


A cincuenta años de *A Theory of Justice*

Pablo Aguayo Westwood 

Facultad de Derecho, Universidad de Chile, Chile.

PRESENTACIÓN

Cincuenta años han pasado desde la publicación de la que quizás es la obra más relevante de la filosofía anglosajona del siglo XX, y por qué no decirlo, de la filosofía moral del siglo XX. Pero han pasado mucho más de cincuenta años desde que las ideas centrales de *A Theory of Justice* vieran por primera vez la luz. Catorce años antes de su publicación, bajo el título “Justice as Fairness” Rawls presentó una comunicación en la reunión anual de la *American Philosophical Association Eastern Division* que fue publicada como artículo en la revista *The Journal of Philosophy*. Al año siguiente, Rawls reescribió partes de dicho artículo y aumentó considerablemente su extensión. Esta versión reeditada apareció publicada en 1958 en *Philosophical Review*. Del mismo artículo podemos encontrar reediciones en los años 1961 en Frederick A. Olafson, ed., *Justice and Social Policy: A Collection of Essays* y en 1962: Peter Laslett and W.G. Runciman, eds., *Philosophy, Politics and Society, 2d Series*. La versiones de 1961 y 1962 toman como base el texto de 1958, pero presentan algunas modificaciones en la última parte de la tercera sección. Ahora bien, y más allá de las variaciones que podemos encontrar de este artículo, el objetivo de “Justice as Fairness” permaneció siempre intacto. En todas sus versiones Rawls defendió la tesis según la cual la idea de equidad debía considerarse como la noción central de la justicia. Para ello expuso dos principios que, según sus palabras “la especificaban”. Junto a lo anterior, también reflexionó sobre las circunstancias y condiciones en la que tales principios podrían aparecer, así como las restricciones morales que los sujetos deberían imponerse para la justificación de dichos principios.

La anterior nota genealógica solo tiene por finalidad mostrar la forma en la que Rawls entendió la tarea de la filosofía. Se trata de elaborar una idea original, presentarla a la comunidad, recibir las críticas y volver a presentarla de manera mejorada. Cuando afirmo “una idea original” estoy entendiendo “una” en su sentido cardinal, es decir, tener “una” idea clave que sirva como ideal regulativo para elaborar una concepción particular de la justicia. Cabe destacar que en la versión de 1957 de “Justice as Fairness” Rawls insistió mucho más en la idea de reciprocidad que en la de equidad, de hecho, en un par de pasajes llamó a su concepción *justice as reciprocity*. Esta duda entre llamar a su concepción de la justicia *justice as fairness* o *justice as reciprocity* se vio reflejada en su artículo “Justice as Reciprocity” que, aunque publicado en 1971, fue preparado por Rawls en el verano de 1959 “for teaching purpose at Harvard University” tal como lo indica Samuel Freeman en la Introducción de los *Collected Papers* de John Rawls. Como es sabido, fue finalmente la noción de equidad la que le permitió presentar su concepción particular de la justicia especificada a través de sus dos principios.

Entonces, si contamos desde la primera publicación de “Justice as Fairness” (1957) hasta la aparición de su libro *Justice as Fairness. A Restatement* (2001), nos encontramos con casi medio siglo de reflexión ininterrumpida durante el cual Rawls trató de elaborar la mejor versión de su propuesta. Enfrentados a tal talante filosófico, este número especial es un homenaje en el que desde diversos enfoques se discuten algunos problemas que su teoría ha dejado sin resolver.

*Contacto: paguayo@derecho.uchile.cl Doctor en Filosofía de la Universidad de Valencia, España. Máster en Ética y Democracia de la Universidad de Valencia, España. Máster en Epistemología de la Universidad de Chile. Licenciado en Filosofía de la Universidad de Chile

El número abre con el trabajo de Alejandra Zúñiga y Luis Villavicencio titulado “¿Es la teoría ideal de Rawls demasiado realista? Dibujando los límites de la igualdad”. En este artículo se evalúa la tensión que existe al interior del proyecto rawlsiano entre teoría ideal y facticidad, entre lo deseable y lo posible. Para ello se analiza el modo en que operan las desigualdades sociales en la teoría rawlsiana bajo las circunstancias de la justicia y se ofrece una defensa del giro realista de *A Theory of justice*. Asimismo, el artículo discute hasta qué punto la viabilidad arquitectónica del proyecto rawlsiano puede ser puesta en duda a partir de la información que obtenemos de la experiencia. La discusión presentada en este artículo en torno al lugar de la desigualdad permite enfrentar de mejor manera las disputas actuales sobre la posibilidad y condiciones del liberalismo igualitario.

En el segundo artículo titulado “El Principio de ahorro justo y el fin del mundo” Daniel Loewe y Felipe Schwember discuten hasta qué punto este principio es suficiente para enfrentar los desafíos que presentan diversos escenarios catastróficos. En su trabajo los autores reconocen que la concepción de la justicia de Rawls presenta tanto una dimensión sincrónica como una diacrónica. En la primera dimensión los intereses de las personas se traslapan, en la segunda –en cambio– las relaciones se darían entre generaciones. Es al interior de esta segunda dimensión que Rawls introdujo la idea de ahorro justo, noción que los autores consideran insuficiente para hacer frente a los desafíos que presentan los escenarios catastróficos.

En “Identidad y el autorrespeto en *A Theory of Justice*” muestro la relevancia que tienen la identidad personal y el autorrespeto en la propuesta moral que subyace a la concepción de la justicia como equidad. Para lograr lo anterior, el trabajo presenta las críticas elaboradas por Gerald Cohen, Charles Taylor y Michael Sandel a la concepción de persona moral que Rawls ofreció en *A Theory of justice*, para posteriormente defender que dichas críticas son imprecisas. Asimismo, el trabajo conecta la idea de identidad con la de autorrespeto para mostrar que ambas son centrales para la elección de los dos principios de la justicia. En lo que concierne al autorrespeto, el trabajo evidencia que este bien primario es central para la construcción de relaciones recíprocas.

El trabajo de Denis Coitinho titulado “John Rawls’ theory of justice and the role of reasonableness” analiza la relevancia del concepto de razonabilidad en la teoría de la justicia como equidad y expone tres de las principales críticas que se le han realizado, a saber, debilidad epistemológica, ineficacia y excesividad (*excessiveness*). Sobre esta última el autor discute en qué medida las teorías morales como la de Rawls exigen demasiado a los agentes morales en la medida en que estos requieren la voluntad de reconocer las cargas del juicio. Pese a las críticas, el autor defiende la idea de razonabilidad presentada por Rawls dado que sus preceptos permiten defender la tolerancia y el pluralismo, sosteniendo que estos valores son la mejor forma de abordar esta diversidad fáctica y normativa de las sociedades contemporáneas.

En “¿Qué tipo de contrato social propone *Una Teoría de la Justicia*? La Correspondencia entre John Rawls y James Buchanan 1975 – 1978” Claudio Santander nos ofrece la traducción y análisis de parte de la correspondencia entre ambos autores. El tema central de las cartas traducidas en ocasión de este número especial gira en torno a la diferencia que ambos mantuvieron sobre el sentido en que sus propuestas podían considerarse parte de la tradición contractual y cómo dicha comprensión afectaba tanto su entendimiento de la justicia social, como la forma en la que debían organizarse las principales instituciones de la estructura básica. El autor discute la pertinencia de incluir a Rawls dentro de la lista de filósofos contractualistas liberales junto a figuras como Hobbes, Locke y el mismo Buchanan y afirma que la traducción de esta correspondencia busca ser una contribución para disputar dicha interpretación.

Finalmente, este número cierra con dos artículos que tratan el problema de cuál ha de ser el mejor sistema económico-político en el que podrían realizarse los principios de la justicia de Rawls. El primero de ellos corresponde a una traducción inédita del artículo de Martin O’Neill “Social Justice and Economic Systems: On Rawls, Democratic Socialism, and Alternatives to Capitalism” que aparecerá este año en el número especial de *Philosophical Topics* dedicado a la Filosofía Política del Socialismo. En su artículo O’Neill sostiene que en los debates contemporáneos las ideas de

democracia de propietarios y socialismo liberal han sido tratadas de manera esquemática y, por ello, quienes han trabajado sobre este tema han errado en identificar algunos de los problemas más importantes respecto a las relaciones entre justicia social y sistemas e instituciones económicas. Para O'Neill lo que está en juego entre sistemas económicos capitalistas y socialistas no se identifica con una simple decisión unidimensional, sino que más bien con un rango de opciones dentro de un espectro de distintas dimensiones. Este trabajo de O'Neill viene acompañado de la respuesta de Leticia Morales titulada "La relevancia del ingreso básico y el enfoque de género para un sistema económico justo" en la que su autora muestra la relevancia del ingreso básico y el enfoque de género para pensar las instituciones necesarias para una sociedad democrática. En su réplica Leticia Morales examina y vincula las propuestas de O'Neill con la literatura sobre el ingreso básico y el género, dando cuenta que la propuesta de socialismo democrático liberal, basada en postulados normativos rawlsianos, podría enriquecerse si se tienen en cuenta tales aportes.


Espero que los trabajos contenidos en este número puedan mantener abierta la discusión sobre aquellas cuestiones que Rawls constantemente nos invita a pensar

El Principio de Ahorro Justo y el fin del mundo *

The *Just Savings Principle* and the end of the world
O *Princípio da Poupança Justa* e o fim do mundo

Daniel Loewe 

Facultad de Artes Liberales
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Felipe Schwember 

Facultad de Artes Liberales
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Resumen

El artículo examina las justificaciones realizadas por Rawls en *Teoría de la justicia* y en *Liberalismo político* a favor del Principio de Ahorro Justo, y utiliza como contexto de análisis los escenarios catastróficos que se proponen por recursos al calentamiento global y el cambio climático. Se sostiene que las justificaciones avanzadas por Rawls son insuficientes, y que su principio de ahorro es insuficiente para hacer frente a los desafíos que presentan estos escenarios catastróficos.

Palabras clave: Rawls, Teoría de justicia, Liberalismo político, principio de ahorro justo, escenarios catastróficos, calentamiento global.

Abstract

The article examines the justifications made by Rawls in *Theory of Justice* and *Political Liberalism* in favor of the Just Savings Principle and uses as a context of analysis the catastrophic scenarios proposed by claims of global warming and climate change. It is argued that the justifications provided by Rawls are insufficient, and that his saving principle is an inadequate response to the challenges presented by these catastrophic scenarios.

Keywords: Rawls, Theory of Justice, Political Liberalism, Just Saving Principle, Catastrophic Scenarios, Global Warming.

Resumo

O artigo examina as justificativas feitas por Rawls na Teoria da Justiça e do Liberalismo Político em favor do Princípio da Poupança Justa e usa como contexto de análise os cenários catastróficos que se propõem para recursos ao aquecimento global e mudanças climáticas. Argumenta-se que as justificativas apresentadas por Rawls são insuficientes, e que seu princípio de poupança é insuficiente para enfrentar os desafios apresentados por esses cenários catastróficos.

Palavras chave: Rawls, Teoria da Justiça, Liberalismo Político, Princípio da Poupança Justa, Cenários Catastróficos, Aquecimento Global.

DOI: [10.5281/zenodo.5789319](https://doi.org/10.5281/zenodo.5789319)

*Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación Fondecyt No. 1200370.

†[Contacto: daniel.loewe@uai.cl](mailto:daniel.loewe@uai.cl), Doctor en Filosofía de la Universidad de Tübingen, Alemania (2002), y licenciado en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesor titular de la Facultad de Artes Liberales de la Universidad Adolfo Ibáñez en Santiago de Chile.

‡[Contacto: felipe.schwember@uai.cl](mailto:felipe.schwember@uai.cl), Doctor en Filosofía de la Universidad de Navarra (2012) y licenciado en Derecho y en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesor asociado de la Facultad de Artes Liberales de la Universidad Adolfo Ibáñez.

1. INTRODUCCIÓN

La teoría de la justicia rawlsiana es una teoría de la justicia social, es decir una teoría acerca de la justicia de las instituciones más importantes que componen la estructura básica de la sociedad. Se trata, por tanto, en ella de establecer un marco institucional justo para organizar la sociedad, entendida como una empresa cooperativa y mutuamente beneficiosa. Como es sabido, en la justificación de estos principios, Rawls elabora una cierta interpretación de la teoría contractualista, que recurre al beneficio propio, mediado por una situación de imparcialidad, la “posición original,” en la que se escogerían estos principios. Este es el aspecto sincrónico de la justicia: las relaciones de justicia se dan entre individuos cuyas existencias temporales se traslapan, aunque sea parcialmente. Pero la justicia tiene también un aspecto diacrónico: las relaciones de justicia que se dan entre generaciones. Rawls reconoce este aspecto mediante su *principio de ahorro justo*, según el cual se han de regular las relaciones con las generaciones futuras: la sociedad es una empresa cooperativa *entre generaciones*.

Son muchas las cosas que han cambiado desde la publicación de *Teoría de la justicia*. Una de ellas es el avance del cambio climático, producto del calentamiento global. En ciertas interpretaciones, se trata de un fenómeno que tendrá efectos catastróficos, no sólo para la diversidad biológica, sino que también para los seres humanos. Son los escenarios catastróficos que implican, si no el fin de la especie humana, sí el fin de los modos de habitar el planeta a los que estamos acostumbrados. El mundo humano, como lo conocemos hoy, podría estar llegando a su fin.¹ Y el que estaría ante nosotros, sería el mundo de la escasez extrema.² No es nuestra intención evaluar la pertinencia de esta hipótesis, sino, únicamente, asumirla como punto de partida para el análisis que sigue. Aunque ella fuese incorrecta, tendría relevancia teórica para el análisis de la teoría contractualista rawlsiana. ¿Puede esta teoría hacerse cargo de los nuevos desafíos que se presentan con los escenarios catastróficos? ¿Puede hacerlo mediante el principio de ahorro justo?³

En este artículo sostendremos que el principio de ahorro justo rawlsiano, en tanto mecanismo para reglar de modo justo las relaciones entre generaciones, es incapaz de hacer frente a los desafíos que presentan los escenarios catastróficos. Para esto procederemos en cuatro pasos. En primer lugar, nos referiremos muy someramente, y tan solo de modo ilustrativo, a los escenarios de fin de mundo. En segundo lugar, presentaremos el *principio de ahorro justo* rawlsiano y, a continuación, examinaremos críticamente su justificación en *Teoría de la justicia* y –en cuarto lugar– en *Liberalismo Político*.

¹El calentamiento global es uno de los riesgos que acechan a la humanidad, aunque probablemente el más importante. Para una evaluación de este y otros muchos riesgos, compare el excelente compendio de Nick Bostrom y Milan M. Cirkovic (eds.): *Global Catastrophic Risks*. Oxford: Oxford University Press, 2012; para un análisis panorámico acerca de la dificultad de las teorías de justicia actuales para hacer frente a los escenarios catastróficos de cambio climático, compare Mulgan, Tim. *Ethics for a Broken World*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2017; para un análisis crítico del principio precautorio frente a las catástrofes, sobre todo las asociadas al cambio climático (que correspondería en algunas de sus interpretaciones al uso del maximin rawlsiano), compare Sunstein, Cass. *Worst-case scenarios*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

²Esta tesis está panorámicamente bien ilustrada en Wallace-Wells, Davis. *El planeta inhóspito*. España: Debate, 2020. En este artículo no discutiremos los temas relativos a la distribución de costos para lidiar con el problema de los daños medioambientales, daños que, por su carácter difuso, acumulativo, y transtemporal, son especialmente complicados de tratar para las teorías de justicia tradicionales. Al respecto compare en vez de muchos el libro ya clásico de Gardiner, Stephen. *A Perfect Moral Storm*. Oxford: Oxford University Press, 2011; una discusión de estos temas en Loewe, Daniel. “El calentamiento global y la asignación de los costes de las políticas medioambientales,” *Dilemata* No. 13 (2013).

³La *razón pública* es otro mecanismo que Rawls ofrece en *Liberalismo político* y en *La razón pública* para hacerse cargo de este tipo de obligaciones hacia las generaciones futuras y con respecto al medioambiente. Sin embargo, ella se enmarca en una estrategia para otorgar legitimidad a las decisiones sobre asuntos comunes (que atañen *esenciales constitucionales* y *asuntos de justicia básica*) con vistas a la estabilidad en sociedades plurales y democráticas. Si bien estos argumentos son importantes, dado que el foco de este artículo refiere a asuntos relativos a la justificación de principios de justicia en cuanto tales, no los consideraremos. Un análisis de la *razón pública* rawlsiana y su rendimiento en el caso del medioambiente y los animales, en Loewe, Daniel. “Condiciones y límites de la razón pública rawlsiana: el caso del medioambiente,” *en prensa*.

2. ALGUNOS GRADOS MÁS

Las probables consecuencias del calentamiento global y del cambio climático que lo acompañan son múltiples y diversas. Mencionaremos sucintamente algunas frecuentemente citadas en la literatura. No se trata de meras elucubraciones, sino de historias que anticipan un futuro posible.

Con el calentamiento global se elevará el nivel de los mares (Goodell 2017) y se producirá escasez de agua (según Naciones Unidas 5.000 millones de personas podría tener acceso limitado a agua dulce el año 2050 (Unesco 2018)), y otros recursos esenciales para la continuidad de la vida. Disminuirá la superficie cultivable por las inundaciones, la desertificación y la salinización de los suelos. Ecosistemas completos serán destruidos. Seguirá aumentando la acidificación de los mares, con consecuencias desastrosas para su flora y fauna. Eso provocará el surgimiento de amplias zonas de “mares muertos,” es decir, carentes de oxígeno y de vida (es la *anoxificación* de los océanos (Altieri y Gedan 2014), que harán desaparecer muchos de los peces de los que muchas poblaciones del mundo obtienen proteínas). Disminuirá aún más la biodiversidad, ya fuertemente amenazada por la agricultura (para la producción de carne y de plantas con uso intensivo de pesticidas), y por la tala de los bosques tropicales. Muchas especies verán amenazados sus nichos, y muchas de ellas desaparecerán. Nos encontraríamos *ad portas* de la sexta extinción masiva de especies (Kolbert 2014). La disminución de biodiversidad amenazaría de modo directo la alimentación humana. Se deteriorará la capacidad nutriente de los alimentos. Se producirán hambrunas. Según Naciones Unidas el año 2050 se requerirá el doble de alimentos que los que se necesitan actualmente (FAO 2009). En general, se estima que por cada grado de aumento de temperatura la producción agrícola disminuye 10% (Battisti y Naylor 2009). Muchos morirán por olas de calor y fenómenos climáticos extremos (cocinados desde adentro, en sentido estricto), así como por enormes e incontrolables incendios (el concepto utilizado para referir a este fenómeno es “tormentas de fuego”) (Sherwood y Huber 2010; Romm 2016 138). Seguirá empeorando la calidad del aire a causa de la contaminación y concentración de CO₂. Se estima que en la última década de este siglo aproximadamente 2.000 millones de personas respirarán aire por debajo de los mínimos de seguridad de la OMS (Romm 2016 105). Una mayor concentración de CO₂ va correlacionada con menor rendimiento cognitivo (Romm 2016 113), con nacimientos de niños de menor tamaño y con enfermedades.⁴ En Chile, entre los diferentes tipos de cáncer, el de pulmón es el segundo causante de más muertes (después del gástrico).⁵ Todas estas tasas se incrementarían radicalmente. Además, con la temperatura se extenderán los trópicos y aumentará la microcefalia y otras enfermedades producidas por el virus Zika, y la prevalencia de enfermedades tropicales como la malaria, el dengue, y el cólera; y con el aumento de la temperatura se extenderá la enfermedad de Lyme, que ya afecta a amplios territorios de Europa. Y esto sin considerar las enfermedades ancestrales que muchos científicos suponen se podrían liberar con el derretimiento del permafrost.

Todos estos cambios tendrán consecuencias en la vida de los seres humanos. Previsiblemente, habrá crisis económicas, así como colapso de los mercados (Hsiang et al. 2017). Al considerar probabilidades, se ha estimado un 51% de probabilidad de reducción de la producción mundial en más de un 20% para el 2100 en comparación con un mundo sin calentamiento (Burke et al. 2015); se producirán guerras por recursos naturales escasos, como el agua. De hecho, la reciente guerra en Sudán se suele citar como el primer conflicto violento producto del cambio climático (Webersik 2008). Y el surgimiento de la guerra civil en Siria se suele retrotraer parcialmente al estrés climático producido por una sequía extrema que la precedió.⁶ Ciertamente, no se trata de causalidades científicamente probadas, pero sí de la emergencia de contextos que hacen más

⁴La Organización Mundial de la Salud (OMS) estima que cada año mueren alrededor de 7 millones de personas debido a enfermedades producto del material particulado suspendido. Véase: <https://www.who.int/news-room/detail/02-05-2018-9-out-of-10-people-worldwide-breathe-polluted-air-but-more-countries-are-taking-action>. Para que tenga una vara comparativa: el covid-19 que tanto nos preocupa, ha dejado en su primer año 2 millones de víctimas.

⁵Véase: <http://www.medicina.uchile.cl/noticias/148909/3000-personas-mueren-al-ano-en-chile-por-cancer-de-pulmon>.

⁶Sobre conflictos bélicos en relación al agua en los últimos 3000 años, véase: Pacific Institut: The world’s water, “water conflict,” 2018 www.worldwater.org/water-conflict.

probables la realización de tales cadenas causales.

Aumentarán los flujos de refugiados y la presión migratoria. Se acepta ya como un hecho en los organismos internacionales y en la comunidad científica que en los próximos años tendrá lugar una creciente presión migratoria a causa del calentamiento global y sus consecuencias (Brown 2008). Los modelos pesimistas prevén 1000 millones de inmigrantes y refugiados medioambientales el año 2050. Los optimistas, 50 millones. La cifra generalmente aceptada es de 200 millones (Myers 2005). Los flujos de inmigrantes y refugiados medioambientales son más que grandes números (Loewe 2014). Ellos implican dramas y sufrimiento en vidas singulares y en comunidades que de pronto ven socavados los vínculos sociales, territoriales, así como con sus tradiciones y paisajes ancestrales. Pero también son un elemento de presión y desestabilización en la geopolítica mundial. Sabemos que la disposición a aceptar inmigrantes y refugiados en nuestro mundo es muy limitada. Ya los 82 millones de refugiados y desplazados que se estiman hoy (ACNUR 2020), alimentan desarrollos sociales complejos, conflictos de diversa índole, así como el resurgimiento de nacionalismos trasnochados, xenofobia y populismo.

Esta es sólo una plumada muy gruesa de algunas de las posibles consecuencias. Pero bastan para notar que el mundo de los humanos del futuro puede ser un mundo de escasez y conflicto, un mundo muy distinto al de abundancia moderada al que estamos acostumbrados, al menos en los lugares más ricos de este planeta. Y como tan a menudo, entre las mayores víctimas humanas se encontrarán los más pobres, que no sólo viven en algunas de las geografías más afectadas, sino que además tienen menos recursos para mitigar los efectos y adaptarse a ellos (Stern 2006). Estas condiciones imponen desafíos a las teorías de justicia. Ciertamente los imponen para una teoría que, como la de Rawls, opera bajo la asunción de la premisa de la escasez o abundancia moderada.

3. AHORRANDO PARA EL FUTURO

Los escenarios catastróficos son relevantes al considerar los principios de justicia que regulan la interacción entre coetáneos. Pero van más allá. Al considerar, sobre todo, el aspecto prospectivo de estos escenarios, ellos tienen consecuencias que atañen a las generaciones futuras. Las consideraciones de justicia deben extenderse para abarcar el futuro y sus habitantes. Pero ¿cómo se incluyen los intereses de los seres del futuro en la teoría contractualista rawlsiana? Y ¿puede evitar esta inclusión los escenarios de fin de mundo?

La teoría contractualista rawlsiana tiene una estructura mixta. Martha Nussbaum (2006) piensa en ella cuando la califica como una *teoría híbrida*. Por una parte, comparte aspectos importantes con las teorías contractualistas basadas en la imparcialidad, es decir con teorías que presuponen el estatus moral de los contratantes y que, parafraseando a uno de sus más influyentes representantes, aspiran a articular razones que podemos razonablemente considerar que los otros puedan aceptar.⁷ Se trata de teorías que presuponen una motivación moral. Por otra parte, la teoría de justicia rawlsiana comparte aspectos con las teorías contractualistas del interés propio, es decir con teorías que recurren al interés propio como la motivación que llevaría a individuos racionales a acordar ciertos principios en conjunto con otros para reglar la vida en común.⁸ Estas teorías no presuponen una motivación moral y tienen por tanto un equipaje moral más liviano. Pero no pueden evitar conclusiones bastante poco intuitivas. La teoría rawlsiana recurre tanto a la *razonabilidad* de las teorías contractualistas de la imparcialidad, como a la *racionalidad* de las teorías del interés propio. Por consiguiente, presenta los problemas que se suelen relacionar con ambas. Para la consideración de la justicia intergeneracional, las más difíciles son las que refieren a los aspectos de interés propio. En este ámbito se presenta el

⁷Thomas Scanlon (1998). Ejemplos de teorías contractuales de carácter político y moral que se basan en la imparcialidad son las articuladas por Barry (1989, 1995) y Scanlon (1998). La distinción entre este tipo de teorías contractuales ha sido elaborada por Kymlicka (1991) y por Schwemmer (2014).

⁸Exponentes de estas teorías son la de Stemmer (2000), y la de Gauthier (1986). De otro modo, también James Buchanan (1975), y Buchanan y Tullock (1962).

problema de la impotencia de los individuos no existentes.

Según Rawls, la sociedad es una empresa cooperativa para beneficio mutuo. Por ello sus miembros deben disponer al menos de un mínimo de capacidades productivas. Son los beneficios cooperativos que anticipamos, los que racionalmente nos llevan a querer establecer un contrato con ellos. No habría razón para reconocer como socios a individuos que no cuentan con el mínimo de capacidades físicas y mentales requerido para poder cooperar y así producir esos beneficios. Es por eso que, en concordancia con las teorías contractualistas clásicas, Rawls afirma que los individuos son aproximadamente iguales, esto es, que los participantes en la posición original disponen siempre de capacidades por sobre ese mínimo, aunque no saben finalmente cuán dotados son. Con palabras de Nussbaum (2006), se trata de “rough equals.” El problema que surge en el caso de la inclusión de las generaciones futuras es evidente: si bien los individuos que pertenecerán a ellas serán miembros productivos de las sociedades futuras (en tanto posean al menos ese mínimo), ellos no son aproximadamente iguales *en relación con los miembros de la generación actual*.⁹ En sentido estricto, no disponen de ninguna capacidad productiva que pudiese tornar ventajoso el establecimiento de un contrato con ellos. Las generaciones futuras adolecen de la impotencia propia de la no existencia. De este modo, no disponemos de ninguna razón para considerar sus intereses al momento de escoger los principios de justicia y, por lo tanto, no hay ninguna posibilidad de justificar deberes de justicia hacia las generaciones futuras. En sentido estricto, las generaciones futuras no nos pueden beneficiar más allá de satisfacer nuestra preferencia por el mantenimiento de nuestro buen nombre o reputación.¹⁰

Sin embargo, Rawls sostiene que las generaciones futuras tienen demandas justificadas hacia las presentes, que serían compatibles con su modelo contractual. Esto estaría en consonancia con la imparcialidad, que también ocupa un lugar importante en su estructura argumentativa: aunque no existan y sean por tanto impotentes, sus intereses sí deben ser considerados. Estas demandas ocupan un lugar importante en su teoría. Entre otros, determinan el *principio de ahorro justo*, que cualifica al segundo principio de justicia: las desigualdades sociales y económicas tienen que estar organizadas “para el mayor beneficio de los menos aventajados, consistente con el principio de ahorro justo.” El principio de la diferencia está así limitado por el principio de ahorro justo que los individuos escogerían en la posición original. Más allá de afirmar que este principio depende del nivel y tasa de crecimiento, Rawls considera difícil su especificación (1971 286-287): “*How the burden of capital accumulation and of raising the standard of civilization and culture is to be share between generations seems to admit of no definite answer.*” En parte esto se debería a que sería poco lo que se podría afirmar acerca de las expectativas de las generaciones, dado que ellas dependen del estado (más, o menos rica, etcétera) de la sociedad en cuestión.

Aunque el principio de ahorro justo tiene una extensión restringida, ya que expresa los deberes hacia las generaciones futuras exclusivamente en términos de gastos e inversiones, al menos parcialmente puede responder positivamente a sus intereses limitando la consecución y satisfacción de preferencias en el presente. Sin embargo, no es evidente que los individuos lo escogerían en la posición original. Este principio hace explotar los límites sincrónicos contractuales dentro de los cuales corrientemente se justifican los principios de justicia. Consciente de estos límites, Rawls incluso afirma en *Teoría de la justicia* que, en tanto dispositivo de elección imparcial de principios de justicia, la posición original falla en el caso del principio de ahorro:

Since the persons in the original position know that they are contemporaries (taking

⁹No es casual que la teoría de Rawls (en forma similar a la teoría de Gauthier (1986)) no tiene lugar para seres humanos con deficiencias mentales y físicas severas al *nivel primario de la teoría*, esto es: al nivel en el que se deciden los principios de justicia. Esto ha sido extensivamente discutido por Nussbaum (2006). El caso de los animales no-humanos es incluso más claro: ya que los animales no son “rough equals,” esto es: su capacidad de cooperación y de poder es mínima, no habría en la teoría ningún lugar para ellos como socios del contrato. Por consiguiente, los animales no pueden ser sujetos de justicia. En otro lugar uno de los autores de este artículo discute este asunto (Loewe 2008).

¹⁰Ciertamente tiene sentido sostener la existencia de preferencias o intereses póstumos, es decir que se extienden al futuro y son frustrados o satisfechos más allá del límite temporal de nuestra existencia. Feinberg (1974) ha argumentado, en nuestra opinión de modo plausible, que este el caso cuando no se respeta una voluntad, se anula un contrato, se quiebran promesas, o se esparcen rumores falsos. Este tipo de casos son por lo demás corrientes. Se dan, por ejemplo, con ocasión de legados, donaciones de órganos póstumas, o voluntades reproductivas póstumas.

the present time of entry interpretation), they can favor their generation by refusing to make any sacrifices at all for their successors; they simply acknowledge the principle that no one has a duty to save for posterity. Previous generations have saved or they have not; there is nothing the parties can now do to affect that. So in this instance the veil of ignorance fails to secure the desired result (1971 140).¹¹

Por eso Rawls afirma que, si bien los individuos en la posición original no saben a qué generación pertenecen, ellos saben que son *contemporáneos*. Esto tiene un sentido: sin la contemporaneidad no parece haber razones para establecer un contrato. Por ejemplo, la elección del principio de la diferencia que condiciona todo mejoramiento de los más favorecidos al mejoramiento de los menos favorecidos es racional cuando tenemos razones para suponer que nuestra existencia, en cuanto eventuales desfavorecidos, se traslapa con la de aquellos de los cuales podemos obtener ventajas. Pero este no es el caso cuando hay una brecha entre generaciones.¹²

En vista de estas dificultades, no es extraño que Rawls haya modificado la justificación del principio de ahorro justo a través de su obra, articulando dos estructuras argumentativas diferentes a su favor. Sin embargo, ambas tienen complicaciones.

4. LA PREMISA MOTIVACIONAL

La primera argumentación a favor del principio de ahorro se encuentra en *Teoría de la justicia*. Rawls rechaza expresamente, y por buenas razones, que los individuos en la posición original tengan deberes hacia sus descendientes inmediatos (1971 128): en la posición original los deberes y obligaciones se debe retrotraer a otras condiciones y no se pueden simplemente estipular. Estipularlos implicaría una especificación excesiva de los individuos en la posición original. No hay que olvidar que en la posición original ellos son mutuamente desinteresados, ya que lo único que los motiva son sus propias ventajas. En su lugar, él asume una premisa motivacional de “buena voluntad” (1971 128). Según esta premisa, los individuos en la posición original tienen que ser imaginados como representantes de líneas sanguíneas “*as being so to speak deputies for a kind of overlasting moral agent or institution*” (*ibid.*). En ocasiones Rawls se refiere a ellos como “heads of families,” aunque sostiene que no es una interpretación necesaria.¹³ Pero no se espera que ellos representen su línea sanguínea a perpetuidad, sino que “*they goodwill stretches over at least two generations*” (*ibid.*). Según Rawls, asumiendo la premisa motivacional: “*Whatever a person’s temporal position, each is forced to choose for all*” (1971 140). De este modo, es como si las diferentes generaciones estuviesen presentes en la posición original: “*the interests of all are looked after and, given the veil of ignorance, the whole strand is tied together*” (1971 129). Así: “*All generations are virtually represented in the original position, since the same principle would always be chosen*” (Rawls 1971 288). Según esta interpretación, los individuos en la posición original sí estarían de acuerdo con la inclusión de un principio de ahorro en la lista de principios de justicia. Aunque a primera vista resulta plausible, esta argumentación es muy problemática. Nos concentraremos en dos problemas generales.

En primer lugar, no podemos obviar que hay crítica inmanente al argumento rawlsiano a favor del principio de ahorro: hay una contradicción entre la premisa motivacional propuesta y la premisa fundacional de la teoría, que recurre al interés propio y al desinterés por los otros en la posición original como motivación para escoger los principios de justicia (English 1977). Rawls

¹¹Estamos citando la edición original de 1971. En la edición revisada de 1999, esta cita se encuentra en la página 121 –la edición revisada ya introduce los cambios argumentativos de *Liberalismo político* (1993) con respecto a la justificación del principio de ahorro que trataremos en la quinta sección de este artículo (las modificaciones argumentativas ya habían sido incluidas con anterioridad y por primera vez en la primera edición traducida en lengua alemana: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 1979 –en esta edición, la cita consignada se encuentra en la página 163). Por ello nos guiaremos por la edición original de 1971 a menos que se indique de otro modo.

¹²Por cierto, quizás hay una posibilidad de “dañar a los muertos.” Esta posibilidad incluye una interpretación de preferencias o intereses póstumos. Compare Feinberg (1974).

¹³Lo que le ha valido (de modo incorrecto en nuestra opinión) parte de la crítica feminista –compare Okin (1989).

estipula que en la posición original los individuos son, en primer lugar, mutuamente desinteresados. Esta es una premisa central en su estructura justificativa contractual. Sin embargo, en su argumentación a favor del principio de ahorro, él estipula una premisa motivacional según la cual, en segundo lugar, los individuos en la posición original se preocupan por el destino de sus descendientes. Estas dos premisas no son compatibles. Si los individuos se preocupan, entonces es falso que sean mutuamente desinteresados, y viceversa. Dos comentarios son necesarios, con respecto a este asunto:

- 1) Si fuese el caso que en la posición original consideramos el interés de los individuos por sus descendientes, entonces ¿por qué sólo suponer que los individuos tienen interés en sus descendientes inmediatos, y no en sus amigos, sus mascotas, etcétera? (Barry 1977). Evidentemente, es parte del diseño de la posición original que en ella los individuos pueden saber que *probablemente* tendrán personas por cuyo bienestar se preocuparán en la sociedad. Por cierto, esto es menos de lo que Rawls sostiene, al afirmar de modo errado, que “*What is essential is that each person in the original position should care about the well-being of some of those in the next generation*” (1971 128). En estricto sentido no es necesario que “*what is esencial*” para el argumento es que cada persona en la posición original se preocupará del bienestar de alguien de la siguiente generación, sino que basta con que cada cual sepa que es probable que tendrá alguien de quién preocuparse. Pero ya sea considerado del modo excesivamente fuerte en que Rawls lo hace, o del modo más moderado que exige su argumentación, lo cierto es que de esta información no se sigue que los individuos en la posición original escogerán un principio de justicia que considere el interés o bienestar de los individuos por cuyo bienestar ellos eventualmente se preocuparán. A modo de ejemplo: del conocimiento que fuera de la posición original eventualmente nos preocuparemos por el bienestar de una mascota, no se sigue que escojamos un principio de justicia que la considere. Lo que se sigue es que en la posición original los individuos estarían interesados en poder perseguir ese interés probable –sea en el bienestar de nuestros amigos, mascotas o descendientes– una vez en la sociedad, y para eso tratarían de asegurarse en la posición original mediante la elección de los principios de justicia, tantos bienes primarios como fuese posible.
- 2) Si para asumir que nos preocuparemos de nuestros descendientes se renuncia a la premisa del desinterés mutuo, entonces se desarma por completo la estructura argumentativa rawlsiana (Wissenburg 1998 128). *A rose is a rose is a rose*. Desinterés es desinterés. Tal como Rawls afirma: “*A conception of justice should not presuppose, then, extensive ties of natural sentiments.*” (1971 129). La premisa de la preocupación por nuestros descendientes justamente presupone esos “*natural sentiments.*” No es posible justificar el principio de ahorro mediante el principio motivacional de buena voluntad en el contexto de la estructura contractualista rawlsiana.

En segundo lugar, aunque la argumentación fuese conclusiva (y como vimos, no lo es), ella no puede evitar los escenarios negativos que surgen de la imposición de riesgos a mediano y largo plazo: si los *jefes de familia* representan los intereses de las próximas dos generaciones, no hay modo de evitar acciones que perjudiquen a las generaciones que eventualmente existirán después de éstas. No se trata de un caso excepcional: muchas decisiones políticas importantes despliegan su abanico de consecuencias positivas y negativas a largo plazo. Una política energética articulada en torno a la quema de combustibles fósiles ofrece beneficios a corto plazo. En China y muchos otros países, ha sacado en pocos años a cientos de millones de personas de la pobreza más abyecta. De hecho, uno de los grandes desafíos para enfrentar el cambio climático es cómo hacerlo sin frustrar las expectativas generadas en cientos de millones de personas de salir de esa pobreza o de no caer nuevamente en ella (Wallace-Wells 2020). Pero a mediano y largo plazo, esa política trae consigo las consecuencias negativas asociadas con el calentamiento global y no puede excluir los escenarios catastróficos. O considere una variación de la elección acerca de una política energética que presenta Parfit en el marco de la discusión del problema de la no-identidad¹⁴:

¹⁴Con respecto a las generaciones futuras, compare Parfit (1983); para una ilustración del problema de la no-identidad

imagine que debe escoger entre diferentes políticas energéticas y poblacionales. La primera opción es una política que implica un crecimiento moderado de la población hasta una estabilización y quizás incluso decrecimiento, y un uso moderado de los recursos energéticos. El resultado, a partir de 200 años, es un mundo con una cantidad moderada de personas, cada una de las cuales tiene una alta calidad de vida. La segunda opción es una política que implica un enorme crecimiento poblacional y un uso indiscriminado de recursos energéticos. Como resultado, los habitantes de esta sociedad tendrán una elevadísima calidad de vida, pero a partir de 200 años habrá una enorme cantidad de personas con una pésima calidad de vida. Si los representantes de jefes de familia tienen en su horizonte las próximas dos generaciones, no se puede evitar que favorezcan el crecimiento económico a corto plazo, a costa de daños medioambientales que tendrán efectos desastrosos en la calidad de vida en un futuro no muy lejano. Con el argumento rawlsiano no se pueden evitar este tipo de decisiones, en que se privilegia el presente y el futuro cercano por sobre el futuro lejano. Evidentemente, dado que cada generación considera las próximas dos generaciones y sus intereses, según se van desplegando las consecuencias negativas de sus políticas, las nuevas generaciones pueden modificarlas para considerar a las próximas dos generaciones, y así indefinidamente. Pero lo cierto es que las decisiones de inversión que están a la base de las estrategias eficaces para lidiar con el cambio climático (por ejemplo, una política energética o una poblacional) y que quizás pueden evitar los escenarios catastróficos, son usualmente de largo alcance y no se basan exclusivamente en los intereses de las próximas dos generaciones. O al menos sus consecuencias no afectan sólo a las próximas dos generaciones. Por el contrario, se requiere considerar los intereses de los pobladores de la tierra en un futuro lejano, aunque indeterminado.

Evidentemente, la pretensión a la base de la argumentación a favor de los jefes de familia que se preocupan por los intereses de las próximas dos generaciones, es que su preocupación se extienda indefinidamente hacia el futuro: “*the whole strand is tied together*” (1971 129). Es como un fuelle de bandoneón que va abriendo pliegues sucesivos al estirarlo: sucesivamente los hijos serán padres, que atenderán los intereses de sus hijos, que a su vez serán padres que atenderán los intereses de sus hijos, etcétera. Este análisis se puede incluso extremar: podemos estipular que, al considerar los intereses de las próximas dos generaciones, consideramos también los intereses de esas generaciones en las siguientes dos generaciones, lo que a su vez anticipa el interés de las siguientes dos generaciones, y así sucesivamente hasta el fin de los tiempos humanos. De este modo, anticiparíamos los intereses de todas las generaciones. Algo así como una serie infinita de *babushkas*, en que los intereses de todas las generaciones que llegarán a existir ya están incluidos en el interés de la primera generación. Sin embargo, hay que tener dos consideraciones a la vista.

La primera consideración es que, si bien es en un cierto sentido razonable estipular que se debe atender al interés de todas las generaciones,¹⁵ esto no es lo que sostiene Rawls. Lo que él sostiene es que el interés se extiende a las siguientes dos generaciones, y no a los intereses anticipados de todas las generaciones. Esta última interpretación no se distinguiría de una que supone que en la posición original tenemos un interés en todas las generaciones. Y aunque esta interpretación es posible, es poco plausible.¹⁶ Además, Rawls expresamente la rechaza (1971

con una decisión procreativa (1976). Otras variantes en Parfit (1984 367).

¹⁵Un principio que en nuestra opinión podría corresponder a esta exigencia, es el “*restraint principle*” defendido por Wissenburg (1998 cap. 5).

¹⁶Se ha propuesto una interpretación extendida de la posición original rawlsiana. Tal como habría loterías sociales y de la naturaleza (y del nacimiento, según la extensión cosmopolita de su teoría), también habría una lotería temporal: la pertenencia a una generación es moralmente contingente, pero tiene consecuencias importantes en relación a las oportunidades relevantes disponibles para formar, perseguir y revisar nuestros planes de vida. Dado que parcialmente las oportunidades disponibles para cada generación se pueden retrotraer a las acciones y omisiones de las generaciones anteriores, se requerirían principios de justicia de aplicación intergeneracional que neutralizasen (algunas de) las consecuencias negativas que se retrotraen a la contingencia temporal. Para hacerlo se puede reformular la posición original para integrar los intereses de todas las generaciones futuras: en la posición original no se sabe a qué generación particular se pertenece y tampoco se sabe a qué generación particular pertenecen los individuos con los que debe realizar un contrato; o de un modo alternativo: en la posición original hay representantes de todas las generaciones futuras. Se ha propuesto que de esta interpretación extendida de la posición original se seguiría (vía *maximin*: debemos escoger como si fuésemos a pertenecer a la generación más desaventajada) un Principio de la Diferencia Intergeneracional. Así, los individuos en la posición original escogerían principios para distribuir los bienes a través de las generaciones en beneficio

146, punto 4c). Por una parte, la *buena voluntad* de la premisa parece extenderse demasiado. ¿En virtud de qué consideraciones podemos razonablemente suponer que la buena voluntad se extiende así en el tiempo? Evidentemente, en la posición original no podemos apelar a un interés moral, ya que como vimos, sería una especificación excesiva de los individuos en ella.¹⁷ Por cierto, se podría, como hace Kant, apelar a la naturaleza humana: “*Así lo trae la naturaleza humana consigo: incluso en vistas a la época más lejana en la que nuestra especie se puede extender, no ser indiferente cuando ésta se puede esperar con alguna seguridad*” (Kant 1784 AA VIII 27 –trad. propia). Sería posible, como es corriente entre partidarios de la Ley natural, atribuir a los seres humanos un interés de este tipo. No nos referiremos al fondo de esta propuesta. Sin embargo, podría tachársela de poco verosímil, considerando el modo pasivo en que, en tanto especie, nos hemos comportado y nos seguimos comportando contra la que quizás sea la mayor y más catastrófica amenaza a la vida humana sobre la tierra hasta la fecha¹⁸ (o al menos a una forma de vida que podamos considerar como genuinamente *humana*)¹⁹; el cambio climático. Otra posibilidad para asumir esta premisa es hacerla descansar en el modo en que los miembros de una generación comúnmente se preocupan por sus descendientes inmediatos.

Pero hay un problema general con las estrategias que pretenden justificar obligaciones hacia generaciones futuras apelando a la motivación psicológica: se trata de recursos limitados, y por tanto las obligaciones hacia las generaciones futuras sólo se extienden hasta el punto en que estos alcanzan. Como cualquier propiedad psicológica, ella no sólo es contingente y por tanto varía de individuo en individuo. Además, la motivación tiende a decrecer asintóticamente con las generaciones sucesivas. Esto lo podemos ver en algunas de las muchas variantes que se han hecho del dilema del tranvía²⁰. En este dilema usted debe decidir si un tranvía sin conductor continúa su marcha y atropella mortalmente a cinco personas o, si usted cambia la dirección del tranvía moviendo la aguja, éste toma un riel alternativo y mata sólo a una persona. Los estudios experimentales hechos con sujetos de estudio, demuestran que la disposición a no cambiar la dirección del tranvía está fuertemente correlacionada con la edad de la persona alternativa que moriría (no estamos dispuesto a escoger la muerte de niños o personas muy jóvenes), con la existencia de una relación romántica (no estamos dispuestos a escoger que nuestras parejas mueran), y de la cercanía genética (no estamos dispuesto a posibilitar que nuestros hijos, hermanos o padres sean atropellados por un tranvía) (Bleske-Rechek *et al.* 2010).

Lo interesante en este último caso es que la disposición a cambiar la dirección del tranvía está fuertemente correlacionada con el nivel de cercanía genética. Así, la disposición a cambiar la dirección se va multiplicando por dos en la medida que se retrocede cada escalón de cercanía genética: con cada uno de sus padres usted tiene 50% de cercanía genética, pero con cada uno de sus abuelos 25%, etcétera, y así aumenta proporcionalmente la disposición a cambiar la dirección del tranvía a medida que disminuye la cercanía genética. Si las conclusiones de este estudio se pueden extender hacia el futuro, lo que nos indica es que mientras más distantes de nosotros estén nuestros descendientes, menos nos importan, en el sentido que estamos menos dispuestos a sacrificarnos por ellos o que estamos más dispuestos a sacrificarlos a ellos. A esto se suma que es razonable suponer que la falta de conocimiento acerca de las preferencias de las generaciones futuras —a la que el mismo Rawls recurre como una dificultad para el establecimiento de

de los menos aventajados. Compare Wells (1996). En tiempos de calentamiento global y de escenarios catastróficos, estas serían las generaciones no existentes y carentes de poder del futuro. Para otra interpretación extensiva, compare Barry (1977). Sin embargo, como es conocido, ya en teoría de justicia Rawls rechaza la aplicación del principio de la diferencia al problema del ahorro entre generaciones (1971 291).

