de ahí se sigue que la única forma de sostener la objeción de la estructura básica contra mi pretensión de que el principio de la diferencia condena el comportamiento económico maximizador (y, de forma más general, de sostener que la restricción de la justicia se limita a la estructura básica en contra de la insistencia de que lo personal, también, es político) es sosteniendo una especificación puramente coercitiva de la estructura básica. Pero esa salida no está abierta para Rawls, debido a la ulterior caracterización que ofrece de la estructura básica: aquí es donde aparece la discrepancia que se advertía en el segundo párrafo de esta sección. Pues Rawls dice que «la estructura básica es el tema central de la justicia porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio».¹⁸ Y esta ulterior caracterización de la estructura básica no es algo opcional: se necesita para explicar por qué es central en lo que concierne a la justicia. Sin embargo, es falso que sólo la estructura coercitiva cause efectos profundos, como una vez más nos recuerda el ejemplo de la familia:¹⁹ si los «valores [que] rigen el marco [político] básico de la vida social» rigen por tanto «el verdadero trabajo básico de nuestra existencia»,²⁰ así también lo harán los valores que rigen nuestra educación y nuestra conducta dentro de la familia. De acuerdo con esto, si Rawls se retira a la estructura coercitiva, contradice su propio criterio de qué es lo

17. En la sección 4, me hago cargo de una duda sobre la fuerza de la distinción expuesta aquí, pero, como indico, si esa duda fuese lógica, entonces mi objeción a Rawls se fortalecería.

18. Rawls, *A Theory of Justice*, pág. 7. «Presente desde el principio» significa, aquí, «presente desde el nacimiento»; véase *ibid.*, pág. 96. Pero lo que importa, seguramente, es la profundidad declarada del efecto, tanto si está «presente desde el nacimiento» como si no.

19. O consideren el acceso a ese bien primario que Rawls llama «la base social de la dignidad». Mientras que la ley puede jugar un papel importante en asegurar ese bien para la gente vulnerable al racismo, las actitudes racistas que no se pueden regular por ley también tienen un enorme impacto negativo sobre la cuantía que consiguen de ese bien primario.

20. Rawls, *Political Liberalism*, pág. 139.

que la justicia juzga y da con una definición arbitrariamente estrecha del asunto en cuestión. Así debe dejar paso a otra estructura y eso significa, como hemos visto, dejar paso al comportamiento que se elige. Es más, incluso si la conducta no constituía en parte, como yo afirmo que lo hace, la estructura coercitiva, surgirá por una apelación directa al criterio de profundidad de efecto de lo que la justicia gobierna. Así, por ejemplo, no tenemos que decidir si la práctica corriente de favorecer a los hijos en lugar de a las hijas a la hora de darles una educación más elevada forma parte o no de la *estructura* de una familia para condenarla como injusta bajo ese criterio.²¹

Dado, entonces, que su razón fundamental²² plantea un interés exclusivo en la estructura básica —¿y qué otra razón fundamental habría para llamarla el tema *básico* de la justicia?— Rawls se encuentra ante un dilema. Pues debe o bien admitir la aplicación de los principios de la justicia a las prácticas sociales (opcionales desde un punto de vista legal) y, por tanto, a los criterios de elección personal que no están legalmente prescritos, *tanto* porque son la sustancia de esas prácticas *como* porque son de una profundidad semejante en sus efectos, en cuyo caso se colapsa la restricción de la justicia a la estructura, o bien, si Rawls limita su interés sólo a la estructura coercitiva, entonces carga con el peso de haber realizado una delincación puramente arbitraria. Ilustraré ahora este dilema haciendo referencia a los dos asuntos de los que ya he hablado en las Conferencias 8 y 9: la familia y la economía de mercado.

La estructura de la familia es decisiva para los beneficios y cargas que redundan en personas diferentes y, en particular, en personas de distinto sexo, donde «la estructura de familia» incluye las expectativas construidas socialmente que recaen en el marido y en la esposa. Y tales expectativas son sexistas e injustas si, por ejemplo, obligan a la mujer a llevar una mayor carga dentro de las tareas domésticas cuando ambos cónyuges trabajan fuera de casa. Tales expectativas no tienen que apoyarse en la ley para que posean una fuerza coercitiva informal: la estructura de familia sexista es compatible con una ley de familia neutral en lo tocante al sexo. Aquí, entonces, hay una

21. Observen que se puede condenar la práctica anterior sin condenar a aquellos que toman parte en ella. Pues puede haber un problema de acción colectiva aquí, que pesa mucho sobre las familias pobres en particular. Si, además de la discriminación en la educación, hay discriminación en el empleo, entonces para una familia pobre podría ser un enorme sacrificio elegir de modo imparcial entre los sexos en relación con los recursos que puedan dedicar a la educación de sus hijos. Esto ilustra la importante distinción entre condenar la injusticia y condenar a la gente cuyas acciones la perpetúan. Véase, para más información, la sección 3.

22. Véase el texto de la nota 18.

circunstancia al margen de la estructura básica, tal como ésta sería definida coercitivamente, que afecta profundamente a las posibilidades vitales de las personas, *a través de elecciones que la gente hace en respuesta a expectativas establecidas, que, a su vez, se mantienen debido a esas elecciones.*²³ No obstante, Rawls debe decir, so pena de que abandone la objeción de la estructura básica, que la estructura de la familia (no coercitiva desde un punto de vista legal) y el comportamiento no tienen implicaciones con respecto a la justicia en el sentido de «justicia» en el que la estructura básica tiene implicaciones con respecto a la justicia, puesto que no son una consecuencia del orden coercitivo formal. Pero esa implicación de la posición establecida es totalmente increíble: no hay ningún sentido diferenciador de ese tipo que nos sea disponible.

John Stuart Mill nos enseñó a reconocer que la presión social informal puede restringir la libertad tanto como puede hacerlo la ley coercitiva formal. Y el ejemplo de la familia muestra que la presión informal es tan importante para la justicia distributiva como lo es para la libertad. Una razón de por qué las reglas de la estructura básica, cuando esta estructura se define coercitivamente, no determinan por sí mismas la justicia del resultado distributivo es que, en virtud de circunstancias que son en un grado importante independientes de las reglas coercitivas, algunas personas tienen mucho más poder que otras para determinar lo que suceda *dentro* de esas reglas.

La segunda ilustración de la discrepancia entre lo que ordena la estructura coercitiva y lo que afecta profundamente a la distribución de beneficios y cargas es mi propia opinión sobre los incentivos. Una legislación maximizadora²⁴ y, por tanto, una estructura básica coercitiva que satisfaga el principio de la diferencia son compatibles con un *ethos* maximizador a lo largo de la sociedad que, en muchas condiciones, producirá grandes desigualdades y un escaso nivel de abastecimiento para los que peor están; no obstante, Rawls tiene que declarar que esas dos cosas son justas si mantiene una concepción coercitiva de lo que la justicia juzga. Y esa implicación es, seguramente, absolutamente increíble.

23. Hugo Adam Bedau se dio cuenta de que la familia está fuera de la estructura básica, bajo la misma especificación coercitiva elegida a menudo por Rawls, pero no se dio cuenta de la conexión entre la estructura no coercitiva y la elección en la que pongo énfasis en la frase de arriba. Véase Bedau, «Social Justice and Social Institutions», pág. 171.

24. Es decir, la legislación que maximiza el volumen de los bienes primarios que sostienen los que peor están, sin importar qué criterio se espere que sea el correcto en las elecciones que llevan a cabo los agentes económicos.