¹⁷A menos que se trate de la “*natural duty*” para el mantenimiento y fomento de las instituciones justas, a la que recurre Rawls (1971 293). Sin embargo, si bien en la posición original podríamos tener esta “*natural duty*,” lo que Rawls sostiene es que el interés en las generaciones futuras se extiende a dos generaciones. Sería sin embargo posible estipular que esta “*natural duty*” es atemporal. Rawls afirma algo similar: “*The savings principle represents an interpretation, arrived at in the original position, of the previously accepted natural duty to uphold and to further just institutions.*” (1999 —edición revisada— 257). La pregunta que así se presenta es acerca de la compatibilidad de esta premisa con la posición original.

¹⁸La lista de convenciones, acuerdos etcétera para hacer frente de modo productivo al cambio climático se pueden considerar, al menos hasta ahora, como una consecución de fracasos. Para una reconstrucción reciente de los instrumentos internacionales adoptados, compare Larraín (2021).

¹⁹En el sentido, por ejemplo, especificado por Jonas (1979), una discusión en Loewe (2020a).

²⁰Este dilema ha sido extensamente discutido en un libro reciente publicado por uno de los autores de este artículo: Loewe, Daniel. *Ética y coronavirus*. México: Fondo de cultura económica, 2020b.

principios de justicia que se extiendan al futuro (1971 286-287)— se incrementa mientras más nos adentramos en el futuro, de modo que lo que podemos saber acerca de las preferencias de las generaciones muy distantes es quizás muy poco, lo que tornaría aún más difícil la especificación del principio de ahorro.

Por otra parte, es importante advertir que lo que es posible en la teoría puede ser frustrado en la práctica: bastaría con que una generación tomase decisiones que destruyesen la capacidad vital del planeta o se abstuviese de tomar decisiones que la mantuviesen más allá de estas dos generaciones –o de cualquier número fijo de generaciones–, para que la cadena se rompiera. Rawls se equivoca al sostener que con esta premisa motivacional de buena voluntad es *como si* todas las generaciones estuvieran presentes en la posición original.

5. LA HERENCIA QUE NOS GUSTARÍA HABER RECIBIDO

Lo cierto es que Rawls admite que la contradicción esbozada entre el desinterés y el interés en las siguientes dos generaciones es real (1993 274 nota al pie 12). Es así como en *Liberalismo Político* elabora un segundo argumento a favor del principio de ahorro justo sin recurrir a la premisa de la buena voluntad.²¹ El peso argumentativo a favor de este principio descansa ahora en la asunción del interés propio y desinterés mutuo de los individuos en la posición original. Para hacerlo, él la rediseña de tal modo que los socios contratantes acordarían un principio de ahorro bajo la condición de que “*they must want all previous generations have followed it*” (Rawls 1993 274). Este argumento debería funcionar con independencia de si efectivamente se tiene una cierta preocupación por los descendientes inmediatos. El interés propio los llevaría en la posición original a escoger el principio de ahorro porque aseguraría un punto de partida en la sociedad en que dispondrían de una cierta cantidad de bienes primarios (como ingresos y riquezas), que de otro modo no estaría asegurada. Wissenburg ha ilustrado de este modo el argumento rawlsiano: “... *if your grandparent offered you 5,000 on the condition that you promise to give your grandchild 5,000 at say the same age, and the alternative is to start in life with nothing but the clothes in which you were born, it would be irrational not to accept your grandfather’s offer.*” (Wissenburg 1998 128). La idea es que así como todo individuo querría haber recibido de sus abuelos una herencia que le asegurase cierta holgura económica al comienzo de su vida adulta, todos los individuos estarían de acuerdo en considerar a sus descendientes en su herencia. En otras palabras, estamos dispuestos a considerar a nuestros descendientes en nuestra herencia, porque estamos interesados en que nuestros antepasados nos hayan considerado en la suya. El argumento funciona sin suponer un interés en el bienestar de las generaciones futuras. Además, toma en consideración un hecho evidente y fundamental al considerar el futuro: el bienestar de cada generación no depende sólo de lo que sus miembros hacen u omiten, sino que de lo que otros individuos que ya no existen hicieron u omitieron. Según Rawls, este principio tiene que ser articulado de tal modo que pueda ser aceptado por todas las generaciones, independientemente de si las circunstancias económicas son difíciles, y debe ser suficientemente flexible para garantizar que ninguna generación estará peor que cualquier generación precedente:

When people are poor and saving is difficult, a lower rate of saving should be required; whereas in a wealthier society greater savings may reasonably be expected since the real burden of saving is less. Eventually, once just institutions are firmly established and all the basic liberties effectively realized, the net accumulation asked for falls to zero. At this point a society meets its duty of justice by maintaining just institutions and preserving their material base (1999 255).

Para la plausibilidad de este argumento es importante considerar que Rawls no supone que las generaciones se suceden *una después de otra*, sino que acepta cierta contemporaneidad, es

²¹Como ya indicamos, este argumento se encuentra posteriormente en la edición revisitada de *Teoría de la justicia* (1999), y con bastante anterioridad y por primera vez en la edición alemana de esta obra (1979).

decir, el traslape existencial parcial de las generaciones próximas. La sociedad es “*a system of cooperation between all generations over time*” (1993 274). No se trata así sólo de instituir un sistema de transferencias de una generación a la siguiente, sino que de asegurar la continuidad de esta empresa de cooperación en razón del interés propio de cada individuo. En razón de este argumento, es presumible que los individuos efectivamente aceptarían el principio de ahorro. Sin embargo, no podemos obviar que cuando ellos ocupen ya un sitio en la sociedad, cada generación tendría la posibilidad de no cumplir el principio de ahorro aceptado. Evidentemente esto sería injusto.

Esto se debe a que, siguiendo la estructura argumentativa de la teoría, lo que es racional de ser escogido en la posición original, es justo fuera de ella. En general, Rawls trata de evitar la posibilidad de defección, en tanto supone que una de las dos capacidades que define a las personas que pueden ser sujetos de justicia es el *sentido de la justicia*: un deseo por actuar de acuerdo a los principios de justicia. Pero sabemos que Rawls con posterioridad rechaza la tesis de la congruencia entre los principios de justicia y la motivación subjetiva de los individuos que defiende en la tercera parte *Teoría de la justicia*, y en su lugar propone que la legitimidad de las reglas y así la estabilidad de la sociedad se lograría mediante los instrumentos de la razón pública (1993; 1999). Pero para defender el principio de ahorro de la probable defección, Rawls no requiere la tesis de la congruencia, y tampoco requiere del instrumental de la razón pública: ya el interés propio en la posición original puede hacer todo el trabajo.

Esto se debe a que en el caso del principio de ahorro debido al traslape generacional, podemos suponer que las generaciones disponen de una motivación racional extra para implementarlo: si de acuerdo al principio de ahorro una generación recibe de la generación precedente una cierta cantidad de bienes primarios, pero en su momento se niega a hacer efectivo este principio hacia la generación siguiente, ella destruiría la base de confianza en que se basa la empresa cooperativa, y ya que, como vimos, parcialmente las generaciones se traslapan, la generación que no hace efectivo el principio de ahorro tendría razones para temer que el costo de su defección supere a sus ventajas: las nuevas generaciones podrían tomar represalias hacia ella (por ejemplo, negándose a pagarle su pensión –bajo el supuesto de que se trata de una sistema de pensiones basado en la justicia entre generaciones y no de ahorro individual). Sin duda, este argumento para defender el principio de ahorro es más plausible que el anterior. Sin embargo, no es decisivo.

En primer lugar, está el problema relativo a la *primera generación*. Es cierto que, así como en la posición original no hay individuos desfavorecidos, tampoco hay generaciones primeras. Pero en la vida real sí las hay: se trata de la primera generación que, porque las condiciones culturales y económicas lo permiten, puede organizarse institucionalmente según principios de justicia. Pero la primera generación sólo puede perder al aceptar un principio de ahorro: ella ahorra para la generación siguiente, sin haber recibido ningún beneficio de la generación precedente.²² Según

²²En *Theory of justice* Rawls reconoce el problema de la primera generación: “*The first generation may benefit hardly at all*” (1971 290), pero sostiene que no es insuperable –aunque no explica por qué no lo sería: “Obviously if all generations are to gain (*except perhaps the first*), they must choose a just saving principle. . . .” (1971 291 –las cursivas son nuestras). Él refiere a este problema para criticar el uso del principio de la diferencia en el caso del principio de ahorro, ya que no hay modo de beneficiar a la primera generación, aunque sea la peor situada. Pero quizás en el contexto argumentativo rawlsiano se podría articular un argumento contra el problema de la primera generación: si bien puede haber una primera generación, ella no es sólo la primera que ahorra, sino que es también y de modo fundamental, la primera que puede disfrutar de las ventajas de una organización social según principios de justicia. Después de todo, se exige el principio de ahorro “*as a condition of bringing about the full realization of just institutions and the equal liberties*” (1999 255). Rawls incluso tiende a criticar la riqueza excesiva de una generación (1971 290). Y una organización social justa es siempre mejor que una en que los principios de justicia no son efectivos, sea ya por causas económicas o culturales. Por lo tanto, esa primera generación en realidad sí ha sido beneficiada por los esfuerzos de las generaciones precedentes que permitieron una organización social según principios de justicia. Este argumento se puede fortalecer recurriendo a *The Law of Peoples* y su defensa de la obligación de asistencia hacia las sociedades cargadas, es decir sociedades que por sus condiciones económicas y culturales son incapaces de organizarse institucionalmente según principios de justicia (en sentido estricto, llegar a ser sociedades liberales o sociedades decentes). Frente a estas sociedades habría una obligación de asistencia para que lleguen a ser liberales o decentes. Resulta evidente que una sociedad cargada sólo dejará de serlo cuando la obligación de asistencia por parte de terceros confluya con los esfuerzos de sus miembros. Por lo tanto, la primera generación siempre habría sido beneficiada por los miembros de la sociedad que la antecederon. Este es un buen argumento (que ciertamente Rawls no articula). Sin embargo, note que funciona con independencia de cualquier principio de ahorro: es el deber de toda sociedad el llegar a ser una que se organice de modo justo, y no por corresponder a una

su propia interpretación, en la posición original es racional considerar el peor escenario, es decir considerar que perteneceremos a los más desfavorecidos.

Si lo entendemos de modo diacrónico, esto quiere decir que en la posición original no sólo sería racional suponer que podemos pertenecer a los más desfavorecidos, sino que, según *maximín*, deberíamos suponer que perteneceremos a los más desfavorecidos y, de este modo, a la primera generación. Como mencionamos, Rawls tiene la pretensión de que el principio de ahorro debe ser especificado de modo suficientemente general como para que pueda ser escogido por cualquier generación. Pero es difícil imaginarse por qué los individuos en la posición original escogerían un principio de ahorro, si suponen que pertenecen o pueden pertenecer a la primera generación. Los individuos no escogerían un principio de ahorro entre generaciones sin, simultáneamente, querer protegerse ante la eventualidad de pertenecer a la primera generación. Pero es difícil implementar institucionalmente esta protección.

Una opción sería establecer ya en el principio de ahorro una cuota creciente de ahorro a través de las generaciones (Rawls mismo propone esta flexibilidad al tratar el principio de ahorro). De este modo, el principio de ahorro exigiría muy poco de una primera generación, de la segunda algo más de lo que recibió, etcétera. Pero esta no es una respuesta a la crítica expuesta: si la primera generación es la peor situada, cualquier principio de ahorro, también uno con una tasa mínima, la pondrá en una situación peor que aquella en la que estaría sin este principio. Y en el caso de un principio con una cuota creciente de ahorro, situaría a cualquier generación en una situación peor (volveremos a este punto más adelante).

Una segunda opción sería establecer no sólo un principio de ahorro para las generaciones futuras, sino también un principio de trueque que, como parte de un contrato intergeneracional, favorezca tanto a las generaciones futuras inmediatas como a la generación precedente. A modo de ejemplo, un principio de justicia intergeneracional de este tipo ha sido defendido por Otfried Höffe (1993 cap. 11). Según su argumentación, que se retrotrae a la idea de justicia como trueque (*Gerechtigkeit als Tausch*), las diferentes etapas de la vida tornan razonable establecer un principio de acuerdo al cual las generaciones en edad productiva se hagan cargo del bienestar de los niños que, a su vez, cuando lleguen a formar generaciones en edad productiva, se harán cargo no sólo del bienestar de los niños de la próxima generación, sino también del bienestar de la generación precedente que se hizo cargo de ellos en la niñez, y así sucesivamente. Con esta lógica de trueque intergeneracional sería posible establecer un principio, que no sólo nos obligase a ahorrar para las generaciones futuras lo que querríamos que la generación pasada hubiese ahorrado para nosotros, como propone Rawls, sino que también obligase a las generaciones futuras a pagar en retorno a la generación precedente una parte de lo que recibieron de ésta. Esta posibilidad estaría en consonancia con la contemporaneidad generacional que Rawls supone. El problema con esta opción es que, si el ahorro implicase una cantidad positiva fija, el retorno sería menor de lo que la generación pasada ahorró, y de este modo, el resultado sería siempre peor para la generación precedente.

La respuesta a esta crítica y la anterior es la misma: aunque la tasa de ahorro fuese fija o creciente, si se la entiende como una inversión, el retorno puede ser mayor. Pero esto sólo es posible bajo una condición: debemos suponer que las inversiones possibilitadas por el ahorro que beneficiará a la próxima generación, producirán un capital siempre mayor. Este es el caso bajo el supuesto de una economía en una buena fase o, dicho de otro modo: un principio de “buen tiempo” o de expansión económica. Y probablemente este supuesto corresponde al crecimiento económico que caracterizó a las naciones desarrolladas después de la Segunda Guerra Mundial –que son las que Rawls tuvo en su radar al elaborar su teoría de la justicia. Pero este caso no se da siempre. Una crisis económica suficientemente fuerte puede disminuir la fortaleza económica y el capital, como por lo demás ha sucedido. Y ciertamente los escenarios catastróficos de fin de mundo producto del cambio climático, hoy tan actuales, ponen en entredicho la ocurrencia

obligación hacia las generaciones futuras, sino que hacia sus propios miembros. El “beneficio” recibido, no sería más que una externalidad positiva de la realización de la justicia social sincrónica –un beneficio que se traspasa de una generación a la siguiente. ¿Por qué debería además ahorrar en beneficio de la generación siguiente?

de cualquier período de expansión económica en el largo plazo.²³ Así, no parece ser plausible argumentar a favor del principio de ahorro si, como Rawls afirma, además debe ser aceptable independientemente de la situación económica (1999 255). Podríamos asumir que la empresa cooperativa llamada “sociedad” no tiene comienzo temporal y que, por tanto, no hay primeras generaciones. Así evitaríamos esta crítica. El problema de hacerlo es que esta asunción está lejos de ser una ficción razonable, entendiendo por tal una suficientemente cercana a nuestra realidad empírica como para que los principios así justificados sean aún plausibles. Esta sería una asunción difícilmente aceptable en el diseño de la posición original.

En segundo lugar, está el problema de las *generaciones distantes*. Aunque fuese posible justificarlo, el principio de ahorro no puede dar cuenta de obligaciones para con generaciones distantes, sino sólo para con las próximas. Esta crítica no se aplica sólo al principio de Rawls. Como hemos examinado, se aplica a cualquier argumento que pretenda derivar obligaciones para con generaciones futuras distantes a partir exclusivamente de obligaciones para con descendientes inmediatos: si bien podemos tener obligaciones para con nuestros descendientes,²⁴ de ello no se sigue que tengamos obligaciones para con los descendientes de nuestros descendientes. Tal como sostiene Narveson (1978 58), el portador de esta última obligación tiene que ser la generación que los creó. Tal como Barry ha argumentado, no es posible retrotraer el complejo sistema de ahorros e inversiones necesarios para proteger los intereses de las generaciones futuras distantes, a cadenas de generaciones sucesivas, que sólo son responsables por la generación siguiente (Barry 1977). Esto resulta evidente en el caso del calentamiento global, sobre todo considerando las consecuencias en cascadas mediante las cuales se producen efectos múltiples que se potencian entre sí: las inversiones necesarias para hacerle frente, mediante estrategias de mitigación y adaptación, y así poder evitar los escenarios catastróficos, tienen un alcance mayor. Si la generación presente sólo es responsable ante la generación que la sucede —de dejarle como herencia lo que a la generación presente le hubiera gustado recibir de la precedente—, esas complejas inversiones no se darían, y los intereses de los miembros de las generaciones futuras distantes no serían considerados. La estrategia rawlsiana es inapropiada para hacer frente a los escenarios catastróficos producto del calentamiento global y, por tanto, desencadena, o al menos no puede evitar, un escenario de fin de mundo. Se trata de una estrategia insuficiente, inapropiada e insatisfactoria para hacer frente a los escenarios catastróficos de fin de mundo.

En tercer lugar, está el problema de la *métrica limitada* de la teoría rawlsiana. El principio de ahorro, como método para incluir los intereses de las generaciones futuras, tiene un alcance limitado. En la teoría de Rawls, al nivel de los principios de justicia, las ventajas se expresan en términos *bienes primarios*. Bienes primarios son “*things that every rational man is presumed to want*” (1971 62). Esto es así porque ellos posibilitarían el desarrollo de los planes de vida. Los bienes primarios son libertades y derechos fundamentales; oportunidades en el acceso a cargos y posiciones sociales; recursos en el sentido de ingresos y riqueza; y las bases sociales del autorrespeto. Como es sabido, los principios de justicia distribuyen estos bienes primarios. Esto vale también en el caso del principio de ahorro. Así entendido, el principio de ahorro se expresa en forma de inversiones para el futuro, que hagan posible el mantenimiento de una cierta cultura política y de las condiciones económicas que hagan posible la garantía institucional de esas libertades y derechos fundamentales, así como oportunidades y recursos materiales. De este modo, se posibilita la existencia en el futuro de una sociedad que se organice de modo justo (Rawls 1999 255). Y estas inversiones implican, entre otros, recursos materiales. Así, al nivel de principios de justicia, la pregunta acerca de si mantener en el futuro una cierta biodiversidad, o la vida de determinadas especies, o un paisaje natural, se debe resolver en términos de bienes primarios. Es decir, se debe entender y evaluar todos los bienes en términos de *recursos*. Por cierto, al menos parcialmente esto es posible. Hay metodologías que lo permiten. Ya sea mediante estimaciones de la *disposición a pagar*, o mediante metodologías de *evaluación contingente* es posible realizar este ejercicio.²⁵ Pero los límites son estrechos: desde esta perspectiva, ciertas

²³Para referencias y literatura al respecto, compare la sección 2 de este artículo.

²⁴Es razonable argumentar que tenemos este tipo de obligaciones ya por el simple hecho de que causamos su existencia —con las palabras de Jonas, se trata de la “responsabilidad por autoría” (1979).

²⁵Una discusión de estas y otras metodologías en Loewe (2020b).

pérdidas como, por ejemplo, en el disfrute de la naturaleza, son *equivalentes* a ciertos montos monetarios y pueden ser compensadas de este modo. De este modo, no habría diferencia entre un ahorro de recursos naturales para el disfrute estético de las generaciones futuras y el ahorro de los recursos monetarios equivalentes, en la medida que ese ahorro haga posible la sociedad bien ordenada del futuro.

Bienes como la apreciación estética, la biodiversidad, etcétera no aparecen en esta lista de bienes primarios, y sólo se pueden relacionar con ellos transformándolos en recursos medibles monetariamente.²⁶ A modo de ejemplo, considere un reciente muy citado estudio realizado según metodologías de la economía conductual para evaluar el valor económico de elefantes en África y ballenas azules en Brasil y Chile (Chami *et al.* 2020). La conclusión que presenta es que el valor monetario de cada elefante es de 1.75 millones de dólares, mientras que el valor promedio de cada ballena es de aproximadamente 2 millones de dólares. Si bien su objetivo es la protección medioambiental, no carece de razonabilidad sostener que hay algo inapropiado en la transformación de su valor exclusivamente a recursos monetarios, o al menos que en esta transformación hay algo valioso que se pierde. ¿Da cuenta este modo de establecer deberes hacia las generaciones futuras de su interés en ser consideradas en el razonamiento contractualista? No lo creemos. O no al menos de todos sus intereses relevantes. Rawls insiste en que el principio de ahorro no se puede especificar demasiado, porque no conocemos las preferencias de las generaciones futuras (1971 287). Así considerado, tiene sentido que las ventajas y desventajas del ahorro se expresen en términos de bienes primarios (bienes que se puede suponer que todos quieren). Pero esa decisión no es neutral: en un contexto de destrucción de la naturaleza a causa de una explotación no sustentable, como la actual, ella ya implica que las generaciones futuras no contarán con muchos bienes naturales para su *posible* disfrute, aunque se garantice bienes materiales que hagan posible una sociedad justa. Por cierto, es correcto que nuestro desconocimiento sobre las preferencias de las generaciones futuras impide que sepamos si tendrán una preferencia por ese disfrute estético, (aunque nosotros nos atrevemos a especular que el sustrato de naturaleza humana es algo más denso, de modo que podemos suponer ese interés). Pero si efectivamente los bienes naturales que lo posibilitan dejan de estar disponibles, de modo que las generaciones futuras no los llegan a conocer, es razonable suponer que tampoco tendrán un interés en su disfrute –por ejemplo, en el disfrute que se sigue de la contemplación de los elefantes y ballenas o incluso del que se sigue de saber de su existencia. De modo similar, nosotros hoy no estamos excesivamente interesados en disfrutar de la contemplación de los dinosaurios, a pesar de su majestuosidad, y que decir de todos aquellos seres vivos que ya no existen y de los cuales poco o nada sabemos. La decisión rawlsiana no es neutral, sino que implica una profecía autocumplida.

Finalmente, aunque Rawls sostiene que el principio de ahorro debe ser suficientemente flexible como para lidiar con vicisitudes económicas, lo cierto es que, como vimos, se construye sobre una asunción de buen tiempo o expansión económica: el futuro será mejor que el presente o al menos no será peor. Si deseamos esta asunción, y en su lugar asumimos un escenario catastrófico de escasez extrema, en el que no es posible satisfacer las necesidades básicas de las personas, el principio de ahorro pierde su atractivo para las generaciones que lo implementan. Por una parte, el principio de ahorro cualifica el principio de la diferencia. La idea es así que la posición de los peor situados debe mejorarse, en la medida que se cumpla el principio de ahorro que beneficia a las generaciones futuras. Esto funciona mientras la tasa de ahorro sea suficientemente baja. Pero si el futuro es catastrófico, entonces la tasa de ahorro debe ser alta (para que dejemos a las generaciones futuras lo que nos habría gustado que las generaciones pasadas nos dejaran). En ese caso, el principio de la diferencia apenas mejoraría la posición de los peor situados en la sociedad presente, porque los peor situados estarían en la sociedad del futuro. Por otra parte, y más importante, si el escenario futuro es catastrófico, el bienestar material de las generaciones futuras exigiría quizás no sólo el ahorro de recursos, sino también la restricción

²⁶Mediante su concepción de razón pública Rawls (1999) articula argumentos que posibilitan la mantención de recursos estéticos, pero lo fundamental es que esto se da a nivel constitucional, y no a nivel de principios de justicia. Al nivel de los principios de justicia no hay espacio para que un principio de ahorro implique el mantenimiento de elementos de la naturaleza con independencia de su valor como recurso.

de ciertas libertades fundamentales como, por ejemplo, la libertad de expresión (supongamos, para hacer frente a los negacionistas del cambio climático) o la libertad de procreación. Pero como es sabido, Rawls establece una prioridad lexicográfica entre su primer y segundo principio de justicia, de modo que no es permisible limitar libertades fundamentales en pos de ventajas económicas, tampoco cuando se trata de restricciones a las libertades en el presente en pos de ventajas económicas en el futuro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS


- ACNUR. “Datos básicos” (2020). Disponible en: <https://www.acnur.org/datos-basicos.html>
- Altieri, Andrew y Gedan, Keryn. “Climate change and dead zones,” *Global change biology* 21 No 4 (2014): 1395-1406.
- Barry, Brian. “Justice between generations.” *Law, Morality and Society. Essays in honor of H. L. A. Hart*. Eds. Hacker, P. M. S. y Raz, J. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- —. *Theories of Justice*. USA: University of California Press, 1989.
- —. *Justice as Impartiality*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Battisti, David y Naylor, Rosamond. “Historical warnings of future food insecurity with unprecedented seasonal heats,” *Science* 323 No. 5911 (2009): 240-244.
- Bleske-Rechek, April; Nelson, Lyndsay; Baker, Jonathan; Remiker, Mark & Brandt, Sarah. “Evolution and the Trolley Problem: People Save Five over One Unless the One Is Young, Genetically Related, or a Romantic Partner,” *Journal of Social, Evolutionary, and Cultural Psychology* 4 (2010): 115-127.
- Bostrom, Nick y Cirkovic, Milan (eds.). *Global catastrophic risks*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Brown, Oli. “Migration and Climate Change,” *International Organization for Migration (IOM) No. 31* (2008).
- Buchanan, James & Tullock, Gordon. “The calculus of consent.” Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1962.
- Buchanan, James. *The limits of liberty: Between anarchy and leviathan*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1975.
- Burke, Marshall. *et al.* “Global non-linear effect of temperature on economic production,” *Nature* 527 (2015): 235-239.
- Chami, Ralph; Fullenkamp, Connel; Berzaghi, Fabio; Español-Jiménez, Sonia; Marcondes, Milton & Palazzo, Jose. “On Valuing Nature-Based Solutions to Climate Change: A Framework with Application to Elephants and Whales,” *ERID Working Paper Number 297* (2020).
- English, Jane. “Justice between Generations,” *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 31 No. 2 (1977): 91-104.
- FAO. *How to feed the world in 2050*. Roma, 2009.
- Feinberg, Joel. “The Rights of Animals and Unborn Generations.” *Philosophy and Environmental Crisis*, ed. William Blackstone. Athens: University of Georgia Press, 1974. 43-68.
- —. “Harm and Self-Interest.” *Law, Morality and Society: Essays in Honour of H. L. A. Hart*, ed. P. M. S. Hacker and J. Raz. Oxford: Clarendon Press, 1977. 284-308.
- Gardiner, Stephen. *A perfect moral storm*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Gauthier, David. *Moral by Agreement*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Goodell, Jeff. *The water will come: rising seas, sinking cities, and the remaking of the civilized world*. New York: Little, Brown & Co., 2017.
- Hsiang, Solomon. *et al.* “Estimating economic damage from climate change in the United States.” *Science* 356 (2017): 1362-1369.
- Höffe, Otfried. *Moral als Preis der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- Jonas, Hans. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilization*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984/1979.
- Kant, Immanuel. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Akademie Ausgabe, volumen VIII, 1784. Parcialmente disponible en: [Obras Completas de Kant \(Online\)](#)

[Alemán]


- Kymlicka, Will. "The social contract tradition." *A Companion of Ethics*. Ed. Singer, P. Oxford: Blackwell, 1991.
- Kolbert, Elizabeth. *The sixth extinction. An unnatural history*. New York: Henry Holt and Co., 2014.
- Larrain, Sara. *Ecología y política*. Chile: Taurus, 2021.
- Loewe, Daniel. "Inclusión de animales no-humanos en un marco de argumentación teórico contractual," *Veritas* (2008).
- —. "El calentamiento global y la asignación de los costes de las políticas medioambientales," *Dilemata* No. 13 (2013).
- —. "Refugiados climáticos: quién debe cargar los costos," *REMHU* No.43 (2014): 169-187.
- —. "El deber procreativo de Jonas y el problema de la no-identidad," *Revista de Filosofía Aurora* 32/57 (2020a).
- —. *Ética y coronavirus*. México: Fondo de cultura económica, 2020b.
- Myers, Norman. "Environmental Refugees: An emergence security issue," *13th Economic Forum, Oxford, Oxford University* (2005).
- Mulgan, Tim. *Ethics for a broken world*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2017.
- Narveson, Jan. "Future people and us." *Obligations to future generations*. Eds. Sikora, R. I.; Barry, B. USA, Philadelphia: White Horse Press, 1978.
- Nussbaum, Martha. *Frontiers of justice*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2006.
- Okin, Susan. *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books, 1989.
- Pacific Institut. *The world's water, "water conflict"*. 2018. (www.worldwater.org/water-conflict).
- Parfit, Derek. "Rights, Interests and Possible People." *Moral Problems in Medicine*. Ed. Gorovitz, S. New York: Englewood Cliffs, 1976.
- —. "Energy Policy and the Further Future: The identity Problem." *Energy and the Future*. Eds. MacLean, D.; Brown, P. G. New York: Rowman and Littlefield, 1983.
- —. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Rawls, John. *A theory of justice*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1971.
- —. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- —. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- —. *A Theory of justice* (revised edition). Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999.
- —. *The law of peoples, and the idea of public reason revisited*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999.
- Romm, Joseph. *Climate change: what everyone needs to know*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Scanlon, Thomas. *What We Owe to Each Other*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1998.
- Schwember, Felipe. "Razón, consentimiento y contrato. El difícil mínimo común denominador de las teorías contractualistas." *Ideas y valores*, volumen LXVIII, (2014): 101-127.
- Sherwood, Steven y Huber, Matthew: "An adaptability limit to climate change due to heat stress," *Proceedings of the national academy of sciences* 107 no. 21 (2010): 9552-9555.
- Stemmer, Peter. *Handeln zugunsten anderer*. Berlin: De Gruyter, 2000.
- Stern, Nicholas (ed.). *The Economics of Climate Change: The Stern Review*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Sunstein, Cass. *Worst-case scenarios*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Unesco. *The United Nations World Water Development Report*. 2018.
- Webersik, Christian. "Sudan Climate Change and Security." *Factsheet Climate Change, Facts Sheets Series*, United Nations University Institute of Advanced Studies (UNU-IAS), 2008.
- Wallace-Wells, Davis. *El planeta inhóspito*. España: Debate, 2020.
- Wells, Donald. *Environmental Policy: A Global Perspective for the TwentyFirst Century*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1996.
- Wissenburg, Marcel. *Green Liberalism. The free and the green society*. UK: Routledge, 1998.

¿Es la teoría ideal de Rawls demasiado realista? Dibujando los límites de la igualdad

Is Rawls's ideal theory too realistic? Outlining the limits of equality
A teoria ideal de Rawls é muito realista? Desenhando os limites da igualdade

Alejandra Zúñiga Fajuri 

Centro de Investigaciones de Filosofía del Derecho y Derecho Penal (CIFDE)
Universidad de Valparaíso, Chile

Luis Villavicencio Miranda 

Centro de Investigaciones de Filosofía del Derecho y Derecho Penal (CIFDE)
Universidad de Valparaíso, Chile

Resumen

En este trabajo evaluamos si la justicia como equidad le concede demasiado a la realidad social, colapsando el ideal normativo de la teoría en la facticidad. Para lograrlo, distinguimos las teorías ideales de las no ideales en los propios términos de Rawls. Luego, analizamos críticamente el modo en que operan las desigualdades sociales en la teoría rawlsiana bajo las circunstancias de la justicia. En tercer lugar, presentamos el tránsito desde la teoría ideal al realismo político para conectarlo con la concepción de la persona de Rawls. Finalmente, el trabajo aporta construyendo una defensa del giro realista de la Teoría de la Justicia y su impacto en las discusiones actuales sobre lo que es un liberalismo igualitario 'posible.'

Palabras clave: Rawls, justicia, igualdad, izquierda, Darwin

Abstract

In this paper we assess whether justice as fairness concedes too much to reality and its circumstances, collapsing the normative ideal of the theory into facticity. To do so, we distinguish ideal from non-ideal theories in Rawls's own terms. Then, we critically analyze how social inequalities operate in Rawlsian theory under the circumstances of justice. Third, we present the transition from ideal theory to political realism in order to connect it to Rawls's conception of the person. Finally, we advance some conclusions that argue that the realist turn consolidates the remarkable contribution of Rawls' work.


Keywords: Rawls, justice, equality, left, Darwin


Resumo

Neste trabalho, avaliamos se a justiça como equidade concede muito à realidade social, colapsando o ideal normativo da teoria em facticidade. Para conseguir isso, distinguimos teorias ideais de não ideais nos próprios termos de Rawls. Em seguida, analisamos criticamente a forma como as desigualdades sociais operam na teoria Rawlsiana sob as circunstâncias da justiça. Terceiro, apresentamos o trânsito da teoria ideal para o realismo político para conectá-la com a concepção da pessoa de Rawls. Finalmente, avançamos algumas conclusões que defendem que a virada realista

Palavras chave: Rawls, justiça, igualdade, esquerda, Darwin

DOI: [10.5281/zenodo.5794692](https://doi.org/10.5281/zenodo.5794692)

 alejandra.zuniga@uv.cl. Doctora en Derecho por la Universidad Autónoma de Madrid y Licenciada en ciencias jurídicas y sociales de la Universidad Diego Portales.

 luis.villavicencio@uv.cl. Doctor en Derecho por la Universidad Autónoma de Madrid y Licenciado en ciencias jurídicas y sociales de la Universidad Diego Portales.

1. INTRODUCCIÓN

La importancia de la obra de John Rawls fue defendida incluso por sus acérrimos detractores. El propio Robert Nozick señaló que desde la publicación de la *Teoría de la Justicia* “los filósofos políticos tienen que trabajar según la teoría de Rawls o bien explicar por qué no lo hacen” (Nozick 183). Nosotros no escapamos a esta influencia, con mayor razón, en el año en que se cumplen 50 años desde la publicación de *A Theory of Justice* y un centenario del natalicio del filósofo estadounidense.

En este trabajo nos vamos a concentrar en un aspecto de la vasta construcción teórica rawlsiana: ¿es excesivamente condescendiente con la realidad (evidencia) la justicia como equidad? Para responder esta pregunta es necesario tener en cuenta cómo juegan en la teoría de Rawls las cuestiones de deseabilidad y las de viabilidad. La tensión entre lo deseable y lo posible recorre toda la obra de Rawls. Ya en la tercera parte de *A Theory of Justice*, Rawls defiende la viabilidad de la teoría en torno a tres ideas: a) sólo los principios de la justicia representan el tipo de acuerdo que razonablemente se puede esperar que luego serán apoyados por todas las partes; b) los dos principios constituyen la única alternativa que generará estabilidad, transformándose de este modo en su propio soporte; y c) exclusivamente dichos principios parecen idóneos para dotar a las personas de la autoestima que facilitará la cooperación social (Kukathas y Pettit 70, Barry 1993 24-25, Barry 1995 153-156 y Kymlicka 60-70). La preocupación de Rawls por lo realizable culmina con el giro político de la teoría y la solución al problema de la estabilidad diseñada desde la Conferencia Dewey en adelante (Villavicencio 225-247).

En *Political Liberalism* nuestro autor apuesta por el constructivismo político sustentado sobre tres pilares: una concepción política de la persona, la idea de razón pública como criterio de justificabilidad y la idea del consenso por superposición como mejor explicación de la estabilidad (Rawls 1993 3-46). El proceso de construcción procura modelar una concepción normativa de persona no metafísica, implícita en la cultura política pública, que sólo es relevante respecto de aquellas cuestiones vinculadas con la estructura básica de la sociedad. De esta forma, la adhesión a los principios de justicia será posible aun cuando se profesen distintas doctrinas comprensivas. De igual modo, la estabilidad ya no depende de la aceptación por parte de las personas de una visión comprensiva que incluya a la justicia como equidad, sino como el resultado de un consenso por superposición de doctrinas comprensivas razonables. Finalmente, la razón pública se erige como el criterio que permite evaluar la justicia de las políticas llevadas adelante por el Estado, conforme a argumentos que puedan ser aceptados por sujetos que mantienen profundas divergencias sobre la virtud de las diferentes concepciones de la vida buena (Freeman 2003a 303-308 y 2003b 32-37).

La justicia como equidad coloca en el centro de la teoría su viabilidad arquitectónica. En este trabajo nos proponemos evaluar si en el camino la empresa rawlsiana se extravía y termina por concederle demasiado a la realidad social y a sus circunstancias, colapsando el ideal normativo de la teoría en la pura facticidad. Para lograrlo, el texto se divide como sigue. En la primera parte, distinguiremos las teorías ideales de las no ideales en los propios términos de Rawls. Luego, analizaremos críticamente el modo en que operan las desigualdades sociales en la teoría rawlsiana en medio de un contexto que no puede escapar de las circunstancias de la justicia. En tercer lugar, presentamos el tránsito desde la teoría ideal al realismo político para conectarlo, en la cuarta parte del trabajo, con la concepción de la persona de Rawls. Finalmente, cerramos este artículo con algunas conclusiones que defienden que, lejos de socavar la teoría, su guiño ‘realista’ consolida el magnífico aporte de la obra de Rawls a las teorías normativas de la justicia.

2. TEORÍAS IDEALES Y NO IDEALES

Para Rawls, las teorías ideales o idealizadas contrastan con las no idealizadas al establecer límites sobre los alcances de una teoría de la justicia. Ambas intentarían identificar principios que

puedan regular las instituciones sociales básicas para alcanzar la igualdad, pero difieren en algo fundamental: las primeras asumen la posibilidad de un cumplimiento estricto con los principios de justicia definidos, mientras que las teorías no idealizadas nos explican cómo lidiar con los incumplimientos (Rawls 2001 13). Es el caso, por ejemplo, de la teoría del delito, las doctrinas de la guerra justa o las tesis sobre la desobediencia civil y la objeción de conciencia (Rawls 1999 8). Las teorías ideales difieren de las no idealizadas también en otro aspecto muy importante. La teoría idealizada no sólo “asume un cumplimiento irrestricto, sino que además los principios que caracterizan a una sociedad bien ordenada que trabaja bajo circunstancias favorables” (Rawls 1999 216). Dichas circunstancias serían las “condiciones históricas, económicas y sociales (. . .) necesarias para que pueda funcionar un sistema democrático” (Rawls 2001 27). El punto es, entonces, que una teoría ideal, según Rawls, puede y debe suponer que las condiciones socioeconómicas no impiden las posibilidades de instaurar una sociedad justa, pero sí le ponen límites.

De este modo, aun cuando la teoría ideal de Rawls (2001 13) trabaja sobre supuestos (un adecuado nivel de cumplimiento y condiciones sociales favorables) que hacen su propuesta una realidad factible (*realistically practicable*), hay quienes –como Gerald Cohen– consideran que se trata de una teoría demasiado realista pues se limita a diseñar principios para las instituciones sociales básicas sin considerar que, en vez de justificar la desigualdad, una teoría de la justicia debiera tender a la igualdad por medio de “una revolución en el sentimiento o en la motivación de las personas, en oposición a una (mera) revolución en la estructura económica” (Cohen 2001 163). Para comprender esta crítica tenemos que repasar un poco el segundo principio de justicia con el que Rawls justifica la desigualdad social.

Como se sabe, la concepción general de la justicia de Rawls sostiene que todos los bienes sociales primarios –libertades y oportunidades, ingresos y riquezas y las bases del autorrespeto– deberán ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos esos bienes redunde en una ventaja para los menos favorecidos. Rawls vincularía de este modo la idea de justicia y reparto igual de los bienes sociales, con la idea de eficiencia. Se trata a las personas igual no removiendo toda desigualdad, sino sólo aquellas que perjudican a alguien. Si ciertas desigualdades, por el contrario, benefician a todos, extrayendo talentos y energías socialmente útiles, entonces serán aceptables para todos. Dicho de otra manera, si a consecuencia de permitir que algunos ganen más dinero que el que posee la mayoría se promueven los intereses de todos, entonces la igual consideración del interés general debiera impulsar, en vez de prohibir, esa inequidad¹. De este modo, el segundo principio de justicia dispone que “mientras la distribución del ingreso y las riquezas no necesita ser igual, tiene que ser ventajosa para todos y los puestos de autoridad, accesibles para todos” (Rawls 1971 61). Esta concepción general de la justicia defenderá que todos los valores sociales –libertad y oportunidades, ingresos y riqueza, así como las bases sociales y el respeto a sí mismo– sean distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos.

Esta concepción de la justicia no impone restricciones respecto del tipo de desigualdad que es permisible, únicamente exige que se mejore la posición de cada uno. Luego, cada individuo representativo relevante, definido por esta estructura, actuará razonablemente si “al ver que la empresa funciona prefiere sus perspectivas, sus expectativas de futuro, con la desigualdad que sin ella.” La injusticia consistirá, entonces, “simplemente en las desigualdades que no benefician a todos” (Rawls 1971 62-65). Pero ¿Qué entiende Rawls por ventaja para todos? Tres son las posibles interpretaciones del segundo principio de justicia. La primera es la de la *libertad natural* que se entiende sólo como el principio de eficiencia aplicado a las instituciones, es decir, el óptimo de Pareto. Amartya Sen define el criterio de optimalidad de Pareto en una situación de elección dada, considerando el conjunto de alternativas X entre las cuales tiene que hacerse la elección: x es un óptimo paretiano si no podemos elegir una alternativa que todo el mundo considere al menos tan buena como x (todos aquellos a quienes el cambio no perjudica) y que al menos una

¹“Podemos pensar en esta idea dando a los menos aventajados un derecho a veto frente al establecimiento de las desigualdades el que podrán utilizar cada vez que las mismas sacrifiquen, en vez de promuevan, sus intereses” (Kymlicka 2002 55).

persona considera estrictamente mejor que x (la persona beneficiada con el cambio) (Sen 1976 38). Ese cambio puede ser de distribución –economía estática– o de producción –economía dinámica.

Como se ve, resulta peligroso centrarse únicamente en la optimalidad de Pareto pues una economía puede ser óptima en este sentido aun cuando algunos estén nadando en la abundancia y otros bordeen la indigencia, con tal de que no pueda mejorarse a los indigentes sin recortar los placeres de los ricos: “Si evitar el incendio en Roma hubiere hecho que Nerón se sintiese peor, entonces dejarle incendiar Roma sería un óptimo de Pareto. En resumen, una sociedad o una economía puede ser óptima de Pareto y ser, no obstante, perfectamente indignante” (Sen 1976 39). Otro problema de esta noción económica clásica es que se trata de una regla que no selecciona por sí misma una distribución específica como mejor que otra (todos los puntos que estén dentro de la línea del óptimo son, para Pareto, indiferentes, aunque puedan suponer enormes desigualdades en la asignación de los recursos). Por tanto, para escoger de entre las distribuciones eficientes hace falta otro principio, uno de justicia, pues al sistema de la libertad natural –al que le basta el principio de eficiencia dada una distribución inicial de activos libres– no le importan las consecuencias de la lotería natural y social (Rawls 1971 72-73).

Si bien los economistas –explica Hierro– podrían argüir que no es función de la economía científica realizar valoraciones de esta naturaleza (de naturaleza ética o política), tendrían entonces que admitir que el criterio de eficiencia resulta sumamente inoperante para ninguna cuestión de interés (Hierro 2002 20-21). En especial porque el principio paretiano de maximización de la riqueza se justifica sobre las bases del consentimiento anterior de todos los participantes, es decir, supone que todos han aceptado el principio, aunque un determinado incremento de la riqueza social suponga para ellos una pérdida sin compensación. Calabresi ha dedicado bastante atención a negar la realidad de este hipotético consentimiento: “El argumento para permitir intercambios libres cuando lo hacemos (y en modo alguno los permitimos siempre) no es, –como la gente suele decir estúpidamente– que no hay perdedores como resultado de los intercambios libres. Más bien es que se ha hecho un juicio distributivo consistente en que no nos preocupan los perdedores lo suficiente como para privar a los ganadores de su potencial de ganancia. Desde luego, cuando nos preocupamos por los perdedores estamos listos para prohibir el intercambio si creemos que los perdedores caen desproporcionadamente en categorías, como los pobres o los ancianos, sobre las que la sociedad tiene preocupaciones distributivas generalizadas” (Calabresi 94-95).

La segunda interpretación del segundo principio de justicia es la de la *igualdad liberal*, que intenta corregir las inequidades producto de las contingencias naturales dejando los mejores puestos asequibles a las capacidades sobre una base de igualdad de oportunidades. Es decir, aquellos con capacidades y habilidades similares deberían tener perspectivas de vida similares: “Diremos lo siguiente: suponiendo que haya una distribución de dotaciones innatas, los que tienen el mismo nivel de talento y habilidad y la misma disposición a hacer uso de esos dones, deberían tener perspectivas de éxito independientemente de su clase social de origen” (Rawls 2001 44). La interpretación liberal, al intentar mitigar la influencia de las contingencias (fortuna) sociales sobre las porciones distributivas –para asegurar una justa igualdad de oportunidades– tendrá que imponer condiciones adicionales al sistema social como, por ejemplo, prevenir la excesiva acumulación de propiedades y asegurar un sistema educativo igualitario diseñado para superar las barreras de clases. La justificación predominante a favor de la igualdad de recursos se basa en la idea de la igualdad de oportunidades. Por ello se dice que las desigualdades de ingreso están justificadas sólo si hubo una competición equitativa en la adjudicación de las funciones y situaciones que conducen a tales beneficios.

Por último, la tercera interpretación del principio de diferencia, llamada *igualdad democrática*, admitirá las desigualdades sociales si y sólo si las ventajas del mejor situado operan *en beneficio* del peor situado². Dada:

²La cuestión sobre el alcance del principio de diferencia ha generado –inspirado por las críticas de Cohen– un interesante debate en nuestra lengua respecto a si la justicia como equidad es suficientemente igualitaria. En particular, se objeta que el segundo principio sería compatible con grandes desigualdades justificándolas, al final de cuentas, estructuralmente. Véase, por ejemplo, Atria y Michelon (2007), Salgado (2015) y Ribotta (2021). Creemos que esta es una tesis errónea pues tiende a interpretar aisladamente los principios de justicia. En efecto, si las desigualdades económicas

la condición adicional en el segundo principio relativa a la asequibilidad de los cargos y dado el principio de libertad en general, las mayores expectativas permitidas a los empresarios los estimula para hacer cosas que aumenten las expectativas de la clase laboral. Sus mejores perspectivas actúan como incentivos que harán más eficaz el proceso productivo, el proceso económico (Rawls 1971 78).