Rawls no puede negar la diferencia entre la estructura básica definida coercitivamente y aquella que produce mejores consecuencias distributivas: la estructura básica definida coercitivamente es sólo un ejemplo de ésta última. Sin embargo, para seguir manteniendo su posición sobre la justicia y la elección personal, Rawls debe restringir el ámbito de la justicia a lo que produce la estructura básica coercitiva. Pero, así he formulado yo la pregunta (por implicación): ¿por qué nos *preocupa* de manera tan desproporcionada la estructura básica coercitiva, cuando la principal razón para que nos preocupe, su impacto sobre las vidas de las personas, es *también* una razón para preocuparnos por la estructura informal y los criterios de elección personal? En la medida que nos preocupa la estructura coercitiva porque es decisiva con respecto a los beneficios y cargas, nos debe importar igualmente la ética que sostiene la desigualdad de géneros y los incentivos no igualitaristas. Y la semejanza de nuestras razones para que nos importen estos asuntos harán poco convincente decir: ah, pero sólo el preocuparse por la estructura coercitiva es una preocupación por la *justicia*, en cierto sentido distinguible. Yo afirmo que no se puede elaborar coherentemente ese pensamiento.²⁵

Mi respuesta a la objeción de la estructura básica la trazaré ahora de una forma completa; pero antes de proceder a plantear los asuntos, en las secciones que siguen, será útil enumerar, de forma resumida, los argumentos presentados en las cuatro secciones anteriores de este libro (es decir, incluyendo las secciones 5 y 6 de la Conferencia 8).

Mi crítica original del argumento de los incentivos se desarrollaba, de forma breve, tal como sigue:

- (1) Los ciudadanos de una sociedad justa se adhieren a sus principios de justicia.

25. Como apunta Liam Murphy, el centro de atención de Rawls sobre la estructura institucional justa es totalmente inadmisble para el caso en que las instituciones sean injustas. Sobre la aproximación fundamentalmente institucional de Rawls, el único deber de la justicia que recae sobre los individuos es *fomentar* las instituciones justas (en lugar de *acatarlas*, puesto que no prevalecen). Pero los que peor están pueden estar mejor servidos en una sociedad injusta a través de la asistencia directa, más que a través de un posible intento inútil, o menos productivo, por mejorar la justicia de las instituciones (comunicación privada, 19 de enero de 1997. Y véase Murphy, «Institutions and the Demands of Justice»).

Pero

- (2) No se adhieren al principio de la diferencia si son maximizadores codiciosos en la vida diaria.

Por tanto,

- (3) En una sociedad que está gobernada por el principio de la diferencia, los ciudadanos carecen de la codicia que el argumento de los incentivos les atribuye.

La objeción de la estructura básica a esa crítica tiene esta forma:

- (4) Los principios de justicia gobiernan sólo la estructura básica de una sociedad justa.

Por tanto,

- (5) Los ciudadanos de una sociedad justa pueden adherirse al principio de la diferencia con independencia de las elecciones que lleven a cabo dentro de la estructura que determina y, en particular, incluso si sus elecciones económicas son totalmente codiciosas.

Por tanto,

- (6) La proposición 2 carece de justificación.

Mi respuesta preliminar a la objeción de la estructura básica dice:

- (7) La proposición 5 no concuerda con muchas afirmaciones rawlsianas sobre la relación entre los ciudadanos y los principios de justicia en una sociedad justa.

Y mi réplica fundamental a la objeción de la estructura básica dice:

- (8) La proposición 4 es insostenible.

Déjeme subrayar que mi refutación de la objeción de la estructura básica no establece *por sí misma* que el principio de la diferencia evalúe

apropiadamente no sólo la política del Estado sino también la elección económica de cada día. El argumento para tal conclusión se da en mis conferencias «Incentivos» y está resumido en la sección 5 de la Conferencia 8. No digo que *porque* la elección diaria no pueda estar, como dice la objeción de la estructura básica, más allá del alcance de la justicia, simplemente porque *es* la elección diaria, entonces se deduzca que la elección económica diaria esté de hecho dentro de su alcance; eso sería un *non sequitur*. En lugar de eso, digo que no es ninguna objeción a mi argumento a favor de la pretensión de que la justicia evalúa la elección económica diaria el que la elección diaria esté (en general) más allá del alcance de la justicia, puesto que no lo es.

Este punto sobre la estructura de mi argumento pasa desapercibido fácilmente, así que déjeme explicarlo de una forma distinta. No he intentado demostrar que no pueda sostenerse una rígida distinción entre estructura y elección en el caso de la economía —esa afirmación es falsa—. Lo que expuse es que las elecciones que se llevan a cabo dentro de la estructura económica no pueden colocarse fuera del alcance básico de la justicia *pretendiendo* que lo único (por lo general) que está dentro de su alcance básico es la estructura. El caso de la familia refuta ese *argumento*. Estaría de acuerdo en que esa refutación no excluye elecciones económicas como las de un jugador que obedece las reglas (y, por tanto, no juega de forma injusta) mientras intenta anotar tantos puntos como pueda.²⁶ Lo que excluye eso, lo que frustra esa analogía, es el argumento resumido en la sección 5 de la Conferencia 8.

3

Así que lo personal es de hecho político: las elecciones personales para las que el decreto de la ley es indiferente son decisivas para la justicia social.

Pero eso hace aflorar una gran pregunta con respecto a la *culpa*. La injusticia en la distribución que refleja las elecciones personales dentro de una estructura coercitiva justa no puede sencillamente culpar a la propia estructura ni, por tanto, a quienquiera que legislara esa estructura. ¿Se debe culpar, en nuestros dos ejemplos, a los hombres²⁷ y a la gente codiciosa, respectivamente?

Seguidamente desarrollaré y contestaré esa pregunta sobre la culpa; pero antes de hacerlo, me gustaría explicar por qué podría permanecer en

silencio ante ella —es decir, por qué mi argumento en la crítica a la aplicación restringida de los principios de justicia de Rawls no requiere un juicio sobre la culpabilización de los electores individuales—. La conclusión de mi argumento es que los principios de justicia se aplican no sólo a las reglas coercitivas sino al criterio de elecciones (legalmente) no coercitivas de la gente. Ahora bien, si juzgamos que un cierto grupo de reglas es justo o injusto, no necesitamos añadir, como derivación de ese juicio, que aquellos que legislaron las reglas en cuestión deberían ser estimados o culpados por lo que hicieron.²⁸ Y algo similar se aplica cuando llegamos a ver que el ámbito de justicia cubre el criterio de elecciones en el seno de una sociedad. Podemos creer aquello a lo que estemos inclinados sobre lo responsable y/o culpable que es la gente por las elecciones que lleva a cabo, y eso incluiría hasta creer que no son en absoluto responsables y/o culpables por esas elecciones, y al mismo tiempo afirmar el punto de vista sobre el que yo insisto: que el criterio en tales elecciones está relacionado con lo justa o injusta que sea una sociedad.

Dicho esto, déjeme ahora encarar la cuestión de en qué medida son culpables los individuos. Sería inadecuado contestarlo aquí declarando en primer lugar mi posición, si es que tuviera alguna, sobre el problema filosófico del libre albedrío. En lugar de eso, responderé a la cuestión sobre la culpa a partir de supuestos filosóficos que conforman nuestros juicios ordinarios sobre cuándo la (y cuánta) culpa está justificada. Sobre tales suposiciones, deberíamos evitar dos errores opuestos sobre lo culpables que

28. Podemos distinguir entre lo injustas que fueron las prácticas pasadas (por ejemplo, la esclavitud) y lo injustos que fueron aquellos que protegían y se beneficiaban de aquellas prácticas injustas. La mayoría de nosotros (con razón) no condenamos a Lincoln por su complicencia (condicional) en tolerar la esclavitud de una manera tan fuerte como lo haríamos con un estadista que hiciera lo mismo en 1999, pero la propia institución de la esclavitud era tan injusta en la época de Lincoln como lo sería hoy.

Lo que hizo injusta la esclavitud, pongamos por caso, en Grecia, es exactamente lo que hace injusta la esclavitud (por supuesto, con las mismas reglas de subordinación) hoy día —es decir, el contenido de esas reglas—. Pero los juicios lógicos sobre la justicia y la injusticia de la gente son mucho más contextuales; deben tener en cuenta las instituciones bajo las cuales vive la gente, el nivel de desarrollo intelectual y moral que prevalece, los problemas de la acción colectiva tales como el definido arriba en la nota 21, etc. Desde un punto de vista moral, el mejor de los defensores de la esclavitud puede merecer admiración. La mejor forma de esclavitud desde un punto de vista moral no podría. (De alguna importancia aquí es la brillante discusión de que «nuestro rechazo [de la antigua esclavitud] [...] depende de concepciones modernas que no estaban disponibles en el mundo antiguo» en la pág. 106 del capítulo 5 de *Shame and Necessity*, de Bernard Williams.)