¿Debemos entonces considerar como inevitables las desigualdades sociales? Sí, si tomamos en cuenta la eficiencia económica y las exigencias de la organización y de la tecnología: “Si existen desigualdades de ingreso y riqueza, así como diferencias en la autoridad y en el grado de responsabilidad, las cuales operan haciendo que todos mejoren en comparación con la situación de igualdad inicial ¿Por qué no permitirlos?” (Rawls 1971 151).

Para Rawls las desigualdades son productivas en el sentido de que los incentivos (los mayores ingresos para quienes realicen trabajos más demandados socialmente) nos beneficiarían finalmente a todos, pues aumentarían la riqueza no sólo de esas personas, sino que de la sociedad en su conjunto. Es lo que Rawls llama la solución *maximin* al problema de la justicia social. Se trata de una regla que dice que los dos principios de justicia serán aquellos que escogería una persona al proyectar una sociedad en la cual su enemigo hubiera de asignarle su lugar: “La regla sostiene que debemos jerarquizar alternativas conforme a sus peores resultados posibles: habremos de adoptar la alternativa cuyo resultado peor sea superior al peor de los resultados de las otras alternativas” (Rawls 1971 152-153). En pocas palabras, la estrategia *maximin* es aquella que nos motiva a elegir el curso de acción que tenga una retribución mínima más alta.

3. DEL ALTRUISMO LIMITADO AL ETHOS SOCIAL CODICIOSO

Las desigualdades sociales en la teoría de Rawls responden, evidentemente, al hecho de que el acuerdo tiene como trasfondo las *circunstancias objetivas y subjetivas* de la justicia. Se trata –en palabras de Hume (T. III.2.2 484-501) y luego de H.L.A Hart– de ciertas verdades elementales referentes al mundo y la naturaleza humana que funcionan como principios de conducta universalmente reconocidos. Las cinco verdades obvias son: la vulnerabilidad humana, la igualdad aproximada o moderada, el altruismo limitado o egoísmo moderado, los recursos limitados o escasez moderada y la fuerza de voluntad y comprensión limitadas (Hart 1974 229 y 1977 261). Dichas verdades son clasificadas por Rawls en circunstancias objetivas y circunstancias subjetivas de la justicia. Las primeras —relacionadas con las condiciones que hacen posible y necesaria la cooperación entre los individuos— son la escasez moderada, la vulnerabilidad y la igualdad moderada. Las personas tenemos a la vez conflictos e identidad de intereses y somos, en general, semejantes en capacidades físicas y psíquicas, además de ser vulnerables a los ataques de los otros.

A su turno, las circunstancias subjetivas –que son las que más parecen importar a efectos de la crítica de Cohen– tienen que ver, de alguna manera, con la psicología de los sujetos de la cooperación y con los intereses y fines que los caracterizan. Están constituidas, en general, por el hecho mismo del pluralismo (la realidad de que los individuos tienen, en principio, distintos planes de vida y diversas concepciones de lo bueno) y por un altruismo limitado o egoísmo moderado. Así, la inevitable desigualdad asumida por Rawls tiene que ver con los agentes morales a los que se presume una psicología fundada en la idea de la racionalidad tal y como la entiende la teoría de la elección racional manejada por los economistas del bienestar. Se trata de una persona que, poseedora de capacidad de juicio y deliberación, persigue fines e intereses sólo en su propio beneficio.

generaran un impacto en la distribución igualitaria de las libertades básicas, se estaría contrariando la justicia como equidad. Para revisar esta respuesta y la defensa de una democracia de propietarios, es de lectura obligada el trabajo de Aguayo (2018 89-99 y 2021). Rawls, por su parte, es bastante claro sobre este punto ya en *A Theory of Justice* (1999 87) y especialmente en *Justice as fairness. A Restatement* (2001 135-162).

La crítica de Cohen a Rawls es que el filósofo estadounidense no consigue demostrar que la desigualdad permitida por el principio de diferencia y basada en el incentivo sea justa, sino que su defensa, supuestamente normativa, se presentaría más bien como una salvaguarda fáctica que exige atribuir a los más productivos un egoísmo antiigualitarista como parte de la explicación de por qué la desigualdad es necesaria (Rawls 2001 164). En este contexto, el argumento de los incentivos como justificación de la desigualdad representaría una aplicación distorsionada del principio de diferencia ya que, o bien los más talentosos creen que las desigualdades son injustas cuando no son necesarias para la mejora de los menos aventajados, o no creen que eso sea un dictado de la justicia. Si no lo creen, continúa Cohen, 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” (Rawls 2001 171).

Es por ello, continúa Cohen, que no se encuentra justificada la necesidad del principio de diferencia pues, de seguir el razonamiento de Rawls asumiendo, por tanto, que los mejor dotados sí aceptan los principios de justicia, entonces se les podría preguntar por qué, si ellos mismos creen en esos principios, exigen un pago mayor del que obtienen aquellos menos dotados por un trabajo similar en esfuerzo. Si cuando se arguye, advierte Cohen, que el principio de diferencia es necesario para mejorar la posición de los que están peor se quiere decir que “es necesario *tout court*, esto es, independientemente de la voluntad humana ¿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?” (Cohen 2001 172). Una teoría de la justicia concluye, debiera fijar cuatro cuestiones: la estructura coercitiva, las otras estructuras, el *ethos* social y las elecciones de los individuos: “Un *ethos* codicioso es profundamente injusto en sus efectos (. . .) por lo que es esencial aplicar los principios de justicia, también, a los criterios dominantes de comportamiento social” (2001 194), de manera que la justicia sea capaz de juzgar, al menos, algunas de nuestras acciones cotidianas a fin de diluir el límite entre lo obligatorio y lo supererogatorio.

4. DE LA TEORÍA IDEAL AL REALISMO POLÍTICO

Para Rawls la tarea de una teoría ideal políticamente realista es identificar las exigencias que las personas con un mero sentido de la justicia sean capaces de cumplir y no su capacidad para el heroísmo moral. Una teoría ideal debe tener presente los hechos generales de la psicología moral y descartar aquellos principios que solo podrían ser cumplidos con mucha dificultad (Rawls 1999 126). Luego, Rawls distingue, en los hechos, entre las exigencias de su teoría ideal de la justicia y las propias de la ética “del santo y del héroe” (Rawls 1999 419, 482-483). El supuesto del cumplimiento estricto es, en verdad, la presunción del cumplimiento no-heroico.

Esta discusión se torna interesante cuando se evalúan políticas públicas, ya que cuando las sociedades usan el derecho para moldear el comportamiento humano, lo hacen descansando en una visión implícita de la naturaleza y la psicología de las personas. Para predecir el éxito de las normas, las leyes no sólo deben fundarse en principios morales, sino que también deben trabajar con la información real sobre la conducta humana y sus motivaciones. Así, como demostró Rawls al momento de incorporar a su teoría las circunstancias de la justicia, es más eficaz y efectiva una política social que se sustenta en una visión realista de lo que es el ser humano, sin presumir ni esperar comportamientos improbables. Vale la pena recordar aquí a Hume:

si un viajero, al volver de un país lejano, nos trajera información de personas totalmente distintos de cualquiera de los que hemos tratado, personas que carecen totalmente de avaricia, ambición, deseo de venganza, que no conocen más placer que la amistad, la generosidad y el espíritu cívico, inmediatamente reconoceríamos, a partir de ello, la falsedad de sus afirmaciones demostrando que es un mentiroso con la misma seguridad que si hubiera llenado su relato de centauros y dragones, milagros y prodigios (Hume 1980 108).

Podríamos entonces, de la mano de Rawls y de Hume, responder a Cohen que una cosa es incentivar el desarrollo de virtudes cívicas e ideales de justicia y otra es fijar un *ethos* social y las elecciones de los individuos. ¿Cómo esperaría Cohen lograr algo así? ¿Qué tipo de acciones o instituciones habría que generar para que los individuos elijan de otra manera? Quizás el análisis que hace Taylor sobre la influencia de Hegel en Marx nos de algunas pistas cuando señala que:

[E]l joven Marx es el heredero de la Ilustración radical, primero, en su idea de que el ser humano llega a moldear a la naturaleza y, a la postre, la sociedad, de acuerdo con sus propósitos. Es su heredero, en segundo lugar, en su crítica a la inhumanidad del orden actual. La Ilustración hizo surgir una nueva índole de protesta indignada contra las injusticias del mundo. Habiendo demolido las antiguas visiones de un orden cósmico, y habiéndolas expuesto como, en el mejor de los casos, una ilusión, y quizás un engaño, dejó sin justificación todas las diferenciaciones de la antigua sociedad, todas sus cargas y disciplinas especiales (Taylor 1983 268).

En la teoría de Marx, tal y como la encontramos en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, la transformación de la naturaleza también es una autotransformación y el ser humano, al crear su medio natural, está remodelando su propio ser pues se crea a sí mismo. A diferencia de Hegel, para quien la reconciliación se logra mediante un reconocimiento de la encarnación del espíritu (*Geist*), y requiere que las personas vean un orden mayor y se identifiquen con este orden; para Marx, en cambio, no hay más que una reconciliación enteramente creada. Es decir, la persona es una con la naturaleza hasta el grado en que la ha hecho a su expresión. La transformación de la sociedad humana no tiende a un reconocimiento postrero de un orden mayor, sino que a la subyugación de la naturaleza a un designio libremente creado por ella. Por ello, explica Taylor, haremos bien en tener presente la conocida fórmula abreviada que diferencia a los dos pensadores: que Hegel habla de contemplar lo real, mientras que Marx desea cambiarlo (Taylor 1983 274-275). De este modo, la idea de superar las injusticias y la inercia de nuestro mundo de un solo plumazo reformándolo radicalmente de acuerdo con un designio libremente escogido, ejerce una profunda atracción en Marx quien desea liberar al sujeto autodefinido de su matriz y, como Cohen, construir un *ethos* social y dirigir las elecciones individuales.

Pero una tesis como esta es, evidentemente, contraria al liberalismo y a una teoría de la justicia que pone en el centro la autonomía moral y la libertad de las personas para elegir planes de vida. Además, sería una teoría intolerablemente comprehensiva, que rebasaría los límites de la razón pública. La comunidad política no debiera pretender fijar, dirigir o desincentivar el libre desarrollo de esos planes de vida en tanto no afecten la libertad de otros. Por ello, cualquier teoría de la justicia que valore y ponga en el centro los principios de libertad e igualdad, rechazaría una propuesta que, en la línea de Marx o Cohen, se afane en ignorar circunstancias de la justicia tan elementales como el autointerés y el altruismo limitado. Al fin y al cabo, se trata de preguntarse hasta qué punto es deseable que la sociedad dirija las elecciones individuales y, más importante aún, si es realmente posible cambiar lo que, en definitiva, parece ser parte de aquello que reconocemos como naturaleza humana.

5. ¿ES EL SUJETO IDEAL DE RAWLS “DEMASIADO REAL”?

Una de las razones del éxito de la obra de Rawls es que fue construida para permitir que, en un entorno ideal (el de la posición original y el velo de ignorancia) las partes –dotadas de un egoísmo esclarecido y autointeresado– bajo condiciones realistas –de escasez moderada– elijan principios para regular una sociedad justa. Ahora bien ¿es este sujeto demasiado real? La creencia en la maleabilidad de la naturaleza humana ha sido importante para la izquierda, pues provee las bases para mantener la esperanza de que una sociedad diferente es posible. Una, donde los individuos viven libres y en paz, en una relación armónica y de cooperación mutua. Marx y Engels despreciaron el socialismo utópico e insistieron en que su propia forma de socialismo no era una

utopía pues habían descubierto las leyes que rigen el desarrollo de la historia humana y, por tanto, su socialismo era científico, no utópico.

El materialismo histórico sugiere que no hay una naturaleza humana que se precise componer, pues ella cambia junto con los nuevos modos de producción. Se arguye que ya ha cambiado en el pasado (desde las sociedades primitivas a las feudales) y lo hará en el futuro (del capitalismo al comunismo). En el prefacio de su *Crítica a la política económica* el propio Marx apunta que “el modo de producción de la vida material condiciona el proceso general de la vida social, política e intelectual. No es la conciencia de los humanos la que determina su existencia, sino su existencia social la que determina su conciencia” (Marx 1977 389). A su turno, en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, augura que la futura sociedad comunista será “la genuina solución del antagonismo entre el humano y la naturaleza, y entre los propios humanos; es la solución final del conflicto entre la existencia y la esencia, la objetivación y la autoafirmación, la libertad y la necesidad, el individuo y la especie. Es la solución del puzle de la historia” (Marx 1977 89).

Marx escribió este pasaje 15 años antes de que Darwin publicara *El Origen de las Especies* y, aunque ya había refutado junto a Engels, las teorías de Malthus (que no ofrecían suficientes fundamentos a su previsión de una inevitable falta de alimentos debido a la progresión geométrica del crecimiento poblacional), con la teoría de la evolución la cosa era muy diferente y ninguno quería rechazarla del todo. El problema era –nos explica Peter Singer– que si la teoría de Darwin –que concibe a los humanos como una especie en evolución– se aplica a la historia de la humanidad, el antagonismo y conflicto que Marx creía que el comunismo habría de resolver, nunca podría ser zanjado del todo pues la lucha por la existencia (al menos por la de la propia descendencia) es implacable y no tiene fin (Singer 1999 26).

La creencia en la maleabilidad de la naturaleza humana, por tanto, debiera adaptarse a los hechos y estar abierta a revisión a la luz de la evidencia que, explica Singer, proviene de la historia, la antropología, la etología y las leyes de la evolución. Dicha evidencia nos muestra que, si bien hay áreas en la que los seres humanos muestran gran diversidad, hay otras en que el comportamiento humano ha permanecido constante a lo largo de toda la gama de culturas humanas y que, además, compartimos con otros mamíferos y, en especial, con nuestros parientes más cercanos, los grandes simios (Singer 1999 34). Ahora bien, de ninguna manera esto significa que debamos o podamos deducir un deber ser (una determinada normatividad social) de una observación específica sobre el ser humano. Más bien, se trata de usar este entendimiento de lo que es constante en la especie, a fin de alcanzar nuestros objetivos morales pues, lo contrario, “ser ciego a los hechos sobre la naturaleza humana, nos arriesga al desastre” (Singer 1999 38).

En esta línea, a partir de la comprensión y aceptación de que somos seres evolutivos, podemos operar de diferentes maneras para moderar las tendencias inherentes en la naturaleza humana. Así lo ha demostrado, por lo demás, la economía clásica, donde se observa que del autointerés puede generarse la cooperación. El pensamiento darwiniano moderno engloba tanto la competencia como el altruismo recíproco (que es una forma de cooperación), y ha sido bien trabajado por la teoría de juegos. Así, por ejemplo, el famoso dilema del prisionero, que describe una situación en la que dos personas pueden elegir si cooperar o no con la otra, nos da una base para edificar una sociedad más cooperativa. El dilema propone que, bajo condiciones de incertidumbre sobre lo que el otro jugador pueda preferir, y aun teniendo presente la predisposición humana al autointerés, los jugadores preferirán cooperar pues se dan cuenta que, si se concentran sólo en su autointerés, resultarán perjudicados. Es decir, el resultado de las elecciones racionales y autointeresadas hechas por dos o más individuos en condiciones de incertidumbre es, colectivamente, autofrustrante. Por ello, la estrategia ganadora es simplemente la reciprocidad: “hoy por ti, mañana por mí.” La jugada inicial en cada encuentro con un nuevo jugador debiera ser la cooperación de modo que sólo habría incentivos para dejar de cooperar si el otro jugador deja de cooperar también.

Esta estrategia –que puede servir como una base para la planificación social– debiera ser celebrada por Cohen, pues muestra que la maniobra con el mejor resultado siempre comienza con un movimiento de cooperación y nunca fomenta el abandono de esa estrategia o la explotación de la otra parte. Pero, por cierto, no se trata de una estrategia perfecta pues, como lo explica

muy bien Richard Dawkins, siempre habrá *free riders* que puedan prosperar aprovechándose del trabajo ajeno y difícilmente será posible hacer algo para evitarlo.

Una izquierda pre-darwiniana culpará de la existencia de tramposos a la pobreza, o a las carencias educativas, o al legado reaccionario de los modos de pensamiento capitalista. Mientras que una izquierda darwiniana se daría cuenta de que, mientras que todos estos factores pueden marcar la diferencia en el nivel de timo, la única solución permanente es cambiar las recompensas (*pay-offs*) para que los tramposos no prosperen (Singer 1999 52).

Luego, si pensamos en cómo crear las condiciones para que la cooperación florezca, debemos tener presente la necesidad de establecer restricciones a los grados de desigualdad que una comunidad puede permitir pues, si nada de lo que pueda hacer marca realmente ninguna diferencia para mí, el 'hoy por ti, mañana por mí' necesario para la cooperación, simplemente no funcionará. Por ello, concluye Singer, mientras que la igualdad no es imprescindible, una disparidad excesiva en cuanto a poder o riqueza hará desaparecer el incentivo para la cooperación mutua. Si dejas a un grupo de gente tan alejada del bienestar social que no tienen nada con lo que contribuir, les alienas de las prácticas e instituciones sociales de las que forman parte. Casi con toda certeza se convertirán en adversarios que amenazarán aquellas instituciones. Por ello, concluye Singer, la lección política del pensamiento darwinista del siglo veinte es completamente diferente a la del darwinismo social del diecinueve. Hoy un darwinista social no dejará a aquellos menos adaptados al margen (arguyendo que es el modo en que la naturaleza tiene de deshacerse de los inadaptados). Por el contrario, una izquierda darwinista, que entiende los prerrequisitos de la cooperación mutua y sus beneficios, luchará para evitar que las condiciones económicas produzcan excluidos sociales (Singer 1999 53).

Para concluir ¿Qué distingue a una izquierda darwinista hoy? Primero reconocería que hay algo así como la naturaleza humana y buscaría descubrir más sobre ella. Segundo, esperaría que la gente actúe competitivamente para engrandecer su propio estatus, ganar poder y satisfacer sus intereses y los de su familia (autointerés). Tercero, esperaría también que la gente responda positivamente a participar en formas de cooperación mutuamente beneficiosas (altruismo moderado). Cuarto, promoverá estructuras que fomenten la cooperación más que la competición, e intentaran canalizar la competición para el logro de fines socialmente deseables (segundo principio de justicia). Finalmente, apoyaría los valores tradicionales de la izquierda permaneciendo al lado de los débiles, pobres y oprimidos y generando estructuras que les beneficien como el principio de diferencia (Singer 1999 61-62).

Aunque Cohen pueda pensar que esta es una visión descafeinada de la izquierda que reemplaza sus ideas utópicas por una aproximación fríamente realista sobre lo que puede ser alcanzado, con Rawls reconoceremos que, en tanto seres racionales, tenemos la capacidad de percibir que cada uno de nosotros es simplemente un ser entre otros, todos los cuales tienen deseos y necesidades que les importan, como nuestras necesidades y deseos nos importan a nosotros. ¿Podrá este descubrimiento superar alguna vez el influjo de otros elementos en nuestra naturaleza evolutiva que actúan en oposición a la idea de una preocupación imparcial por todos nuestros congéneres humanos o, aun mejor, por todos los seres sintientes? Alguien que no es sino un paladín del pensamiento darwiniano como Richard Dawkins sostiene la posibilidad de "cultivar y nutrir deliberadamente el altruismo puro, desinteresado –algo que no tiene lugar en la naturaleza, algo que nunca ha existido antes en toda la historia del mundo [y es que] aunque estamos contruidos como máquinas de genes (...) tenemos el poder de revolvernos contra nuestros creadores" (Dawkins 215). Somos la primera generación en entender no sólo que hemos evolucionado, sino también los mecanismos mediante los cuales hemos evolucionado. Ello nos dará la libertad de acordar principios de justicia que, aun conscientes de que estamos constreñidos por nuestros orígenes evolutivos, nos permitan edificar una sociedad más justa.

En esta línea, aunque la teoría de la justicia de Rawls no elimina la desigualdad, si trata de

hacer de ella una ventaja colectiva³ y, además, de establecerle límites. Revisa, de este modo, varias razones que justifican la regulación de las desigualdades económicas y sociales. En principio, y en ausencia de circunstancias especiales, no parece justo que, habiendo algunas personas muy ricas, otras carezcan de lo mínimo para satisfacer sus necesidades básicas. Tampoco parece adecuado permitir una situación en la que una parte de la sociedad domina a la otra debido a la existencia de grandes desigualdades económicas y sociales generadoras de desigualdades políticas. Ello haría a algunos capaces de controlar toda la maquinaria del Estado y el derecho, asegurando así su posición de dominación privilegiada haciendo que las vidas de la mayoría valgan menos. Una desigualdad muy profunda, explica Rawls, provoca actitudes de servilismo e inferioridad, por un lado, y de dominación y arrogancia, por otro, generando grandes vicios sociales (Rawls 2001 131-132). Por ello, es fundamental poner límites a la desigualdad por la vía de garantizar bienes sociales básicos a todos.

Visto en su dimensión política, se trata de garantizar universalmente todos aquellos recursos que las personas precisan para actuar en sociedad como ciudadanos que son miembros plenamente cooperativos: derechos y libertades básicas, poderes y prerrogativas que acompañan a los cargos de autoridad y responsabilidad, ingresos y riquezas y las que Rawls denomina “bases sociales del autorrespeto”⁴. Con ello y con su apelación a que cualquier concepción razonable de la justicia debe aportar medidas que aseguren a todos los individuos medios adecuados para hacer un uso efectivo de sus libertades, la concepción igualitarista de Rawls se aproxima al suficientismo. En palabras de Frankfurt, su principal exponente, “Si todo el mundo tuviera suficiente, no tendría consecuencias morales el hecho de que unos tengan más que otros” (Frankfurt 1987 21). Para la doctrina del suficientismo, alcanzado un cierto nivel de riqueza, satisfacción de preferencias o bienestar, y garantizado aquello que, genéricamente, se considere moralmente valioso, cesan nuestras obligaciones de acudir en beneficio de quienes están peor. Ello significa que lo verdaderamente relevante para la justicia como equidad no son, necesariamente, las desigualdades sociales, sino más bien la pobreza, es decir, que existan personas que no tengan lo suficiente –conforme a un criterio exigente– para una vida digna, a menos que desigualdades muy extremas afecten la estabilidad del sistema completo.

6. CONCLUSIÓN

En este trabajo hemos intentado sostener la tesis según la cual, aun cuando la teoría de la justicia de Rawls se encuentra constreñida por las circunstancias objetivas y subjetivas de la justicia, ello no implica que la justicia como equidad se desplome y sea engullida por la realidad validando sin más el *statu quo*. Al contrario, dicha concesión fortalece el ideal normativo de la teoría y la coloca en mejor posición para articular lo deseable con lo viable, una exigencia insoslayable de una concepción de la justicia que aspire a ser algo más que una ilusión inalcanzable. Los pasos que nos permiten llegar a esta conclusión los podemos resumir como sigue. Rawls plantea, en primer lugar, que la justicia como equidad es un tipo de teoría idealizada que aspira que se cumplan irrestrictamente los principios de justicia que informan una sociedad bien ordenada, pero dentro de un entorno que genera condiciones históricas, económicas y sociales que permitan el funcionamiento de un régimen democrático. Estas condiciones no impiden la construcción de una sociedad justa, pero sí introducen ciertas barreras.

En segundo lugar, esos límites a los que aludimos se reflejan en el modo en que Rawls comprende el principio de diferencia y el rol que cumple la desigualdad dentro de la teoría. Para la justicia como equidad, el segundo principio de justicia debe comprenderse como igualdad democrática, esto es, las desigualdades sociales son admisibles sólo si mejoran la posición de los

³Recordemos que, como arguye Parfit, Rawls pertenece a los igualitaristas deónticos, es decir, aquellos que consideran que la desigualdad no es intrínsecamente mala, sino una injusticia (Parfit 1997 207). De este modo, cuando la desigualdad no es remediable (por ejemplo, se nace con una discapacidad o enfermedad incurable) no hay, para Rawls, propiamente una injusticia en tanto que ella solo puede predicarse de las acciones humanas y no de los hechos de la naturaleza.

⁴Se trata de aquellos aspectos de las instituciones básicas normalmente esenciales para que los ciudadanos tengan clara conciencia de su valor como personas y puedan promover sus fines con autoconfianza (Rawls 2002 90-91).

peor situados. De este modo, la concepción rawlsiana considera de forma realista la distribución de los incentivos que impactan en el proceso productivo y económico, en la distribución de la autoridad, los ingresos y la riqueza, equilibrando las demandas de justicia con la mínima eficiencia que imponen las circunstancias objetivas de la justicia.

Nuestro autor se centra, finalmente, en la psicología moral que motiva la conducta de los seres humanos. A diferencia de las propuestas de izquierda –como la de Cohen– herederas de la tradición marxista, Rawls desecha la posibilidad de intentar fijar un *ethos* social que configure desde afuera las elecciones de las personas. La razón se encuentra tanto en la inviabilidad de una propuesta que pretenda reformar radicalmente la forma en que los seres humanos nos autoentendemos como también en el hecho de que un diseño tan comprensivo choca con la autonomía moral y la libertad para elegir planes de vida.

Establecido todo lo anterior, la obra de Rawls constituye un esfuerzo teórico notable que no pretende eliminar todo tipo de desigualdad, sino que transformarla en una ventaja colectiva. Lo que impone una sociedad justa es garantizar a todas las personas los recursos que precisamos para actuar en la sociedad como ciudadanas y ciudadanos plenamente cooperativos. La desigualdad queda, de esta forma, al servicio de una distribución equitativa de derechos y libertades básicas, poderes y prerrogativas que acompañan a los cargos de autoridad y responsabilidad, ingresos y riquezas, y las bases sociales del autorrespeto.

Tal como plantea Singer, la creencia en la maleabilidad de la naturaleza humana –característica de la izquierda– debe adaptarse a los hechos (no al revés) y permanecer abierta a su revisión a la luz de la evidencia disponible. Una izquierda darwinista –y rawlsiana, agregamos nosotros– no debe renunciar a erigir una determinada normatividad social, sino a incrustarla dentro del entendimiento que hemos alcanzado de nuestra especie para que sea muy exigente, pero suficientemente realista. Es la misma justicia la que nos impone el deber de no eludir reconciliar lo deseable con lo viable.


REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguayo, Pablo. *Reconocimiento, justicia y democracia. Ensayos sobre John Rawls*. Viña del Mar: Cenaltes Ediciones, 2018.
- —. “Self-Respect and the Justification of Rawlsian Principles of Justice,” *Ethics and Social Welfare* 15 (2021): 232-245.
- Atria, F. y Michelon, C. “Una Crítica al Principio de la Diferencia.” *El Pensamiento Filosófico y Político de John Rawls*, ed. Agustín Squella. Valparaíso: EDEVAL, 2007. 215-231.
- Barry, Brian. *La teoría liberal de la justicia. Examen crítico de las principales doctrinas de Teoría de la justicia de John Rawls*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- —. *Teorías de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- Calabresi, Guido. “The New Economic Analysis of Law: Scholarship, Sophistry, or Self-indulgence?” *The Proceedings of the British Academy* 68 (1983): 85-108.
- Cohen, Gerald. *Si eres igualitarista ¿Cómo es que eres tan rico?* Barcelona: Paidós, 2001.
- Crisp, Roger. “Equality, Priority, and Compassion,” *Ethics* 113 (2003): 745-763.
- Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- Frankfurt, Harry. “Equality as a Moral Ideal,” *Ethics* 98 (1987): 21-43.
- Freeman, Samuel. “Congruence and the Good of Justice.” *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. Samuel Freeman. Cambridge: Cambridge University Press, 2003a. 277- 315.
- —. “John Rawls An Overview.” *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. Samuel Freeman. Cambridge: Cambridge University Press, 2003b. 1-61.
- Hart, H. L. A. “¿Existen los derechos naturales?” *Filosofía Política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- —. *El Concepto de derecho*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1977.
- Hierro, Liborio. *Justicia, igualdad y eficiencia*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y

- Constitucionales, 2002.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1960.
 - —. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza, 1980.
 - Kukathas, C. y Pettit, P. *La teoría de la justicia de John Rawls*. Madrid: Tecnos, 2004.
 - Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction* (2ª ed.). Oxford: Oxford University Press, 2002.
 - Marx, Karl. *Karl Marx: Selected Writings*, ed. David McLellan. Oxford: Oxford University Press, 1977.
 - Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Basic Books, 1974.
 - Parfit, Derek. "Equality and Priority," *Ratio* 10 (1997): 202-221.
 - Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
 - —. *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press, 1993.
 - —. *A Theory of Justice* (edición revisada). Cambridge: Harvard University Press, 1999.
 - —. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
 - Ribotta, Silvina. "El principio de diferencia y la aceptación de las desigualdades," *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 55 (2021): 281-305.
 - Salgado, Constanza. "Igualdad, principio de la diferencia e instituciones," *Derecho y Crítica Social* 1 (2015): 1-40.
 - Sen, Amartya. *Elección colectiva y bienestar social*. Madrid: Alianza, 1976.
 - Singer, Peter. *A Darwinian Left. Politics, Evolution and cooperation*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1999.
 - Taylor, Charles. *Hegel y la sociedad moderna*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
 - Villavicencio, Luis. "¿Es política la justicia como equidad?" *Ideas y Valores* 152 (2013): 225-247.

Identidad y el autorrespeto en *A Theory of Justice*

Identity and self-respect in *A Theory of Justice* Identidade e auto-respeito em *A Theory of Justice*

Pablo Aguayo Westwood 

Facultad de Derecho, Universidad de Chile, Chile.

Resumen

El objetivo de este trabajo es mostrar la relevancia que tienen la identidad personal y el autorrespeto en la propuesta moral que subyace a la concepción de la justicia como equidad elaborada por John Rawls. Para lograr lo anterior, se presentan y discuten las críticas elaboradas por Gerald Cohen, Charles Taylor y Michael Sandel a la concepción de persona moral que Rawls habría ofrecido en *A Theory of Justice*, para posteriormente defender que dichas críticas son imprecisas en la medida en que la concepción rawlsiana de persona trasciende una mera descripción formal. Unido a lo anterior, el trabajo conecta la idea de identidad con la de autorrespeto para mostrar que ambas son centrales para la elección de los dos principios de la justicia. En lo que concierne al autorrespeto, el trabajo evidencia que entendido como un bien primario es central para la construcción de relaciones recíprocas entre las personas.

Palabras clave: Identidad, autorrespeto, principios de justicia, Rawls.

Abstract

This paper aims to show the relevance of personal identity and self-respect in the moral proposal that underlies the conception of justice as fairness elaborated by John Rawls. To achieve this, the criticisms made by Gerald Cohen, Charles Taylor and Michael Sandel to the conception of the moral person that Rawls would have offered in *A Theory of Justice* are presented and discussed. I argue that that these criticisms are wrong, and the Rawls's conception of person transcends a mere formal understanding. Furthermore, the paper connects the ideas of identity and self-respect to show that both are central to the choice of the two principles of justice. Regarding self-respect, the paper shows that -understood as a primary good- it is central to the construction of reciprocal relationships between people.

Keywords: Identity, self-respect, principles of justice, Rawls.

Resumo

O objetivo deste trabalho é mostrar a relevância da identidade pessoal e auto-respeito na proposta moral que fundamenta a concepção de justiça como equidade. Para alcançar o acima exposto, são apresentadas e discutidas algumas críticas à concepção de pessoa moral que Rawls teria oferecido em *A Theory of Justice* e defende-se que ditas críticas são imprecisas, uma vez que a concepção rawlsiana de pessoa transcende uma descrição formal. Junto com o exposto, o trabalho conecta a ideia de identidade com a de auto-respeito para mostrar que ambas são centrais para a escolha dos dois princípios de justiça.

Palavras chave: Identidade, auto-respeito, princípios de justiça, Rawls.

DOI: [10.5281/zenodo.5810436](https://doi.org/10.5281/zenodo.5810436)

*Contacto: paguayo@derecho.uchile.cl Doctor en Filosofía de la Universidad de Valencia, España. Máster en Ética y Democracia de la Universidad de Valencia, España. Máster en Epistemología de la Universidad de Chile. Licenciado en Filosofía de la Universidad de Chile

Es importante distinguir tres puntos de vista: el de las partes en la posición original, el de los ciudadanos en una sociedad bien ordenada y, finalmente, el de nosotros mismos –de usted y yo que estamos elaborando la justicia como equidad y examinándola como una concepción política de la justicia

John Rawls 1993 28

1. INTRODUCCIÓN

Es una crítica común a la teoría de la justicia de John Rawls sostener que la concepción del yo que subyace a su propuesta se encuentra desligada de la realidad social. Se ha afirmado que esta concepción del yo desvinculado es parte de la tradición liberal y que esta tradición funcionaría como marco teórico desde el que se construye la concepción de la justicia como equidad (Sandel 1984). Asimismo, junto a la tradición liberal, la inspiración kantiana de la teoría de Rawls lo habría obligado a presentar un yo trascendental cuyas decisiones morales estarían desarraigadas y se tomarían, usando la expresión de Thomas Nagel, *from nowhere*. Este yo atómico, como lo denominó Charles Taylor (1985), sería una especie de mónada autosuficiente capaz de contraer obligaciones y firmar contratos para salvaguardar sus intereses con independencia de su contexto social. Un yo sin *ethos*, como también lo denunció Gerald Cohen (1992 y 1997), que nos llevaría a tener dificultades para adquirir compromisos y asumir responsabilidades sociales, como también lo hizo ver Iris Marion Young en *Responsability for Justice* (2013). En este trabajo argumentaré que dichas afirmaciones son, si no falsas, al menos imprecisas. Defenderé la hipótesis de que la identidad personal es una condición indispensable para aceptar y defender la concepción de la justicia como equidad y que, además, junto a la idea de autorrespeto, son claves para la elección de los dos principios de justicia.

2. EL OBJETIVO DE *A Theory of Justice*

En primer lugar, para valorar las críticas que he advertido en la introducción es necesario recordar la pregunta que orienta la investigación de Rawls en *A Theory of Justice* (en adelante TJ), esta es: “cuál es la concepción moral de la justicia más apropiada para una sociedad democrática” (Rawls 1971 viii). Para Rawls esta pregunta forma parte de una investigación más general acerca de la naturaleza de la justicia social y su compatibilidad con la naturaleza humana, así como con lo que estimamos bueno para nosotros. La respuesta de Rawls a la pregunta anterior puede entenderse como un intento de enfrentar el predominio del utilitarismo en la filosofía moral y política contemporánea. Para ello, como es sabido, recurrió a la tradición del contrato social y desarrolló una concepción de la justicia “altamente kantiana en su naturaleza” (*Ibid.*).

La concepción de la justicia elaborada por Rawls requiere que los bienes sociales fundamentales –libertades, oportunidades, ingresos, así como las bases sociales del autorrespeto– sean igualmente distribuidos, a menos que una distribución desigual vaya en beneficio de todos. Esta concepción general de la justicia social se diferencia de su concepción especial denominada justicia como equidad (*justice as fairness*). A diferencia de la concepción general de la justicia, la justicia como equidad es especificada mediante dos principios que presentan un orden de prioridad para los bienes primarios. Cabe señalar que la concepción de la justicia como equidad es un caso de justicia doméstica en la que sus principios, si bien tienen la pretensión de universalidad, deben poder aplicarse como principios regulativos a una sociedad determinada. El punto anterior obliga

a realizar la siguiente distinción:

A	B	C
Partes en la posición original	Ciudadanos de una sociedad bien ordenada	Usted y yo
i. Velo de la ignorancia ii. Circunstancias generales de la justicia (Hume)	i. Cumplimiento estricto ii. Sentido de la justicia	i. Cumplimiento parcial ii. Conocimiento de las circunstancias específicas de la sociedad

Al interior de B, personas razonables, libres e iguales aceptarían los dos principios de la justicia elegidos por las partes en la posición original A. La teoría de Rawls es una teoría ideal, pero realista. No está pensada ni para santos ni para altruistas, sino para usted y yo. Es una utopía realista. En este sentido, Rawls sostiene que en una sociedad bien ordenada (1) todos aceptarían la misma concepción pública de la justicia y su aceptación general sería públicamente conocida; (2) dicha sociedad realizaría la concepción de la justicia en sus principales instituciones y (3) cada ciudadano tendría un efectivo sentido de la justicia que le llevaría a querer lo que la justicia requiere de él.¹ Como en la teoría del contrato de Hobbes,² en la propuesta de Rawls existirían al menos dos momentos contractuales: el primero es el que ocurre al interior de A entre las partes en la posición original que buscan que los principios elegidos mejoren las expectativas de sus representados (usted y yo); el segundo es el que ocurre entre “usted y yo” que conjuntamente aceptamos que los principios de la justicia como equidad son los que mejor recogen la idea de persona moral y ciudadanía democrática y que, por tanto, harían posible una sociedad estable en la que la mayor diversidad de planes de vida se pueden llevar a cabo.

3. LAS RAZONES DE LA CRÍTICA AL YO DESVINCULADO

A partir de lo recién expuesto, es posible sostener que el principal error de las interpretaciones mencionadas al inicio de este trabajo es fruto de la no distinción entre estos tres momentos de la teoría. Asimismo, estas críticas consideran indistintamente a las *partes en la posición original* –definidas dentro de un marco teórico en el que se las concibe abiertamente como ficticias³ y a *nosotros* que somos seres morales miembros de una sociedad en curso y que nos disponemos a pensar en cuál es la mejor manera de justificar unos principios de justicia para organizar las principales instituciones sociales. En este sentido, las características que definen a las partes en la posición original no son en lo absoluto trasladables a la idea de sujeto moral, es decir, a la idea de un yo cuya identidad le permite entenderse como parte una sociedad determinada y que, además, tiene vínculos morales con otras personas. De hecho, solo si aceptáramos dicha lectura equivocada de TJ, entonces sería posible pensar, como lo hizo Taylor, que esa concepción del yo “*les niega la identidad* a las personas forzándolas a entrar en un molde homogéneo que no sienten como propio” (énfasis mío; Taylor 1994 43).⁴

Por otra parte, la definición de un yo con tales características conduciría a la imposibilidad de

¹Véase Aguayo, 2020.

²En la teoría de Hobbes el acuerdo que permite la paz se da a partir de la reconciliación entre el *pactum societatis* y el *pactum subiectionis*. En el primer pacto los individuos deciden de común acuerdo vivir en sociedad, este es el pacto de los hombres en el estado de naturaleza (o de las partes en la posición original). En el segundo, los individuos reunidos se someten a un poder común, este es el pacto del Estado.

³*Device of representation* las denominó Rawls (1993 xxxi).

⁴Un punto importante de esta crítica es la falta de comprensión de que esta ceguera –reflejada por ejemplo en el velo de la ignorancia– es una cuestión procedimental para la justificación moral de los principios de la justicia, y no un mecanismo para la toma de decisiones individuales. Al mismo tiempo, dicha ceguera no tiene como finalidad obviar los intereses particulares que *usted* y *yo* tenemos en la determinación de nuestro plan de vida, sino que más bien tiene como objetivo hacer irrelevante el peso que podrían tener los intereses de un grupo particular –por ejemplo, con excesivo poder económico y político– por sobre la determinación de los principios que regulan las prácticas sociales; peso que en principio podría imposibilitar a los menos favorecidos llevar adelante sus planes de vida.

dar cumplimiento a las exigencias de los principios de justicia, particularmente a las del principio de la diferencia. La razón de lo anterior sería el presunto carácter egoísta de los sujetos morales, quienes se guiarían exclusivamente por la racionalidad estratégica. Esta crítica elaborada por Gerald Cohen sostiene que el principio de la diferencia contiene una ambigüedad que conviene deshacer. Según la interpretación de Cohen, las desigualdades económicas serían permisibles en la medida en que son necesarias para mejorar la posición de los peor situados, lo que puede querer decir dos cosas dependiendo de qué entendamos por necesidad. Por ejemplo, algunos ciudadanos pueden necesitar un salario más elevado porque realizan trabajos especialmente desagradables que la mayoría no realizaría, o porque el trabajo que desempeñan tiene costes económicos en virtud de los instrumentos o materiales que necesitan para su desempeño. En este caso hablamos de *incentivos compensatorios*. Pero la mayoría de los incentivos que se ofrecen en el mercado están establecidos para que los más talentosos estén dispuestos a trabajar. Son esos individuos quienes, mediante sus elecciones egoístas, hacen que estos incentivos sean necesarios. Dado lo anterior, Cohen considera que la mayoría de las veces los incentivos no son realmente necesarios, ya que su necesidad descansa en la voluntad que los ciudadanos manifiestan al momento de realizar su trabajo, y no en los costos asociados a estos.

La crítica anterior vuelve a caer en el mismo problema identificado más arriba, a saber, considera la definición y competencias racionales de las partes en la posición original y la trasladar a los ciudadanos que, en cuanto miembros de una comunidad, toman decisiones y adquieren compromisos al interior de una sociedad determinada a partir de su autoentendimiento como personas con planes de vidas determinados.⁵ Por otra parte, cabe destacar que al interior de TJ existen otros tres elementos que sirven de contrapeso a las desigualdades y que son compatibles con el principio de la diferencia, a saber, (1) la idea de los talentos como acervo común, (2) la antiméritocracia y (3) el veto de los menos aventajados cuando las desigualdades no están plenamente justificadas. En los últimos dos puntos es necesario que las personas sepan cuál es su condición al interior de una sociedad determinada y conozcan realmente quiénes son.

El punto anterior es central ya que hace recaer la carga de la prueba en los más afortunados en la medida en que son estos los que deben justificar las desigualdades que les son favorables frente a los que están en peor situación. Esta necesidad de justificación lleva implícita la idea de igualdad entre los ciudadanos y, asimismo, fomentaría la posibilidad de alcanzar autorrespeto por parte de aquellos que se encuentran en la situación más desventajosa al interior de una sociedad determinada.

Como he defendido en otro lugar,⁶ dentro de las condiciones que llevarían a socavar el autorrespeto de las personas se encuentra la conciencia de encontrarse en una situación prejudicial (empobrecida) fruto de una distribución injustificadamente desigual de bienes sociales. Quienes no disponen de suficientes bienes para llevar adelante su plan de vida tienen pocas opciones para sentirse miembros participantes de la comunidad en la que viven y, por tanto, tendrán una alta disposición a no respetar los acuerdos sociales ya que estos han permitido las desigualdades que los mantienen en la condición en la que se encuentran.

El hecho de considerar a las personas como iguales en sentido moral obligaría a los ciudadanos a renunciar a aquellas ventajas que no van en beneficio de los que están peor. En este sentido, quienes se encuentren en una mejor situación fruto de la buena suerte, deberán abstenerse de sacar provecho de las contingencias de la naturaleza y de las circunstancias sociales ya que solo de esa manera podrán expresar el debido respeto a las demás personas con las cuales comparten la sociedad.⁷

Un argumento que acompaña la anterior reflexión es el que Rawls desarrolla en torno a la idea de fraternidad (Rawls 1971 105-106). Para Rawls la fraternidad es la disposición a actuar de tal modo que nadie obtenga ventajas indebidas, es decir, ventajas que no benefician también

⁵Esta interpretación sostendría que las personas se guiarían por el uso pragmático de la razón práctica y no se su uso moral. Para la distinción entre uso pragmático, ético y oral de la razón práctica véase Habermas 2018.

⁶Véase Aguayo 2021.

⁷Véase Rawls 1971 § 29

a los que se encuentran en la peor situación. De este modo, quienes se encuentran en las mejores circunstancias deberían estar dispuestos a tener mayores ventajas únicamente bajo un esquema según el cual estas vayan en beneficio de los menos afortunados. Esta concepción de la fraternidad, y su inclusión como un elemento de justificación del principio de la diferencia, muestra que las decisiones personales caben dentro del ámbito del marco de la justicia social y, de esta manera, podrían ayudarnos a contrargumentar la crítica de Cohen según la cual la concepción de la justicia de Rawls solo se centra en las instituciones de la estructura básica de la sociedad.⁸

Todo lo anterior requiere que nosotros como sujetos morales no nos encontremos desvinculados de nuestra realidad y, más aún, sepamos quiénes somos y quiénes queremos llegar a ser al interior de la sociedad en la que vivimos. Solo de este modo tiene sentido que el bien primario más importante sea el autorrespeto, y que para su logro necesitemos que nuestra identidad sea valorada al interior de la sociedad en la que vivimos. Este punto es el que desarrollaré a continuación.

4. LA IDEA DE AUTORRESPETO EN LA TEORÍA DE LA JUSTICIA

El autorrespeto es uno de los sentimientos más importante de nuestras vidas. La posibilidad de respetarse por lo que *uno es, ha sido y quiere llegar a ser*, es un factor crucial no solo para lograr una vida significativa, sino para construir nuestra identidad. Las personas que tienen autorrespeto normalmente desarrollan su vida a partir de valores y actitudes con las que se *identifican*. Por otro lado, quienes carecen de autorrespeto están propensos a experimentar vidas difíciles con menos opciones de realización personal. Rawls de hecho afirmó que la carencia de autorrespeto produciría falta de deseo para realizar las actividades más básicas de nuestras vidas. Él incluso sostuvo que el autorrespeto, entendido como el reconocimiento que alguien tiene de su valor, es “quizás el bien primario más importante” (Rawls 1971 440).

Resulta indiscutible que cualquier sentimiento reflexivo, como el autorrespeto, la autoconfianza o la autoestima, requiere de un cierto conocimiento de sí mismo y de los fines y proyectos que me definen. Basta recordar a Ortega y Gasset y la idea de que el yo como realidad radical es autoconciencia, proyecto vital, programa que siempre se lleva a cabo en circunstancias específicas (Ortega y Gasset 1962). De este modo, el autorrespeto, entendido como el bien primario más importante para llevar adelante nuestro plan de vida, requiere de un conocimiento de sí mismo, conocimiento que deviene en uno de los fundamentos para que nosotros consideremos los principios de la justicia como los que resultan más consistentes con nuestra naturaleza como seres morales, libres e iguales.

5. AUTORRESPETO Y BIENES PRIMARIOS

En virtud de lo sostenido anteriormente, Rawls afirmó en TJ que una sociedad es justa no solo cuando ofrece una equitativa (*fair*) distribución de bienes y oportunidades, sino también una justificación pública de los criterios a partir de los cuales sus principales instituciones distribuyen estos bienes. Rawls señaló que sus principios de la justicia estaban fuertemente conectados con la posibilidad de acceder a estos bienes y defendió la idea de que el autorrespeto era uno de los más importantes. En este sentido, un claro objetivo de TJ fue demostrar cómo sus principios organizarían de mejor manera las instituciones básicas de la sociedad con el fin de promover y asegurar las bases sociales del autorrespeto.

⁸Rawls de hecho va más allá y sostiene una estrecha relación entre su concepción de la justicia como equidad y el deber de abstenerse de la pleonaxia, es decir, perseguir ventajas indebidas a expensas de otros u obtener para uno mismo cierta ventaja apoderándose de lo que le pertenece a otro, o negándole a una persona lo que le es debido. Véase Rawls 1971 10.

Para Rawls, los principios de la justicia son responsables de la forma en cómo se organiza la sociedad y, por lo tanto, deben proporcionar a cada ciudadano las bases sociales del autorrespeto. De esta manera, la justificación de los principios de la justicia tiene como horizonte organizar las instituciones sociales básicas para lograr que estas establezcan condiciones equitativas para que sus ciudadanos puedan acceder a un determinado número de bienes sociales que resultan necesarios para alcanzar un adecuado respeto de sí.

Junto a lo anterior, Rawls sostuvo que el desarrollo del autorrespeto no solo descansa en los bienes y oportunidades que puedo llegar a tener, sino también de cuán imparciales son las instituciones bajo las cuales vivimos, decir, que no considere como más valiosa una forma de vida buena que otra. Él argumentó que los ingresos y la riqueza no son suficientes para satisfacer las bases sociales del autorrespeto: también necesitamos una adecuada justificación pública de los criterios a través de los cuales las principales instituciones sociales distribuyen las cargas y los beneficios de la cooperación social. Por lo tanto, en opinión de Rawls, el Estado debería promover instituciones cuyos criterios para realizar distribuciones sean públicamente conocidos y estén debidamente justificados. En este sentido, tanto la distribución equitativa de bienes sociales, como la consciencia por parte de los ciudadanos de que las instituciones son imparciales y tratan a todos como iguales en sentido moral, son requisitos para el autorrespeto (Rawls 1971 441-444).

6. AUTORRESPETO Y RECONOCIMIENTO RECÍPROCO

Rawls sostuvo que los bienes sociales descritos anteriormente, si bien son necesarios, no son aún suficientes para lograr una adecuada distribución de las bases sociales del autorrespeto en una sociedad democrática. Él también consideró que la finalidad de una teoría de la justicia es organizar la estructura social de manera que permita a cada persona reconocer su capacidad moral para revisar, perseguir y transformar los fines que determinan su plan de vida. Como ya he sostenido, esta capacidad para revisar, perseguir y transformar mis fines requiere de un adecuado conocimiento tanto de sí mismo como de lo que cada uno quiere llegar a ser. Al mismo tiempo se requiere también el reconocimiento mutuo de nuestra autoridad y legitimidad para realizar reclamaciones morales a otros miembros de la sociedad, algo que en *Political Liberalism* denominó “fuentes de auto-autentificantes de reclamaciones legítimas” (1993 32). Para Rawls, su teoría de la justicia debe responder tanto a la demanda básica de tratar a las personas como seres morales autoconscientes de sus propios fines, como a la necesidad de reconocimiento recíproco de los diferentes planes de vida.

Para Rawls este último objetivo puede lograrse a través del reconocimiento de las capacidades que los ciudadanos tienen de presentar reclamaciones en áreas como la educación, la salud y el bienestar social en general. Debido a que el reconocimiento recíproco se constituye como una de las principales condiciones para apoyar el autorrespeto, no es sorprendente que Rawls afirmara la necesidad de evitar a cualquier costo las condiciones sociales que podrían minarlo. Para Rawls, “el hecho de que la justicia como equidad brinda más apoyo al autorrespeto en comparación con principios es una importante razón para que [las partes] los adopten” (1971 440).

En consecuencia, y debido a que la teoría de Rawls ofrece una de las mejores maneras de apoyar el reconocimiento mutuo en comparación con otros principios de la justicia como los del utilitarismo, existiría una buena razón para que usted y yo aceptáramos los principios de justicia que el filósofo nos propone. La idea de que el reconocimiento mutuo refuerza la confianza en el autorrespeto depende no solo del estatus que los ciudadanos tienen dentro de la sociedad, sino también de cómo creen que las personas conocen sus intereses y se valoran entre sí. Debido a esto, Rawls sostuvo que el sentido de nuestro propio valor depende en gran medida de la aprobación de los demás. Si no sentimos que nuestras acciones son apreciadas y respetadas, sería extremadamente difícil tener la convicción de que nuestras metas son también valiosas (Aguayo 2020).

7. CONCLUSIÓN

En el transcurso de este trabajo he intentado mostrar que el autorrespeto es un elemento fundamental de la propuesta moral que subyace a la concepción de la justicia como equidad. Asimismo, he mostrado que el autorrespeto implica la necesidad de que las personas entendidas como sujetos morales libres e iguales conozcan los fines que persiguen y entiendan que estos fines solo son realizables en la medida en que exista una estructura institucional que los promueva. De esta forma, saber quién se es y saber quién se quiere ser –como condiciones de nuestra identidad– resulta fundamental para la elección de los principios de la justicia por parte de *usted y yo*. Solo un conocimiento adecuado de nuestros fines nos permitirá ser consciente de que nuestra realización personal al interior de la sociedad dependerá de qué principios de la justicia la orientan.


Dado lo anterior, las críticas que ven en la teoría de Rawls la defensa de un yo desvinculado descansan en una lectura imprecisa que confunde la caracterización de las partes en la posición original, lo que he llamado el primer momento contractual, con la caracterización de las personas morales que, teniendo un adecuado sentido de la justicia, están disponibles para relaciones de reconocimiento y reciprocidad que permitirían realizar la justicia como equidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguayo, Pablo. “Self-respect and the justification of Rawlsian principles of justice”, *Ethics and Social Welfare* 15/3 (2021): 232-245.
- —. “The role of the sense of justice in Rawls’ theory”, *Revista Aurora*, 32/56 (2020): 542-557
- Cohen, Gerald. “Incentives, Inequality, and Community”. *The Tanner Lectures on Human Values* 13. Salt Lake City: University of Utah Press, 1992. 262-329.
- —. “Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice”, *Philosophy and Public Affairs* 26/1 (1997): 3-30.
- Habermas, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2018.
- Ortega y Gasset, José. *Historia como sistema*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1962.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- —. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Sandel, Michael. “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”. *Political Theory* 12/1 (1984): 81-96.
- Taylor, Charles. “Atomism”. *Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 187-210.
- Young, Iris. *Responsibility for Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

John Rawls' theory of justice and the role of reasonableness

La teoría de la justicia de John Rawls y el papel de la razonabilidad
A teoria da justiça de John Rawls e o papel da razoabilidade

Denis Coitinho 
UNISINOS, Brasil

Resumen

En este artículo quiero mostrar la importancia del concepto de razonabilidad en la teoría de la justicia como equidad de John Rawls, así como explicar el problema de lo concepto de razonabilidad en esta teoría, a saber, sobre la acusación de debilidad epistemológica, excesividad e ineficacia. El punto de partida será resaltar la exigencia de razonabilidad que se hace para el agente moral y político en la justicia como equidad. Más tarde, identificaré algunas críticas sobre este concepto. Mostraré la crítica hecha por Estlund sobre la insularidad del concepto de razonabilidad y la necesidad de la verdad para la justificación, y la crítica hecha por Timmons y Gaus sobre el requisito de razonabilidad como excesivo y también como ineficaz. En el siguiente paso, voy a tratar de responder a estas críticas y en la parte final del texto intento reflexionar sobre el valor del pluralismo en la teoría de la justicia como equidad.

Palabras clave: Equidad, razonabilidad, cargas de razón y juicio, pluralismo.

Abstract

In this paper I want to show the importance of the concept of reasonableness in John Rawls's theory of justice as fairness, as well as explain the problem of reasonableness in this theory, namely, about the accusation of epistemological weakness, excessiveness and ineffectiveness. The starting point will be to stress the requirement of reasonableness that is made to the moral and political agent in justice as fairness. Later, I will identify some criticism about these criteria. I will show the criticism made by Estlund about the insularity of the concept of reasonableness and the necessity of truth for justification, and the criticism established by Timmons and Gaus regarding the requirement of reasonableness as excessive and ineffective too. In the next step, I shall try to respond to these criticisms, and in the final part of the text I try to reflect on the value of pluralism within the theory of justice as fairness.

Keywords: Fairness, reasonableness, burdens of reason and judgment, pluralism.

Resumo

Neste artigo, quero mostrar a importância do conceito de razoabilidade na teoria da justiça como equidade de John Rawls, bem como explicar o problema da razoabilidade nessa teoria, a saber, abordaremos a acusação de fraqueza epistemológica, excesso e ineficácia. O ponto de partida será enfatizar a exigência de razoabilidade que se faz ao agente moral e político na justiça como equidade. Posteriormente, identificarei algumas críticas a esse critério. Mostrarei as críticas feitas por Estlund sobre a insularidade do conceito de razoabilidade e a necessidade da verdade para a justificação, e as críticas estabelecidas por Timmons e Gaus quanto à exigência da razoabilidade como excessiva e também ineficaz. Posteriormente, tentarei responder a essas críticas e, na parte final do texto, procurarei refletir sobre o valor do pluralismo dentro da teoria da justiça como equidade.

Palavras chave: Equidade, razoabilidade, limites da razão e do julgamento, pluralismo.

DOI: [10.5281/zenodo.5805631](https://doi.org/10.5281/zenodo.5805631)

*Contacto: deniscs@unisinios.br Professor of Philosophy at UNISINOS - Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Brazil
PhD in Philosophy at PUCRS - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Visiting Professor at London School of Economics and Political Science (LSE) and Harvard University.

1. INTRODUCTION¹

The central argument of John Rawls' theory of justice seems to be that, from a social point of view, we can reach a consensus on what counts as having a public moral-political value independently of private beliefs of good, such as political and moral principles of equal liberty (first principle of justice), fair equality of opportunity, and common good's difference principle (second principle of justice) which are socially accepted in contemporary democratic societies. The strategy will be to test these principles for (i) their consistency in relation to the fixed points of moral judgments considered at all levels of generality and (ii) for their outcome when applied to democratic institutions, that is, for their ensuring stability for the right reasons, thus leading to political legitimacy. In other words, they will be tested for full reflective equilibrium which is both wide and general.² The starting point, therefore, is that which is considered socially acceptable, *i.e.*, those political moral values which are accepted by citizens in contemporary democracies, such as reasonableness, reciprocity, tolerance, citizenship, and cooperation. These are the values which are used in the process of constructing an original position, as is demonstrated by the central role played by the normative idea of society as a fair system of social cooperation, which implies the normative ideas of free and equal persons within a well-ordered society. These are the ideas that will assume the procedure for determination of the parties under the constraints of the veil of ignorance and circumstances of justice for the construction/choice of moral principles and the reflective equilibrium test. As Rawls says,

We collect such settled convictions as the belief in religious toleration and the rejection of slavery and try to organize the basic ideas and principles implicit in these convictions into a coherent political conception of justice. These convictions are provisional fixed points that it seems any reasonable conception must account for. We start, then, by looking to the public culture itself as the shared fund of implicitly recognized basic ideas and principles. (PL 8)

We must bear in mind that this normative theory requires that the moral and political agent be willing to propose fair terms of cooperation and to abide by them, and also be willing to recognize burdens of reason in an archimedean justification of moral judgments made by individuals, *i.e.*, it will require the recognition of the burdens of judgment in the sense that the moral subject must be reasonable. Does this mean that the subject should be willing to start from the idea of a fair society for the establishment of a public moral criterion, since the idea of reciprocity is already in use, and also willing to acknowledge the fact of reasonable pluralism and the oppressive use of state power?

This is tantamount to acknowledging the existence of various moral convictions about good in contemporary complex societies as a permanent feature, and also to acknowledging that the only way to achieve absolute moral unity is for the State to coerce people into accepting the same concept of good.³ This seems to be an acceptance of human fallibility in achieving absolute justification of moral beliefs, and therefore does not require the subject's moral knowledge of the ultimate criterion of justification, that is, its truthfulness. Rather, it is an attempt to apply the concept of toleration to moral philosophy. Thus, reason is diminished in the sense that it will

¹In this article we will use the following abbreviations of the John Rawls' works: A Theory of Justice (TJ), Political Liberalism (PL), Collected Papers (CP), Justice as Fairness: A Restatement (JF), "Reply to Habermas" (RH).

²In RH, Rawls refers to full reflective equilibrium as "a point at infinity we can never reach, though we may get closer to it in the sense that through discussion, our ideals, principles, and judgments seem more reasonable to us and we regard them as better founded than they were before" (RH 384-385). See, also, JF 31: "Thus citizens have achieved general and wide, or what we may refer to as full, reflective equilibrium. (The adjective 'full' we reserve for features as realized in a well-ordered society)".

³This reference to the requirement of reasonableness includes five general facts that are seen as starting points for justice as fairness: (i) reasonable pluralism, (ii) oppressive use of state power, (iii) support for a democratic regime, (iv) intuitive ideas of political culture, and (v) beliefs in revisibility. Two normative ideas are added to these general facts: (i) a cooperative society and (ii) free and equal people. See "The Domain of Political and Overlapping Consensus", in CP 474-478 and PL 48-58.

have a limited ability to achieve justification. The requirement of reasonableness is explained by Rawls in these terms:

The first basic aspect of the reasonable, then, is the willingness to propose fair terms of cooperation and to abide by them provided others do. The second basic aspect, as I review now, is the willingness to recognize the burdens of judgment and to accept their consequences for the use of public reason in directing the legitimate exercise of political power in a constitutional regime. (PL 54)

As it is a disposition, reasonable action (or reasonableness) is seen as a necessary virtue for the agent to deliberate, as it demands a moral disposition to act on the basis of the criterion of reciprocity, and the willingness to accept rational limitation. On the other hand, it is important to note that justice as fairness will not suffice with only a minimum requirement of revisability of beliefs on the part of the individual, although this characteristic is of paramount importance to the holistic model of justification. It is for this reason that the procedures have a central role in the justification of the rule, so as also to require the recognition of certain facts that count as reasons in the procedure or of the original position, reflective equilibrium or overlapping consensus. However, which facts may count as reasons in this procedure? They imply beliefs that are intersubjectively justified, *i.e.*, that can be assumed as social (institutional) facts (*e.g.* that cooperation is socially good), that people have morality, that is, that they are free and equal, and that the requirement of reciprocity is an acceptable measure for the resolution of conflict. These facts do not depend on the approval of an isolated individual, but require social approval even within a historical dimension.⁴ I have tried to show above how the criterion of reasonableness appears to be central to Rawls's theory. However, can a normative theory of justice dispense with the concept of truth for its justification and be satisfied with the criterion of reasonableness alone? Would one not lose all normativity as a result, and cause an inevitable relapse into relativism? Or, alternatively, would it not be excessive and inefficient to require reasonableness from the political agent, as this would require a kind of knowledge that the ordinary agent has no access to or, in extreme cases, from people who are absolutist but not reasonable in their everyday judgments?

In the rest of this paper I will try to answer the questions posed above. I will begin with the criticism made by Estlund (252-275) concerning the insularity of the concept of reasonableness, and the necessity of truth for justification, and the criticism made by Timmons (195-201) and Gaus (130-136) regarding the excessive and inefficient requirement of reasonableness.⁵ I will then try to respond to these criticisms by clarifying the main elements of the theory of justice as fairness.

2. THE CRITICISM OF ESTLUND, TIMMONS, AND GAUS

Let me start with the criticism Estlund makes in his article "The Insularity of the Reasonable" (1998), which states that justice as fairness should include truth and the criterion of reasonableness or acceptability is limited in order to ensure the justification of moral principles, since its model of legitimation cannot be defended due to its incompleteness. This is because the central thesis of *Political Liberalism* is to assert political moral principles of tolerance in the context of public justification which need not be true. This implies that even true doctrines are inadmissible unless they are accepted by all reasonable citizens. Estlund rightly notes, therefore, that the truth is neither a necessary nor a sufficient condition for the admissibility of comprehensive doctrines:

⁴The procedures of the original position and reflective equilibrium are explained in detail in TJ, §§ 4 and 9. It is important to note that this construction and test procedure does not use an inferential process in which knowledge of the principles of justice would be deduced from self-evident premises. Alternatively, justification is considered as a matter of mutual support of many considerations, all of which fit together into a coherent vision. See TJ 21/19 rev. The function of the overlapping consensus procedure is to ensure social stability for the right reasons, so that people who profess reasonable comprehensive doctrines can endorse the same political conception of justice, each from their own point of view. See PL 134.

⁵See also the interesting approach of Paul Weithman (2016) and Roberta Sala (2016) on reasonableness.

The moral idea behind this principle is that no person can legitimately be coerced or morally obligated to abide by legal rules and arrangements unless sufficient reasons can be given that do not violate that person's reasonable moral and philosophical convictions, true or false, right or wrong. (Estlund 253)

The argument that Estlund seems to make is that this principle of justification is offered as part of public justification, in the sense that it applies directly to the justification itself. As such, it should be acceptable to all reasonable-minded citizens, and cannot be relied upon as being true, in the same way as the concept of reasonableness itself cannot. Estlund's thesis appears to affirm that this model of public justification must state the truth, and not just the reasonableness of its fundamental principle, namely that doctrines are admissible as premises in public justification only if they are acceptable to all reasonable citizens. Although this is somewhat different from the well-known criticism made by Raz, in that it makes the correct link between justification and legitimacy, it also asserts that a normative political theory cannot rise above moral truth, without there being any contact between them.⁶ Estlund's central argument is represented by the formulation RAN (Reasonable Acceptance Necessary): "No doctrine is admissible as a premise in any stage of political justification unless it is acceptable to all reasonable citizens, and it need not be acceptable to anyone else" (Estlund 254). If we understand the term 'doctrine' as including factual statements, principles, proposals and even moral judgments, then RAN is itself a doctrine. The issue, therefore, is that this doctrine need not be true but only universally acceptable. Estlund's criticism is that reasonableness, which necessarily entails universal acceptability, must itself be true, otherwise this doctrine would be arbitrary, and people would not need to feel obliged to accept it. The problem here is that RAN is self-applied, since it is itself a premise in public justification. The central purpose of this argument is to show that Rawls needs to consider the hypothesis that his liberal principle of legitimacy may be taken as being true. To summarize Estlund's argument so far, given that Rawls wishes to apply the principle of tolerance to philosophy itself, justice as fairness applies the same principle in the same way, and thus should also assert the requirement of tolerance as being true. The conclusion is that, since it claims to be true, an alternative political conception of justice would be substantive and therefore undogmatic (Estlund 256).

The next step will be to submit for consideration a modified version of RAN, in order to investigate the issue without reference to the content of the idea of reasonableness. In relation to AN (Acceptance Necessary) Estlund states: "No doctrine is admissible as a premise in any stage of political justification unless it is acceptable to a certain range of (real or hypothetical) citizens, C, and no one else's acceptance is required" (Estlund 257).

Here the aim is to show that AN states a necessary condition which is, however, not sufficient for admissibility. As Rawls argues that reasonableness is sufficient for justification, and avoids the claim for truth, the problem is that when one particular version of C is posited before other possible alternative versions of AN, there seem to be no criteria for ensuring that this is, in fact, a correct version of C. The conclusion appears to be clear: there can be no non-arbitrary choice of the possible content of C in the relation between this and the different instances of AN which does not somehow infringe on the claim about truth not being necessary for public justification (Estlund 261-263).

⁶Briefly, in his article "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence", Raz's argument is as follows: since justice as fairness has the practical task of providing social but not theoretical stability, and having a weak foundation in the common moral values of tradition, which are considered as being freestanding and consequently suffer from epistemic abstinence (even if this is false), the theory may be accepted if it fulfills its practical role. Raz says that, if we avoid epistemic abstinence, we recognize that the role of the practical principles of justice for achieving the overlapping consensus that guarantees unity and stability would be a theoretical issue concerning the truth of these principles. See Raz 16. See also Gardiner 103-111. This means that for Raz justification is necessarily connected with an idea of truth. For Estlund, as we note at the end of his article, certain obligations may be founded in their political legitimacy, and not in truth. In other words, he believes that the coercive force of political power is legitimately based on its acceptability/reasonableness, i.e., on the acceptance of rules by reasonable and rational people, which shows that he distinguishes justification from truth, and approximates it to legitimacy. The disagreement concerning Rawls's theory arises because he maintains that this proposal will fail unless its fundamental doctrine - the criterion of acceptability - is at least approximately true. See Estlund 275.

Estlund's position is that Rawls's theory must take RAN as axiomatic, thereby establishing contact with truth, at least in a minimal sense. However, this criterion should be modified in accordance with MAC (Modified Acceptance Criterion):

With the exception of this doctrine, no doctrine is admissible or excluded as a premise in political justification on grounds of its truth or falsity, but is admissible just when and because it is acceptable to all reasonable citizens (and no one else's acceptance matters). The present doctrine must be both acceptable to all reasonable citizens and true. (Estlund 266)

It is important to try to understand what change is being proposed here. The criterion of acceptability/reasonableness remains a necessary condition for public justification, since what will justify any comprehensive doctrine is its social acceptability. On the other hand, this doctrine of acceptability must itself be true and acceptable; by being true, it is also a sufficient condition for justification. Then, with the affirmation of the truth of this liberal premise, reasonable moral judgments can also be considered as true. What Estlund appears to have in mind is that the notion of truth which must be used cannot go beyond a minimal sense, *i.e.* "for any statement P, P is true in the minimal sense if, and only if, P". For example, if everyone accepts that murder is wrong, then, "murder is wrong" is true in the minimal sense required by political liberalism. The conclusion Estlund reaches is that for a theory of legitimation to be defensible, it must go beyond this practical dimension of acceptability as the criterion of justification, and stand on its truth (Estlund 270-275).

But there is also another kind of criticism concerning the role of the reasonableness criterion in justice as fairness that accentuates not its weakness, but its excessiveness. This is Timmons's central discovery, namely, that moral theories like the one proposed by Rawls require too much of the moral and political agent, because they require willingness to recognize the burdens of reason. Alternatively, responsibility will be placed on the agent to a lesser degree, and consists of "(i) gathering evidence, (ii) considering and dealing with counterpossibilities, and (iii) dealing with internal conflicts of belief" (Timmons 195).

Let us now examine the reasons for this. Timmons is committed to a model of contextualist moral epistemology, and proposes a doxastic justification of moral belief, since the most common ethical beliefs can be justified by the agent's epistemic responsibility, which implies evaluating alternative situations. His central thesis is that one can be epistemically responsible for ensuring certain beliefs without requiring justification for them, as it is sufficient to evaluate the first-order beliefs of the agent, which involves variable parameters such as goals, perspectives and resources. For Timmons it is not necessary to be engaged in the acceptance of a moral theory for an individual to be doxastically justified in upholding a particular moral belief. Instead, he argues that doxastically justified beliefs must be propositionally justified by the individual, which does not imply that this will, in its turn, be justified by its consistency with a moral principle. The problem with this coherentist model, as with Rawls', is that it does not fit well with everyday moral decisions, because individuals do not first choose between moral theories, and only then check whether their beliefs are correct. Thus, the epistemic contextualist responsibility rule is formulated by Timmons as:

ER: Normally, a person S is epistemically responsible in believing some proposition p at time t only if S checks all of those obvious counterpossibilities whose seriousness is indicated by an adequate set of background beliefs at t. (Timmons 200)

The problem here is that Timmons is opposing coherentism, which requires the agent to have a very large battery of beliefs - first-order, moral and non-moral, and second-order, all of which are essential for the justification of the former. His proposal is intended to be less demanding, since it advocates second-order conservatism in relation to contextually basic beliefs, as first-order beliefs are justified if they are responsibly guaranteed by the agent. For Timmons, therefore, "some moral

beliefs, especially those that are partly constitutive of one's moral outlook, serve as a body of very basic moral assumptions that, in ordinary contexts of moral thought and discussion, are not in need of justification" (Timmons 213).

In justice as fairness, the recognition of rational limits (which is the same as reasonableness) constitute second-order beliefs that have the role of judging the validity of first-order beliefs. As the legitimacy of coercive political power is given by the acceptability of beliefs held by reasonable people, it is achieved through fairness/acceptability as the central criterion of justification. A problem related to Timmons's criticism of excessive requirement would be to question whether unreasonable people would have their political autonomy disrespected by Rawls's method of justification/legitimation. Does justice as fairness not violate the basic rights and liberties of unreasonable individuals? Would this be fair, since in the real world people are generally not reasonable?

The latter fact can also serve to highlight the inefficiency of a criterion of reasonableness for justification. This is the argument put forward by Gaus to criticise Rawls's idea of public justification, which is, in fact, based on a criterion of reasonableness, thus implying a populist theory of practical reasoning, since it must count on people's consent for justification (Gaus 130-131). Gaus's strategy is to show the weakness of the criterion of reasonableness, which would indicate a willingness to propose and follow principles that can be publicly justified; to acknowledge the limits of judgment; to reason correctly; and to make reasoning accessible to others, by using common sense arguments and non-controversial scientific conclusions. The problem is that, for Gaus, people are not reasonable, and he gives three explanations to prove this thesis: (i) the gambler's fallacy, which shows that people can be induced to abandon valid rules of inference and make mistakes in probabilistic judgments; (ii) epistemic *akrasia*, which shows that people are not willing to accept the arguments of common sense and scientific evidence, (iii) absolutist judgments, that is, people often utter their judgments with absolute certainty, which does not fit with required limits of judgment and the accessibility condition.⁷ These three examples show the same argument: real people are not reasonable in their daily lives, therefore reasonableness is not sufficient for justification and should be replaced by rationality, substituting agreement for the victory of one belief over the other one (Gaus 131-136).

3. REPLYING TO THE CRITICISMS

I shall now try to reply to the above objections. As regards Estlund's criticism of the need for the reasonable criterion to be truth in order to arrive at an adequate conception of legitimacy, I shall first of all refer to a central feature of the justification model advocated by Rawls *i.e.*, that he wishes to supersede those dichotomous models in moral philosophy which make a radical distinction between the factual and normative spheres, and seek to establish a complementary relationship between facts and values, a fact which is evidenced by the role played by the method of reflective equilibrium. Reflective equilibrium aims to organize our considered moral judgments so that they can serve as a basis for the construction of principles, in order to provide a coherent moral view (TJ 579/507 rev.). Furthermore, Rawls's attempt to overcome the fact/value dichotomy forces him to adopt a pragmatic strategy of justification, *i.e.*, as a practical rather than a theoretical issue. Thus, the notion of reasonableness within justice as fairness itself has a practical and not a theoretical dimension, that is, it is not considered as an ultimate criterion removed from all reality, but rather as a political ideal, and, for this reason, it is stipulated as a necessary and sufficient condition for justification. As Rawls says: "Observe that here being reasonable is not an epistemological idea (though it has epistemological elements). Rather, it is part of a political ideal of democratic citizenship that includes the idea of public reason" (PL 62).

⁷Gaus cites Deanna Kuhn's research to show the impossibility of relying on the recognition of the limits of judgments for justification, since this indicates that at least half of the subjects investigated (from adolescence to middle age) proved to be absolutist in their judgments. The study coordinated by Kuhn revealed that more than half of the people asked to explain the cause of crime, unemployment and failure in school, always saw their beliefs as right and never as wrong. This study is documented in *The Skills of Argument*. See Gaus 134-135.

Estlund's criticism is that reasonableness cannot be a sufficient condition for justification, as it is only a necessary condition, with the danger that ensuring legitimacy by means of acceptability alone may cause a lapse into arbitrariness. Thus, his proposition is to take the principle of acceptability as minimally true, in accordance with the formula "for any statement P, P is true in the minimal sense if and only if P". However, I do not think this criticism is well-founded. My reason is that the criterion of reasonableness, even when it is not true, must be justified publicly, and this implies the assertion of freestanding moral-political values, *i.e.*, they stand alone in the political sphere by dint of the original position device, which is normative. Note that these values are taken just as they stand socially; in other words, they provide a "satisfactory shared basis of public justification" (CP 485).

This strategy can be seen as an attempt to try to establish the value consistent with the fact, that is, to relate moral-political values with social, political and economic practices of contemporary democratic societies with moral diversity. That is why, in order to establish the justification of principles of justice, a public justification will be needed, which will imply checking if these principles ensure social stability and political legitimacy. Here the argument is that what is acceptable for legitimation will also be acceptable for justification. That is the reason why consensus is what ensures both the legitimacy of the use of political power and the validity of the norm (TJ 580/508 rev.; PL 136).⁸ Thus, the actual task of justifying a conception of justice is not primarily an epistemological problem:

The search for reasonable grounds for reaching agreement rooted in our conception of ourselves and in our relation to society replaces the search for moral truth interpreted as fixed by a prior and independent order of objects and relations, whether natural or divine, an order apart and distinct from how we conceive of ourselves. (CP 306)

I do not think this is the model for arbitrary justification, due to the fact that the accepted principles of justice based on our deepest moral convictions can be tested either by a formal procedure of symmetry in deliberation or a pragmatic procedure for stability and legitimacy. It is true that there is no ultimate criterion that lies outside the bounds of the world. However, the norm is stipulated in terms of social values which gain acceptance by means of their own practices, and are validated through procedures. Normativity is a factual-procedural concept, and Estlund's alternative states that arbitrariness can be eliminated through the use of a minimal conception of truth. However, let us consider the example Estlund himself gives: if everyone accepts that murder is wrong, then, "murder is wrong" is true in the minimal sense required by political liberalism. It therefore seems there is no difference in relation to justice as fairness, since the argument is one and the same: if everyone accepts that "religious intolerance" and "racial discrimination" are unfair in relation to the procedures that are used, then "religious intolerance" and "racial discrimination" are also unfair and, as such, should not be practiced.⁹ Note that this procedural strategy appears to possess the same weight as a minimalist conception of truth. This is because this minimalist conception does not presuppose the existence of an order of things regardless of the individuals who serve as the criterion for whether what was said does, in fact, correspond to the said order of things, although it enables moral judgment to be considered as

⁸Maffettone rightly speaks of a "(...) structural connection between the two types of consensus - between liberalism and democracy and between justification and legitimation" (Maffettone 249). Maffettone's thesis is that one can respond to the kind of criticism about the alleged weakness of the criterion of reasonableness by pointing out that justification and legitimation are connected in the way that Rawls understands the justification of norms, thus linking an ideal consensus with a real consensus. He explains this complementarity between justification and legitimation as a 'normative institutionalism' (Maffettone 23 - see the seminal reflection on the centrality of the criterion of reasonableness in justice as fairness in Maffettone 237-249). Laden also posits an alternative project of justice as fairness, and highlights four important elements. For the purposes of this discussion, I wish to draw attention to the third and fourth elements: (3) the arguments are established to serve preferentially as public justification understood as a series of deductions from assumptions about human nature or rationality; and (4) the central idea and most important point of Rawls's thesis are the concepts of public reason and public deliberation. See Laden 379.

⁹Freeman also believes it is possible to place the concept of reasonableness close to that of truth: "Rawls always believed that justice as fairness is the most reasonable (or true, if you will) political conception and that it is in the best position to meet the criterion of reciprocity and provide a basis for public justification required by the liberal principle of legitimacy". See Freeman 230.

objective. It is this conception of representationalist truth that is rejected by Rawls, and not a deflated conception of truth, which is indeed suitable for a pragmatist and coherentist model of justification.¹⁰ I do not think it is useful to over-emphasise the distinction between what is true and what is reasonable, since reasonableness may be understood as practical truth, *i.e.*, as a practical social convergence. If Estlund also denies the traditional conception of truth, then there appears to be no material distinction between what he is proposing and what is being advocated by Rawls.

As regards the other objection concerning the requirement of reasonableness on the part of the moral agent, one must question whether it would be excessive and ineffective, since the moral and political agent does not possess the meta-justificational criterion necessary for the validation of second-order beliefs. Let us therefore return to the explanation of what is reasonable for Rawls, in order to identify the specific content of those beliefs. My intention is to show that this requirement is not excessive, but is, rather, a normal requirement for any citizen in a modern democratic society.

Firstly, reasonableness is the willingness to propose and accept fair terms of cooperation, and it is therefore understood as a moral faculty which enables the agent to propose and then motivate himself to act in accordance with these same fair terms of cooperation because of their intrinsic value. This means that reasonableness is a social virtue which is presupposed in justice as fairness (PL 54). If we look at social and moral virtue in more detail, we observe that reasonableness is: (i) part of moral sensibility; (ii) linked to the idea of reciprocity, which intermediates between altruism and selfishness; (iii) not derived from rationality; (iv) public, so that it guarantees equality among people who recognise it socially (PL 48-54).

Secondly, reasonableness is the willingness to acknowledge the limits of judgments and reason, and to accept the consequences of the public use of reason in conducting the legitimate exercise of political power in a constitutional regime (PL 54). We have seen that this implies acknowledging (i) the fact of reasonable pluralism, *i.e.*, acknowledging moral diversity as legitimate within the restrictions of what is deemed to be reasonable and (ii) the fact of oppression, which is the understanding that only a strong and oppressive state can ensure moral unity. This is an intellectual requirement, since the individual must understand the reality of the prevailing *status quo*, accept that not every reasonable person will support the same overall doctrine and, therefore, that not all doctrines are necessarily true. This will also mean endorsing some form of freedom of conscience and autonomy of thought. Thus, we can see that the acknowledgement of the limits of judgment is central to the idea of democratic tolerance. In this regard, it is important to mention this comment made by Rawls:

It is unrealistic – or worse, it arouses mutual suspicion and hostility – to suppose that all our differences are rooted solely in ignorance and perversity, or else in the rivalries for power, status, or economic gain. (PL 58)

In the light of the above, we can now attempt a response to Timmons's objection by using the following argument: it is not an excessive requirement for a moral and political agent since it is not an excessive requirement for a citizen of a constitutional democracy, since the agent is also a citizen. It is legitimate to require that a citizen act in a rational and reasonable way, that is, make use of judgments, inference and thought, and act on the basis of an adequate sense of moral right. A moral and political agent is a person who has the capacity for both a sense of justice (fairness) and a conception of good (rationality). This means that all moral and political agents must have these two moral powers at a minimum level to allow them to be free and equal citizens in a constitutional regime, and this demand is therefore legitimate (PL 61-62).

¹⁰Although this may seem strange, it is precisely what Rawls does, as we can see in his definition of justification: "Rather, justification is addressed to others who disagree with us, and therefore it must always proceed from some consensus, that is, from premises that we and others publicly recognize as true; or rather, publicly recognize as acceptable to us for the purpose of establishing a working agreement on the fundamental questions of political justice" (CP 394). Note that here 'true premises' and 'acceptable premises' are considered to be interchangeable. The substitution of the word "true" by "acceptable" has the specific function of stressing that no use will be made of a representationalist epistemology or a realistic ontology.

There appears to be no strong disagreement about there being too many demands placed on citizens in real communities. We consider the demand of having to obey established laws as legitimate, *e.g.* those found in the constitution, the criminal code, the civil code, and so on. If someone rapes or kidnaps a person and is arrested and charged for committing the crime, then pleading that he did not know the act was forbidden by law will not be accepted as an excuse. Not even if this person is illiterate or has spent a period of time in a coma. This means that it is required of all citizens that they obey what the law determines and, moreover, that they lead their life in a moral and reciprocally impartial way. In other words, citizens should be civilized, and be able to live in harmony with their peers. It is in this way that they acknowledge the limits of judgments and reason, which is also the case in their role as moral agents.

Timmons's criticism is that the requirement of acknowledging the limits of reason implies knowledge of a second-order belief, which will allow the justification of first-order beliefs. I think this thesis is erroneous, at least in part, as Rawls seeks to make it clear that the acknowledgement of rational limits is not a position of scepticism, and does not imply a sceptical argument concerning the limitations of knowledge, since overlapping consensus would otherwise be rendered impossible. Rather, it is obtained by historical experience and not by an argument of doubt of knowledge and reason: "This difficulty is borne out by historical experience, by centuries of conflict about religious, philosophical, and moral beliefs" (PL 63). It does not prevent some moral and political agents from having a second-order epistemological belief, but this is not a requirement for all agents. In general, the agent must *know how* to be reasonable, without necessarily *knowing that* reasonableness is a true premise. This is merely a manifestation of tolerant respect for the values defended by others, and is learnt more from history than from epistemology. So, would it be too much to require some knowledge about History from the citizen? I do not think so, as it would not be too demanding to expect this kind of knowledge from the moral and political agent, being this moral agent himself a citizen.

However, if people are not in fact reasonable, then would this requirement be effective? It is my contention that the central argument of justice as fairness does not require that agents *must* be reasonable, but only that they can be reasonable. The Rawlsian moral theory presupposes an important distinction between 'competence and performance', and this implies that the requirement of reasonableness falls on the moral capacity and not on the real actions of agents.¹¹ All that Rawls's theory requires is that individuals should act fairly; they can choose what would they consider to be a reasonable position, but this need not depend on the action of the real subject. As Rawls himself says:

Now one may think of moral theory at first (and I stress the provisional nature of this view) as the attempt to describe our moral capacity; or, in the present case, one may regard a theory of justice as describing our sense of justice. (TJ 41 rev.)

To prove this argument, it is enough to show that one or several persons are indeed reasonable. The research carried out by Deana Kuhn (which Gaus makes use of) provides proof of the central argument of justice as fairness, since her investigations demonstrate that less than half of the subjects interviewed act reasonably, that is, it shows that these subjects are not absolutist in their everyday judgments. This is sufficient evidence to prove that moral and political agents can act reasonably, and that they also possess the ability to do so in a moral way as citizens.

¹¹I have made use of an approach by John Mikhail, who interpreted justice as fairness as if it were a universal moral grammar which human beings are born with, in analogy to the linguistic grammar postulated by Chomsky, in Rawls, TJ, § 9. Mikhail argues that the distinction between competence and performance, which is so important to Chomsky's linguistic theory, is also used by Rawls, in terms of moral competence and moral performance. For Rawls, moral competence is associated with individual moral knowledge, and with suitable mental conditions for the action of the agent, while performance is associated with morality as moral knowledge is used, *i.e.*, it relates to the moral behavior of individuals. See Mikhail 17-19.

4. FINAL REMARKS

In this final part of this paper, I wish to emphasize what can be gained by using reasonableness instead of truth as an objective criterion for determining what is fair to establish the principles of justice for the basic structure of society. We see this from the way in which justice as fairness establishes the precepts of reasonable discussion. As the person who is aware of the limits of reason and judgment is a reasonable person, they will recognize certain precepts which guide deliberation and public discussion. These precepts of reasonableness are: (i) the disposition to achieve reasonable agreement in political discussion, (ii) the psychological stability to accept substantive disagreements on basic questions (constitutional issues and basic justice), and (iii) the willingness to credit others with a certain good faith, accepting diversity (CP 478-479).

These precepts of reasonableness seem to lead us to an important defense of tolerance and pluralism, since in contemporary democratic societies, it is normal to have moral plurality and, therefore, the best way to deal with this normative diversity would be with an attitude of tolerance in regarding people's moral and political convictions. Instead of seeking justification from the criterion of truth, Rawls thinks of justification from the criterion of consensus. Rawls says:

Rather, justification is addressed to others who disagree with us, and therefore it must always proceed from some consensus, that is, from premises that we and others publicly recognize as true; or better, publicly recognize as acceptable to us for the purpose of establishing a working agreement on the fundamental questions of political justice. (CP 394)

Since justification will not deal with a discovery of true premises, but with a social recognition of acceptable premises, a conception of public justification is arrived at that must show the possibility of stability for the right reasons in a democratic society marked by reasonable pluralism. Thus, the possibility of overlapping consensus on a political conception of justice is a way of checking whether there are sufficient reasons to propose and defend a conception of justice as fairness that can be honestly upheld, without rejecting or criticizing the religious and moral values of the members of society. This seems to guarantee the moral basis for the legitimacy of political power in a democratic society.

In this way, a given political society with such a reasonable overlapping consensus can achieve a deeper and more reasonable basis for the social unity available in a modern democracy. Such social unity produces stability for the right reasons, which means: (i) that the basic structure is regulated by the most reasonable political conception of justice; (ii) that this conception of justice is endorsed by an overlapping consensus formed by all reasonable comprehensive doctrines; (iii) that the political discussion on essential constitutional and basic justice issues will be held on the basis of reasons specified by the most reasonable political conception of justice (RH 391; JF 184-188).


With this in mind, it is important to note that this conception of stability for the right reasons is normative, since it cannot be confused with the stability given by the simple balance of forces in contingent circumstances, that is, as a *modus vivendi*. Rawls stresses that stability is obtained for the right reasons, when citizens act correctly according to the appropriate principles and their sense of justice, a sense that is acquired by individuals because they grew up under just institutions (including family) and lived with this ordered social world. This stability is ensured by the sharing of the same moral-political conception, which can be consistent with the diverse reasonable doctrines of the citizens, in order to ensure the legitimacy of this moral-political value. And so, this already points us to a solution given by practical social convergence, in which the institutional political context is fundamental for the justification of the principles of justice.

REFERENCES

- Estlund, David. "The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth", *Ethics* 108/2, (1998): 252-275.
- Freeman, Samuel. *Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Gardiner, Barry. "Rawls on Truth and Toleration", *The Philosophical Quarterly* 38/150 (1988): 103-111.
- Gaus, Gerald. *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Laden, Anthony Simon. "The House That Jack Built: Thirty Years of Reading Rawls", *Ethics* 113/2 (2003): 367-390.
- Maffettone, Sebastiano. *Rawls: An Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2010.
- Mikhail, John. *Elements of Moral Cognition: Rawls' Linguistic Analogy and the Cognitive Science of Moral and Legal Judgment*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Original Edition. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
- —. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- —. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- —. *Collected Papers*. Ed. S. Freeman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- —. *Justice as Fairness: A Restatement*. Ed. E. Kelly. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.
- —. "Kantian Constructivism in Moral Theory". *Collected Papers*. Ed. S. Freeman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, pp. 303-358.
- —. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical". *Collected Papers*. Ed. S. Freeman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, pp. 388-414.
- —. "The Domain of the Political and Overlapping Consensus". *Collected Papers*. Ed. S. Freeman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, pp. 473-496.
- —. "Reply to Habermas". *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996, pp. 372-434.
- Raz, Joseph. "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence", *Philosophy and Public Affairs* 19/1 (1990): 3-46.
- Sala, Roberta. "Reasonable Values and the Value of Reasonableness. Reflections on John Rawls' Political Liberalism", *Phenomenology and Mind* 3 (2016): 150-157.
- Timmons, Mark. *Morality without Foundations: A Defense of Ethical Contextualism*. New York: Oxford University, 2004.
- Weithman, Paul. *Rawls, Political Liberalism and Reasonable Faith*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

¿Qué tipo de contrato social propone *Una Teoría de la Justicia*? La Correspondencia entre John Rawls y James Buchanan 1975 – 1978

Traducción y nota crítica

Claudio Santander Martínez 
Instituto de Filosofía, PUC, Chile

DOI: [10.5281/zenodo.5805607](https://doi.org/10.5281/zenodo.5805607)

1. NOTA CRÍTICA INTRODUCTORIA

En este artículo, y con motivo de la celebración de los 50 años de publicación de *A Theory of Justice* (TJ en adelante), se presenta una versión en castellano de parte de la correspondencia entre dos intelectuales contemporáneos, John Rawls (1921 – 2002) y James Buchanan (1919-2013). Las cartas que aquí se traducen giran especialmente en torno a la diferencia que ambos mantuvieron respecto de cómo conceptualizar una versión moderna de la teoría contractual, y qué implica para la concepción de justicia social sobre la que las sociedades democráticas deberían organizar sus instituciones sociales, políticas y económicas. Lo que estas cartas permiten ver con claridad es que Rawls considera su propia teoría contractualista diferente al contractualismo que arranca con el *Leviatán* de Thomas Hobbes, tradición contractual con la que el mismo Buchanan se identifica. La tesis que avanzo en este estudio crítico introductorio es que esta diferencia respecto a los alcances e implicancias de un modelo de contrato social condiciona las diferencias sustanciales respecto a cómo entender la justicia social, el compromiso con los valores liberales de libertad e igualdad, los regímenes políticos que pueden realizar la justicia e incluso los compromisos políticos explícitos tanto de Rawls como de Buchanan con la política contingente de su época.

Este intercambio es de especial interés, o al menos eso voy a tratar de mostrar, considerando que Rawls y su obra ha sido no pocas veces mal interpretada¹. No es este el lugar para pasar revista a los autores y autoras que identifican a Rawls con el cálculo utilitarista que llevan a cabo las partes contratantes de tal modo de maximizar sus beneficios sociales, siguiendo el modelo de Hobbes de un contrato social que propone a las personas la paz social, la prosperidad y la estabilidad política por sobre la ausencia de contrato social y el estado de guerra constante del *Estado de Naturaleza*. La lista y su estudio supone un trabajo aparte de suyo.

Tal vez una de las razones que ha atraído la mayor cantidad de interpretaciones erradas sobre el significado del enfoque Rawlsiano de justicia como equidad fue el influyente artículo de Richard Krouse y Michael McPherson (1988) que caracterizó a Rawls como un defensor del status quo capitalista y, en el mejor de los casos, defensor de un estilizado Estado de Bienestar al estilo europeo. Parte importante de su profunda influencia está dada por la lista de filósofos y filósofas que Krouse y McPherson identificaron como intérpretes de un Rawls defensor del capitalismo de bienestar: Robert Paul Wolff, Brian Barry, Allen Buchanan, Norman Daniels, Amy Gutmann,

^{*} Contacto: clau.santander@uc.cl Doctor en Filosofía, Política y Economía. Investigador Postdoctoral. Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile. Este artículo es parte del proyecto de investigación postdoctoral Fondecyt N° 3210632.