26. Véanse los comentarios entre paréntesis al final de la sección 5 de la Conferencia 8.

27. Podemos desestimar aquí el hecho de que las mujeres a menudo aprueban e inculcan prácticas patriarcales.

son los machistas y los egoístas de altos vuelos. El primer error sería decir: no hay lugar para culpar a esta gente *como individuos*, puesto que ellos participan simplemente en una práctica social aceptada, por muy vergonzosa u horrible que pudiera ser esa práctica. Eso es un error, puesto que la gente sí que tiene elección: de hecho son *sólo* sus elecciones las que reproducen las prácticas sociales; y además, algunos eligen *en contra* de la educación, el hábito y el interés propio. Pero tampoco se debe decir: fíjate en la vergonzosa decisión de esas personas de comportarse mal. Eso, también, está desenfocado, puesto que, aunque existe la elección personal, hay un fuerte condicionante social detrás de ella y puede costar mucho a los ciudadanos salir de los caminos ordenados y/o permitidos. Si nos importa la justicia social, tenemos que fijarnos en cuatro cosas: la estructura coercitiva, otras estructuras, el *ethos* social y las elecciones de los individuos y el juicio sobre la última de estas cosas deben formarse a partir de la conciencia del poder que los demás tienen. Así que, por ejemplo, una apreciación sensible en sus justos términos de estos asuntos nos permite sostener que un *ethos* codicioso es profundamente injusto en sus efectos, sin por ello sostener que aquellos que se ven absorbidos por él son absolutamente injustos. Es esencial aplicar el principio de justicia a los criterios dominantes de comportamiento social —es decir, donde está la acción—, pero de ahí no se deduce que deberíamos tener una actitud persecutoria hacia las personas que manifiestan ese comportamiento. Podríamos tener buenas razones para exonerar a los que comenten la injusticia, pero no deberíamos negar (o disculpar) la propia injusticia.²⁹

En una visión extrema, que no acepto pero que no necesito rechazar, el típico marido en una sociedad absolutamente sexista —es decir, una sociedad en las que las familias en su gran mayoría manifiestan una división injusta del trabajo doméstico— es literalmente incapaz de corregir su comportamiento o es capaz de corregirlo sólo al precio de verse abajado, sin que eso suponga un beneficio para nadie. Pero incluso si eso es cierto de los maridos típicos, sabemos que es falso de los maridos en general. Es un hecho totalmente empírico que algunos maridos son capaces de corregir su comportamiento, ya que algunos maridos lo han hecho, en respuesta a la crítica feminista. Estos maridos, podríamos decir, fueron pioneros morales. Hicieron un camino que se convierte en más y más fácil de seguir cuanto más y más gente lo siga, hasta que las presiones sociales estén tan alteradas que sea cada vez más duro adherirse a los caminos sexistas que

abandonarlos. Ésta es una forma básica en la que cambia un *ethos* social. O, por poner otro ejemplo, consideren el creciente aumento en la conciencia medioambiental. Al principio, sólo unos pocos se molestaban en guardar y reciclar su papel, plástico y demás y parecían bichos raros por hacerlo. Después, mucha gente comenzó a hacerlo y, finalmente, se ha convertido en algo que es fácil de hacer. Es bastante sencillo cumplir cargas que se han convertido en parte de la rutina normal de la vida de todo el mundo. Las expectativas determinan el comportamiento, el comportamiento determina las expectativas, que a su vez determinan el comportamiento, etcétera.