¹ Sin duda, una de las interpretaciones más controvertidas es la que arranca con Will Kymlicka y su influyente manual de *Filosofía Política Contemporánea* en 1990, especialmente en la parte donde discute la posición de Rawls sobre la concepción de mérito en TJ. Allí, Kymlicka arguye a favor de una interpretación de la suerte moral que va a calar tan profundamente que va a dar lugar al desarrollo de una interpretación del igualitarismo de Rawls en TJ que se va a identificar como “igualitarismo de la suerte”.

Carole Pateman, David Schweikert, entre otros². A pesar de que Rawls defiende una concepción de democracia *predistributiva*, compatible con una forma de socialismo de mercado, o lo que el economista inglés James Meade (1964) llamó “Democracia de Propietarios” (*Property-Owning Democracy*, aunque la versión de Meade y Rawls contienen diferencias importantes³) desde la publicación de 1971 de TJ donde se favorecía la idea de una Democracia de Propietarios, no fue sino hasta después de la publicación de la reedición de TJ en 1999 y la publicación de *Justice as Fairness. A Restatement* en 2001 que su posición de rechazo al capitalismo se consolidó.

Una de las consecuencias más inesperadas de esta lectura, que se ha esparcido sin discusión por muchas academias y departamentos de filosofía, ha sido la posición de incluir a Rawls dentro de la lista de filósofos contractualistas liberales junto a figuras como Hobbes, Locke y el mismo Buchanan. La traducción de esta correspondencia busca ser una contribución para disputar esa interpretación de la obra de Rawls. No solo el mismo Rawls señaló explícitamente que sus principios de justicia no pueden ser realizados en un régimen socio-económico capitalista (ni en su versión neoliberal de estado mínimo ni en su versión de un Estado de Bienestar) (Rawls 2001 138-140) sino que en lo que genéricamente hemos llamado democracia predistributiva para poder denominar lo que Rawls identifica como democracia de propietarios o alguna forma de socialismo liberal, como el socialismo de mercado. Del mismo modo, en esta correspondencia Rawls sugiere que su concepción del contrato social no puede ser realizada bajo la forma Hobbesiana de un contrato para la ventaja mutua.

La presentación de esta correspondencia con James Buchanan no sólo tiene relevancia como una forma de contrastar su concepción de contrato y liberalismo con un autor que se reconoce también como liberal y contractualista, aunque, y esta es la idea a resaltar, en una tradición contractualista distinta, en la tradición del *Leviatán* de Hobbes. Presentar esta traducción del intercambio de Rawls con Buchanan puede contribuir al conocimiento de un autor representante del liberalismo libertarianista, del estado mínimo y la prioridad del análisis económico, aspectos que han caracterizado en los últimos cincuenta años a una parte de la intelectualidad política de derecha. Y sobre todo puede contribuir en el conocimiento de James Buchanan en círculos donde no se le conoce mucho, como un intelectual y una obra que participaron asesorando el proyecto constitucional de la dictadura cívico-militar de Augusto Pinochet.

Este episodio, por lo demás, marcó la vida y el valor de la obra de Buchanan: su participación asistiendo al comité constitucional chileno que estableció la dictadura cívico militar de Augusto Pinochet, conocida como comisión Ortúzar, y que sesionó entre el 24 de Septiembre y el 5 de Octubre de 1978, y que sirvió como proyecto de constitución plebiscitada por el gobierno de facto de Pinochet en 1980, reemplazando de ese modo la Constitución Chilena de 1925.

Según la investigación de Nancy MacLean (2017), Buchanan visitó Chile en variadas ocasiones después del golpe de Estado de 1973 para servir como asesor económico pero también como asesor constitucional, y para concurrir como miembro a la Sociedad Mont Pellerin, que celebró una reunión en Chile, a fines del año 1981. Este no es el lugar para comentar la amplia literatura sobre la participación de pensadores liberales de derecha en distintas instancias de colaboración académica y asesorías que implementaron los cuadros técnicos civiles de la dictadura chilena, entre los que además del mismo Buchanan, se cuenta su coautor Gordon Tullock, y la ya bien sabida relación con Hayek y Friedman, entre otros. Lo que sí es importante comentar aquí es un aspecto que es relevante para entender el contexto de las cartas que se traducen a continuación.

Como lo sugiere el título de la obra de MacLean, uno de los objetivos de la obra de Buchanan es limitar la participación democrática sobre prácticas fundamentales que Buchanan consideraba

²Para ser justos habría que advertir, como nos recuerda W. Edmundson, que la interpretación de Rawls como un defensor del Estado de Bienestar capitalista en parte se debió a la misma evaluación ambigua de Rawls en TJ respecto de cuestiones políticas contingentes: “la relativamente porción menor de TJ dedicada a ciertas cuestiones de ‘teoría no-ideal’ contiene pasajes que fuertemente sugieren que Rawls consideraba que los Estados Unidos alrededor de 1971 era un estado ‘razonablemente justo’ o ‘cercanamente justo’ (TJ, 308, 309)” En Edmundson, *John Rawls: a Reluctant Socialist*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

³Para la recepción de la idea de Democracia de Propietarios, ver la obra editada por Martin O’Neill y Thad Williamson (2012)

debía permanecer inmune a las decisiones mayoritarias, dado que de ese modo se conservaba un espacio para el intercambio propio que los actores políticos entablan cuando tienen que tomar decisiones colectivas. Esto es lo que MacLean quiere ilustrar denominando “democracia encadenada” al proyecto de Buchanan y de la derecha estadounidense. Como lo veremos en los puntos 1.2 y 1.3, Buchanan consideraba que la “política constitucional”, es decir las reglas sobre la que actúa la política, no podía estar expuesta a las decisiones contingentes de la mayoría. Esto tiene, como se deja ver, al menos estructuralmente hablando, una resonancia y un símil en lo que Jaime Guzmán pensaba de la política cuando explicita que “si llegan a gobernar los adversarios, se vean constreñidos a seguir una acción no tan distinta a la que uno mismo anhelaría, porque —valga la metáfora— el margen de alternativas que la cancha imponga de hecho a quienes juegan en ella, sea lo suficientemente reducido para hacer extremadamente difícil lo contrario” (1979 13-23)⁴

En este año que se cumplen 40 años de la publicación de TJ, también hay una convención constitucional que está sesionando para proponer a la sociedad chilena una nueva Constitución que reemplace la constitución del 80, dejando atrás también una concepción constitucional de una democracia protegida, con las figuras por ejemplo, de los amarres constitucionales que encadenaban la democracia chilena mediante cuórum supramayoritarios, que protegían no sólo a minorías de las decisiones mayoritarias, sino que protegían una forma de entender la vida democrática radicalizando la tensión entre la tradición democrática y la tradición liberal.

i. El contexto de la correspondencia

Los intercambios personales, con la disposición de tiempo y reflexión que permiten las cartas o los *emails*, cuando son puestas en el contexto de la composición de una obra o como comentarios críticos y aclaratorios después de la publicación de una obra, son una invaluable ayuda para ponderar los contenidos y las principales afirmaciones, hipótesis de trabajo o exploraciones especulativas que una obra contiene de forma más o menos explícita y que han sido ponderadas con mayor o menor intensidad por su autor. Este es el caso, por ejemplo, de la correspondencia entre el filósofo belga Philip Van Parijs y Rawls, mientras éste último terminaba de trabajar en su *Law of Peoples*. La correspondencia con Van Parijs permite conocer la perspectiva de Rawls no solo sobre la consolidación del proyecto de unificación económica, política e institucional de un grupo importante de países europeos, sino sobre todo cómo su concepción de justicia global, aplicada a las relaciones entre naciones, se entiende mejor cuando se tiene como foco los problemas puntuales que enfrentaba Europa a fines de los noventa.

La correspondencia con Buchanan, por otra parte, contribuye también a acercarse a conocer la posición de Rawls sobre uno de sus concepciones fundamentales, en particular, la idea de contrato social. El contractualismo Rawlsiano está analíticamente determinado por partes contractantes que se colocan en una *posición original*, se autoimponen un *velo de la ignorancia* y se caracterizan a sí mismas como partes mutuamente desinteresadas bajo una concepción de personalidad moral. Históricamente, esta caracterización de la tradición contractualista, como lo confiesa Rawls desde las primeras páginas de TJ, sigue la línea del *Segundo Tratado de Gobierno* de Locke,

⁴No tengo espacio en esta nota crítica para referirme más en extenso a la influencia que pudiera haber tenido o no Buchanan en la redacción de la Constitución de 1980, más que señalar que hay, al menos, un “parecido de familia” entre la protección de reglas constitucionales de Buchanan y los mecanismos supramayoritarios que aseguraron la “democracia protegida” de Jaime Guzmán. Distintos autores le asignan poco peso, o al menos, como sostienen Farrant y Tarko (2019) un peso relativo irrelevante respecto a la influencia de Jaime Guzmán. El investigador Mauricio Quilpatay sostiene en su investigación doctoral sobre la comisión Ortúzar, que la influencia de figuras como Buchanan no fue tan preponderante como se pudiera pensar, a pesar que el espíritu inicialmente estatista de la comisión dio luego paso a una constitución donde la idea de subsidiaridad cobró mayor peso. De todas formas, la idea de subsidiaridad, de origen católico corporativista, de todas formas se articularon con ciertas ideas libertarias que sí están presentes en Buchanan. Véase por ejemplo, la coincidencia de la lógica de los *vouchers* en educación. Buchanan, como nos dice MacLean, había sido un defensor de ese método de financiamiento de la educación, al mismo tiempo que en los estados del sur de EEUU el voucher servía para mantener políticas racistas de segregación. El neoliberalismo chileno tiene este pedigree improbable: la fusión de ideas conservadoras corporativistas que defienden la idea de estamentos sociales, junto con la defensas libertarias de la separación de esos estamentos sociales y la no intervención del Estado.

El Contrato Social de Rousseau y el Kant de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. En este punto aparece un aspecto interesante respecto a cómo Rawls adscribe su concepción contractualista con esta tradición: su reticencia a asociar su enfoque contractualista con una de las obras más representativas de la tradición contractualista: el Leviatán de Thomas Hobbes.

Esta diferencia es también la que lo distancia del contractualismo de James Buchanan. Rawls sostiene del contratismo⁵ de Hobbes que “a pesar de toda su grandeza, el Leviatán de Hobbes levanta *problemas especiales*” (cursivas mías; Rawls 1971 11). Si el enfoque de justicia como equidad supone una situación contractualista inicial, las reglas de cooperación social que se extraen del ejercicio de colocar a las partes en una posición original bajo un velo de ignorancia, son aquellas que establecen los términos bajo las cuales se deben diseñar las instituciones sociales, políticas y económicas de una sociedad. Las partes no entran a la situación inicial a buscar avanzar un acuerdo de ventajas mutuas en un orden social ya asumido y conocido, sino que a establecer las reglas bajo las cuales se va a organizar la sociedad. Los problemas que levanta el Leviatán están relacionados con esta diferencia. Mientras el estado de naturaleza de Hobbes plantea una situación hipotética de guerra de todos contra todos, el pacto social restablece la estabilidad y la paz. Las partes, en consecuencia, entran al contrato social hobbesiano, buscando la conveniencia para todas las partes que trae el aseguramiento de la paz social y la prosperidad.

Por ello, para Rawls, el Leviatán levanta problemas especiales que no están presentes en el resto de la tradición liberal con la que él se identifica. Con la evidencia textual de TJ, se pueden identificar al menos dos de estos problemas especiales. Primero como fundamento de los poderes coercitivos de un Estado, y segundo, como estimación de un cálculo de ganancia. Respecto de lo primero, Rawls discute cómo fundamentar la conexión que hay entre la existencia y el ejercicio del poder coercitivo del Estado y la libertad. La tesis que Rawls atribuye a Hobbes consiste en afirmar que el reforzamiento por parte de un gobierno de un sistema público de justicia penal es una razón para la existencia de un Estado. De esa manera se reduce un tipo de riesgo que socialmente es importante tener bajo control: que el ejercicio de la libertad individual se vea constreñido por la obligación de cumplir la norma, incluso en aquellas prácticas donde el límite entre lo permitido y lo no permitido es difuso y, en consecuencia, un espacio para no cumplir con la parte que corresponde del contrato social. La tesis de Hobbes es que la existencia del Estado reduce la desconfianza del ciudadano de ser el único que limita su libertad y cumple con su parte del contrato social (Rawls 1971 239-240).

La segunda referencia a Hobbes es el tratamiento que le da a su concepción de estado de naturaleza. En una discusión sobre el papel que los sistemas económicos cumplen para establecer patrones de distribución de bienes, Rawls señala que el Estado de Naturaleza de Hobbes es un “ejemplo clásico” del caso general conocido como el “dilema del prisionero”. En este dilema, como es sabido, se presenta una situación de toma de decisiones en la que dos personas están enfrentadas a resolver una situación -confesar o no un crimen- de forma no cooperativa, en un juego de suma-cero. Esto quiere decir, en breve, que se describe una situación en la que las partes involucradas no pueden resolver fácilmente el interés de corto plazo de cada uno de los prisioneros tomados individualmente y la ganancia de largo plazo de ambos prisioneros como grupo (Rawls 1971 268-269, especialmente nota 9)

Rawls observa que la versión contractualista de Hobbes cumple una función conceptual sustantivamente distinta a la que él le asigna a su posición original. Los problemas especiales tienen que ver en consecuencia, con un uso utilitarista del contrato social, en la medida que el contrato social no es una situación inicial de decisión para acordar principios o términos bajo los

⁵Aquí introduzco el neologismo “contratismo” (que versiona la voz inglesa “contractarianism”) para describir el tipo de enfoque que se reconoce dentro de la tradición contractualista pero que se identifica con un tipo de contrato que garantiza la ventaja mutua para las partes, y que se relaciona con la obra de Hobbes, y del mismo Buchanan. Este apelativo se diferenciaría a su vez de una versión contractualista, que subraya la importancia del contrato como una situación inicial de decisión hipotética que establece los términos de la cooperación social. Se relaciona a su vez con la obra de Rousseau, Kant y Rawls, entre otros. Me inspiro en la distinción que introduce Steven Darwell, estudiante de Rawls, en un libro que edita en 2003 titulado *Contractarianism/Contractualism* donde explícitamente recoge esta distinción, que ya aparecía desde la aparición del libro de D. Gauthier *Morals for Agreement* de 1991, donde se establece el uso.

cuales organizar la cooperación social, sino que es un dispositivo que establece las condiciones que convienen a todas las partes en atención a una estimación que las partes traen consigo antes de entrar al acuerdo contractual. La existencia del gobierno garantiza que un sistema penal reduzca la desconfianza de las personas para que todos cumplan su parte, ante la posibilidad que las partes no limiten el ejercicio de su libertad individual, de tal modo que es posible que unilateralmente unos se aprovechen de otros. El Leviatán, o su existencia, interpreta Rawls, contribuye a que las partes que entran al contrato consideren que el pacto social se va a cumplir y se va a respetar.

Una idea del mismo talante expresa Rawls cuando identifica el Estado de Naturaleza de Hobbes con el dilema del prisionero. Rawls sostiene que en ambos casos el resultado de las decisiones de muchos individuos que no consideran las decisiones de otros es peor que un curso de acción alternativo, “incluso si, tomando las conductas de los otros como dadas, la decisión de cada persona es perfectamente racional” (Rawls 1971 269). No sólo hay una crítica velada al argumento del fondo del Leviatán, sino que también, y esto es lo más importante, una constatación de que lo que motiva a las partes es un cálculo racional que busca avanzar los intereses de éstas, que tienen una valoración de sí mismas y de las condiciones en las que se encuentran antes de concurrir al contrato. Los problemas especiales de Hobbes, “a pesar de su grandeza”, tienen que ver con una fundamentación del contrato como ventaja mutua de individuos auto-interesados que llegan al acuerdo bajo la convicción de que saldrán del contrato con una mayor ganancia ponderada. Buchanan, como veremos a continuación, va a tratar de insistirle a Rawls que esta utilidad contractualista también está detrás de su posición original. Rawls, en las cartas, trata de mantenerse lejos de esta interpretación.

Pero antes de describir las diferencias entre ambos, es necesario primero presentar a James Buchanan.

ii. James Buchanan y la Escuela de Virginia

James Buchanan fue un economista y teórico político, ganador del premio Nobel de economía en 1986. Es reconocido como uno de los fundadores de la escuela de la “Elección Pública”, también conocida como la Escuela de Virginia. Su extensa obra no sólo lo hizo acreedor de variados premios, sino que lo convirtió en uno de los principales intelectuales liberales del siglo pasado, en especial, en un tipo de liberalismo libertario que lo emparenta con Friedman, Hayek y otros representantes del departamento de economía de la Universidad de Chicago, grupo de intelectuales que informalmente se les conoce como la “escuela de Chicago”. El principal interés teórico de Buchanan fue entender la práctica política constitucional como un “intercambio” y en esa medida entender los incentivos que están presentes en las decisiones públicas que toman los agentes políticos. El equipamiento teórico que mayormente usó Buchanan para entender la política como intercambio y las decisiones públicas motivadas por incentivos determinados fueron la economía, la teoría de juegos y las teorías de la decisión racional. Para decirlo en pocas palabras, Buchanan desarrolló una obra y un método para entender las decisiones políticas de la misma forma como los economistas entienden las decisiones que los actores toman en los mercados.

En el 2003, Buchanan explica que su contribución intelectual surgió en un tiempo, 1949, donde la única aproximación que los economistas tenían con la política era por medio del análisis de políticas de impuestos, dado que mayormente se dedicaban a explicar los comportamientos del mercado. El interés por la política aparece cuando de modo similar Kenneth Arrow y Duncan Black describen el problema conocido como el de las “mayorías cíclicas”⁶. El problema de las mayorías cíclicas, que Arrow formaliza en lo que se conoce como “Teorema de la Imposibilidad”, especifica las razones de por qué las reglas mayoritarias no pueden expresar el interés público, puesto que los resultados de votaciones rotan en círculos continuos. La conclusión de este

⁶Arrow lo describe en su libro de 1951 *Social Choice and Individual Values*. El problema de las mayorías cíclicas ya había sido no obstante descrita siglos atrás por Condorcet, en lo que se conoce ahora la Paradoja de Condorcet.

problema, que advierte Buchanan, pero que no es así de explícito en Arrow mismo, es que las democracias son esencialmente inestables al tener que depender de reglas mayoritarias. Para Buchanan, la búsqueda de reglas que estabilicen la práctica política y que se sustraigan a la dependencia de reglas de mayoría va a ser uno de sus principales objetivos dado que, como demuestra el teorema de la Imposibilidad, la democracia no puede descansar en reglas que no alcanzan ningún tipo de equilibrio o que estén deviniendo continuamente en nuevos ciclos que no se detienen.

Sumado a este interés en el teorema de la imposibilidad se suma el interés en la obra del economista sueco Knut Wicksell. Buchanan pone su atención en lo que el considera es una contribución de Wicksell que lo coloca como un antecedente esencial de la escuela de la elección pública. En particular, Buchanan destaca que la regla de mayoría, de hecho, es injusta e ineficiente en las prácticas parlamentarias. Por medio del uso de la regla de mayorías, Wicksell demuestra en 1896 que tales reglas imponen costos y daños graves sobre sectores grandes de la ciudadanía, lo que desincentivaría la participación política, acentuaría la sensación de discriminación, y desafectaría de la estructura social y el gobierno a las minorías y otros grupos vulnerables, haciendo peligrar la estabilidad política y social. Buchanan se pregunta en consecuencia: “Si la regla de mayoría produce resultados injustos e ineficientes, y si la estabilidad política se asegura solo por la discriminación contra las minorías, ¿cómo puede la democracia, como el principio que organiza la estructura política, demandar plausiblemente legitimidad normativa?” (Buchanan 2003 2)

La necesidad de fijar reglas políticas que no dependan de las mayorías, o como a menudo se repite, de “mayorías contingentes”, va a ser uno de los principales intereses de Buchanan durante toda su carrera, a tal grado que lo llevó a visitar la comisión constitucional que había establecido la dictadura cívico-militar de Pinochet en Chile, como vimos en la sección anterior. Mucho antes de eso, Buchanan elaboró la solución a este dilema en una de las obras que más lo han hecho célebre dentro de esta tradición liberal, escrito junto a su colega en Virginia, Gordon Tullock: “El Cálculo del Consentimiento. Fundamentos Lógicos de la Democracia Constitucional”

El Cálculo del Consentimiento es un esfuerzo teórico de gran magnitud, que desarrolla un sofisticado argumento para identificar cómo debe avanzar el proceso de toma de decisiones públicas, tanto en la “política ordinaria” de asambleas o parlamentos legislativos como en la “política constitucional” que es la toma de decisiones colectivas sobre cómo establecer las reglas y los procedimientos de la política ordinaria. Respecto a este cometido, el mismo Buchanan señala que: “nosotros no hemos, por supuesto, inventado esta distinción [entre política ordinaria y constitucional]. Ambas, en teoría legal y en la práctica judicial corresponden a la ley constitucional y la ley estatutaria. Lo que sí hicimos fue abordar esta distinción con el análisis económico” (Buchanan 2003).

Así la argumentación recurrente en *El Cálculo del Consentimiento* descansa sobre la idea según la cual la acción pública colectiva debe ser entendida como el equivalente político del intercambio económico. Esto implica entender la política como una especie de “mercado”:

“el Mercado y el Estado son ambos dispositivos a través de los cuales la cooperación es organizada y hecha posible. Las personas cooperan a través del intercambio de bienes y servicios en mercados organizados, y tal organización implica una ganancia mutua.[. . .] A la base, la acción política o colectiva bajo la cual los individuos ven al Estado es básicamente lo mismo” (Buchanan y Tullock 1965 19).

Como mencionábamos más arriba, al igual que Hobbes, el contratismo constitucional de Buchanan reconoce que la relación relevante es aquella que motiva el intercambio, la búsqueda de ventajas de seres auto-interesados que coinciden en reconocer en el contrato una forma de alcanzar una ganancia mutua⁷.

⁷En *The Limits of Liberty*, de 1975, Buchanan va a continuar y retomar el mismo enfoque.

La teoría de la elección pública va a ser una escuela de pensamiento significativo, no solo para la formación de una intelectualidad conservadora y de derecha en los Estados Unidos. Más allá de la propuesta de un contratismo constitucionalista, la contribución a la economía política y el uso del análisis económico en asuntos constitucionales va a tener un grado importante de reconocimiento. En 1990, por ejemplo, Amartya Sen, economista y filósofo en las antípodas ideológicas de Buchanan, y también galardonado con el Nobel de economía, sostenía que “Buchanan es muy impresionante en lo que respecta a la amplitud de sus intereses. En mi opinión, él ha hecho más que nadie introduciendo la ética, el pensamiento político y legal, y de hecho, el pensamiento social en la economía. Le tengo el mayor respeto a Buchanan, a pesar de que estoy en desacuerdo con él en un punto en particular” (Sen en conversación con Swedberg 1990 263).

Hay una coincidencia con Rawls respecto a introducir la reflexión moral en el análisis del comportamiento estratégico, y la elección racional, y en la forma de entender el agente relevante de análisis en sujetos cooperantes. La sociedad, tanto para Rawls como para Buchanan son ciertamente espacios de cooperación entre agentes auto-interesados. La diferencia crucial está en cómo se caracteriza a esos sujetos cooperantes y qué se busca hacer con esa caracterización.

iii. Dos Liberalismos: La diferencia entre el contractualismo de Rawls y el contratismo de Buchanan

Las investigaciones cada vez más comunes sobre el Rawls histórico han constantemente reparado en la relación de intelectuales liberales libertarios como Hayek o Buchanan con Rawls. Uno de los trabajos más completos en este sentido es el reciente libro de Katrina Forrester, *In the Shadow of Justice* (2019), que sitúa el desarrollo de la obra de Rawls, con la discusión en economía normativa de la década de los 50s y 60s y la relación con las principales demandas políticas de tan agitadas décadas, como los movimientos por los derechos civiles, el *New Deal*, y los conflictos armados que marcaban la época, especialmente en Estados Unidos y el Reino Unido. La investigación de Forrester es particularmente significativa respecto de las influencias de Rawls con su entorno social y político, y las relaciones intelectuales que estableció con algunos pensadores de la época.

Forrester, por ejemplo, se refiere a la relación de Rawls con Buchanan como un desarrollo “clave” que se instala a la “derecha de Rawls” y que describe derechamente como “libertarianismo económico y neoliberalismo” (Forrester 108). No obstante, antes que se acuñara la idea de una política neoliberal, y mucho antes que esta se volviera hegemónica, al menos como concepto descriptor, los seguidores de la escuela de Virginia se caracterizaban por “la oposición al poder político centralizado, concentrado y discrecional, a la preocupación con la estabilidad, el proceduralismo, la libertad y la libre asociación, y sobre todo con una constitución o estructura básica de la sociedad dentro de la cuál la libertad de acción podría ser justamente permitida para tomar su curso” (*Ibid.*). Estas características de la escuela de la *Public Choice* eran compartidas por Rawls a tal punto que Rawls no se sentía, al menos en 1964, incómodo asistiendo al segundo encuentro del Comité sobre Tomas de Decisiones No-Mercado, junto a figuras neoliberales como Hayek, Milton Friedman, George Stigler, y el mismo Buchanan. Este comité correspondía a una iniciativa de la red que existía en el Centro para el Estudio de la Elección Pública, que tenía su *journal* académico en la revista *Public Choice*, todo esto establecido en Virginia Tech, para 1969 (Forrester 109).

Parte importante de esta convivencia entre Rawls y estos autores liberales de derecha está determinada por influencias formativas comunes con Buchanan. El interés de Rawls, por ejemplo, con las ideas de *incertidumbre y riesgo* estaban también a la base del contratismo de Buchanan. De hecho, esta coincidencia hacía la obra de Rawls particularmente atractiva no sólo a Buchanan sino que también a autores como Hayek, que llegó a decir que entre ambos las diferencias eran más bien verbales, que sustanciales.

Parte importante de la coincidencia por subrayar la importancia de la incertidumbre y el riesgo como un factor de ponderación en la elección racional se debía a la influencia tanto en Rawls

como en Buchanan de Frank Knight (1885- 1972). Como he mencionado arriba, la coincidencia de Rawls con Buchanan no pasaba solo por reconocer el valor de la economía normativa de Arrow o de estar atentos a los desarrollos de la teoría de juegos y la teoría de la elección racional que desarrollaba Von Neumann. Pasaba también por reconocer ciertas ideas de Frank Knight que no sólo van a ser influyentes tanto en Rawls como en Buchanan, sino que en toda lo que conocemos hoy como la escuela económica de Chicago. Knight fue un pensador “elusivo” pero creativo e influyente, y si bien se caracterizaba como escéptico del capitalismo, personas como Buchanan, Friedman o Stigler le reconocían la inspiración.

La literatura sobre TJ le da un lugar de importancia especial a las ideas de incertidumbre y riesgo como parte del argumento que permite entender por qué las partes detrás del velo de la ignorancia eligen los dos principios de justicia. Estas ideas se las debe Rawls a Knight. Tal distinción se estableció como un lugar común en la literatura económica y de teoría de la decisión en la década del 50. Como lo explican Jackson y Stemplowska, la concepción de riesgo se refiere a cuando el resultado de la acción es desconocido, pero las probabilidades de diferentes resultados son conocidos, mientras que “la incertidumbre es una situación en la que tanto el resultado y las probabilidades de diferentes resultados son desconocidos” (6-7).

Una segunda influencia importante en Rawls fue la crítica de Knight, según Jackson y Stemplowska, a la maximización de utilidades, que caracteriza la tradición contratista desde Hobbes hasta Buchanan. Para Knight la estimación utilitarista no era parte relevante de la tradición liberal, puesto que Knight consideraba que la reciprocidad y la libertad de las personas eran mejor descritas por el liberalismo como “ideales morales”, fines en sí mismos, lo que dotaba a la tradición liberal de una concepción de libertad como un “derecho inalienable” (ver Jackson y Stemplowska 2021 7).

Una tercera influencia que Rawls toma de Knight fue el problema de la desigualdad. Knight pensaba que el capitalismo, en especial las economías de mercado y las democracias acumulaban desigualdades en el tiempo. Jackson y Stemplowska sostienen que una idea en particular caló hondo en varios autores, incluidos Rawls, Buchanan y Hayek fue la convicción según la cual la defensa del mérito como justificación de la desigualdad económica no es suficiente si esta se hace en referencia a una capacidad para trabajar productivamente. El punto de Knight, como después sostendrá también Rawls, es que no es éticamente distinto este argumento a aquel de la riqueza heredada dado que ambos son consecuencias de una no-decisión, de un simple hecho de suerte, de agentes que se encuentran en una labor y ofreciendo bienes y servicios que el mercado premia. No existe en consecuencia una demanda moral por una mayor parte de los beneficios económicos. Hay otras influencias que fueron importantes para Rawls, como la identificación entre la economía y los juegos, o la presencia de un marco ideal, lo que Rawls va a elaborar bajo la figura de una teoría ideal (vs. no-ideal), y que Knight toma de la concepción de Max Weber de “tipos-ideales”.

La presencia de Knight también era parte de la formación de Buchanan. Jackson y Stemplowska, que han dedicado un artículo de investigación a los paralelos y diferencias entre Rawls y Buchanan, sostienen como tesis que la obra de ambos puede leerse como tensionándose dentro de la obra de Knight, entre la defensa de teorías ideales que avancen la imaginación reformista y un “escepticismo conservador” acerca del alcance de los proyectos de transformación social.

En TJ, las veces que Rawls cita a Buchanan lo hace en un tono crítico y de una forma muy ilustrativa. Ellas muestran las diferencias entre ambos a pesar de compartir una fuente común de inspiración de Knight. La primera vez que aparece Buchanan citado es en la discusión del principio de la diferencia (Rawls 1971 70). Rawls allí arguye que la demanda de eficiencia, o de Pareto eficiencia, no puede estar en la evaluación del principio de la diferencia, sino que en las expectativas de los agentes respecto de cómo se comportan las instituciones de la estructura básica. En una argumentación muy similar, cuando Rawls está discutiendo la secuencia en cuatro etapas de la posición original, Rawls subraya que la decisión moral que implica esta secuencia pertenece a la posición original, por lo que debe distinguirse de una elección procedimental estratégica, como lo propondría Buchanan (1971 197). Esta distinción entre teoría moral y procedimiento

estratégico calculador vuelve a poner de relieve la diferencia entre Rawls queriendo construir una teoría sobre los términos y principios de la cooperación social, y el espíritu Hobbesiano de Buchanan de establecer acuerdos para la ganancia y la ventaja mutua. Las últimas dos referencias a Buchanan en TJ vienen dadas por el reconocimiento de Rawls al vasto conocimiento en política de Buchanan, en particular en referencia a “Bienes públicos” (*Id.* 266) y en referencia a los problemas asociados a la figura del “polizón social” (“*Free-rider*”) (*Id.* 267).

Para resumir. Este texto ha pretendido ser sólo un breve estudio introductorio sobre el contexto general de la correspondencia entre Rawls y Buchanan y de la traducción de estas cartas, a pesar de su excesiva extensión. No ha pretendido ser un estudio histórico exhaustivo de la obra y de la relación entre estos dos autores, y espero que pueda contribuir a la existencia de más estudios de historia de las ideas políticas e historia intelectual que busquen reconstruir estas dos concepciones contractualistas que se separan en aspectos radicales y relevantes a partir de una concepción de la tradición liberal y de sus ideas fundamentales y que a ratos parecen mostrar diferencias insalvables en sus alcances morales y políticos. La mejor prueba de ello, me parece, es el compromiso tanto de Rawls como de Buchanan en la política real de su tiempo: el primero poniéndose a la fila de una tradición que lo emparenta con el socialismo liberal de J.S Mill, o de economistas como James Meade, mientras que a Buchanan sus ideas lo llevaron a apoyar y contribuir con una de las dictaduras cívico militares más incivilizadas que ha visto América Latina.

iv. La presente traducción

La traducción del inglés que se presenta a continuación está contenida en la publicación editada por Sandra J. Pert y David M. Levy *The Street Porter and the Philosopher. Conversations on Analytical Egalitarianism* del 2008 y publicado por The University of Michigan Press. La introducción crítica que he presentado hasta aquí de la correspondencia entre Rawls y Buchanan difiere en aspectos importantes del trabajo crítico que presentan Pert y Levy. En particular, lo que me parece más interesante resaltar en la correspondencia son aspectos que Pert y Levy pasan por alto, buscando concentrarse en las “complementariedad” de las propuestas de ambos autores, más que en las diferencias. Como he tratado de mostrar, no sólo hay diferencias en las fundaciones de sus respectivas obras, sino que el desarrollo posterior que ambos siguieron, las preferencias por regímenes socio-económicos y el impacto que ambos autores han tenido en la política contingente, sugiriendo que no se pueden interpretar ambas propuestas como meramente “complementarias” sin con ello quitarle a cada propuesta aquello que tienen de característico.

Por ejemplo, es al menos curioso que Pert y Levy traten de construir un paralelismo entre Buchanan y Rawls en una noción plana y superficial del intercambio normal que tiene lugar en situaciones de cooperación social. Para ello, Pert y Levy citan el texto de 1959 de Rawls, el artículo conocido como *Justicia como Reciprocidad*. Allí Rawls afirma que para que existan principios reconocidos por los participantes de una actividad regulada es necesario que tales participantes se reconozcan como personas libres e igual sin autoridad de unos sobre otros de tal modo que la actividad pueda existir en virtud de esta “reciprocidad”. Si la reciprocidad es propia del enfoque de justicia como equidad, Rawls señala que “la equidad (*fairness*) aplica a las prácticas donde las personas cooperan o compiten lo que permite que tengan un espacio para que decidan cómo actuar, mientras que por otra parte, justicia aplica a las prácticas en las cuales no hay más opción que participar” (Rawls 1999 209). En este pasaje se puede distinguir la influencia de Wittgenstein en la obra temprana de Rawls, respecto al modo en el que el enfoque de *justicia como equidad* puede caracterizar la forma apropiada mediante la cual los participantes participan de un juego, de una práctica o de una actividad. El enfoque de Justicia como equidad implica un sentido de reciprocidad entre los miembros de una sociedad porque de la misma forma como se ven a sí mismos como personas libres e iguales, así legitiman las reglas que regulan la cooperación social. No obstante, Pert y Levy solo ven en este pasaje y en este influyente artículo del Rawls previo a la TJ una expresión de que la justicia como equidad se vuelve “política en intercambio” y viceversa, sugiriendo con eso una equivalencia bicondicional entre el enfoque de justicia como

equidad con la concepción sustantiva del contratismo constitucional de Buchanan de política como intercambio. Esto no sólo es controversial, sino que necesita de mucha más argumentación para que muestre algo de verosimilitud como una interpretación que haga justicia a las ideas y sentidos que implica la concepción Rawlsiana de justicia como equidad. Esta nota crítica y la traducción que sigue a continuación es un esfuerzo por hacer esta diferencia.

2. CORRESPONDENCIA RAWLS - BUCHANAN

25 de Febrero, 1975

Querido Jim,

Estoy muy agradecido que me hayas mandado una copia de tu artículo acerca del análisis Hobbsiano del principio de la diferencia⁸. Me complace enormemente leerlo: considero que es extremadamente interesante y aprecio en gran medida tu perceptiva interpretación de mi enfoque. Como lo notas ahí, las personas se concentran en demasía en la aversión del riesgo y en el criterio *maximin* y me parece que no advierten los principales rasgos de mi teoría. Por ejemplo, que los dos principios existen para ser aplicados en la estructura básica; que el principio de la diferencia no tiene más que una relación con el *maximin* en tanto regla de elección, lo que es bien diferente y que es algo que a lo más es solo una guía para la deliberación en la posición original y que ello es así solo por las características muy especiales de la posición, etc. Todo lo cual, y no sólo eso sino más, que tú traes a colación con claridad.

También encontré tu análisis Hobbsiano muy iluminador respecto a cómo uno podría llegar al Principio de la Diferencia. Yo no tenía nada como eso en mente, pero el tipo de argumento que elaboras está fuertemente relacionado a lo que llamo el “problema de la estabilidad”, y tú haces notar algunos de los lugares principales donde yo lo menciono (por ejemplo, pp15, 175ff, y la Respuesta a A y M, pp 656f). Introduje este problema cuando indico que dividiría el argumento de los dos principios en dos etapas (pp 144, 530f): en la primera etapa se escogerían principios sin preocuparse acerca de la pregunta de la estabilidad y la viabilidad psicológica de los mismos. En la segunda etapa, tomamos los principios adoptados en la primera etapa y vemos si son estables, es decir, si las personas, o suficientes personas, pueden vivir gracias a ellos sin resentimiento, hostilidad, envidia, etc. Si las personas pueden vivir, entonces el argumento está completo. Si no, entonces tenemos que volver y empezar de nuevo desde la primera etapa y revisar la elección inicial de principios. Dado que yo sostengo que los dos principios con el principio de la diferencia son suficientemente estables, solo recorrí las dos etapas una vez cuando los elaboré.

Menciono esto último para decir que tú muy instructivo análisis encaja muy bien con el tipo de examen que yo abordé en la segunda etapa. Porque uno podría decir: si las partes hicieran el tipo de suposiciones que tu haces en la etapa dos (y deberían si ellos son lo suficientemente plausible), las partes confirmarían su elección de los dos principios. Mi apuesta es de hecho pensar que el producto social es ante todo un producto conjunto, que mientras los individuos más pobres y los grupos no amenacen con abandonar la cooperación social como un táctica, o una estrategia racional, para decirlo así, de hecho ellos abandonan la cooperación social de otras formas: por medio del crimen, por medio de conductas auto-destructivas y compulsivas; por medio de no desarrollarse a sí mismo por pérdida de auto-respeto (estoy convencido que niveles bajos de I.Q. son el resultado de familias desorganizadas, pobres y extensas, etc.). así es que, mientras todo esto no se hace como una amenaza contra la cooperación social, tiene tal vez el mismo efecto destructivo. Las clases pudientes mayormente desestiman las consecuencias de esto, aunque creo que deberían tomarlo en cuenta por otras razones también.

Así es que no debería rechazar tu análisis en tanto que no lo tenía en mente. La pregunta por la estabilidad en la segunda etapa hace surgir solo este tipo de preguntas. Y mientras que las

⁸[Nota del T.] Se trata de un artículo dedicado a una interpretación Hobbesiana del principio de la diferencia. Ver Buchanan 1976.

asunciones que tú haces no son las que yo tenía en mente, ellas apuntan hacia algunas de mis mismas consideraciones. El aspecto normativo es importante para mi. Pero la estructura de dos etapas del todo de la teoría permite ciertamente traer una teoría positiva. De hecho, la segunda etapa requiere esto⁹.

Quiero pensar algo más sobre tu análisis. Es muy instructivo. Quizás, donde me acerco más a él, además de las páginas que tu notaste, es en pp. 180f, que asume que la falta de autorrespeto lleva al comportamiento destructivo descrito arriba. Además, la sección 86, el último párrafo, es relevante para tu comentario acerca de poder convivir sin la necesidad de la policía.

Muchas gracias y Saludos.

Jack

P.S. Este año estaré tomando el asueto aquí. (Universidad de Michigan, Departamento de Filosofía, Angel Hall 2209, Ann Arbor, Michigan 48104) regreso a Cambridge en el Otoño, aunque siempre recibo la correspondencia por medio de Harvard.

Profesor John Rawls

Departamento de Filosofía

Universidad de Harvard

Cambridge, Mass, 02138

Querido Jack:

Podrías tal vez estar interesado en el manuscrito revisión de Nozick adjunto a este correo, que aparecerá en *Public Choice*¹⁰.

Sinceramente,

Jim Buchanan.

11 de Agosto de 1975

Profesor John Rawls

Departamento de Filosofía

Universidad de Harvard

Cambridge, Mass 02138

Querido Jack:

Se que debes recibir demasiados manuscritos de artículos comentando tu trabajo, así que no espero que necesariamente reacciones a este.

Pero si tienes la oportunidad de leerlo, voy a estar interesado en saber si piensas que mi

⁹[Nota del T.] En otras palabras, el análisis derivativo de Buchanan (1976) de estrategias autointeresadas que llegan al principio de la diferencia podría tener lugar, sostiene Rawls, sólo en un segundo momento, cuando las partes ya tienen cierto conocimiento de su situación, es decir, cuando se ha ido levantando el velo de la ignorancia. El contraste que hace Rawls con el análisis hobbsiano de Buchanan desestima, con cortesía y generosidad académica, las suposiciones que este último necesita hacer para que su interpretación tenga sentido.

¹⁰Nota del T] Se refiere al texto que será publicado en 1975. Ver Buchanan 1975

comparación entre Smith y Rawls es del todo razonable o no.¹¹¹²

Admitiéndolo, leo a Rawls desde mis propios prejuicios, y la interpretación que ubico en tu principio de igual libertad podría no ser para nada lo que tu intentaste decir.

El artículo surge mientras estaba escribiendo otro artículo sobre Adam Smith en conexión con una celebración la próxima primavera en Glasglow.

Sinceramente,

Jim Buchana

24 de Marzo de 1976

Profesor John Rawls

Departamento de Filosofía

Universidad de Harvard

Cambridge, Mass 02138

Estimado Jack,

Adjunto manuscritos preliminares de dos artículos recientemente escritos. Podrías encontrar cierto interés en ellos, especialmente en aquel sobre Nozick. Quiero trabajar más la noción de “renta social”, puesto que es algo que es común a tu pensamiento y al mío, pero que es algo que no ha sido completamente clarificado ni explicado.

Con mis mejores saludos,

Sinceramente,

Jim Buchanan

16 de Julio de 1976

Estimado Jim,

Muchas Gracias por la copia de tu artículo para el simposio en Ohio. Como siempre, me parece muy instructivo. Dos observaciones pueden aclarar una o dos cosas:

(1) Inferes la sugerencia, la cual crees que yo hago, que las deliberaciones en la situación contractual inicial deben siempre sentar los dos principios de justicia.

Pero, de hecho, así no es como yo procedo. Siempre asumo que la elección de los principios es hecha por las partes desde alguna lista que les presentan. Las partes deciden entre los dos principios de justicia (como yo los presento, digamos) versus los principios de utilidad, o de igualdad de la distribución, o el que sea. Yo recojo solo unas pocas parejas relevantes de comparación. Con otra lista de principios, otras elecciones serían tomadas. Y es concebible

¹¹[Nota del T] Se refiere al texto que será publicado en 1975. Ver Buchanan 1975

¹²[Nota del T] Se refiere al texto publicado en 1976 en The Journal of Legal Studies. Ver Buchanan 1976

pensar que los dos principios podrían no ganar en todas las comparaciones, y probablemente no lo harán (sobre esto, ver p. 581). En la sección sobre las concepciones mixtas (párrafo 49) considero que el caso sobre los dos principios de justicia era considerablemente más débil que el caso en una pugna con los principios de utilidad (sin calificación de ningún tipo etc.). Luego, creo que, de hecho, el procedimiento señalado en el libro es más cauto de lo que tú indicas. Por supuesto, no pienso que los dos principios tienen muchos fundamentos de apoyo, es concebible que estén bastante cerca al mejor que podría hacerlo, pero no sé cómo podría exigir, o argumentar en favor de, algo tan ambicioso como lo que señalas! (Argumentar rigurosa y respetuosamente, eso es)

(2) Con lo anterior en mente, tu idea de usar la situación contractual inicial para argüir contra la posición de Nozick y sus principios de transacciones, etc., rechazándolos, es decir, mostrando que ellos serían rechazados en tal situación -esta idea encaja muy adecuadamente. La manera de hacer que esta idea encaje en el procedimiento del libro tendría que ser encontrando algún otro principio que podría ser escogido sobre los principios de Nozick en una comparación de pares relevantes. Una vez que nosotros encontremos tales principios, sabremos que los principios de Nozick no pueden ser los mejores que podemos hacer, y así, tienen que ser rechazados. Creo que mis dos principios deberían ser elegidos en vez de los principios de Nozick. De esta forma, podemos usar estos principios para rechazar los de él. Y Podemos hacer esto sin tener que aceptar los dos principios como los mejores posibles, o manteniendo que los dos principios son el único resultado posible de la situación contractual inicial. He esperado ser cauteloso no diciendo esto último, pero sin dudas, largas partes del libro se leen de forma diferente y tal vez falla en notar la visión de trasfondo de modo suficiente.

Permíteme decir cuánto aprecio tus comentarios sobre el texto y el gran entendimiento de los problemas de la teoría contractual que ha ganado aprendiendo de tus textos.

Los mejores deseos para una visita a Ohio!

Tuyo,

Jack

P.S. Adjunto una copia de la carta que te escribí en el último Febrero, un año atrás, en relación con tu derivación hobbesiana, o el argumento, para el principio de la Diferencia. Deberías recordar lo que pensé acerca de eso. Creo que diría gruesamente lo mismo.

3 de Mayo de 1977

Profesor John Rawls

Departamento de Filosofía

Universidad de Harvard

Cambridge, Mass 02138

Estimado Jack:

El año pasado en los Alpach European Forum en Austria, conocí un filósofo joven muy interesante, llamado Peter Koslowski, de la Universidad de Múnich. Ha oficiado como director de los estudiantes allá en Múnich, y se encontraba justo terminando sus estudios de filosofía. Ha sido ahora contratado como profesor para reemplazar al Dr. Ottfried Hoffe, con quién tú podrías estar familiarizado debido a la edición que hizo a algunos de tus artículos.

El está interesado en las varias intersecciones de la filosofía y la Elección Pública, y ha estado las pasadas seis semanas aquí en nuestro centro. Hemos disfrutado tenerlo aquí.

Antes de que regrese a Alemania, está interesado en visitar Harvard, y estaría encantado de conocerle. He aquí, el propósito de esta carta. El planea visitar Harvard en algún momento para el final de este mes y el principio del mes próximo. Si tu estas planeando ir al pueblo, creo que encontrarás en él a un joven muy agradable. Y, por supuesto, el va a tomar el encuentro contigo como un uno de sus mejores momentos en los Estados Unidos. En cualquier caso, si puedes hablar con él, el puede tratar de contactarte directamente en Cambridge, o, si tu quieres indicar alguna fecha como posibilidad, puedes dejarle una nota aquí en el centro o, alternativamente, a través de mí directamente.

Deseándote lo mejor,

Sinceramente tuyo,

Jim Buchanan.

P:S. En conjunto con Geoff Brennan, quien ha estado visitándonos este año desde Canberra, he estado trabajando recientemente en algunas aplicaciones tipo Rawls muy interesantes sobre teorías normativa de los impuestos. Hemos tratado de responder a la pregunta: detrás del velo de ignorancia, qué reglas en la asignación impositiva queremos asignarle al gobierno? Hemos obtenido resultados fascinantes en este punto.

27 de Mayo

Querido Jim

Gracias por tu carta del 3 de Mayo. Me juntaré con Peter Koslowski este miércoles siguiente. Espero conocerlo.

Adjunto algo breve que reúne a unos pocos puntos que hago en relación a una asunción en mi libro. Espero que en algún momento me envíes algunas de tus conclusiones sobre impuestos etc. en las que has estado trabajando, o están proceso de hacerlo, con Brennan.

Con los mejores saludos,

Jack.

29 de Junio de 1978

Profesor John Rawls

Departamento de Filosofía

Universidad de Harvard

Cambridge, Mass 02138

Estimado Jack:

Considero que al menos disfrutarás la idea general del artículo que adjunto a esta carta. Representa un intento por derivar el principio de la diferencia de un proceso contractual bajo ciertas condiciones especificadas, y el argumento de hecho ofrece, eso creemos, una buena respuesta a alguno de sus críticos. Es cierto que al desarrollar el argumento nos apartamos en algunos puntos de sus exigencias, pero no del espíritu de tu noción de la posición original, tal como la interpretamos. La última parte del argumento está relacionado con el artículo preliminar que di en "Una interpretación hobbesiana. . ."¹³ Pero, en general, este un argumento más completo.

¹³[Nota del T] Ver Buchanan 1976.

Deberíamos estar especialmente interesados en tus comentarios-reacciones y esperamos que vayas a tener el tiempo para mirar el manuscrito.

Sinceramente tuyo,

Jim Buchanan.

27 de agosto de 1978

Estimado Jim,

Estoy extremadamente agradecido de ti por enviarme una copia de tu artículo que me trajo Faith acerca los elementos subjetivos en la negociación del velo de la ignorancia. Me disculpo por el hecho que has tenido que esperar tanto tiempo por una respuesta mía. He estado de asueto y fuera de la oficina, y más desordenado que de costumbre. Pero, ahora he podido leerlo cuidadosamente. Estas en lo correcto en pensar que me iba a gustar su estilo general. El argumento, como mencionas, de hecho se ajusta bien a la idea de la posición original y ofrece una respuesta a algunos criticas básicas. Más que eso, creo que tu argumento es muy ingenioso. Te has dado cuenta de un asunto fundamental que yo he ignorado, y visto eso, en efecto se introducen elementos contractuales genuinos en la posición original. Muy Bien: esto puede ser hecho, ciertamente, tal como propones. En general, estoy de acuerdo con las conclusiones de tu artículo, y me parecen plausibles y valiosos, incluso considerando que yo podría argüir de modo diferente (ahora que, gracias a ti, los entiendo)

Hay solo asuntos menores, tan menores de hecho que ellos no afectan tu argumento: pero se relacionan principalmente con lo que yo dije originalmente. Lo primero respecto al comentario de la p. 9 que tú aceptas la posición de Harsanyi según la cual el proceso de decisión puede ser siempre analizado y discutido desde asunciones “como si” en el que se asignan probabilidades, en cierto sentido subjetivo. En *Una Teoría de la Justicia* no intento negar esto. Lo tomo como siendo una consecuencia del teorema Ramsey-de Finetti-Savage (de hecho, formulado por Savage y demostrado por Savage, pero las ideas del teorema tienen una historia más larga). El Teorema no puede ser negado: es una consecuencia de ciertas operaciones matemáticas más decisiones consistentes sobre loterías (en tanto prospecto). Pero las probabilidades que dependen de probabilidades “como si”; es decir, un paranoico inteligente pero consistente obtendrá los mismos prospecto que el realista más racional e informado. En TJ asumí la perspectiva que el teorema de Savage expresa condiciones necesarias pero no suficientes: aquellas que son razones para la elección. Y asumí también la perspectiva que por hipótesis en la posición original no hay piso para asumir más que solo probabilidades “como si” en relación a nuestro lugar propio en la sociedad, etc. Probabilidades “como si” solas no son razones; de ahí que las decisiones deben ignorar ya sea las probabilidades mismas o descontarlas contundentemente. A menos que uno piense que las solas probabilidades “como si” son razones, entonces no estaría en desacuerdo. Pero cómo pueden estas probabilidades ser razones si las tienen también lunáticos consistentes¹⁴ al igual que el resto de nosotros?

Pienso, no obstante, que no es necesario que te metas en estas cuestiones en tu artículo. Puedes usar las estimaciones equi-probables “como si” para trabajar tus ejemplos matemáticos.

Segundo: No estoy tan seguro acerca del lenguaje que usas en la página 20. En el párrafo en la mitad de la página dices: “supón que asigno algún valor positivo al prospecto que A etc.”. Entiendo lo que quieres decir en esta página pero ¿qué es un valor positivo? ¿Es una probabilidad mayor que 0? O es que el valor cuenta como una razón para pensar eso? Debes de seguro referir a lo primero, pues el último no encaja bien. Así que porque no mejor dices: probabilidad. Dado que la probabilidad se basa solo en “creencias” generales, o así parece ser, es un estimado permitido en la posición original. Lo que debería ser excluido es la probabilidad basada sobre

¹⁴[N. del Trad.] Confr. la idea similar que desarrolla independientemente Amartya Sen en un famoso paper de 1977, un año antes de esta carta. Sen describe básicamente la misma idea bajo el mote de “tontos racionales”.

algún hecho particular acerca de *j*. De hecho, toda la verosimilitud, usada en tu argumento de sostenibilidad, estima que está basadas en creencias generales etc., y eso permite que estén en la posición original.

Tercero: Existe una distinción que tu no haces, pero que no necesitas abordar, aunque podría alguna vez ser útil para explorar, a saber, la distinción entre diferencias en predicciones sobre como en general las instituciones funcionarán y aspectos distributivos, todos basados en la misma teoría social pero surgiendo desde la inevitable falibilidad de la teoría y cómo uno tiene que considerar varios parámetros y elementos que la teoría ignora. Estas son diferencias razonables entre personas que tienen posiciones comunes. Pero otro tipo de predicciones surgen desde personas que mantienen diferentes posiciones y teorías, que son ambas razonables (en el estado presente de conocimiento). Una concepción de la posición original que debería considerar, si esto fuera posible, ambos casos, aunque tu parece tener en mente solo o principalmente la primera parte de la distinción. Por supuesto, para mantener la propuesta bajo control, debemos trazar una línea en donde se considere (o se pueda considerar) como una doctrina científica razonable dadas las opiniones aceptadas sobre procedimiento científico. El segundo fundamento de diferencia en las predicciones podría debilitar tus argumentos en favor del criterio *maximin*, como está dado en las notas de la página 16, dado que las diferencias podrían ahora ser mayores, aunque ellas no tendrían el tipo de fundamentos que son excluidos.

Me temo que nada de esto es de mucha ayuda. Escribí estos comentarios solo para decir, en realidad, que considero que has encontrado un segundo camino, consistente con (como tu señalas) el espíritu del argumento de la posición original, para introducir elementos contractuales genuinos dentro de tu marco. Esto es, me parece, muy importante, y ayuda grandemente para abogar por la noción contratista, lo que es básico. Yo tiendo a perder de vista esto, y no he podido suficientemente bien incluir tales elementos de tal modo de construir un caso convincente. También es muy significativo que tu argumento no dependa de la aversión al riesgo, dado que el pesimismo, en el sentido explicado en tu argumento, es un asunto distinto. Este deriva, según lo interpreto yo, desde la “libertad de acción” permitido para todo lo que existe y probablemente teorías sociales futuras harán predicciones razonables desde ellos. Esto es, dentro de cierto rango, no hay predicciones que se sostengan con fundamento y estima de la misma suerte con nuestro entendimiento de la teoría, puede ser declarada no razonable. El pesimismo solo describe, por así decir, rangos bajos de predicciones razonables. Estas predicciones son subjetivas solo en el sentido que ellas no pueden ser mostradas como no razonables, o violando principios de método sensatos o contradiciendo hechos simples. (Quizás tiene valor decir una cosa o dos más sobre por qué el pesimismo no es aversión al riesgo, aunque tu lo dejas suficientemente claro)

Estoy muy agradecido por tu artículo, y planeo pensar acerca de lo que el plantea por un poco más.

Los mejores saludos a ti y a tu colega Roger Faith.

Sinceramente,

Jack Rawls

Querido Jim:

Muchas gracias por tu conferencia del Nobel. Provee de una excelente declaración sobre tus perspectivas como en un todo. Estoy muy contento de tener una copia. Confío que estás floreciendo y bien.

Tuyo,


Jack.


REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICA

- Arrow, Kenneth. “Social Choice and Individual Values”. Monográfico No 12 de la Cowles Commission. Wiley. 1951.
- Buchanan, James M. “A Hobbesian Interpretation of the Rawlsian Difference Principle”, *Kyklos* 29 (1976): 5–25, doi: <https://doi.org/10.1111/j.1467-6435.1976.tb01958.x>
- —. “The Justice of Natural Liberty”, *The Journal of Legal Studies* 5/1 (1976): 1-16.
- —. “Utopia, the Minimal State, and Entitlement”, *Public Choice* 23 (1975) 121-126.
- —. “What Is Public Choice Theory?”, *Economic Education Bulletin*, No 4.(2003)
- Buchanan, James M. y Gordon Tullock. *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*. 1962. Michigan: The University of Michigan Press, 1965.
- Darwel, Stephen. (Editor) *Contractarianism/Contractualism* London, Oxford. Blackwell Publishing. 2002.
- Edmundson, William. *John Rawls: Reticent Socialist*. Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- Farrant, Andrew y Vlad Tarko. “James M. Buchanan’s 1981 visit to Chile: Knightian democrat or defender of the ‘Devil’s fix’?” *The Review of Austrian Economics* 32 (2019): 1–20, doi: <https://doi.org/10.1007/s11138-017-0410-3>
- Forrester, Katrina. *In the shadow of justice: postwar liberalism and the remaking of political philosophy*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2019.
- Guthrie, David. *Moral by Agreement* Oxford. Oxford University Press, 1986.
- Guzmán, Jaime. “El Camino Político”, *Revista Realidad* 1/7 (1979): 13-23.
- Jackson, Ben y Zofia Stemplowska. “A Quite Similar Enterprise . . . Interpreted Quite Differently? James Buchanan, John Rawls and the Politics of the Social Contract”, *Modern Intellectual History* 18/4 (2021): 1–24, doi: <https://doi.org/10.1017/S147924432000048>
- Krouse, Richard y Michael McPherson. “Capitalism, ‘Property-Owning Democracy’, and the Welfare State”. *Democracy and the Welfare State*, ed. Amy Gutmann. Princeton, Princeton University Press, 1988, pp. 79-105.
- Knight, Frank H. *Ethics of Competition and Other Essays*. University of Chicago Press, 1980.
- Knight, Frank H. *Risk, Uncertainty and Profit*. Houghton Mifflin Company, 1921.
- Levy, David M. y Sandra J. Peart. *Towards an Economics of Natural Equals: A Documentary History of the Early Virginia School*. Cambridge University Press, 2019, doi: <https://doi.org/10.1017/9781108571661>
- MacLean, Nancy. *Democracy in Chains: The Deep History of the Radical Right’s Stealth Plan for America*. Viking, 2017
- Meade, James. *Efficiency, Equality, and the Ownership of Property*. 1964. Routledge, 2012.
- Melenovsky, Chris M. “The Status Quo in Buchanan’s Constitutional Contractarianism”, *Homo Oecon* 36 (2019): 87–109, doi: <https://doi.org/10.1007/s41412-019-00088-3>
- O’Neill, Martin y Thad Williamson. *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*. Wiley-Blackwell, 2012.
- Peart, Sandra y David M. Levy (Eds.). *The street porter and the philosopher: conversations on analytical egalitarianism*. University of Michigan Press, Ann Arbor, 2008.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Oxford, Reino Unido, Oxford University Press, 1972.
- —. *Collected Papers*. Harvard University Press, 1999.
- —. *Justice as Fairness. A Restatement*. Harvard University Press. 2001
- Sen, Amartya. “Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory”, *Philosophy and Public Affairs* 6/4 (1977): 317–344.
- — *Collective Choice and Social Welfare*, Expanded version. London. Pinguin Books. 2017 [1972]
- Swedberg, Richard. *Economics and Sociology: Redefining their Boundaries: Conversations with Economists and Sociologists*. Princeton University Press. 1990

Justicia social y sistemas económicos: sobre Rawls, socialismo democrático y alternativas al capitalismo *

Traducción

Martin O'Neill  †
Universty of York, United Kingdom

Pablo Aguayo (traductor) 
Universidad de Chile, Chile

Lucía Del Villar (traductora)
Universidad de Chile, Chile

Benjamín Sobarzo (traductor)
Universidad de Chile, Chile

Resumen

La preocupación central del presente ensayo es la pregunta por cuál es el sistema económico que se necesitaría para realizar los principios de justicia social elaborados por John Rawls. Hasta este punto, los debates sobre la democracia de propietarios (property-owning democracy) y socialismo liberal (liberal socialism) han sido tratados de manera esquemática en diversos aspectos y, por ello, han errado en identificar algunos de los problemas más importantes respecto a las relaciones entre justicia social y sistemas e instituciones económicas. En general, lo que está en juego entre sistemas económicos capitalistas y socialistas no se identifica con una simple decisión unidimensional, sino que más bien con un rango de opciones dentro de un espectro de distintas dimensiones. De esta manera, este ensayo tiene un objetivo dual: en primer lugar, busca proveer de consideraciones más sofisticadas en este territorio normativo, de la misma forma que pretende mostrar cómo todas las cuestiones relativas a la economía democrática, desmercantilización y límites de los mercados, así como el rol de la planificación democrática de la economía, levantan preguntas sobre la justicia que no se encuentran bien capturadas por la óptica que centra dichos problemas meramente en la pregunta por la propiedad. En segundo lugar, su propósito es mostrar cómo la defensa del socialismo democrático puede ser desarrollada a partir de fundamentos rawlsianos de forma tal que pueda ser sensible a las relaciones normativas entre el liberalismo igualitario rawlsiano y las preocupaciones del pensamiento político socialista, de manera que atienda cuidadosamente a los distintos tipos de elementos institucionales que una sociedad democrática estable y justa requeriría. Considerando estos objetivos conjuntamente, la esperanza es que podamos avanzar hacia un debate más enriquecido respecto de las vías en que la realización de las instituciones socialistas democráticas pueda verse como un requerimiento de la justicia social.

Palabras clave: socialismo, Rawls, sistemas económicos, justicia social, capitalismo, planificación, propiedad pública, democracia en el lugar de trabajo, democracia económica.

DOI: [10.5281/zenodo.5794747](https://doi.org/10.5281/zenodo.5794747)

*Este artículo es una traducción autorizada del artículo "Social Justice and Economic Systems: On Rawls, Democratic Socialism, and Alternatives to Capitalism" que aparecerá en el número especial de *Philosophical Topics* dedicado a la Filosofía Política del Socialismo (2021). Agradecemos a Martin O'Neill la amabilidad por permitirnos presentar sus ideas en este número especial de *Mutatis Mutandis*. Agradecemos también a los editores de *Philosophical Topics* por haber autorizado la traducción.

†Contacto: martin.oneill@york.ac.uk, PhD in the Department of Philosophy at Harvard University. Professor in Political Philosophy, Department of Philosophy, University of York, UK

La pregunta por cuál es el sistema económico que mejor concretiza una sociedad justa es una de las preguntas centrales de la filosofía política. Pero también es una cuestión cuya significancia práctica es sobrecogedora. Aquellos que esperamos avanzar hacia una sociedad justa, ¿deberíamos mirar hacia una versión reformada del capitalismo, o deberíamos en cambio ponernos la meta de reemplazar el capitalismo con el socialismo? Ser capaces de responder esta pregunta satisfactoriamente requiere tanto de la obtención de un conocimiento filosófico valioso, como también de ganar una importante orientación para nuestras vidas en el mundo como agentes democráticos y ciudadanos de nuestras diversas sociedades.

La concepción de justicia social de John Rawls nos provee de una poderosa forma de pensar cuáles son aquellas instituciones económicas que deberíamos apoyar, cuáles deberíamos inventar ahí donde no existen aún y cómo quisiéramos que esas instituciones puedan confluír en un mismo régimen económico global. Particularmente, la concepción y aproximación a la justicia de Rawls nos provee las herramientas normativas y conceptuales para navegar a través de las elecciones disponibles entre las instituciones económicas capitalistas y socialistas. No obstante, y como argumentaré más adelante, debemos hacer mucho para limpiar el camino de este trabajo en orden a identificar estas preguntas de una manera satisfactoria. La propia aproximación de Rawls, al trasladarse del campo de la teoría de la justicia social hacia la evaluación de las instituciones y sistemas económicos –la cual fue a menudo atractiva y esclarecedora–, fue también en cierta medida oscura y confusa. Por la vía de identificar algunas de las debilidades de Rawls en la discusión sobre problemas económicos, y encontrando un camino más claro de organizar las cuestiones centrales que tenemos a mano, será posible ver el potencial subyacente de la teoría de Rawls para evaluar los méritos de las formas de organización económicas capitalistas y socialistas. Ciertamente, este será un proyecto extenso y colectivo, sobre todo porque tanto la pregunta como la respuesta son en algún sentido más complicadas de lo que a veces asumimos que son. Pero espero que en lo sucesivo pueda al menos impulsar este proyecto hacia adelante, y mostrar un poco del poder y el potencial de una aproximación rawlsiana a pensar sobre las vías en que nuestras instituciones económicas necesitarían ser transformadas como una condición previa para la creación de una sociedad justa.

El ensayo adopta la siguiente estructura. En la Sección 1, considero los sistemas económicos que Rawls presenta como candidatos para superar las formas estándares del capitalismo, específicamente aquellos regímenes que él llama democracia de propietarios [*property-owning democracy*] y socialismo liberal [*liberal socialism*], evaluando qué es lo que está en juego entre dichos sistemas y cómo cada uno de ellos se puede relacionar con las demandas tradicionales del socialismo por formas de economía democrática. La Sección 2 examina el contraste entre dos formas de pensar los regímenes económicos, estudiando particularmente el caso desarrollado a partir de la obra de James Meade al ser este una versión del socialismo liberal democrático bastante diferente de la del propio John Rawls. La Sección 3 aborda la cuestión sobre los límites de la economía de mercado y examina la relación entre los principios de justicia rawlsianos y la demanda socialista por la desmercantilización y la abolición de los mercados en áreas importantes de la vida en sociedad. La Sección 4 analiza brevemente la relación entre justicia social y planificación económica y considera algunas de las distintas formas en que la economía puede ser más democrática en distintos niveles y a través de diversos medios institucionales. La Sección 5 concluye con algunas reflexiones sobre dónde nos deja esta discusión respecto a los lineamientos de la relación entre justicia social y sistemas económicos, considerando la variedad de caminos en que el caso por el socialismo democrático puede realizarse.

§1 MÁS ALLÁ DEL CAPITALISMO: SOCIALISMO LIBERAL DEMOCRÁTICO Y DEMOCRACIA DE PROPIETARIOS

En una forma en que ahora es razonablemente comprendido, pero que no fue automáticamente evidente para muchos de sus primeros lectores, John Rawls fue ampliamente contrario a lo que él llamó *estado de bienestar capitalista*, es decir, se oponía a una de las formas familiares de la

organización económica capitalista, incluso cuando ésta era acompañada de niveles relativamente altos de redistribución. Rawls argumentó que los estados de bienestar capitalistas fallaban en garantizar tanto el igual valor de las libertades políticas de los ciudadanos, así como la justa igualdad de oportunidades puesto que, producto de las inequidades de fondo en la obtención de la propiedad, “el control de la economía y gran parte de la vida política descansa en unas pocas manos” (Rawls 2001 137-8; O’Neill 2012 77-8). También sostuvo que las formas familiares del capitalismo de bienestar, si bien podían ser capaces de asegurar “un mínimo social decente que cubra las necesidades básicas” (Rawls 2001 138), son al mismo tiempo incapaces de institucionalizar un estándar suficientemente igualitario de distribución, fallando en el reconocimiento de un “principio de reciprocidad a la hora de regular las inequidades económicas” (Rawls 2001 138), tal como el principio de la diferencia¹.

En resumen, Rawls sostuvo que las formas familiares del capitalismo eran múltiples y sistemáticamente injustas. Ciertamente Rawls sostuvo que incluso los estados de bienestar capitalistas –comparativamente generosos– de la era postguerra fueron profundamente injustos. En una discusión de 1973 con Brian Barry, quien lo había acusado de sostener la idea de que Estados Unidos en este periodo era “casi justo,” la respuesta fulminante de Rawls fue que “Me resultaría bastante difícil ver como alguien que ha vivido en este país durante la última década podría pensar que una ‘justa o casi justa sociedad’ es la forma en que yo defino la justicia”². Si esta era la visión de Rawls incluso en 1973, antes de la deprimente aceleración de las inequidades en los ingresos y riquezas durante el periodo “neoliberal” comprendido desde 1980 en adelante (ver Piketty 2014), entonces su juicio de que la realidad del capitalismo se caracteriza por ser injustamente sistemática parece una evaluación aún más segura en 2020. En efecto, el hecho de que Rawls se esforzara por enfatizar este aspecto de su pensamiento más comprensivamente en sus escritos de la parte más tardía de su vida debería erradicar por completo la agobiante e imprecisa acusación de que Rawls, o la tradición del pensamiento liberal igualitario –a quien dio origen mediante su obra–, están en algún sentido preocupados por ofrecer una defensa del *status quo*.

No es la tarea de este ensayo interrogar el rechazo de Rawls al capitalismo, el que simplemente aceptaremos para los fines de esta discusión, sino considerar las perspectivas sobre sistemas económicos alternativos. ¿Qué imaginaba Rawls que debería tomar el lugar del capitalismo? En *Justice as Fairness: a Restatement*, él entregó un bosquejo demasiado breve de “el tipo de instituciones basales que serían necesarias cuando nos tomemos en serio la idea de que la sociedad es un sistema de cooperación justo entre ciudadanos libres e iguales desde una generación a la próxima” (2001 136). Su respuesta fue que en ese punto había dos posibilidades, la democracia de propietarios y el socialismo liberal democrático³. Ambos son sistemas económicos concebidos con la directa intención de satisfacer las demandas de los principios de justicia. A diferencia de los estados de bienestar capitalistas, los cuales han existido en diversas versiones en diferentes tiempos y lugares, ni la democracia de propietarios, ni la versión rawlsiana del socialismo liberal han existido en la realidad; en cambio, son *tipos ideales* que esperamos realizar bajo las condiciones políticas y económicas propicias. Ambos sistemas fueron diseñados para poseer los elementos que cualquier sistema económico debería tener en orden de crear y sostener una sociedad justa:

Tanto una democracia de propietarios como un régimen socialista liberal configuran una estructura constitucional para políticas democráticas, garantizan las libertades básicas con el igual valor de las libertades políticas y la justa igualdad de oportunidades

¹Uno puede agregar en este punto que los estados de bienestar capitalistas existentes a menudo han fallado incluso al momento de alcanzar el más bajo estándar de proveer un mínimo social decente. En O’Neill 2012, cuestiono las afirmaciones de Rawls sobre que los estados de bienestar capitalistas son incapaces de realizar el igual valor de las libertades políticas o de la justa igualdad de oportunidades. Para un argumento que defiende la idea que una forma apropiadamente radical del universo del estado de bienestar –por ejemplo, el modelo nórdico– podría superar las críticas de Rawls, ver Schemmel 2015.

²John Rawls, respuesta en la mesa redonda APSA, septiembre de 1973, pp. 6-7, Caja 24, Carpeta 10, artículos de John Rawls, archivos de la Universidad de Harvard. Citada en Forrester 2019, 126.

³Rawls algunas veces habla de “socialismo liberal” y en otros puntos de “socialismo liberal (democrático)” (2001, 136).

y regulan las inequidades sociales y económicas por un principio de reconocimiento mutuo, si no por el principio de la diferencia. (Rawls 2001 138).

He discutido en detalle la democracia de propietarios en otros trabajos (O'Neill 2009, 2012; O'Neill y Williamson, 2009, 2012), pero permítanme simplemente presentar sus características principales. Una democracia de propietarios implicaría instituciones y políticas diseñadas para alcanzar tres objetivos centrales:

- a) Una amplia distribución en la propiedad del capital productivo;
- b) La prevención de una transmisión intergeneracional de ventajas inequitativas;
- c) Salvaguardias contra la "corrupción" de las políticas democráticas (ver O'Neill 2012 80-1)

Se ha escrito mucho menos sobre la versión rawlsiana del socialismo liberal que de su modelo de una democracia de propietarios. Hay un número de razones para ello, lo que no es menos importante para reflejar el balance de la atención que el propio Rawls les dio a sus dos sistemas económicos propuestos. En consecuencia, la idea no es muy bien entendida, por lo que el analizar el ideal rawlsiano de socialismo liberal cuidadosamente sería un esfuerzo que valdría la pena realizar, calificando su relación con la democracia de propietarios y con otros potenciales regímenes económicos.

Tal como la democracia de propietarios, el socialismo liberal es un tipo de régimen ideal, explícitamente diseñado para realizar los principios de justicia de Rawls. Tal como Rawls está interesado en enfatizar las diferencias entre la democracia de propietarios y los capitalismo del *laissez-faire* y de los estados de bienestar (Rawls 2001 136-8), también se esfuerza en enfatizar las diferencias entre el socialismo liberal y el socialismo de estado con una economía planificada [*state socialism with a command economy*]. (Rawls 2001 136). Esto es lo que dice Rawls sobre este otro tipo de régimen socialista, más cercano a los regímenes de estado que existieron en la Unión Soviética y en el anterior Bloque del Este, el cual rechaza y busca desmarcarse del tipo de socialismo que él apoya:

El socialismo de estado con una economía planificada y supervisada por un régimen de partido único contraviene los iguales derechos y libertades básicas, sin mencionar el justo valor de dichas libertades. Una economía planificada es una que es guiada por un plan económico general adoptado desde el centro y que hace un uso relativamente mínimo de los procedimientos democráticos o de los mercados (excepto como dispositivos de racionamiento. (Rawls 2001, 138).

Rawls deja en claro que el socialismo liberal, en contraste con algunos de los regímenes no-capitalistas existentes en el siglo veinte, es fundamentalmente una sociedad liberal democrática, con la protección de los derechos y libertades, incluyendo la libertad de trabajo, y con la protección del igual valor de las libertades políticas. Es explícitamente una economía *no* planificada: no hay un "plan económico" general o extenso impuesto por un gobierno central. Por esto, las críticas al socialismo liberal que realizan la incorrecta suposición de que el socialismo debe involucrar una forma centralizada y detallada de una planificación general no logran su objetivo⁴. El contraste con una rígida planificación central de una economía dirigida es ilustrado de esta forma: Rawls bosqueja el contraste en términos de que una economía planificada falla en adoptar tanto los procedimientos democráticos (presumiblemente en un nivel más local y no meramente "adoptado desde el centro"), o de los mecanismos de mercado. La clara sugerencia es que el socialismo liberal puede hacer uso tanto de los procedimientos democráticos como aquellos basados en el

⁴Bajo esta tesis, uno podría rechazar las principales críticas al socialismo liberal entregadas por Kevin Vallier en su artículo en el número actual de *Philosophical Topics* (Vallier 2020).

mercado dentro de la vida económica, y por ende evaden la necesidad de depender completamente del tipo característico de economía de un socialismo de estado con economía planificada.

No obstante, sería prematuro imaginar que un régimen socialista liberal no podría de alguna forma tener margen alguno para una planificación centralizada. Después de todo, los planes para el desarrollo de, por ejemplo, la infraestructura nacional o las estrategias de investigación y desarrollo, o los planes para proveer de bienes públicos tales como seguro médico, educación y protección ambiental, son a menudo características incluso de estados de bienestar capitalistas, y si algún grado de planificación central puede ser esperada incluso en economías capitalistas, sería perverso pensar que las economías socialistas liberales no verían un rol para un nivel macro de planificación de decisiones que puedan realizarse desde el centro. De esta forma, la fuerza del contraste de Rawls entre estas variedades de socialismo debería ser entendida sin ser exagerada: no es que el socialismo liberal es inconsistente con algún grado o dirección de la economía desde el centro, sino que esta planificación no necesita presentarse al nivel de un “plan económico general,” y es consistente con el uso generalizado de los mecanismos democráticos y de mercado en la dirección de la actividad económica.

Ahora que tenemos un sentido claro de cómo el socialismo liberal difiere del socialismo de estado con economía planificada, ¿cómo es que varía de su prima más cercana, la democracia de propietarios? Como hemos visto, ambos son regímenes constitucionales diseñados para concretar los principios de justicia. La principal diferencia, como era de esperarse, nos lleva a la pregunta de fondo sobre la propiedad de los medios productivos:

Mientras que bajo el socialismo los medios de producción son propiedad de la sociedad, nosotros suponemos que, en el mismo sentido que el poder político es compartido entre un número de partidos políticos, el poder económico está distribuido entre las empresas, como cuando, por ejemplo, la dirección y administración de una empresa está en manos de los propios trabajadores o al menos son elegidos por ellos. En contraste con un socialismo de estado con economía centralizada, las empresas bajo un socialismo liberal llevan sus actividades adelante dentro de un sistema de mercados libres y funcionalmente competitivos. La libertad de trabajo está también asegurada. (Rawls 2001:138).

El contraste fundamental entre la democracia de propietarios y el socialismo liberal, entonces, es que mientras el primer régimen “permite la propiedad privada respecto de los medios productivos” (2001: 139), bajo el socialismo liberal la propiedad de los medios productivos se encuentra socializada. Vale la pena mencionar inmediatamente que Rawls no dice en este punto que los medios de producción sean propiedad del *estado*, sino que más bien son propiedad de “la sociedad.” Esto abre un gran espacio de posibilidades, como puede haber diferentes variedades de propiedad social o pública: ya sea propiedad a nivel estatal, propiedad por parte de comunidades locales o municipios, u otra forma intermedia o híbrida de propiedad social⁵.

El énfasis de Rawls en la amplia distribución del poder económico bajo el socialismo liberal es, en mi opinión, otra forma de enfatizar la fuerte diferencia entre esta forma favorecida de socialismo y sus rivales más autoritarios o centralistas. Para expresarlo en otros términos: mientras la democracia de propietarios trata sobre la amplia distribución de la propiedad y control de los medios productivos, el socialismo liberal involucra la amplia distribución del *control*, en conjunto con la socialización de la propiedad. Como sugerí previamente, entonces, la democracia de propietarios y el socialismo liberal tienen un gran asunto en común, de hecho, hasta el punto en que puede resultar difícil distinguir entre los dos sistemas en la práctica (ver O’Neill 2012, 76), en la medida en que aquello que los distingue es solo una diferencia en la distribución formal de los derechos de propiedad. Si en ambos sistemas el control sobre los medios productivos es ampliamente distribuido *de facto*, tendiendo hacia una distribución completamente igualitaria,

⁵Sobre la variedad de formas de propiedad social y pública, ver Cumbers 2012, Hanna 2018, Lawrence 2019 y el reporte del Partido Laborista del Reino Unido *Modelos Alternativos de Propiedad* (Partido Laborista 2017).

entonces las preguntas sobre la propiedad *de jure* podrían quedar de lado, y aparecer como problemas de una relevancia cuestionable. Esta es una idea sobre la cual le pediría al lector y lectora detenerse y tener en cuenta por el momento, y sobre la cual retornaremos una vez que hayamos investigado más plenamente todo lo que Rawls tiene para decir sobre su idea de socialismo liberal.

Como quedará claro en la medida que esta discusión avance, existen algunas confusiones y oscuridades reales en la concepción rawlsiana del socialismo liberal. Como vemos en los pasajes citados de *Justice as Fairness: a Restatement*, el énfasis de Rawls en la ampliamente igualitaria distribución del poder económico viene inmediatamente después de su presentación del socialismo liberal como un sistema económico bajo propiedad social. Pero su forma de explicar la idea de un poder económico ampliamente distribuido no es tan esclarecedora como podría ser. Particularmente, la analogía entre poder político y económico es, en algún grado, desconcertante. Bajo sistemas electorales multi-partidistas muy comunes en sociedades democráticas, no es en absoluto frecuente el caso de que el poder político es compartido entre un número de partidos políticos. O, más precisamente, este podría ser el caso en algunos sistemas donde el sistema electoral típicamente lleva a coaliciones multi-partidistas, pero no es –casi nunca– el caso de los sistemas democráticos de “el ganador se lo lleva todo” [*winner-take-all*] como aquellos que están en funcionamiento en los Estados Unidos o en el Reino Unido. Ahora, por supuesto que podría resultar ser este el caso en que investigaciones posteriores revelen que los principios de justicia de Rawls podrían solo ser alcanzados bajo sistemas electorales más proporcionales que realicen un mejor trabajo en distribuir el poder estatal entre un número de partidos políticos, pero dado que esto no es algo que el propio Rawls argumente, parece improbable que esto es lo que tenga en mente en este pasaje. Una mejor analogía, pensando sobre la amplia distribución del poder político, podría ser no pensar el poder como algo distribuido entre diversos partidos, sino que pensarlo entre (i) las diferentes fuentes de poder político en las diversas ramas de la administración del estado, como en la clásica separación de poderes entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial del gobierno, o (ii) la distribución del poder que uno podría ver entre los centros del poder político a diferentes escalas dentro de una política democrática, como cuando los gobiernos locales, regionales o de la ciudad pueden ejercer poder político dentro de su jurisdicción, o cuando el poder político es distribuido entre las unidades constituyentes en un sistema político federal o multinacional.

Otro aspecto confuso sobre de lo que es en efecto la afirmación canónica de Rawls acerca del contenido de su versión del socialismo liberal como un sistema económico, es la idea de que “el poder económico se encuentra distribuido *entre* compañías, por ejemplo, cuando la dirección y administración de una compañía es elegida o directamente controlada por su propia fuerza de trabajo” (2001 138). Lo anterior no parece aclarar el tema totalmente. Podríamos imaginar una economía donde hay un número de compañías dominantes que gozan de una posición monopólica y ejercen un poder económico indebido en el mercado, y el hecho de que estas compañías puedan tener estructuras democráticas internas no haría nada para reducir la problemática concentración de poder. Por el contrario, una economía eficiente y competitiva conformada por compañías pequeñas (pero no-democráticas internamente) podría ser una en la que el poder económico estuviera ampliamente distribuido. Por lo tanto, el punto que realmente debe haber querido señalar Rawls –si es que tenemos la esperanza de reconstruir sus declaraciones caritativamente–, no trataba tanto sobre la distribución del poder económico *entre* compañías, sino que sobre la distribución del poder económico *dentro* de las compañías. Esta idea parece referirse a que las varias formas de democracia económica o democracia en el lugar de trabajo [*workplace democracy*] –ya sea más o menos directa o representativa– pueden tener un efecto en reducir las amplias desigualdades controladas por agentes individuales en la economía mediante la distribución del poder al interior de grandes compañías. He aquí un punto relevante respecto a lo anterior: esta forma de distribución de poder económico dentro de las instituciones –tales como las compañías–, puede llevarse a cabo tanto en una economía de propiedad privada como en alguna forma de socialismo, más que como un modelo exclusivo de un solo sistema económico. Un régimen de propiedad social al igual que un sistema de propiedad privada puede ser exitoso o fracasar en la distribución del poder dentro de las instituciones económicas. Los dos temas,

sobre la estructura de la propiedad y de la distribución de poder económico entre individuos (o el grado de democracia económica) son preguntas distintas, y si queremos pensar cuidadosamente sobre la relación entre la justicia social y los sistemas económicos, debemos mantener estas dos preguntas separadas y pensar cómo pueden estar relacionadas en vez de simplemente juntarlas.

Permítanme entonces separar la pregunta sobre la democracia económica de la pregunta sobre las relaciones de propiedad en la economía. Es importante notar que el propio Rawls reconocía que ambas preguntas eran separables. De hecho, en su discusión sobre las ideas de John Stuart Mill respecto de compañías dirigidas por sus trabajadores [*worker-managed firms*], Rawls se esforzó en enfatizar la compatibilidad de este tipo de democracia laboral con el tipo de economía de propiedad privada que opera dentro de una democracia de propietarios. “Observen que” dice Rawls cuando resume la estructura de una democracia de propietarios, que “la idea de Mill sobre empresas cooperativas controladas por trabajadores [*worker-managed cooperative*] es totalmente compatible con una democracia de propietarios, ya que aquellas empresas no son propiedad ni están sujetas al control del estado.” (Rawls 2001 176-9). Aquí tenemos claramente una idea de democratización de la economía y su inherente distribución de poder económico entre individuos, junto con un sistema caracterizado principalmente por la propiedad privada de los medios de producción.

Igual de demostrativa que su discusión con Mill es la interacción de Rawls con las ideas de Marx. En su discusión sobre la crítica al liberalismo de Marx, Rawls enfatiza que no hay nada en la idea de democracia de propietarios que excluya el desarrollo de una democracia económica, por lo tanto, una democracia de propietarios tiene el potencial de cumplir con una de las críticas más fuertes que puede ser formulada desde una perspectiva marxista o socialista sobre la economía de propiedad privada:

Marx levantaría otra objeción, a saber, que nuestra explicación de las instituciones de una democracia de propietarios no considera la importancia de la democracia en el lugar de trabajo y cómo esta puede moldear el curso general de la economía. Esta es una dificultad mayor. No intentaré aquí enfrentar esta dificultad, pero sí recordar que la idea de Mill sobre empresas controladas por trabajadores es totalmente compatible con una economía de propiedad privada (Rawls 2001, 178).

Rawls luego menciona brevemente la visión de Mill desarrollada en el Libro IV de sus *Principles of Political Economy* (Mill 1848/2008) sobre que en el largo plazo las empresas controladas por sus trabajadores dejarían fuera de competencia a las empresas jerárquicas tradicionales, reemplazándolas y creando una nueva forma de democracia económica mediante un proceso orgánico de desarrollo. Rawls observa que contrario a las expectativas de Mill eso no es lo que efectivamente sucedió, antes de recurrir a este curioso pasaje –que es inconcluso– pero dotado de significado sobre el lugar de la democracia económica en una sociedad justa:

Ya que esto no ha pasado y tampoco ha mostrado ninguna señal de hacerlo, surge la pregunta sobre si Mill estaba equivocado sobre lo que las personas prefieren, o si las empresas controladas por trabajadores no han tenido una oportunidad justa de establecerse. Si es el segundo caso, ¿debieran darle subsidios a este tipo de empresas, al menos por un tiempo, para que puedan instalarse? *¿Habría ventajas de hacer esto que estuvieran justificadas en términos de los valores políticos expresados en la justicia como equidad o en alguna otra concepción política de la justicia para un régimen democrático? Por ejemplo, ¿serían las empresas controladas por sus trabajadores más susceptibles de promover las virtudes democráticas necesarias para que un régimen constitucional perdure?* Si ese fuera el caso, ¿podría ser que con mayor democracia al interior de empresas capitalistas se pueda lograr el mismo resultado? No intentaré contestar estas preguntas. No tengo idea cuales son sus respuestas, pero ciertamente requieren de un examen cuidadoso. Las posibilidades de largo plazo para un régimen

constitucional justo pueden depender de estas respuestas (Rawls 2001 178-9, mi énfasis).

Hay un número de cosas que decir sobre este extraordinario pasaje en el trabajo de Rawls. Una de ellas es que deja claro que la pregunta sobre qué sistema económico es necesario para realizar la justicia social no está zanjada por la pregunta sobre si debiésemos tener un sistema socialista o capitalista cuando la distinción se hace en base la propiedad, ya que el nivel de distribución del poder económico dentro de las empresas se mantiene como una interrogante que no se resuelve mediante la adopción de un sistema económico en particular. Un segundo punto, es que Rawls definitivamente no pensó que esta fuera una pregunta marginal o no importante, más bien pensó que “las posibilidades de largo plazo para un régimen constitucional justo podrían depender de estas preguntas” (Rawls 2001 179). Es decir, solo podemos saber realmente si es que existen posibilidades realistas sobre lograr una sociedad estable y justa cuando tenemos una visión desarrollada sobre el posible rol que puede jugar la democracia económica. De esta forma, los desafíos en relación con la posibilidad de implementar una teoría de la justicia no podrían ser mayores.

Un tercer punto es que estas preguntas no pueden ser resueltas en el nivel de abstracción en que Rawls se sentía más cómodo trabajando: no se trata solamente de una pregunta sobre si una estructura institucional está bien alineada con el objetivo de crear una sociedad justa, sino que se trata también de responder preguntas sobre efectividad institucional, esto es, “si es que las instituciones de un régimen pueden estar diseñadas para cumplir sus objetivos efectivamente,” al igual que preguntas sobre confiabilidad y estabilidad, viendo cómo “se puede confiar en que los ciudadanos, buscando sus propios intereses y objetivos moldeados por la estructura básica del régimen, cumplirán con las instituciones justas y las reglas que se le apliquen.” (2001, 136). Esto implica pensar de manera más completa en cómo las instituciones podrían funcionar en la práctica, más que verlas como una materialización de principios particulares. Cuando descendemos de los altos niveles de abstracción al considerar los sistemas económicos de una manera en la que el mismo Rawls se encontraba reacio a verlos en la *justicia como equidad* o en otras de sus obras, es en ese momento cuando tenemos que preguntar “¿qué tipo de régimen y estructura básica sería correcta y justa, y podría ser mantenida efectivamente?” teniendo en cuenta que, tal como lo dice Rawls “mientras un régimen puede incluir instituciones diseñadas explícitamente para concretar ciertos valores, éste igualmente podría fallar. Su estructura básica puede generar intereses sociales que la hacen funcionar de manera muy diferente a su descripción ideal” (2001 137).

Ahora bien, he argumentado en otras ocasiones que hay una buena respuesta a la pregunta sobre la democracia económica que expone Rawls una vez que pensamos más allá de la pregunta sobre la importancia de la distribución de poder económico, a la luz de un análisis más amplio sobre lo que queremos de nuestras instituciones económicas en una sociedad democrática. Mi visión es que la justicia requiere del desarrollo de una democracia en el lugar de trabajo, así como otros tipos de democracia económica que distribuyen el poder al interior de instituciones económicas, y esto principalmente por dos razones. Primero, como Rawls sugiere aquí, si es que pensamos en la manera en que queremos que las instituciones económicas funcionen a favor y no en contra de una sociedad genuinamente democrática, y que ayude a estabilizar una sociedad justa inculcando y desarrollando las virtudes democráticas, entonces el caso a favor de la extensión de la democracia a la vida económica es decisivo. No desarrollaré este argumento en detalle acá, pero remitiré a los lectores a mi discusión anterior y a argumentos similares que pueden ser encontrados en el trabajo de filósofos desde J.S. Mill y Carol Pateman, hasta Joshua Cohen, Nien.hê Hsieh y Waheed Hussain⁶.

Un segundo argumento más directo –también desarrollado en mis primeros trabajos (O'Neill 2008b)–, es simplemente que en una comprensión plausible del principio de la diferencia como

⁶Sobre mi discusión sobre Rawls, justicia y el caso a favor de la democracia económica, vea O'Neill 2008b, y Guinan y O'Neill 2019a. Para líneas argumentativas similares, véase Mill 1848/2008, Pateman 1975, Cohen 1989, Hsieh 2012, y Hussain 2012.

superior en rango a una serie de bienes sociales primarios, incluyendo poderes y prerrogativas sobre cargos y posiciones de responsabilidad al igual que las bases sociales del autorrespeto, la justicia social exige más que una distribución igualitaria de recursos financieros, requiriendo de igual manera el establecimiento de relaciones sociales igualitarias al interior de las instituciones políticas y económicas. En términos simples, si nos importa la igualdad como un fenómeno social y relacional, más que como un ideal distributivo aritmético (O'Neill 2008a), entonces la forma en que el poder y el estatus es moldeado por las instituciones económicas es de central relevancia y el caso de democratizar la economía podría ser abrumador.

Mi objetivo al mencionar estas líneas argumentativas en relación con la democracia económica no es defender su caso específico, sino más bien comenzar a mostrar que las preguntas relacionadas con qué tipo de sistema económico sería necesario para realizar una sociedad justa son considerablemente más complicadas de lo que habríamos pensado a raíz de la forma esquemática que Rawls tenía para tratar estos temas. Rawls establece la pregunta sobre la elección de un régimen económico en *Justice as Fairness* como una decisión entre un número de opciones distintas –capitalismo *laissez-faire*, estado de bienestar capitalista, socialismo estatal con una economía planificada, democracia de propietarios, o socialismo liberal democrático (2001 136). Pero podemos pensar que estas opciones no agotan el espacio de opciones posibles y, de manera más importante, es un error pensar que estamos frente a una sola decisión, en una dimensión única, en vez de un rango de opciones a lo largo de un espectro de dimensiones distintas.

Como sugeriré más adelante, hay un número considerable de distintas preguntas que tenemos que contestar al movernos desde una concepción de justicia hacia el apoyo de un sistema económico particular, pero como un punto provisional, considero que ya tenemos en este momento dos direcciones contrarias que considerar. Imaginemos cuatro regímenes distintos, los cuales, por el bien del argumento, consideraremos que todos involucran un estándar compartido de democracia de propietarios y socialismo liberal, incluyendo la protección de libertades básicas iguales, libre elección de ocupación y así sucesivamente. En esta tabla, las dos columnas representan una economía de propiedad privada y una economía socialista respectivamente, y las dos filas representan en primer lugar un sistema con compañías jerárquicas sin una democracia económica extensiva, y en segundo lugar un sistema económico con más distribución de poder al interior de las compañías y más democracia económica a un nivel micro.

	Economía de propiedad privada con posesión de activos productivos	Socialismo con posesión pública de activos públicos
Jerarquía económica	(1) <i>Capitalismo igualitario sin economía democrática</i>	(3) <i>Socialismo sin democracia económica</i>
Democracia económica	(2) <i>Capitalismo igualitario con economía democrática</i>	(4) <i>Socialismo con democracia económica</i>

Consideremos estas cuatro opciones. He identificado cada una con el trabajo de un filósofo político que defiende una posición que es, a mí parecer, al menos en lo general afín con cada área de las cuatro opciones⁷.