¿Existen circunstancias en las que pudiera suceder con respecto al comportamiento económico un proceso de incremento similar? No lo sé. Pero sí que sé que la maximización universal es, sin ningún género de dudas, una característica necesaria de la economía de mercado. Aunque gran parte de su industria pertenecía al Estado, el Reino Unido desde 1945 hasta 1951 tuvo una economía de mercado. Pero las diferencias salariales no eran nada en comparación con lo que iban a ser y con lo que de hecho eran en Estados Unidos. No obstante, me atrevo a aventurar, cuando los ejecutivos británicos que ganaban cinco veces lo que ganaban sus trabajadores se encontraron con sus homólogos norteamericanos que ganaban quince veces lo que ganaban sus trabajadores (eso sí, mejor pagados), muchos de los ejecutivos británicos *no* habrían sentido la tentación de decir: *nosotros* deberíamos presionar para ganar más, puesto que había un *ethos* de reconstrucción después de la guerra, un *ethos* de proyecto común, que moderó el deseo de ganancia personal. No es la tarea de un filósofo delimitar las condiciones bajo las que tales —e incluso más igualitaristas— *ethos* pudieran prevalecer. Pero un filósofo puede decir que un *ethos* maximizador no es una característica necesaria de la sociedad o incluso de la sociedad de mercado y que, mientras que tal *ethos* prevalezca, se perjudica la satisfacción del principio de la diferencia.

En 1988, la relación de los salarios de los altos ejecutivos con los salarios de los trabajadores de la producción era de 6,5 a 1 en Alemania Occidental y de 17,5 a 1 en Estados Unidos.³⁰ Puesto que no es admisible pensar que la menor desigualdad de Alemania fuese un freno para la productividad, dado que es admisible pensar que un *ethos* que estaba relativamente a favor de la igualdad³¹ protegía la productividad alemana fren-

30. Véase Mishel y Frankel, *The State of Working America*, pág. 122.31. Ese *ethos* no tiene por qué haber sido (relativamente) igualitarista. Para los propósi-

29. Véase nota 28.

te a los relativamente modestos incentivos materiales, podemos concluir que el citado *ethos* causó que los peor pagados fuesen mejor pagados de lo que hubieran estado bajo una cultura de la recompensa distinta. Se deduce, según veo el asunto, que el principio de la diferencia se realizó de mejor forma en Alemania en 1988 de lo que se hubiese realizado si su cultura de la recompensa hubiera sido más parecida a la de Estados Unidos.³² Pero Rawls no puede decir eso, puesto que la menor desigualdad que benefició a pocos de los pudientes alemanes era un asunto no de ley sino de *ethos*. Creo que la incapacidad de Rawls para considerar que Alemania lo hizo comparativamente bien con respecto al principio de la diferencia es un grave defecto en su concepción del lugar de la justicia distributiva.

4

Me gustaría modificar ahora la distinción hecha arriba en la sección 2 entre la estructura coercitiva y otra estructura social. La modificación reforzará mi argumento contra la objeción de la estructura básica.

La estructura legal coercitiva de la sociedad funciona de dos formas. *Previene* e impide que la gente haga cosas levantando barreras insuperables (cercas, líneas policiales, muros de prisiones, etc.) y *dissuade* a la gente de hacer cosas al asegurar que ciertas formas de comportamiento inevitables conllevan un (apreciable riesgo de) castigo.³³ El segundo aspecto (dissuasorio) de la estructura coercitiva puede describirse contráfácticamente en términos de lo que podría sucederle a alguien que elija el comportamiento prohibido: el conocimiento de ciertas verdades contráfácticas relevantes hace que las elecciones de los ciudadanos respeten las leyes.

Los actuales, podría haber sido un *ethos* que no confirmara la codicia como tal (véase arriba la nota 10 y la digresión al final de la Conferencia 8) más que de *parte* de los que peor están. (He supuesto aquí que la diferencia citada en las relaciones entre los salarios no era debida, o no completamente, a la legislación social que elevó los salarios de los trabajadores alemanes, u otras características de la estructura básica de Alemania. Si esa suposición es falsa, el ejemplo puede tomarse como inventado. Seguirá haciendo el razonamiento necesario.)