(1) *Capitalismo igualitario sin democracia económica*. Una perspectiva de este tipo es defendida por Alan Thomas⁸. Una versión de democracia de propietarios, pero sin ningún elemento de democracia económica. Esto sería una economía igualitaria en términos de utilidades y participación de la riqueza, pero no en términos de distribución de poder o estatus entre la vida económica

(2) *Capitalismo igualitario con democracia económica*. Una perspectiva de este tipo es defendida

⁷Me doy cuenta, por supuesto, de que algunos de los filósofos en cuestión podrían estar en desacuerdo con la exactitud de mis caracterizaciones. No quiero ser injusto con ninguno de los filósofos políticos que han escrito sobre estos temas, pero asociar estas posiciones al menos aproximadamente con sus defensores es un ejercicio que vale la pena.

⁸Ver Thomas 2016.

por Samuel Freeman⁹. Una versión de democracia de propietarios, pero con algún elemento de democracia en el lugar de trabajo. Las compañías serían controladas por sus accionistas, quienes no serían parte del mismo grupo que los trabajadores, pero la autoridad directiva estaría restringida por regulaciones que distribuyen el poder y la voz en la toma de decisiones dentro de las compañías.

- (3) *Socialismo sin democracia económica*. Esta posición tiene un fuerte parecido con el tipo de sistema económico que ha sido desarrollado y defendido por John Roemer¹⁰. Aquí imaginamos una economía en que, en términos de los derechos de propiedad definitivos, todos los recursos productivos pertenecen finalmente al estado. Sin embargo, los emprendedores individuales son capaces de contratar capital público en general, y de configurar compañías que son internamente jerarquizadas. Los trabajadores tienen tanto un ingreso por su trabajo y un ingreso por su parte [*share*], como ciudadanos, en el ingreso de renta del capital, pero sus derechos en el trabajo no se extienden a una voz significativa en la toma de decisiones a nivel de compañía.
- (4) *Socialismo con democracia económica*. Una teoría representativa aquí sería el trabajo de David Schweickart¹¹. Esta sería una forma de socialismo igualitario, en que en que todos los recursos productivos son propios del estado, y en el que toda empresa económica requeriría una organización de tipo igualitaria, en cuanto al poder y la influencia en la toma de decisiones.

Mi principal punto aquí es simplemente que, para estos cuatro tipos diferentes de sistemas económicos, y pensando en qué tipo de sistema económico es requerido por la justicia social, tenemos que hacer mucho más que simplemente echar un vistazo a una sola elección binaria entre dos tipos de economía igualitaria, una basada en la propiedad privada y la otra en una posesión pública-universal de los recursos productivos. Es más, cuando uno piensa sobre lo que sería la experiencia vivida por cada ciudadano en cada uno de estos cuatro regímenes económicos, parece plausible pensar que los regímenes de cada fila serían en tantas formas más similares entre sí que los regímenes en cada columna. El grado de voz y poder de uno en el trabajo parecería ser más una materia trascendental, y en algunos aspectos menos abstracta, que la pregunta sobre la estructura subyacente de la propiedad en la economía. En términos de ingresos, asumimos que los ciudadanos que viven en los regímenes representados bajo la primera columna recibirán un rendimiento capital por su participación individual en los recursos productivos que están ampliamente distribuidos, pero poseídos individualmente al interior de la sociedad. Mientras que los ciudadanos en los regímenes de la segunda columna podrían recibir, en conjunto con su ingreso laboral, algo más parecido al ingreso que tienen los ciudadanos a partir del rendimiento económico de los activos productivos públicos de esa sociedad. Pero nos imaginamos que los depósitos efectuados en la cuenta bancaria de los ciudadanos podrían ser bastante similares, cualquiera sea su fuente. Sería una pequeña diferencia comparada con las diferentes vivencias sociales del trabajo cotidiano que se espera que distingan los regímenes que son representados en cada fila¹².

Mi esperanza es que, en este ejercicio de imaginar un conjunto de distinciones transversales, se pueda complejizar lo que puede aparecer como una elección inútilmente rígida entre instituciones capitalistas y socialistas, en donde la división está concebida en términos de relaciones subyacentes de propiedad del capital. Esto también debiera resaltar la aproximación poco atractiva y más bien reductiva de Rawls sobre las características esenciales de los sistemas económicos, en

⁹Véanse las discusiones sobre las instituciones justas y la democratización de los lugares de trabajo con una democracia propietaria tanto en Freeman 2007a (Caps. 3 y 5) como en Freeman 2007b (Cap. 3).

¹⁰Ver Roemer 1994.

¹¹Ver Schweickart 2002 y 2012.

¹²Por supuesto, también habría otros valores que serían relevantes para elegir entre estos diferentes sistemas, como las cuestiones de eficiencia y productividad. Si los regímenes de la primera fila son mucho más eficientes que los de la segunda, la diferencia resultante en los ingresos (o el tiempo libre) sería algo a sopesar contra esa ganancia de estatus y poder en el segundo grupo. Existe un gran debate empírico sobre sí, cuándo o en qué medida, las empresas más democráticas son más o menos eficientes que las empresas más jerárquicas. Véase Vaněk 1970, Dahl 1985, Dow 2003, Dow 2018a, Dow 2018b, Frega, Herzog y Neuhäuser 2019.

donde la esencia del socialismo se sostiene como una propiedad social única, más que cualquier otro rasgo de la organización de la vida económica. Como Pablo Gilabert y yo hemos discutido en otras ocasiones (Gilabert y O'Neill 2019), las metas de los socialistas han muchas veces estado preocupadas por problemas relacionados con el control y la participación en la economía, y así parece forzado, artificial, y sobre todo completamente engañoso, dirigir el pensamiento a que lo que hace un sistema económico socialista es puramente el hecho de su estructura de propiedad. Ciertamente, cuando miramos nuestro cuadro anterior, no es asunto sencillo decir si la mayoría de los socialistas esta más preocupado de las distinciones entre columnas o entre filas. Y, entonces, mientras mi categorización anterior sigue las aproximaciones de Rawls en tomar la propiedad como criterio determinante de la distinción entre capitalismo y socialismo, es claro que no tenemos una buena razón para aceptar dicho esquema de trabajo para pensar sobre los regímenes económicos¹³. Por eso, el debate en el que existen distintos tipos de opciones plausibles para un sistema económico no es una simple elección entre una democracia de propietarios y el socialismo liberal, pero debe partir desde la base de abarcar esta nueva dimensión de análisis. Aun así, la situación es mucho más compleja que una mera elección de una opción entre otras cuatro, como lo explicaré a continuación.

§2 REGÍMENES VS INSTITUCIONES: RAWLS, MEADE, CAPITALISMO Y SOCIALISMO

He argumentado previamente que, cuando pensamos sobre la relación entre justicia social y sistemas económicos, es inútil –y potencialmente puede llegar a inducir errores– considerar las preguntas sobre propiedad de manera apartada de las preguntas sobre la organización interna de las instituciones económicas, ya sea propiedad privada o social, el grado en que estas instituciones son democráticas y la distribución del poder económico. En esta sección me interesa argumentar que, incluso considerando la estructura de propiedad de la economía, el fuerte contraste que Rawls ofrece entre propiedad privada y propiedad social al momento de establecer la elección entre la democracia de propietarios y el socialismo liberal como algo binario –o una decisión ‘esto o lo otro’–, es también seriamente engañoso. Al ilustrar este punto, será útil considerar la particular relación entre el pensamiento de Rawls y el de James Meade.

En cada punto de la obra de Rawls en que él se refiere a la idea de democracia de propietarios, señala a James Meade como su fuente¹⁴. Aun cuando Meade no inventó el término, en su libro de 1964 *Efficiency, Equality and the Ownership of Property* se contiene una extendida discusión sobre la democracia de propietarios, considerada como un tipo de estrategia económica igualitaria entre cuatro opciones posibles (los otros sistemas fueron llamados por Meade como Estado Sindical, Estado de Bienestar, y Estado Socialista)¹⁵. El contenido de la idea del trabajo de Meade es, sin dudas, familiar a la descripción de Rawls del régimen: diversos mecanismos serían usados para distribuir ampliamente la propiedad del capital, junto con inversión en educación y capacitaciones para elevar el potencial de ganancias de los ciudadanos, y un sistema agresivo de impuestos a las donaciones y a las herencias en orden a romper las largas concentraciones de riquezas y prevenir su transmisión entre generaciones¹⁶. Meade ganaría el premio Nobel Conmemorativo de Economía en 1977 por su trabajo sobre mercado internacional, un tanto separado de su trabajo sobre equidad y justicia económica, pero él sin embargo consideró a *Efficiency, Equality and the*

¹³Si bien la discusión reciente sobre el socialismo rawlsiano llevada a cabo por William Edmundson (Edmundson 2017) tiene muchas virtudes, hereda los problemas centrales que conlleva la aceptación de la arquitectura rawlsiana de tipos de régimen que aquí me preocupa rechazar. Se podría decir que sale con el pie equivocado, y por lo tanto no discutiré el libro de Edmundson en el presente artículo. Para discusiones útiles y comprensivas del libro de Edmundson, vea Ypi 2018 y Weithman 2019.

¹⁴Ver Rawls 1999, xiv; y Rawls 2001, 135. Rawls también cita a Meade como la fuente para la distinción entre las funciones asignativas y distributivas de los precios que es central en el discusión de Rawls sobre los mercados (Rawls 1999 241-2), y para la idea de una forma de cobro de impuestos a la herencia orientada a los beneficiarios, la cual Rawls apoya como una política adecuada para reducir la transmisión intergeneracional de ventajas injustas o inmerecidas, y de ahí la protección del igual valor de las libertades políticas y la justa igualdad de oportunidades en el tiempo (Ver Rawls 1999 245; ver también O'Neill 2007 y O'Neill y Williamson (2015b)

¹⁵Meade 1964; ver también O'Neill 2007 y Williamson 2015b.

¹⁶Meade 1964 40-65

Ownership of Property como su mejor libro¹⁷.

De hecho, a pesar de la indudable influencia del libro de Meade de 1964 en el pensamiento de Rawls, él mismo había pensado sobre las ideas en torno a la democracia de propietarios ya en el 1950, y habría escrito sobre la idea en un artículo inédito titulado “Ponencia sobre la función del gobierno” de 1951 o 1952, una década antes de la publicación del libro de Meade¹⁸. De esta manera, más que deberle su familiarización con la idea en su posterior lectura del trabajo de Meade, parece ser que la idea de democracia de propietarios tuvo una repercusión más amplia en el pensamiento progresivo de mediados del siglo veinte, y fue un tipo de idea familiar para quienes estaban interesados en propuestas para una economía más igualitaria. El término democracia de propietarios parece haberse originado con el político conservador de origen escocés Noel Skelton a principios de 1920, quien desarrolló la idea como una posición abiertamente anti-socialista, aun cuando la idea posteriormente experimentó una suerte de radicalización y migración ideológica al ser desarrollada más adelante dentro del ambiente intelectual formado por la confluencia del “nuevo liberalismo” de Hobson y Hobhouse, y el trabajo de pensadores en el ámbito del Partido Laborista Británico, tales como R.H Tawney, G.D.H Cole, y Douglas Jay¹⁹. No obstante, a pesar del hecho de que Meade no parece ser la fuente de la familiarización con la idea de democracia de propietarios –al contrario de las propias afirmaciones de Rawls–, ciertamente es un hecho que las propuestas de Meade en 1964 constituyen la consideración más desarrollada y sustantiva de la estructura de la democracia de propietarios en términos de políticas específicas que serían requeridas para perseguir el propósito igualitario de la distribución del capital, y son ciertamente dichas propuestas las que sostuvieron la propia concepción de Rawls sobre la naturaleza de la democracia de propietarios como sistema económico, como sería presentada en su trabajo más maduro.

Lo que es en extremo llamativo –y a la vez confuso– es que aun cuando evidentemente leyó a Meade con un cuidado considerable y se esforzó en reconocer su deuda intelectual con su pensamiento, la presentación de Rawls de la idea de democracia de propietarios se separa de la de Meade en un punto fundamental, llevando al pensamiento de Rawls a una distorsión sobre la naturaleza de las decisiones hechas sobre los sistemas económicos. Para Rawls, “el problema principal de la justicia distributiva es la elección de un sistema social” (Rawls 1999 242) y, como hemos visto, aquella opción se presenta fundamentalmente como una elección entre uno de cinco tipos de regímenes, de los cuales la democracia de propietarios y el socialismo liberal son dos de las claras opciones para Rawls. Esto último hace parecer que nuestra tarea es elegir entre dos posibilidades distintas. Pero este no era para nada el entendimiento de Meade. La matizada aproximación de Meade a la cuestión de los sistemas socioeconómicos, y su presentación de los complementos entre los distintos tipos de instituciones económicas, presentan una respuesta mucho más convincente y plausible al problema de los sistemas económicos que la aproximación implausible y sobre-simplificada de Rawls. Dado que Rawls decidió seguir a Meade en esta área, es tanto sorprendente como decepcionante que haya terminado distorsionando la aproximación de Meade, y perdiendo de vista algunas de las consideraciones más importantes del autor.

En la conclusión de *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*, Meade enfatizó que “al combinar eficiencia en el uso de los recursos con equidad en la distribución del ingreso podría en ese caso optarse por medidas para equilibrar la distribución de los derechos de la propiedad privada y para incrementar la cantidad neta de propiedad que estaba bajo propiedad social.” (Meade 1964 75, mi énfasis). Y mientras Meade proveyó de una elocuente crítica a los límites del Estado de Bienestar enfatizando en la inadecuación de descansar en los subsidios (*transfer payments*) para reducir la inequidad de los ingresos, dado el rol de la propiedad de garantizar “un

¹⁷Correspondencia personal del Prof. David Vines, 4 de mayo de 2020. (Vines Maciejowski y Meade 1983 y Weale, Blake, Christodoulakis, Meade y Vines 1989)

¹⁸John Rawls, “Ponencia sobre la Función del Gobierno,” Caja 8, Carpeta 3, artículos de John Rawls. Archivos de la Universidad de Harvard. Para la discusión de este material, ver Forrester 2019, Capítulo 1.

¹⁹Para una breve historia de la idea de democracia de propietarios, ver Jackson 2012. Para el contexto intelectual más amplio, ver Jackson 2007, Forrester 2019, y Greenleaf 1983a, 1983b. En términos de la idea en su pre-historia, Greenleaf describe a Jeremy Bentham entre los defensores *avant la lettre* de una “democracia de propietarios igualitaria” (Greenleaf 1983a 254-5).

gran sentido de seguridad, independencia y libertad” (1964 39) y la necesidad subsecuente de identificar las inequidades subyacentes de la riqueza más que solo las inequidades de los ingresos, sostuvo sin embargo que los proyectos duales de distribuir el capital privado e incrementar la propiedad social son necesarios “*para suplementar más que reemplazar* la existencia de las políticas del Estado de Bienestar” (1964 75, mi énfasis).

Meade por tanto no apoyó rechazar al “capitalismo del Estado de Bienestar” (en los términos de Rawls), sino que la transformación a través de la búsqueda paralela de la distribución de la propiedad privada a través de todos los miembros de la sociedad, y al mismo tiempo, suministrando un capital público democrático. Aunque Meade escribió en un tiempo en el que los rendimientos económicos generales del trabajo fueron comparativamente más fuertes, y mucho antes del largo período desde cerca de 1980 durante el cual los rendimientos de los trabajadores habían caído y los retornos de capital se habían incrementado significativamente (para este punto, ver Piketty 2014 y 2020), se preocupó de que el desarrollo tecnológico hiciera inevitable que el futuro trajera consigo un giro en las fuentes de prosperidad del trabajo al capital. Meade vio en la necesidad de construir una economía en que todos pudieran beneficiarse de ese giro, tanto individual y colectivamente como ciudadanos democráticos²⁰. Para Meade, la respuesta al problema de nuestra opción de sistema social es que, si queremos vivir bajo un régimen socioeconómico que haga la justicia social posible, necesitamos navegar nuestro camino hacia un régimen económico combinado que junte y una un rango de instituciones económicas que podrían de alguna forma por separado asociarse con el Estado de Bienestar, la propiedad de los propietarios [*property-owning*], y la propiedad pública socialista. No existe un régimen económico hecho a la medida [*off-the-peg*] para elegir de un menú de alternativas discretas; en vez de eso, el problema que enfrentamos al pensar sobre la realización práctica de la justicia social es el problema de imaginar cómo una serie de instituciones económicas, algunas diferentes objetivos y razones, pueden trabajar juntas para ser más que la suma de sus partes. Eso fue una consideración poderosa del trabajo de Meade, pero una que Rawls decepcionantemente parece haber omitido.

Vale la pena insistir en este punto que la solución mixta de Meade al problema de seleccionar una estructura institucional para una sociedad justa no es solo encontrar algún tipo de compromiso *modus vivendi* entre los más ‘puros’ regímenes que Rawls enumera. La economía mixta, tanto con elementos socialistas como con lo que podríamos llamar “capitalismo popular,” no debe ser vista, pensaba Meade, como una mera acomodación pragmática entre las atracciones de los sistemas en competencia, sino que como un sistema económico que tenía beneficios que ni el capitalismo ‘puro’ o el socialismo ‘puro’ podían encarnar. Como Meade señaló en un artículo anterior titulado “*Próximos pasos en Políticas Económicas*” escrito para el departamento de investigación Partido Laborista del Reino Unido en el período inmediato de post-guerra, “Si la propiedad privada fuera mucho más equitativamente dividida podríamos alcanzar al ciudadano”mixto” –tanto trabajador como propietario al mismo tiempo– para vivir en la economía “mixta” de la empresa pública y privada. La propiedad privada podría entonces cumplir con sus funciones de proveer una bases para la empresa privada y para la seguridad individual e independencia, sin cargar con el curso de la inequidad social como ahora lo hace²¹.

La idea de Meade sobre un ciudadano mixto (*mixed citizen*), con las identidades duales de tanto trabajador como propietario, es una idea poderosa. Pero notemos que en el tipo de sociedad justa que Meade visualiza, también hay otro tipo de mezcla o “duplicidad” de la identidad de los ciudadanos, ya que serían tanto propietarios como titulares individuales de la propiedad privada, así también como ciudadanos democráticos con derechos sobre formas de propiedad pública socializadas. La idea del ciudadano mixto puede ser aquí desarrollada de manera más amplia. Podríamos decir que como ciudadanos en una sociedad democrática justa tendríamos la posibilidad de tener una suerte de doble identidad que conlleva dos clases de aspiraciones políticas razonables: por una parte, somos individuos con nuestros propios intereses y proyectos, y necesitamos los medios económicos en orden a perseguir dichos intereses y proyectos; por otro

²⁰Ver O’Neill 2015, 2017; O’Neill y White 2019.

²¹Meade 1948/1949.

lado, reconocemos nuestra posición como iguales frente a nuestros conciudadanos, y queremos vivir en una sociedad que evita las excesivas inequidades materiales y que se tome en serio nuestra posición como ciudadanos iguales entre los demás. La similitud en este punto con la idea de Rawls de los dos poderes morales [*two moral powers*] será evidente, a pesar del hecho de que el propio Rawls no desarrolló (y de hecho más bien pasó por alto) este fascinante aspecto del pensamiento de Meade²². Aunque no puedo desarrollar esta conexión de manera más extensa en el presente ensayo, existe también una afinidad en esta idea con la discusión de Marx en la *Cuestión Judía* sobre la relación entre el punto de vista del hombre individual (“hombre egoísta”) y el punto de vista de los ciudadanos, y la visión de Marx de que la emancipación humana requiere de la trascendencia, o al menos de la reparación de esta división interna²³.

En la concepción del ciudadano mixto, hay un especial valor en tener una economía igualitaria mixta diseñada para estructurar la economía en una forma en que responda a las diferentes aspiraciones para, por una parte, alcanzar la libertad económica individual y, por la otra, la equidad social y la colectiva autodeterminación democrática. La economía meadeana combinada, con su mezcla de propiedad privada, socialismo e instituciones del Estado de Bienestar, se toma seriamente nuestro estatus multifacético como ciudadanos con intereses públicos y privados, y crea una estructura institucional que refleja esas aspiraciones y provee de un ambiente en el cual puedan ser realizadas. Las instituciones socialistas y del Estado de Bienestar nos protegen en algunos aspectos de las vicisitudes del mercado y ratifican nuestra posición como ciudadanos democráticos, mientras que la distribución de la propiedad privada afirma nuestra posición como individuos con intereses personales y ofrece un espacio bajo el cual podemos expresar nuestra concepción de aquello que es valioso en la vida y perseguir nuestros propios proyectos. Cualquier tipo de sistema económico que no se tome en serio este tipo de dualidad de nuestra identidad política fallará en ver la conexión entre nuestro entendimiento de lo que la justicia demanda y las implicancias prácticas de la institucionalidad de aquella comprensión. Por lo tanto, el planteamiento de Meade puede ser visto como el proveedor de una realización institucional bastante inspirada de la aspiración de Rawls de encontrar “el tipo instituciones basales que puedan ser necesarias cuando nos tomamos en serio la idea de que la sociedad es un sistema de cooperación justo entre ciudadanos *libres e iguales*, desde una generación a la siguiente” (2001 136, mi énfasis). De esta forma, maneja el asunto de manera tal en que la que la propia discusión de Rawls acerca las instituciones económicas –innecesariamente esquematizada y engañosamente sobre simplificada–, no logra realizar.

La relación entre Rawls y Meade se vuelve incluso más confusa cuando consideramos que, mientras Rawls usa el término de socialismo liberal para referirse a la economía socializada como un todo que universaliza las propuestas que Meade analiza bajo el título de un “Estado Socialista” (1964 66-74), el propio Meade usó el termino socialismo-liberal como el nombre para el régimen económico que combina elementos capitalistas y socialistas. El término no aparece en *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*, pero fue el nombre dado a la mezcla del régimen de propiedad esbozado en su anterior libro, *Planning and the Price Mechanism: The Liberal-Socialist Solution* (Meade 1948)²⁴. Este fue un libro que Rawls leyó, y del cual tomó notas atentas durante el periodo a principios de 1950 cuando también estaba escribiendo su “Ponencia sobre la Función del Gobierno,” el cual hizo referencia a las ideas de la democracia de propietarios. Aunque en *Planning and the Price Mechanism* Meade no utilizó el término democracia de propietarios, sí discutió los mecanismos para reducir las inequidades en la adquisición de la propiedad privada, argumentando en una etapa preliminar sobre las ideas que Meade llegaría a desarrollar de manera más amplia en su trabajo posterior, el cual parece haber tenido una influencia significativa en el pensamiento de Rawls sobre políticas económicas. Por lo tanto, y sorprendentemente, vemos que mientras Rawls de hecho no obtuvo primero la idea de una democracia de propietarios de la obra de Meade (aunque Meade ciertamente fue el desarrollador más influyente de esta idea, tanto en general como en lo concerniente al pensamiento del propio Rawls) podría ser que tomó la idea de

²²Sobre la idea de Rawls de dos poderes morales, ver Rawls 2001, §7, 18-24, and 112-113.

²³Ver Marx 1843/1978. Agradezco a Tim Scanlon por la discusión de esta conexión.

²⁴Estas notas pueden encontrarse en una carpeta marcada como “Material, King Street, Princeton, 1949-52” en los archivos de Rawls – Caja 8, Carpeta 3, artículos de John Rawls, archivos de la Universidad de Harvard.

un régimen socialista liberal de la lectura del trabajo de inicios de 1950 *Planning and the Price Mechanism*, incluso cuando él acabaría usando este término de manera bastante distinta al uso que Meade le otorgaba.

Curiosamente, el propio uso que Meade le otorgó al término socialismo liberal podría haber sido debido a su amigo y profesor John Maynard Keynes, quien en una forma similar a la que Rawls siguió, situaba a la idea del socialismo liberal en un contraste explícito frente al capitalismo de libre mercado y al colectivismo anti-liberal del totalitarismo. En 1939, y en una entrevista con Kingsley Martin del *New Statesman*, Keynes esbozó el contraste de esta manera: “Los estados totalitaristas nos han mostrado claramente que la movilización central de recursos y la reglamentación del individuo pueden ser llevadas a un punto en el cual se amenacen los elementos de la libertad personal. No lo niego. Sostengo que estamos tan lejos de aquella situación que el riesgo hoy no existe. Tampoco es la real controversia en este aspecto. La cuestión es si estamos preparados para movernos desde un Estado *laissez-faire* del siglo diecinueve hacia una era de socialismo liberal, por el cual me refiero a un sistema donde podamos actuar como una comunidad organizada para alcanzar propósitos comunes y promover la justicia económica y social, mientras respetamos y protegemos al individuo –su libertad de elección, su fe, su mente y expresión, su empresa y su propiedad”²⁵. Esta idea del socialismo liberal como un régimen que combina la justicia económica y un fuerte rol a la prestación colectiva con alcance a las empresas individuales y a la propiedad coincide exactamente con el uso que Meade le daría al término socialismo liberal una década más tarde²⁶.

Es una lástima que Rawls se haya apartado de la categoría mucho más útil de Meade sobre socialismo liberal. En realidad –y este punto merece cierto énfasis– toda economía es en algún sentido una economía mixta, con una variedad de tipos de propiedad, incluyendo formas de propiedad privada, social y pública. Meade obviamente entendió esto muy bien, y su idea de socialismo liberal es una forma particularmente interesante y atractiva de una economía mixta con un extenso e importante rol de las formas de propiedad pública y social. Es una categoría con la que es productivo trabajar, la cual debería ser la génesis para pensamientos más amplios sobre cuestiones de justicia social y sistemas económicos. En comparación, la versión más formalista de Rawls sobre el socialismo liberal lo entiendo como un régimen bajo el cual no se permite propiedad de un capital productivo: es el nombre para una posibilidad institucional, para estar seguros, pero un tanto menos plausible y menos interesante que la concepción de Meade, y por ende podríamos concluir, con razón, que Rawls encontró una forma mucho menos útil de dividir el territorio conceptual al apartarse del sentido de Meade sobre cómo debería ser un régimen socialista liberal.

Una razón para rechazar la arquitectónica de Rawls de los tipos de regímenes es, entonces, la oposición dualista de Rawls entre un completo (o de una parte predominante) régimen de propiedad privada (POD) en contra de un régimen caracterizado por recursos productivos siendo por completo (o de manera predominante) social o públicamente poseídos. Lo anterior solo deja de lado todo el territorio más importante que existe en medio de estos puntos polarizados, e involucra un grado de idealización que es simplemente inútil cuando se enfrenta al hecho básico de que todos los sistemas económicos plausibles son en algún sentido economías mixtas. Una segunda razón, y una más importante, es que Rawls recorta el territorio conceptual de una forma que importantes argumentos normativos que pueden ser realizados aquí, ligados a la estructura de una economía mixta a los intereses y al estatus de un ciudadano mixto libre e igual, quedan ilegítimamente excluidos al otorgarle al debate sobre sistemas económicos un tipo de estructura arquitectónica engañosa y simplificada. No es solo pragmático sentido común tomar más en serio a las economías mixtas (dada su presencia), aunque en ella se encuentra una consideración; la exclusión de ciertas opciones bajo la estructura de la discusión de Rawls nos detiene de pensar claramente acerca de las que podrían ser las mejores opciones disponibles para los sistemas económicos que podrían fortalecer una sociedad justa para ciudadanos libres e iguales.

²⁵En Keynes 1982/2013 500. Sobre el “Liberalismo Socialista” de Keynes ver Crotty 2019. Ver también Minsky 1986a, 1986b.

²⁶Sobre la relación entre Meade y Keynes, ver Skidelsky 1992, 2000.

El error arquitectónico de Rawls, como lo hemos descrito, es quizás especialmente sorprendente dado que a pesar de que la presentación de la pregunta sobre sistemas sociales fue hecha como una elección entre opciones exclusivas que vemos en los párrafos 41-42 de *Justice as Fairness: a Restatement*, con el “capitalismo de Estado de Bienestar” siendo una categoría que a primera vista parece ser rechazada por completo, lo que tenemos que decir sobre el Estado de bienestar fue de hecho más matizado que este aparente rechazo mayoritario podría sugerir. Uno podría sostener que por supuesto que Rawls aceptó la importancia de algunas de las instituciones centrales de la tradición del Estado de Bienestar, tales como un sistema público de educación (o al menos públicamente financiado), y un comprehensivo sistema de salud. De hecho, Rawls habla de “un nivel básico de seguro de salud proveído para todos” como una de “las principales instituciones de una democracia de propietarios (Rawls 2001 176). Más aún, incluso cuando se critica lo que podríamos llamar “redistributivismo” del Estado de Bienestar en contraste a (lo que he llamado) la aproximación pre-distributiva encarnada en la democracia de propietarios, Rawls enfatiza en que debería haber un importante rol residual para las tradicionales formas de pagos (ver O'Neill 2012, 91-93; O'Neill 2020). En sus términos, “el intento no es simplemente asistir solo a quienes sufren a partir de accidentes o mala fortuna (*aunque esto podría realizarse*), sino que más bien de posicionar a todos los ciudadanos en un lugar en que puedan manejar sus propios asuntos en el asentamiento de un nivel adecuado de equidad económica y social.” (Rawls 2001 139, mi énfasis). De esta manera, incluso en medio de la realización de la comparación entre lo que podría verse como tipos de regímenes completamente distintos y mutuamente excluyentes, Rawls sí permite un rol esencial, no solo por algunas instituciones principales del Estado de Bienestar en lo referente a salud y educación, sino que también por subsidiar a aquellos que enfrentan una enfermedad o un infortunio, por ejemplo a través de formas de seguros de cesantía, aportes por discapacidad y seguridad social para quienes enfrentan una enfermedad y otras formas de discapacidad.

Creo que es importante darse cuenta al discutir la democracia de propietarios y el socialismo liberal que podemos arrojarnos a una serie de inútiles y engañosas formas de pensamiento si les consideramos como alternativas al estado de bienestar, en vez de extensiones de este. De la misma manera que el significado de la pre-distribución no debería verse como si estuviera de alguna forma mostrando la irrelevancia de la redistribución (O'Neill 2020), este tipo de error al pensar sobre los sistemas económicos puede llevarnos de forma irracional a pasar por alto la relevancia y el potencial de los tipos de instituciones del estado de bienestar que existen en diversos países, y los cuales deberían ser protegidos y extendidos más que reemplazados. El socialismo liberal de Meade es una amalgama del estado de bienestar, las instituciones capitalistas igualitarias (*egalitarian-capitalism*) de la democracia de propietarios y el rol por la propiedad social y de los bienes públicos que describió bajo el título de estado socialista. Como programa de investigación, es mucho más útil seguir a Meade en la pregunta por qué tipo de sistema económico combinaría mejor las instituciones del estado de bienestar, distribuiría de manera más amplia la propiedad privada y las instituciones socialistas, más que, como Rawls lo hizo, preguntarse cómo podríamos elegir una opción entre tres. Esto significa que el énfasis rawlsiano en la elección de regímenes es en algunos aspectos una forma de pensar superficialmente sobre el problema en cuestión.

Otra característica de la aproximación de Rawls a la pregunta por el sistema económico que contribuye a pulir su propia presentación, pero que rápidamente se demuestra como una premisa equivocada cuando es sujeta a análisis, es lo que podríamos llamar su agnosticismo prescriptivo [*prescriptive agnosticism*] entre los sistemas abiertamente capitalistas o socialistas. Ahora bien, es verdad que la elección entre los dos no puede establecerse, como he señalado previamente, al nivel de abstracción bajo el cual Rawls conduce la discusión sobre este tema en *Justice as Fairness: a Restatement*, sino que dicho asunto debe ser establecido en base a consideraciones adicionales sobre viabilidad institucional, confianza, estabilidad, y la forma en que los diversos patrones de estructuras institucionales generan intereses sociales que pueden resultar en auto-subsistencia o auto-destrucción (Rawls 2001 136-137). Pero estas son preguntas que pueden tener mejores o peores respuestas, las cuales merecen de una cuidadosa investigación. No es suficiente decir, como lo hace Rawls, que la respuesta a estas preguntas “depende en gran parte de las tradiciones, instituciones y fuerzas sociales de cada país, así como de sus circunstancias

históricas particulares” (Rawls 1999 242). El problema de la justicia social al ser examinada en detalle es, en esencia, una pregunta sobre qué instituciones debemos tener, por lo que su respuesta no puede depender de las instituciones que ya existen en un tiempo y lugar determinado. Si nuestras instituciones son injustas, entonces deberíamos reemplazarlas. Y mientras las fuerzas sociales y las circunstancias históricas podrían hacer que la transición hacia mejores y más justos arreglos sea más fácil o difícil de alcanzar, no deberíamos pensarlas como limitaciones externas de nuestro mejor entendimiento de lo que un sistema económico justo debería ser. Esto no niega que hay un importante número de asuntos sobre viabilidad en juego cuando pensamos sobre justicia social, en lo que respecta a la accesibilidad institucional de diferentes parámetros institucionales la luz de nuestros puntos de partida (para esto, ver la útil discusión en Gilabert 2017), pero es necesario decir que deberíamos mantener una distinción conceptual entre nuestro pensamiento sobre viabilidad, en el sentido de preguntarnos por accesibilidad y transición por una parte y, por otra, las demandas instituciones de justicia plausibles cuando consideramos en abstracto las preguntas sobre transición. Para ponerlo en un slogan: solo podemos saber si es factible alcanzar nuestro destino si primero sabemos dónde se ubica.

Bajo una óptica rawlsiana, la pregunta por la justicia es el problema por cómo la estructura básica, compuesta por instituciones interconectadas, debería constituirse; y la respuesta a esta pregunta es que necesita atender a la forma en que dicha estructura básica podría generar por sí misma su propio lineamiento de intereses y fuerzas sociales. De esta forma, estos asuntos son preocupaciones internas para una teoría de instituciones justas, no limitaciones externas. Dado lo anterior, deberíamos evitar el error de distinguir entre, por una parte, factores que podrían hacer que el proyecto político de transición a un sistema económico justo más difícil de alcanzar y, por otra, factores que podrían determinar nuestro mejor entendimiento de un sistema económico justo al cual deberíamos intentar transitar. El agnosticismo prescriptivo de Rawls tiene cierta pulcritud en marcar el comienzo de una serie de preguntas difíciles fuera de escena por lo que podríamos ver ciertamente su atractivo. Lo anterior es, sin embargo, una suerte de falsa comodidad y, por tanto, es una visión del asunto que hay que resistir.

Como se ha visto, no existe tal cosa como un régimen económico hecho a la medida –sea puramente capitalista o socialista bajo el sentido de Rawls– que sea la mejor respuesta a qué tipo de sistema económico podría concretar la justicia social, e incurriríamos en un error si lo asumimos de otra forma. El problema con la elección de un sistema socioeconómico –“el principal problema de la justicia distributiva” (Rawls 1999 242)– no se responde por la vía de elegir un régimen, como Rawls pensaba; en cambio, requiere de una respuesta mucho más refinada en atención al funcionamiento interconectado de un rango de instituciones particulares. En esta sección, he insistido en lo significativo que resulta desmenuzar la pregunta sobre el régimen hacia preguntas que hilan más fino sobre la cuestión de la estructura institucional, y destacando la forma en que la arquitectura rawlsiana puede llevarnos por mal camino al pensar sobre sistemas económicos. En la próxima sección, quisiera pasar a otra dimensión la cual podamos pensar que la justicia social requiere de características institucionales que podríamos catalogar como típicas de las formas de socialismo democrático. Este es el problema de determinar los límites del mercado, y el grado en el cual las áreas de la vida social deben apartarse de las relaciones de mercado, a través de la prestación pública y de la desmercantilización de ciertos bienes importantes. Como se expondrá, esta es otra área en la que la propia discusión de Rawls sobre los diferentes sistemas económicos subestima tanto el significado como la complejidad de estos asuntos.

§3 EL SOCIALISMO DEMOCRÁTICO, EL SECTOR PÚBLICO Y LOS LÍMITES DEL MERCADO

Una tradicional demanda socialista ha sido la expulsión de la actividad económica y la vida humana de las reglas, mecanismos e instituciones del mercado, así como el rechazo al lucro como incentivo en dominios significativos de esta. Para poner un ejemplo, Bernie Sanders se presentó

dos veces para la Presidencia de los Estados Unidos proponiendo una política que incluía el compromiso de llevar tanto la atención médica como la educación superior fuera del alcance del mercado, mientras que en los últimos años el Partido Laborista del Reino Unido se ha mantenido en propuestas políticas que exigen la desmercantilización no solo de la educación superior, sino también del cuidado infantil, la asistencia social, el transporte ferroviario, los diversos servicios públicos, e incluso la provisión de banda ancha²⁷. Esto no quiere decir que solo los socialistas piden la decomodificación [*decommodification*] y desmercantilización de ciertos espacios, ya que hay muchas posiciones que apoyarían tales medidas. Pero si es cierto que las demandas de restricción o expulsión de la soberanía del mercado con respecto a ciertos bienes y actividades es generalmente una demanda socialista por excelencia.

Tales demandas pueden justificarse de varias maneras diferentes: por ejemplo, sobre fundamentos instrumentales según los cuales la intervención del mercado en ciertos ámbitos, como la salud, es ineficiente y da espacio para ciertos tipos de gastos innecesarios y extracción de rentas [*rent-extraction*]. También se pueden justificar bajo el argumento de que la mercantilización de determinadas mercancías es incompatible con una comprensión adecuada de la naturaleza y el valor de ellas y, por lo tanto, socava su valor; o bien se puede argumentar que el acceso a algunos bienes se considera un derecho de ciudadanía y algo que debe garantizarse independientemente del poder adquisitivo de uno en el mercado. Alternativamente se puede justificar bajo la idea de que permitir que ciertos bienes se transen en el mercado tiene varios tipos de efectos no deseados como el retraso en el crecimiento o la erosión de virtudes democráticas que deberían mantenerse entre la ciudadanía para que perdure en el tiempo²⁸. Este ensayo no tiene como tarea cuestionar en detalle los argumentos para la desmercantilización y la prestación pública de bienes, o investigar cómo estos argumentos deberían encajar mejor dentro de una posición unificada del socialismo democrático. En cambio, quiero despejar el terreno para poder emprender una investigación desde un marco ampliamente rawlsiano. En primer lugar, examinando con más detalle la forma en que las consideraciones relativas a las prestaciones públicas y los límites de los mercados encajan dentro del relato de Rawls sobre cómo deben aplicarse los principios de justicia.

i. Prestaciones públicas y bienes públicos: El caso de una imagen más enriquecida

Rawls aborda la cuestión sobre los límites del sector público en el párrafo 42 de *Una Teoría de la Justicia* denominado “Algunas consideraciones sobre sistemas económicos.” Al hacerlo realiza una distinción importante que revela la manera en la que pensaba sobre el contraste entre las formas capitalistas y socialistas de organización económica. Pero también revela bastante respecto a los serios límites del enfoque de Rawls. Valdría la pena citar aquí la presentación que hace Rawls de estas distinciones clave:

Para empezar, es útil distinguir entre dos aspectos del sector público; de lo contrario, la diferencia entre una economía de propiedad privada y el socialismo no está clara. El primer aspecto tiene que ver con la propiedad de los medios de producción. La distinción clásica es que el tamaño del sector público bajo el socialismo (medido por la fracción de la producción total producida por las empresas estatales y administrada por funcionarios estatales o por consejos de trabajadores) es mucho mayor. En una economía de propiedad privada, el número de empresas de propiedad pública es presumiblemente pequeño y, en cualquier caso, limitado a casos especiales como los servicios públicos y el transporte.

Una segunda característica muy diferente del sector público es la proporción de recursos sociales totales dedicados a los bienes públicos. La distinción entre bienes públicos y

²⁷Ver Sanders 2016; Partido Laborista 2017b, 2019. Ver también Guinan y O'Neill 2018.

²⁸Es claro que aquí la similitud estructural de las formas de argumento a favor de la economía democrática s. Para ver otras líneas argumentativas distintas a favor de la des-mercantilización considere el trabajo de Debra Satz (2010), Michael Sandel (2012), Dorfman y Harel (2013, 2016) y Chiara Cordelli (2020).

privados plantea una serie de puntos intrincados, pero la idea principal es que un bien público tiene dos rasgos característicos, la indivisibilidad y la publicidad (Rawls 1999 235)²⁹.

Después de una discusión sobre la naturaleza de los bienes públicos y el problema de las externalidades económicas, continúa:

Un último punto sobre los bienes públicos. Dado que la proporción de recursos sociales dedicados a su producción es distinta de la cuestión de la propiedad pública de los medios de producción, no existe una conexión necesaria entre ambos. Una economía de propiedad privada puede asignar una gran fracción del ingreso nacional a estos propósitos, una sociedad socialista una pequeña fracción, y viceversa (Rawls 1999 238-239).

Estos breves pasajes dicen muchas cosas, tal vez más de lo que parece, y hay varias cosas valiosas que destacar. Lo primero que hay que decir es que Rawls tiene razón en que la distinción entre (a) el tamaño del sector público en términos de propiedad, y (b) la proporción de los recursos sociales totales destinados a la prestación de bienes públicos es una distinción extremadamente importante, y selecciona dos conjuntos separados de cuestiones que de otro modo podrían erróneamente entenderse como yendo juntas. Desde el punto de vista de Rawls (siguiendo lo que él considera la distinción clásica) distinguimos entre economías socialistas y capitalistas solo por motivos de propiedad, y ya hemos visto en secciones anteriores por qué esto puede ser problemático y puede distorsionar nuestra comprensión del socialismo. Dicho esto, es útil pensar en las distinciones de Rawls considerando estas cuatro posibilidades:

	Economía predominantemente de propiedad pública	Economía predominantemente de propiedad privada
Alto nivel de prestación de bienes públicos	Sociedad tipo A (por ejemplo, <i>Militaria</i>)	Sociedad tipo C (por ejemplo, <i>Cooperativa</i>)
Bajo nivel de prestación de bienes públicos	Sociedad tipo B (por ejemplo, <i>Marketia</i>)	Sociedad tipo D (por ejemplo, <i>Freedonia</i>)

Consideremos que las sociedades del tipo A, que cuentan con una alta proporción de recursos sociales destinados a bienes públicos y una economía predominantemente de propiedad pública. Uno podría pensar que tal sociedad es paradigmáticamente socialista, pero eso podría ser un juicio demasiado rápido. Consideremos como ejemplo una sociedad particular, que podemos llamar *Militaria*, donde una enorme proporción de los recursos públicos se dedican a la policía y al ejército, provistos como departamentos del aparato estatal. Sin embargo, tal sociedad podría tener altos niveles de desigualdad social y económica, y carecer de aportes democráticos significativos a la economía. Uno podría imaginar, entonces, una sociedad de tipo A marcada por el autoritarismo, la jerarquía, la desigualdad y la impotencia de muchos de sus ciudadanos. Sería perverso, o simplemente una provocación, insistir en que tal sociedad es una sociedad socialista, simplemente en virtud de la proporción de actividad económica que es emprendida por instituciones públicas o de propiedad pública.

Pasando a sociedades del tipo B, podríamos imaginar otro tipo de sociedad que por sus características seríamos reacios a clasificar como socialista por cualquier otro motivo que no sea su estructura de propiedad subyacente. Imaginemos una sociedad específica de tipo B, que podemos llamar *Marketia*, esta sociedad encarna una versión especialmente austera de una economía de mercado, pero con algo así como una estructura roemeriana de derechos de propiedad sobre el capital (en la línea de Roemer 1994), donde todos los recursos productivos están sujetos a régimen de propiedad pública residual. Pero los recursos productivos pueden distribuirse entre la

²⁹Rawls cita a James Buchanan (Buchanan 1968) para explicar su visión ortodoxa de los bienes públicos, la cual sigue el entendimiento de los bienes públicos en economía.

población en términos de derechos de control inmediato en cualquier momento. En una sociedad como esta, los empresarios arriendan capital de la reserva pública de recursos productivos, pero son libres de establecer empresas con estructuras internas jerárquicas. En una sociedad como esta, la gestión no necesita ser asumida "ya sea por funcionarios estatales o por consejos de trabajadores" (Rawls 1999 235) solo porque el capital fuera, en algún sentido, totalmente público. *Marketia* también parece un mal candidato para la descripción como una sociedad socialista, en cualquier otro sentido que no sea el más formal y poco informativo.

Las sociedades de tipo C y tipo D nos permiten ilustrar una distinción adicional, que de hecho Rawls reconoció, pero a la que no dio la misma centralidad³⁰, a saber, la distinción entre, por un lado, el grado de prestación pública entendido como la prestación de bienes y servicios por parte de instituciones estatales y, por otro, el grado de prestación pública entendida como la prestación de bienes y servicios que es financiada por el gobierno, ya sea que las instituciones proveedoras de dichos bienes y servicios sean o no sean propiedad de los estados. Será evidente que estas dos distinciones pueden cruzarse entre sí. Por ejemplo, podríamos imaginar la educación superior proporcionada por una serie de instituciones competidoras, ninguna de las cuales era propiedad del estado, pero con todas las matrículas pagadas con recursos públicos. Por el contrario, podríamos imaginar un sistema de educación superior en el que los individuos paguen con préstamos comerciales sus matrículas, pero en que algunas o todas las instituciones que podían elegir asistir eran de propiedad pública.

La distinción entre los servicios públicos proporcionados por el Estado y los que simplemente son financiados por el Estado es importante si queremos tener una idea más completa del amplio territorio de los posibles sistemas económicos. Imagínese, por ejemplo, una sociedad de tipo C, que llamaremos *Cooperativa*, en la que como J. S. Mill esperaba incorrectamente (ver Mill 1848/2008), las empresas administradas por los trabajadores (*worker-managed firms*) han llegado a dominar la economía. El punto para enfatizar aquí es que, aunque tales instituciones pueden ser internamente igualitarias, no jerárquicas y democráticas, no son propiedad del estado y, por lo tanto, una economía que estuviera total o incluso predominantemente compuesta por empresas cooperativas, paradójicamente, no contaría como una economía socialista en el tipo de visión "clásica" que hizo que los criterios de propiedad pública fueran socialistas. Podemos imaginar, por ejemplo, como en la novela de ciencia ficción 2312 (Robinson 2012) de Kim Stanley Robinson, que la cooperativa Mondragón, o cooperativas de un tipo similar, son responsables de la mayor parte de la actividad económica en Cooperativa³¹. Tales instituciones no públicas podrían proporcionar incluso bienes públicos fundamentales como la defensa, aunque financiadas por el gasto público. En una sociedad de tipo C, podría ser el caso de que el estado se haya reducido en un sentido a un núcleo mínimo, con tal vez solo un número muy pequeño de empleados directos, pero sin embargo podríamos terminar con ese pequeño estado siendo altamente activo fiscalmente y dirigiendo grandes gastos públicos a través de estas instituciones cooperativas. Podemos imaginar, por ejemplo, que este estado tiene un cuadro administrativo pequeño, pero altamente eficiente que maneja los impuestos y el gasto público. Tendríamos aquí un tipo de economía que es irreconociblemente diferente de las economías con las que estamos familiarizados, y que en algunos aspectos sería altamente igualitaria y democrática, y con un sector de mercado relativamente pequeño. Hay muchas preguntas que hacer sobre tal sociedad, y el grado en que se podría esperar realizar la justicia social, pero casi la pregunta menos interesante es la cuestión "clásica" de la propiedad, que Rawls trata como decisiva en la elección entre capitalismo y socialismo.

Permítanme terminar este recorrido de posibilidades menos a menudo imaginadas con un régimen de tipo D, que, con un guiño al Rufus T. Firefly de Groucho Marx, en nomenclatura y no en contenido sustantivo, llamaré Freedonia. Uno esperaría naturalmente, lo entiendo, que un sistema económico con una economía predominantemente de propiedad privada, y un nivel

³⁰Como he dicho, Rawls no enfatiza en esta distinción. No obstante, si la reconoce: "habiendo acordado políticamente destinar y financiar estos ítems, el gobierno puede comprarlos al sector privado o a compañías cuyo dueño es una institución pública."

³¹Sobre Mondragón en el mundo existente y actual, ver O'Neill y Etxeberria 2019.

comparativamente bajo de prestación de bienes públicos, sería el tipo de economía favorecida por los libertarios, y no en absoluto por los socialistas. Pero imagina algo diferente. Siguiendo a Buchanan, y la presentación economista ortodoxa de la idea de bienes públicos, la concepción de Rawls de los bienes públicos (a la que me dirigiré actualmente con más detalle) es altamente ortodoxa: los bienes públicos se ven como aquellos bienes que se caracterizan por la indivisibilidad y la publicidad (es decir, la no exclusión), de modo que, si alguien ha de disfrutar del bien, entonces “todos deben disfrutar de la misma cantidad,” el caso paradigmático mencionado por Rawls es el caso de “defensa nacional contra ataque extranjero (injustificado)” (1999, 235)³². Ahora, parece claro que, especialmente en una sociedad bien desarrollada y floreciente, la proporción del gasto económico total que debe dedicarse a bienes que cumplan con esta definición técnica de un bien público podría ser bastante baja, y debería tender a disminuir a medida que la sociedad se enriquece y más exitoso. Y, por lo tanto, una sociedad exitosa y relativamente justa podría esperar razonablemente ver que su gasto en bienes públicos (en este sentido técnico) sea bajo en cualquier medida comparativa. Así, *Freedonia*, podríamos imaginar, podría ser más bien como *Cooperativa*: podría haber muy poca propiedad estatal de las instituciones económicas, dentro de un sistema económico que, sin embargo, era radicalmente democrático e igualitario, y que dedicaba una gran proporción de los recursos sociales disponibles a proyectos colectivos en lugar de al consumo individual. Incluso podríamos querer decir que tal sociedad podría ser un ejemplo de socialismo democrático.

La función de estos ejemplos es socavar aún más la tendencia a querer presentar dualismos demasiado simplificados del capitalismo versus el socialismo, y mostrar las formas en que la propia discusión de Rawls sobre estos temas desvía nuestra atención de la cuestión de qué tipo de sistema económico crearía mejor las condiciones para una sociedad justa. Necesitamos un debate más rico y sofisticado sobre nuestras instituciones económicas y sobre las fronteras adecuadas entre, por un lado, los tipos familiares de mercados de consumo y, por otro lado, el papel de nuestras instituciones económicas en la ejecución de lo que democráticamente decidimos hacer juntos dentro de la economía. Pero como siguiente paso sería útil examinar un poco más la idea de un bien público, y ver cómo, mientras una comprensión estrecha de los bienes públicos puede traer consigo un enfoque mal dirigido a las cuestiones normativas relacionadas con la provisión pública, una comprensión ampliada de esa idea puede iluminar nuestra discusión sobre estos temas.

ii. Dos concepciones de los bienes públicos

Como he dicho anteriormente, Rawls tiene lo que uno podría describir como una concepción ortodoxa y economista de los bienes públicos. Esto no es un problema hasta cierto punto, pero se vuelve relevante cuando uno se da cuenta de que Rawls parece moverse desde la aceptación de la concepción que los economistas tienen de los bienes públicos a una posición normativa según la cual solo cuando un bien cumple con esta definición estricta existe una justificación para hacer de su distribución una cuestión de toma de decisiones pública y democrática en lugar de un asunto de mercado. Teniendo en cuenta lo que dije al principio del § 3 sobre la variedad de formas en que nuestra comprensión de la justicia social podría llevarnos hacia varias posiciones sustantivas sobre los límites adecuados de los mercados, lo que Rawls tiene que decir sobre la provisión pública es, por lo tanto, bastante decepcionante. Por supuesto, es cierto que los bienes indivisibles y no excluibles son mejor proporcionados no por mecanismos de mercado, y también es cierto, como en el caso de las externalidades económicas (como la contaminación) que, como dice Rawls, “existe una divergencia entre la contabilidad privada y social que el mercado no registra,” y que, en tales casos, “una tarea esencial de la ley y el gobierno es instituir las correcciones necesarias.” (Rawls 1999 237) Pero fuera de estos casos especiales, la discusión de Rawls enfatiza los beneficios de la provisión de mercado en la producción de bienes y en el establecimiento del camino de inversión a más largo plazo, tanto en términos de eficiencia como

³²Presumiblemente, la defensa contra un ataque extranjero justificado también sería un bien público (al menos de algún tipo). A menos que tengamos una concepción completamente moralizada (o, más bien, “justicizada”) de los bienes públicos, lo que iría muy en contra del espíritu del resto de la discusión de Rawls.

de coherencia con las libertades básicas y la igualdad justa de oportunidades, estableciendo una distinción bastante clara entre el uso de mercados competitivos y una “sociedad planificada” [*command society*], un tipo de sociedad que sería a la vez ineficiente e injusta (1999 240-1).

En su discusión sobre la provisión pública, Rawls se esfuerza por enfatizar que una sociedad socialista liberal no necesita caer en las trampas de una “sociedad planificada” y puede hacer pleno uso de los mecanismos de mercado (como en nuestro caso de *Marketia* arriba). Ahora, no quiero recatarme de la crítica de Rawls a una sociedad planificada, al menos donde esa descripción podría ser precisa en lugar de hiperbólica, o negar las ventajas de los mercados en muchos casos y su disponibilidad bajo diversas formas de socialismo. Pero el punto crucial que debe hacerse aquí es que la discusión de Rawls deja fuera muchos casos en los que la provisión pública tiene sentido y, de hecho, donde puede ser el caso de que los principios de justicia requieran la provisión pública directa de algún bien por parte de las agencias estatales, o al menos el financiamiento público de esos bienes. Una presentación demasiado cruda y esquemática del terreno conceptual vuelve a hacer más difícil situar algunas de las cuestiones más importantes en torno al papel del Estado en una sociedad justa.

Consideremos algunos ejemplos. Tomemos el caso de las bibliotecas públicas. En el sentido estrictamente técnico, una biblioteca no es un bien público. A diferencia de la defensa nacional, un sistema de bibliotecas puede ser disfrutado en diferentes grados por diferentes ciudadanos, y también a diferencia de la defensa nacional, su uso está sujeto a una cierta cantidad de exclusión mutua: usted y yo obviamente no podemos tomar prestados los mismos libros al mismo tiempo. Tampoco existen otros obstáculos técnicos insuperables para crear un mercado de libros, y de hecho tales mercados existen conjuntamente con un sistema de bibliotecas públicas en muchos países. Sin embargo, en una lectura ampliada y no técnica del término, las bibliotecas son un bien público por excelencia. Una sociedad que construye y mantiene un sistema de bibliotecas ha tomado la decisión de expresar sus valores de una manera particular, y de crear una institución que no es de mercado y que encarna un compromiso con esos valores.

La pregunta sobre si los libros, concebidos como una mercancía o bien de consumo entre todos los demás, podrían proporcionarse de manera más eficiente bajo un sistema de mercado es simplemente ociosa: la justificación de un sistema de bibliotecas es al mismo tiempo una justificación para no tratar el acceso a los libros, y el conocimiento y la comprensión que contienen, como simplemente una mercancía más en el mercado, sino para tratarla de una manera diferente. “En un sistema de libre mercado,” dice Rawls, “la producción de materias primas está . . . guiada en lo que se refiere a la especie y la cantidad por las preferencias de los hogares tal como lo demuestran sus compras en el mercado” (Rawls, 1999 239), pero los argumentos a favor de la desmercantilización de algunos bienes, y su protección del dominio del intercambio de mercado, son argumentos que nos llevan a pensar que por una variedad de razones dependiendo del caso particular, es mejor no considerar ciertos bienes como mercancías que deben producirse al capricho de las preferencias de los consumidores, sino especialmente como tipos valiosos de bienes cuya producción debería estar determinada en parte por nuestros juicios políticos colectivos en lugar de nuestras meras preferencias de mercado. Puede ser un juicio político justificable tratar ciertos bienes como bienes públicos, en un sentido más amplio que el discutido por Rawls.

Una rápida consideración sobre el valor de las bibliotecas: en la maravillosa película de Wim Wenders de 1987 *Wings of Desire / Der Himmel über Berlin*, los ángeles Damiel y Cassiel habitan la biblioteca Staatsbibliothek en Berlín, donde vigilan a la humanidad en forma de lectores que vienen a la biblioteca. ¿Por qué Wenders eligió una biblioteca como morada para sus ángeles? Como dice Laura Marcus: “Para Wenders, la escritura y el libro, la memoria y el espacio público se unen en la ‘utopía’ de la biblioteca” (Marcus 2015, 206). Como el propio Wenders lo expresó en una entrevista en 1988: “Cuando estábamos buscando un lugar en la ciudad donde los ángeles vivieran, estuvieran en casa, buscábamos durante algún tiempo. Dado que los ángeles ya no son un vínculo entre las personas y Dios, ya no podíamos considerar una iglesia, así que intentamos otro lugar ... Pensé que este es un lugar paradisíaco, una biblioteca, y luego

encontramos esta gran biblioteca pública en Berlín, y es realmente un lugar maravilloso, con mucha luz, y construido con mucho respeto por la lectura y los libros, y también muy tranquilo y silencioso. También está toda la memoria y el conocimiento de la humanidad unidos allí³³. La idea aquí es que hay algo trascendente, algo profundamente valioso, de hecho, casi milagroso, en un espacio público compartido comprometido con un rol como repositorio para el aprendizaje y la memoria humana. Es por eso que Damiel y Cassiel habitan la Staatsbibliothek zu Berlin, y no una tienda de zapatos o una gasolinera; es precisamente porque se trata de un espacio público fuera de los límites de la mercantilización y las meras preferencias del consumidor, una institución que apunta a algo superior. Es porque la biblioteca es un bien público de gran valor que tiene sentido que en la película de Wenders este sea el lugar donde una presencia angelical pueda sentirse como en casa³⁴. No nos hacemos ningún favor si nuestra forma de pensar sobre los bienes públicos en la filosofía política nos hace pensar que los juicios de ese tipo son algún tipo de error.

Estaría dispuesto a apostar a que una sociedad justa sería una sociedad que tiene bibliotecas florecientes y bien financiadas, aunque no es el objetivo de la presente discusión presentar ese caso en detalle³⁵. Un argumento detallado en términos de los principios de Rawls podría enfatizar el papel de las bibliotecas en la creación de condiciones para la protección y el desarrollo de los dos poderes morales de los ciudadanos y, por lo tanto, su conexión con toda la gama de libertades básicas; o podría enfatizar el papel del acceso al aprendizaje y la información como condición previa del valor justo de las libertades políticas, o para una equitativa igualdad de oportunidades. Asimismo, podría argumentarse a favor de la forma en que la existencia de instituciones públicas como las bibliotecas proporcionan un elemento de las bases sociales del autorrespeto, o puede tomar alguna otra forma, o combinar varias de estas hebras. Mi punto es simplemente que la cuestión de si debemos sostener un sistema de bibliotecas como un bien público (en el sentido amplio que estoy defendiendo aquí) es una cuestión importante de justicia social que no se resuelve en absoluto respondiendo a la pregunta de si las bibliotecas son bienes públicos en el sentido estrecho y economicista.

Por supuesto que las bibliotecas son solo un ejemplo sobre el cual se pueden elaborar argumentos sobre los requisitos institucionales de una sociedad justa que no se resuelven con el tipo de análisis que Rawls ofreció para evaluar los límites del mercado y el alcance de los servicios públicos. En el trabajo con mis coautores Emily McTernan, Christian Schemmel y Fabian Schuppert, hemos argumentado que una sociedad justa e igualitaria debería buscar desmercantilizar el acceso a bienes y servicios en una serie de ámbitos, por ejemplo, mediante la participación del gobierno, ya sea a nivel nacional o local, en la entrega de vivienda pública; la inversión en educación y formación post-obligatorias y la prestación de oportunidades para el aprendizaje permanente, así como la prestación pública de cuidado infantil universal (McTernan et al 2016). Otros adoptarán puntos de vista diferentes, o querrán centrarse en los casos de otros bienes o servicios, pero mi afirmación a los efectos actuales es solo esta: mirar este tipo de preguntas es esencial si nos planteamos la tarea de mirar de manera seria y detallada los requisitos institucionales de una sociedad justa. No es mera coincidencia que en los últimos años algunas de las demandas centrales de los socialistas democráticos se hayan centrado en la expulsión del mercado de algunos de estos dominios de la vida, así como la expansión de los derechos [*entitlements*] que los ciudadanos pueden reclamar como una cuestión de derecho [*right*], fuera del ámbito del mercado. Si uno acepta los argumentos que respaldan estas posiciones socialistas, existen reclamaciones sustantivas sobre los requisitos de la justicia social que deben abordarse cuidadosamente.

En cuanto al propio tratamiento de Rawls de los servicios y prestaciones públicas, el caso de la asistencia sanitaria ofrece un ejemplo fascinante de la flexibilidad potencial de un enfoque

³³Wim Wenders, citado en Paneth 1988, 6.

³⁴La escena de la biblioteca de *Wings of Desire/ der himmel über Berlin* se puede ver aquí: <https://bit.ly/DerHimmelUberBerlinBibliothek> (visitado el 1 de agosto de 2020).

³⁵Para una discusión inspiradora sobre el rol de las bibliotecas, vea Zadie Smith (Smith 2021); vea también esta entrevista a Zadie Smith del año 2012 en la radio de la BBC: <https://www.bbc.co.uk/news/av/entertainment-arts-19423778/zadie-smith-says-libraries-are-essential-in-society>

rawlsiano de la justicia social, y de cómo puede justificar la prestación de servicios públicos importantes, incluso cuando no calzan con la idea de bienes públicos en sentido estricto. Algunas medidas de salud pública podrían ser justificables solamente sobre la base de las externalidades asociadas con ellas –Rawls da el ejemplo de la inoculación contra una enfermedad contagiosa (1999 237)– pero, aunque Rawls enumera los servicios de salud como un ejemplo de un bien público (1999 239), esto debe verse como un ejemplo de su tratamiento laxo de los bienes públicos, dado que muchas formas de servicios de salud no cumplen con la definición técnica estrecha de ser un bien público. Como mencioné en el § 1, Rawls respalda la prestación pública de atención médica, que uno podría ver como parte de del mantenimiento de algunos elementos del estado de bienestar, a pesar de su rechazo del capitalismo del estado de bienestar. Pero las razones para justificar un sistema de salud pública como una demanda de justicia que Rawls da de manera importante no giran en los tipos de consideraciones con respecto a las externalidades y los bienes públicos que destaca en su discusión de los sistemas económicos, sino que respaldan el importante argumento de Norman Daniels de que el acceso universal a la atención médica puede justificarse con referencia directa al principio de equitativa igualdad de oportunidades (ver Daniels 1985, 2007; Bidadanure y O'Neill 2015). Como dice Rawls, respaldando el enfoque de Daniels sobre estos temas, “Tal atención (médica) cae bajo los medios generales necesarios para garantizar la equitativa igualdad de oportunidades y nuestra la capacidad de aprovechar nuestros derechos y libertades básicas, y así ser miembros normales y plenamente cooperantes de la sociedad durante una vida completa” (2001, 174) Y así, el argumento a favor de la asistencia sanitaria socializada se desarrolla de una manera bastante interesante y directa a partir de la consideración de algunas de las demandas centrales de la justicia social. De hecho, en una de las textos más interesantes del último periodo de la carrera de Rawls, el Prefacio a la edición de bolsillo de *Liberalismo político* de 1996, Rawls enumera “Atención médica básica asegurada a todos los ciudadanos” no solo como una demanda central de justicia, sino como un requisito central para cualquier tipo de orden socioeconómico estable y razonable (Rawls 1996/2005, lvi)³⁶. Esta línea en el pensamiento de Rawls parece ser poderosa y vale la pena seguirla. Al igual que con los argumentos examinados al principio de esta sección, ofrece una línea de argumento normativo de por qué un sistema económico justo necesitaría rescatar ciertos tipos de bienes y servicios del mercado y establecer instituciones para proporcionar esos bienes a personas independientemente de su posición como consumidores dentro de un mercado, pero sensible a su posición como ciudadanos dentro de una sociedad democrática.

¿Dónde nos deja esto? Mi sugerencia es que, si bien Rawls seguramente tiene razón aquí sobre la importancia fundamental de la prestación de (al menos) “atención médica básica” como un requisito institucional de una sociedad justa, hay una serie de otros bienes similares para los cuales se pueden hacer argumentos paralelos, o al menos estrechamente relacionados. Mínimamente, podríamos preguntarnos por qué esto cubre solo la atención médica “básica” (o preguntar qué cuenta como “básica” en este sentido), y preguntarnos por qué este requisito no debería extenderse tan bien a otras formas de atención médica y social. De hecho, la línea argumental de Daniels, respaldada por Rawls, no solo apoyaría la prestación pública de atención médica básica, sino que conduciría hacia algo más cercano al lema socialdemócrata de “universalizar lo mejor,” y que el propio Daniels también enfatiza especialmente en su trabajo posterior, a saber, la extensión de su argumento para cubrir también el papel del estado en el abordaje de los determinantes sociales de la salud (Daniels 2007).

En términos más generales, las plataformas socialistas democráticas en los últimos años han abogado por la desmercantilización y la prestación pública –fuera del mercado– de una amplia gama de bienes y servicios que van desde la atención médica y la atención social, hasta la educación y capacitación postobligatorias, la vivienda pública, el cuidado de los niños y la banda ancha. Un enfoque basado en una comprensión rawlsiana de la justicia social tiene los recursos para evaluar este tipo de afirmaciones socialistas democráticas, tan pronto como el potencial

³⁶Curiosamente otra de estas condiciones mínimas para una sociedad razonable dadas por Rawls, es que el Estado debe actuar como empleador de última instancia [*employer of last resort*] “a través del gobierno general o local, u otras políticas sociales y económicas” (1996/2005, lvii). Obviamente, este es un requisito que traería implicancias institucionales significativas. No abordaré esta cuestión en la actual discusión, pero espero volver a él en otros trabajos.

subyacente de la teoría se libere de algunas de las limitaciones artificiales que he criticado en esta sección. Las opiniones diferirán sobre si la justicia social requiere el respaldo de la prestación pública y la desmercantilización en estos dominios, y por lo tanto sobre el grado en que la justicia social requiere la adopción de estos elementos de una posición socialista democrática. Pero la tarea que enfrentamos, al pensar en la relación entre los valores y principios de justicia y la red de estructuras institucionales que podrían llevar esos valores y principios a la realidad sostenidamente en el tiempo, es no rehuir el tipo de trabajo analítico detallado que se requerirá para juzgar sobre este tipo de reclamos.

§4 SOCIALISMO DEMOCRÁTICO, ECONOMÍA DEMOCRÁTICA, Y LAS VARIEDADES DE LA PLANIFICACIÓN

En esta sección final, quiero discutir un asunto central para pensar cuidadosamente sobre la naturaleza de un orden económico justo, el cual también debe ser observado desde una nueva mirada: el problema sobre la planificación económica. Como vimos en el primer apartado, Rawls enfatizó que una sociedad justa no podía ser una que contemplara la economía dirigida, asociada al Estado Socialista del siglo veinte, y que por consiguiente el socialismo democrático liberal del tipo que él apoyaría mostraría su rechazo a la idea de “un plan económico general adoptado desde el centro” (2001 138). Pero notemos que en las alternativas consideradas por Rawls a este tipo de planificación central general incluyó no solo el uso de mercados, sino lo que Rawls llamó “procedimientos democráticos” (Ibid.), por lo que hay una óptica que permanece abierta para algún tipo de dirección democrática de la actividad económica, aunque no de una forma que llegue al nivel de una economía central planificada. Podemos aplicar presión sobre la determinación de qué tipo de planificación económica sería consistente con una sociedad justa, por la vía de considerar las cosas desde ambos lados, esto es, qué es lo que definitivamente quedaría prohibido y qué es lo que definitivamente sería permitido. Al hacer esto, es importante notar que todos los plausibles regímenes justos involucrarían al menos algún grado de dirección estatal de la economía, al menos en términos mínimos.

En los casos más obvios, cualquier forma de economía planificada que vaya en desmedro de las libertades básicas tales como la decisión de los ciudadanos respecto de qué parte del país les gustaría habitar, o la libre elección de su ocupación, violaría las libertades básicas protegidas por el primer principio de justicia (Rawls 1999 239). Dado lo anterior, resultaría razonable que cualquier tipo de servicio militar obligatorio [*economic conscription*³⁷] estaría prohibido³⁸. Rawls enfatizaba en que esas libertades podrían ser completamente protegidas bajo el socialismo liberal democrático, toda vez que “los ciudadanos tienen una libre elección de sus carreras y ocupaciones” y que “no hay razón alguna para la dirección central y forzada del trabajo” (1999 241). Pero esto no es por supuesto decir que el estado democrático en un sistema socialista debería, por consiguiente, no tomar un rol activo alguno en la dirección de la economía: “En conformidad con las decisiones políticas alcanzadas democráticamente, el gobierno regula el clima económico por la vía de ajustar ciertos elementos bajo su control, tal como la cantidad total de inversión, la tasa de interés, la cantidad de dinero, y así” (Ibid.).

En su discusión más detallada sobre los tipos de gobierno (parágrafo 43 de *Una teoría de Justicia*), Rawls explica cómo un sistema económico justo –sea que permita o no la propiedad privada en los medios de producción– necesitaría perseguir ciertas metas de regulación en su administración económica. Trabajando en conjunto, la asignación y estabilización de los tipos de gobierno deberían apuntar a promulgar un número de formas de regulación de la economía. La rama asignativa serviría para (i) “mantener el sistema de precios competitivo y para prevenir la

³⁷Mecanismo de reclutamiento de personal para las fuerzas armadas mediante el uso de condiciones económicas, particularmente cuando áreas geográficas dentro de un país están desatendidas en términos de su desarrollo económico, lo que lleva a una situación en la que una alta proporción de jóvenes considera atractiva una carrera dentro de las fuerzas armadas. [N. de T.]

³⁸Para las complicaciones significativas de este asunto, ver Stanczyk 2012.

formación de un poder de mercado exagerado,” así como también para (ii) “identificar y corregir, ya sea a través de tipos de impuestos y subsidios o por medio de cambios a la definición de derechos de propiedad,” varios tipos de fallas de mercado que podrían existir donde los precios de mercado fallan en ponderar los beneficios y costos sociales, haciendo uso de variadas formas de impuestos y subsidios, o por la vía de revisar “el alcance y definición de los derechos de propiedad” (1999, 244). La rama estabilizadora, en cambio, se toma del objetivo keynesiano tradicional de regulación macroeconómica para “intentar conseguir tasas de empleabilidad completas y razonables” a través de la administración de una “fuerte y efectiva demanda” (1999, 244)³⁹. Todas estas formas de regulación económica involucran formas bajo las cuales el estado interviene dentro y directamente en el desarrollo de la economía, sea bajo la democracia de propietarios o bajo el socialismo liberal, las cuales no son consistentes con, pero sí requeridas por, los principios de justicia.

Entonces, así como uno estaría atacando a un hombre de paja si pensara que el socialismo democrático tendría que involucrar la idea de una planificación central económica detallada asociada a una economía dirigida, uno debería al mismo tiempo tener en consideración que una sociedad justa debería involucrar un grado significativo de dirección estatal de la economía, al menos en sus características generales. Más importante, el punto esencial es que hay un gran espacio abierto a la posibilidad de que entremedio exista, por un lado, formas de planificación económica que violarían los principios de justicia o que fueran en detrimento de una sociedad justa y, por el otro lado, el grado mínimo de dirección estatal sobre la administración económica que cualquier sociedad bien gobernada requeriría mínimamente. Así como con muchos asuntos en esta área, el examen de los trabajos de James Meade muestra que él había pensado en las distinciones previamente mencionadas años antes. En su artículo *Cabinet Office Diary* de 1945, escrito en un tiempo en que había reemplazado a Lionel Robbins como jefe de la sección económica del British Cabinet Office, y se encontraba trabajando en la reconstrucción de la economía británica después de la segunda guerra mundial, Meade discutía “. . . el borrador que había preparado para Lord President (a saber, Herbert Morrison viceprimer ministro de Attlee) sobre los principios de una economía planificada, en el que trato de enfatizar la conveniencia de una planificación liberal socialista. . . en lugar de un rígido, cuantitativo y autoritario ‘Gosplan’”⁴⁰.

Pero ¿por qué una sociedad justa querría comprometer más que su grado mínimo de dirección democrática de la economía? Buenas respuestas no son difíciles de encontrar. La misma aspiración que podría estar detrás de demandas por las formas de democracia económica en el nivel “micro” de una compañía, por lo cual podríamos apoyar arreglos bajo los cuales la toma de decisiones colectivas suplante la administración autoritaria, está íntimamente relacionada a la misma aspiración del nivel “macro” donde, en una sociedad democrática, podríamos pensar que hay razones para que los ciudadanos en comunidad formen e implementen juicios sobre la forma y dirección a largo plazo de sus actividades económicas compartidas, en vez de permitir que la economía como un todo se desarrolle, como otros lo harían, a través de algún tipo de mezclas extrañas de presiones de mercado y de las decisiones de poderosos agentes individuales dentro de grandes empresas económicas. Tal como Ha-Joon Chang lo señala, no deberíamos pensar que el capitalismo es de alguna forma un sistema económico que carece de un nivel significativo de planificación, es solo que esta ocurre usualmente dentro de grandes empresas, expresando el poder de la administración autoritaria al interior de aquellas instituciones, en vez de tomar lugar

³⁹Es necesario recordar que posteriormente Rawls irá más allá del requerimiento de la gestión macroeconómica de garantizar un empleo razonablemente pleno, a fin de desarrollar el punto de que el desempleo debe ser erradicado por el Estado actuando como un empleador de último recurso (*employer of last resort*) (Rawls 1993/2005, lvii. Para la discusión de las ramificaciones del gobierno en Rawls, ver O'Neill y Williamson 2015^a. Para el lugar de la política monetaria en una sociedad justa, y cómo ésta se relaciona con la teoría de justicia de Rawls, ver Van't Klooster 2019.

⁴⁰Meade 1945/1990, 133. Ver también Meade 1945/1990, 114-5, donde discute “los diferentes significados principales que se le pueden dar a la idea de economía socialista planificada, contrastando un ‘Gosplan’ que involucre “una planificación cuantitativa de la economía producto por producto” (esto es, como dentro de una economía planificada) frente a su propio entendimiento de la solución liberal-socialista (*the Liberal-Socialist solution*) que involucra una mezcla de nacionalizaciones selectivas junto a un uso estratégico de regulación, impuestos y subsidios directos al gasto público, además de un control basal de las tasas de cambio y de interés. Las despectivas referencias que Meade realiza al ‘Gosplan’ de una economía planificada es una referencia al Comité de Planificación Estatal de la URSS (el “Госплан”), comúnmente asociado a la imposición de varios planes quinquenales altamente prescriptivos (y frecuentemente fantasiosos).

a través de algún proceso más amplio o democrático (Chang 2010)⁴¹. De manera similar, muchos de las deliberaciones democráticas y de la toma de decisiones entre los ciudadanos pueden tener implicancias no solo en términos del nivel de organización de la prestación de bienes y servicios públicos y la expulsión del mercado de esos dominios particulares, sino que también en términos de disminuir el grado de presión del mercado y la autoridad mercantil al momento de establecer la agenda por el desarrollo a largo plazo de nuestras sociedades.

Rawls no dice mucho acerca de la variedad de planificaciones democráticas que tomarían lugar dentro de un régimen socialista liberal justo, pero dichas formas de toma de decisiones democráticas podrían incluir el establecimiento de objetivos más amplios para la dirección de la inversión, así como también sobre los requerimientos a largo plazo para la protección ambiental. Una sociedad democrática debería decidir, por ejemplo, si dirigir recursos sociales a través de formas particulares de investigación y desarrollo –usando tanto la inversión pública directa– o una combinación de impuestos y subsidios en orden a establecer las prioridades para el desarrollo económico durante algún periodo. En su importante libro *Inequidad: Qué se puede hacer?*, Tony Atkinson consideró las serias falencias de los gobiernos para otorgar atención suficiente a la dirección del desarrollo tecnológico a lo largo del tiempo, y la primera de sus quince propuestas para un acuerdo económico más igualitario fue que “la dirección del cambio tecnológico debería traducirse en una preocupación explícita por desarrollar políticas que promuevan la innovación en una forma que incremente la empleabilidad de los trabajadores, enfatizando la dimensión humana de la prestación de servicios.” (Atkinson 2015 87-93, 118-123 y 302). En su trabajo sobre el “estado emprendedor,” Mariana Mazzucato ha enfatizado la forma en que las decisiones estatales sobre inversión en investigación y desarrollo a menudo se encuentran detrás de la dirección del desarrollo de la economía, en una manera que es difícil de reconocer en las narrativas engañosas y esquemáticas de lo público vs lo privado que están en juego en muchas de las discusiones públicas sobre política económica (Mazzucato 2015/2018). Dada la influencia significativa, incluso dentro de las sociedades capitalistas actuales sobre la toma de decisiones estatales sobre la dirección de la inversión y cómo dichas decisiones moldean el desarrollo a largo plazo de la economía, parece ser una exigencia bastante mínima que este fenómeno debería ser tomado en serio y sometido a escrutinio democrático, y no restarle atención bajo la nefasta influencia de las formas de pensamiento sobre economía que sobre-simplifican nuestro pensamiento sobre los roles de los sectores públicos y privados.

La economía no es una máquina abstracta que opera más allá de la comprensión humana, ni un tipo de monstruo feroz sobre el cual no podemos esperar ejercer un control excesivo. Es una serie de relaciones humanas e instituciones las que se moldean de acuerdo con nuestros juicios colectivos. Una exigencia emblemática de una corriente del socialismo democrático es que tomemos en serio nuestra agencia democrática colectiva, y por lo tanto ejercer un control democrático colectivo sobre la economía al menos en algunas formas significativas⁴². Esta ambición socialista democrática es que deberíamos vernos a nosotros mismos como capaces de actuar en comunidad de forma deliberada, proyectando a los ciudadanos como agentes colectivos y no como meros juguetes de fuerzas impersonales⁴³ ni como mansos subordinados impotentes ante el poder soberano ilimitado de los capitalistas individuales (sobre esto, ver Anderson 2017). Como Karl Polanyi señaló en *La Gran Transformación*, “el socialismo es, esencialmente, la tendencia inherente en una civilización industrial de trascender el mercado autorregulado por la vía de subordinarlo conscientemente a una sociedad democrática”⁴⁴. El planteamiento aquí es que la idea de una democracia colectiva autodeterminada está en el corazón de la ambición socialista.

⁴¹Para una extrapolación provocativa de este punto, ver Phillips y Rozworski 2019.

⁴²Sobre el abandonado caso por la planificación socialista desarrollado en 1970 dentro de una amplia perspectiva europea, pero luego sumergida por el surgimiento de la era neoliberal, ver Holland 1978. Para un contexto contemporáneo, ver O'Neill y Holland 2017.

⁴³Ver, por ejemplo, los comentarios de Marx nuevamente a partir de La Cuestión Judía que dice “Ahí donde el estado político ha alcanzado su máximo desarrollo, el hombre lidera no solo en pensamiento y en conciencia, sino que en la realidad y en la vida, una doble existencia terrestre y celestial. Él vive en la comunidad política donde se considera un ser comunitario, y en la sociedad civil donde actúa simplemente como un individuo privado, trata a los otros hombres como medios, se degrada a él mismo al rol de un mero medio, y se convierte en un juguete de los poderes alienantes.” (Marx 1843/1978, 34). Ver también Wolff 2002.

⁴⁴Para ideas de la agencia socialista, ver los ensayos de Gabriel Wollner y Nicholas Vrousalis en la presente materia.

Pero no es solo el socialismo democrático quien debería tomar más en serio este problema del control democrático sobre la economía dada la presión colectiva que desafía y enfrenta a nuestras sociedades. Un trabajo serio necesita ser hecho al pensar a través de las diferentes formas en que una sociedad justa necesitaría ejercer control sobre la dirección de la inversión a largo plazo y la actividad económica, y en orden de hacer eso necesitamos liberarnos de la inútil imagen que ve la planificación económica solo a través de la óptica de las economías dirigidas del siglo veinte.

Dada la crisis ambiental que estamos enfrentando, con temperaturas globales en aumento y la obvia necesidad de una transformación radical de nuestro modelo económico, la importancia de comprometerse en un trabajo serio sobre los requerimientos normativos para alcanzar una forma justa de planificación económica no puede verse más clara⁴⁵. Aunque no explicaré el punto aquí, este tipo de control democrático sobre la economía, visto como una parte de los requerimientos institucionales de una sociedad justa es algo que puede operar no solo a un nivel nacional, sino que también posee un importante rol a nivel regional, local y ciudadano (sobre esto, ver Guinan y O'Neill 2019b). Hay un número importante de preguntas normativas abiertas sobre la forma en que una sociedad democrática justa debería, a distintos niveles de operación y a través de diferentes tipos de mecanismos institucionales, supervisar la forma y desarrollo a lo largo del tiempo de su economía. Las respuestas a dichas preguntas se encontrarán solo con el compromiso constructivo de la filosofía política como disciplina, a la par de otras materias relevantes. Para estas no hay meras preguntas técnicas sobre diseño de políticas públicas; aquellas son, de manera irreductible, preguntas normativas sobre justicia.

§5 CONCLUSIÓN – SOCIALISMO DEMOCRÁTICO LIBERAL: UNA AGENDA DE INVESTIGACIÓN

Este artículo ha tratado de llevar adelante una serie de puntos sobre la relación entre la justicia social y los sistemas económicos. El enfoque ha sido aceptar el marco normativo de la *Una Teoría de la Justicia* de Rawls, mientras discutimos lo que podemos aprender de los diversos defectos de lo que Rawls tuvo sostuvo sobre qué instituciones podrían realizar estos ideales normativos. Como conclusión de este ensayo, permítanme resumir muy brevemente sus principales ideas.

Uno de los principales argumentos de esta discusión, establecido en la sección 1, es que ahora es el momento de ir más allá de las discusiones esquemáticas sobre “tipos de regímenes” y, en vez de ello, pensar de una manera más precisa el papel que podrían desempeñar los diferentes tipos de instituciones económicas, así cómo los conjuntos de instituciones podrían encajar para crear la base económica para una sociedad justa. Hay una especie de simplificación engañosa en la oposición estilizada de la “democracia de propietarios” y el “socialismo liberal” como posibles soluciones a la cuestión sobre cómo caracterizar la base institucional de una sociedad justa. La oposición entre los dos modelos, centrada en cuestiones de propiedad, pierde de vista el hecho de que el socialismo democrático liberal no es solo, ni principalmente, una visión sobre las relaciones de propiedad, sino que también es una visión sobre la democratización de la economía.

En la sección 2, espero haber demostrado que la arquitectura rawlsiana oculta la importancia de los sistemas económicos intermedios y mixtos, perdiendo de vista algunas de las contribuciones más valiosas de James Meade, una figura de la que Rawls en otros aspectos aprendió mucho. En particular, la idea de Meade del “ciudadano mixto” esta lista para un mayor desarrollo; podemos ver nuestra posición segura como ciudadano libre e igual como asentada en nuestra participación en la vida de la sociedad y, al mismo tiempo, como trabajador, propietario y beneficiario de instituciones públicas compartidas. Un sistema económico mixto, que combina un capital privado ampliamente disperso junto con instituciones públicas sólidas, no debe verse como un mero compromiso entre alternativas más puras, sino como el mejor medio de crear una sociedad en la que las personas puedan vivir como ciudadanos democráticos libres e iguales.

⁴⁵Polanyi 1944/2001, 242. Ver también Bockman et al 2016, Block 2016, Polanyi 2018, Klein 2019.

En la Sección 3 argumenté que las preocupaciones sobre los límites de los mercados, y los argumentos (socialistas o de otro tipo) sobre la importancia de expandir la desmercantilización y las prestaciones públicas, deberían tener un lugar importante dentro de las discusiones sobre cómo los principios de justicia se relacionan con los sistemas económicos. Debemos tener cuidado con cualquier punto de vista que trate sin un análisis detenido los mecanismos de mercado como la forma predeterminada de prestación de recursos, y que acepte con demasiada facilidad una concepción estrecha de la naturaleza de los bienes públicos.

Por último, en la sección 4 he argumentado que debemos comprometernos seriamente con la idea de la planificación económica democrática y evitar el error que asimila toda planificación a la idea de una “economía planificada,” y que rechaza erróneamente como iliberal la legítima aspiración democrática de dar forma al curso de nuestra vida económica compartida. Y ante la inminente catástrofe ambiental, los argumentos a favor de una planificación democrática de la economía a nivel macro son abrumadores.

Aunque mi enfoque en este ensayo ha sido rawlsiano en sus fundamentos normativos, espero que esta discusión sea de interés no solo para aquellos que abordan estas cuestiones dentro de esa tradición en la filosofía política. Después de todo, esos fundamentos normativos rawlsianos son en aspectos cruciales bastante minimalistas y ampliamente compartidos: la idea central es que la tarea de la justicia social es crear un conjunto de instituciones compartidas para una sociedad democrática, concebida como un sistema de cooperación a lo largo del tiempo entre personas libres e iguales. Este ideal normativo animador obviamente tiene mucho en común con aquellas corrientes dentro del pensamiento socialista democrático que enfatizan la emancipación humana de la opresión, la dominación y la explotación, que buscan superar las desigualdades de estatus, rango y poder y que valoran la autodeterminación democrática colectiva y la solidaridad social⁴⁶.

La cuestión de si la justicia requiere socialismo es una pregunta complicada y, en consecuencia, debería tener una respuesta complicada. Lo que está claro, sin embargo, es que los socialistas democráticos y los liberales igualitarios rawlsianos comparten mucho, tanto en lo que respecta a su orientación normativa subyacente como, como se ha argumentado, en muchas de las conclusiones institucionales a las que deberían conducir esos compromisos normativos. La cuestión de si la justicia requiere socialismo es, de hecho, solo una parte de una pregunta más amplia sobre qué tipo de sistema institucional se necesita para que las personas vivan juntas de una manera que nos permita florecer, individual y colectivamente, como ciudadanos democráticos libres e iguales. La tarea de responder a la pregunta sobre las exigencias institucionales de una sociedad justa es una tarea enorme, colectiva y permanente. Pero mi esperanza es que la discusión actual haya abierto algunas vetas para la exploración futura.

AGRADECIMIENTOS

Por los muy útiles comentarios escritos sobre versiones anteriores de este ensayo estoy extremadamente agradecido a Vittorio Bufacchi, Pablo Gilabert, Catarina Neves, T.M. Scanlon, Fabian Schuppert, Paul Segal, Pedro Teixeira, Albert Weale y Lea Ypi. Mis deudas con aquellos con quienes he discutido productivamente estos temas serían demasiado numerosas para declararlas aquí, pero gracias en particular a mis coautores Joe Guinan, Mathew Lawrence, Emily McTernan, Miriam Ronzoni, Christian Schemmel, Alan Thomas, Thad Williamson y Stuart White. También me gustaría registrar mi agradecimiento a las audiencias que dieron comentarios útiles sobre las versiones ancestrales de partes de este material en la Universidad de Nueva York, la Universität Zürich, la Queen’s University Belfast, UCL, la Universidad de Rijeka, la Universidad Americana de París, el Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB), la Universidad de Belgrado, la Universidad de Ashoka, la Universidad Católica de Lovaina, la Universidad Nacional de Córdoba, la Universidad Torcuato di Tella, la Universidad de Waseda, la Universidad de Oxford y la Univer-

⁴⁶Sobre una variedad de ideales y principios socialistas, ver Gilabert y O’Neill 2019.

sidade do Minho de Braga. Muchas gracias también a mis estudiantes que tomaron mi módulo de otoño de 2019 sobre “Teorías de la justicia social,” por algunas discusiones muy estimulantes sobre el capitalismo y el socialismo. Este ensayo fue escrito durante la pandemia de Covid de 2020, durante un momento especialmente desafiante, por lo que mi mayor agradecimiento es a Mary Leng, y a nuestros hijos Tommy, Joe, Olwen y Rory, por crear milagrosamente el tiempo y el espacio en el que pude escribir este ensayo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, Elizabeth. *Private Government: How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk About It)*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2017.
- Aronoff, Kate y otros. *A Planet to Win: Why We Need a Green New Deal*. London: Verso, 2019.
- Atkinson, Anthony B. *Inequality: What Can Be Done?* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.
- Barry, Brian y Marcel Wissenburg. “The Concept of the State in Political Philosophy.” *European Political Science* 10 (2011): 92-102.
- Bidadanure, Juliana y Martin O'Neill. “Norman Daniels.” *The Rawls Lexicon*, ed. J. Mandle y D. A. Reidy. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 179-180.
- Block, Fred. 2015. “Karl Polanyi and twenty-first century socialism.” *Open Democracy*. 22 May 2016. Online en: <https://www.opendemocracy.net/en/karl-polanyi-and-twenty-first-century-socialism/>.
- Bockman, Johanna, Ariane Fischer, y David Woodruff. ““Socialist Accounting” by Karl Polanyi: with preface “Socialism and the embedded economy””, *Theory and Society* 45 (2016): 385-427.
- Buchanan, James. *The Demand and Supply of Public Goods*. Chicago: Rand McNally, 1968.
- Chang. Ha-Joon. *23 Things They Don't Tell You About Capitalism*. London: Bloomsbury, 2010.
- Cohen, Joshua. “The Economic Basis of Deliberative Democracy.” *Social Philosophy and Policy* 6 (1989): 25-50.
- Cordelli, Chiara. *The Privatized State*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2020.
- Crotty, James. *Keynes Against Capitalism: His Economic Case for Liberal Socialism*. London: Routledge, 2019.
- Cumbers, Andrew. *Reclaiming Public Ownership: Making Space for Economic Democracy*. London: Zed Books, 2012.
- Dahl, Robert A. *A Preface to Economic Democracy*. Berkeley, CA: University of California Press, 1985.
- Daniels, Norman. *Just Health Care*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- —. *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Dorfman, Avihay y Alon Harel. “The Case Against Privatization.” *Philosophy & Public Affairs* 41 (2013): 67-102.
- —. “Against Privatization As Such.” *Oxford Journal of Legal Studies* 36 (2016): 400-427.
- Dow, Gregory K. *Governing the Firm: Workers' Control in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- —. “The Theory of the Labor-Managed Firm: Past, Present, and Future.” *Annals of Public and Cooperative Economics* 89 (2018a): 65-86.
- —. *The Labor-Managed Firm: Theoretical Foundations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018b
- Edmundson, William. *John Rawls: Reticent Socialist*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Forrester, Katrina. *In the Shadow of Justice: Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2019.
- Frega, Roberto, Lisa Herzog, y Christian Neuhäuser. “Workplace Democracy – The recent debate.” *Philosophy Compass*. 14 (4) (2019).
- Freeman, Samuel. *Rawls*. New York: Routledge, 2007a.

- —. *Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2007b.
- Gilabert, Pablo. "Justice and Feasibility: a Dynamic Approach." *Political Utopias: Contemporary Debates*, ed. M. Weber y K. Vallier. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Gilabert, Pablo and Martin O'Neill. 2019. "Socialism." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2019 edition. Edited by Edward N. Zalta. Online en: <https://plato.stanford.edu/entries/socialism>.
- Greenleaf, W. H. *The British Political Tradition, Volume One: The Rise of Collectivism*. London: Methuen, 1983a.
- —. *The British Political Tradition, Volume Two: The Ideological Heritage*. London: Methuen, 1983b.
- Guinan, Joe y Martin O'Neill, "The Institutional Turn: Labour's New Political Economy." *Renewal: a Journal of Social Democracy* 26 (2018): 5-16.
- —. "From Community Wealth-Building to System Change: Local Roots for Economic Transformation." *IPPR Progressive Review* 25 (2019a): 382-92.
- —. *The Case for Community Wealth Building*. Cambridge: Polity Press, 2019b.
- Hanna, Thomas. *Our Common Wealth: The Return of Public Ownership in the United States*. Manchester: Manchester University Press, 2018.
- Holland, Stuart. *Beyond Capitalist Planning*. Oxford: Basil Blackwell, 1978.
- Hsieh, Nien-hê. "Work, Ownership, and Productive Enfranchisement." *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*, ed. M. O'Neill y T. Williamson. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. 149-162.
- Hussain, Waheed. "Nurturing the Sense of Justice: The Rawlsian Argument for Democratic Corporatism." *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*, ed. M. O'Neill y T. Williamson. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. 180-200.
- Jackson, Ben. *Equality and the British Left: A