32. Y observen lo inadmisiblemente que sería decir que el *ethos* que (más o menos) se muestra favorable a la igualdad en Alemania redujo la *libertad* de los alemanes que mejor estaban. Expongo este razonamiento anticipándome a la objeción de que mi ampliación del principio de la diferencia en la vida diaria viola el primer principio de la justicia rawlsiana.

33. La distinción citada arriba se corresponde con aquella distinción hecha entre la dificultad y el coste de las acciones, que se elabora abajo, en la Conferencia 10, sección 11.

Dentro de la estructura informal de la sociedad no existe demasiada prevención; no es que no haya, pero tampoco hay demasiada. Encerrar en sus habitaciones a los adolescentes que se fugan representaría un ejemplo de pura y simple prevención, que, si fuese predecible para determinada conducta, sería parte de la estructura informal de una sociedad: sería una regla de acuerdo con la cual esa sociedad opera. Dejando eso al margen, la estructura informal se manifiesta en sanciones predecibles como la crítica, la desaprobación, la furia, la negativa de futura cooperación, el ostracismo, el maltrato (por ejemplo, a esposas que rechazan el servicio sexual), etcétera.

Finalmente, para completar este repaso conceptual, el *ethos* de una sociedad es un grupo de sentimientos y actitudes en virtud del cual su práctica normal y sus presiones informales son lo que son.

Ahora bien, las presiones que sostienen la estructura informal carecen de fuerza salvo si existe una práctica normal de conformidad con las reglas que esas presiones tienden a hacer cumplir. Esto es especialmente cierto en esa gran mayoría de presiones (el maltrato físico no pertenece a esa mayoría) que tienen un colorido moral: la crítica y la desaprobación no son efectivas cuando provienen de las bocas de aquellos que les piden a los demás que no hagan lo que, sin embargo, ellos mismos están haciendo. Después de luego que esa no es una verdad de tipo conceptual, sino psicológico-social. Incluso en ese caso, nos permite decir que lo que la gente normalmente hace sostiene y en parte constituye (de nuevo, no conceptualmente, sino fácticamente) la estructura informal de la sociedad, de un modo tal que no tiene sentido aprobar juicios de justicia sobre esa estructura mientras se niega tal juicio sobre el comportamiento que lo apoya y lo constituye; este punto es crucial para la conclusión antirawlsiana presentada en la sección 2.³⁴ La estructura informal no es un criterio de comportamiento sino un conjunto de reglas, aunque ambos están tan estrechamente relacionados que, se podría decir, son *simplemente* diferentes desde un punto de vista categorial. Sostengo que, de acuerdo con esto, incluir (como hay que hacer) la estructura informal dentro de la estructura básica es aprobar el comportamiento, también, como un objeto primario de los juicios de la justicia.

Ahora bien, dos verdades sobre la estructura coercitiva legal podrían arrojar dudas sobre el contraste que establecí entre ella y la estructura informal, arriba en la sección 2. Primero, aunque la estructura coercitiva legal de la sociedad es de hecho perceptible en los decretos de la constitución,

34. Véase la última frase del cuarto párrafo de la sección 2.

ción política y de la ley de la sociedad, esos decretos la delinearán sólo a condición de que disfruten ya de un amplio margen de conformidad.³⁵ Y, segundo, la estructura coercitiva legal consigue el efecto social que pretende sólo y a través de las acciones que constituyen la conformidad con sus reglas.

A la luz de estas verdades, se podría pensar que el dilema que le he planteado a Rawls (véase arriba en la sección 2) y por medio del cual busqué rechazar su afirmación de que la justicia juzga la estructura *como algo opuesto a* las acciones de los agentes estaba mal expresado. Pues he dicho, en contra de esa afirmación, que la oposición requerida entre la estructura y las acciones funciona sólo en el caso de la estructura coercitiva, con respecto a la cual puede extraerse una distinción significativamente fuerte entre la acción que sostiene la estructura y la que se ajusta a la estructura, pero no podría pensarse que esa estructura coercitiva agote de forma razonable la estructura que cae dentro del alcance de la justicia. De acuerdo con esto, concluí, la justicia debe también juzgar (al menos algunas) acciones cotidianas.

Las verdades enumeradas dos párrafos atrás desafiaban esa articulación que distingue entre la estructura coercitiva y la acción dentro de ella. Por tanto, también desafiaban el contraste señalado en la sección 2 entre dos relaciones: la que se da entre estructura coercitiva y acción y entre estructura informal y acción. Y en la medida que la primera relación es parecida a la segunda, la primera parte del dilema que le he formulado a Rawls se convierte en más grave de lo que era. Es grave no sólo por la razón que di, es decir, por la consideración sobre el «efecto profundo», sino también por la misma razón que es grave la segunda parte del dilema, es decir, porque el comportamiento diario está demasiado relacionado con la propia existencia de (incluso) la estructura coercitiva para que sea inmune a los principios de justicia que se aplican a la estructura coercitiva.

A mi juicio, la distinción, respecto a la acción, entre la estructura coercitiva y la informal está más desdibujada de lo que la sección 2 concedía —por supuesto, no porque la estructura informal pueda separarse más de la acción de lo que dije originalmente, sino porque la estructura coercitiva

35. No se deduce que no haya leyes a menos que disfruten de tal conformidad. Quizá con todo y con eso haya leyes, si «satisfacen un examen planteado según una regla hartiana de reconocimiento, incluso aunque no sean ni acatadas ni aceptadas» (Joshua Cohen, en un comentario sobre el borrador de esta conferencia). Pero tales leyes (o «leyes») no se representan de forma admisible como parte de la estructura básica de la sociedad, de tal forma que la declaración en el texto puede quedar como está.

puede separarse menos de ella de lo que concedí en un principio—. Según esto, incluso si el dilema construido en la sección 2 estaba mal expresado por las razones citadas, el resultado difícilmente sería compatible con la posición de Rawls —de que la justicia juzga la estructura más que las acciones—, sería, más bien, compatible con mi propio rechazo de él. Pero me gustaría subrayar que este supuesto refuerzo de mi argumento no es esencial. En mi opinión, el argumento ya era lo suficientemente poderoso.³⁶

36. Mi artículo de 1997 «Where the Action Is» forma la base de la mayor parte de las Conferencias 8 y 9. Se ha ganado una gran cantidad de respuestas publicadas y aún no publicadas. Entre aquellas que se han publicado de las que tengo conocimiento, me gustaría mencionar dos muy considerables.

La primera es «Liberalism, Equality and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls», de David Estlund. Estlund explora (en el mejor sentido de la palabra) mi simpatía hacia una prerrogativa personal semejante a la de Scheffler (véase la Conferencia 8, nota 24) para argumentar, de forma muy poderosa, que «los incentivos que producen la desigualdad seguirán siendo necesarios para muchos concienciosos ciudadanos que emplean» no sólo esa prerrogativa sino otras tres «prerrogativas que Cohen debe permitir» (pág. 101). Creo que aceptaría algunas críticas de Estlund, pero no todas. Tengo que expresarme de forma cautelosa porque no he tenido tiempo para estudiar en profundidad la crítica de Estlund. Sin embargo, estoy bastante confiado en que la interesante posición que desarrolla no es, como él cree, totalmente coherente con la visión de Rawls, sino una revisión sustancial de ella, una especie de punto intermedio entre la visión de Rawls y la mía.

La otra crítica considerable de «donde está la acción» que debo mencionar es «Incentives, Inequality, and Publicity», de Andrew Williams. En el curso de un argumento de elegante exposición, Williams afirma que mi visión de que el principio de la diferencia se debe aplicar a las elecciones económicas falta al requerimiento de publicidad mediante el que Rawls dice que los principios deben satisfacerse para calificarlos como principios de justicia, un requerimiento que Williams defiende. Sin embargo, creo que la publicidad, de la forma en que Williams (siguiendo a Rawls) explica esa noción, no es obviamente un requerimiento de la justicia y que el *ethos* sensible al principio de la diferencia que requiero para la justicia encuentra toda la publicidad *defensible* sobre la justicia. Esas afirmaciones necesitan, por supuesto, ser argumentadas, pero no puedo proporcionar los argumentos aquí.

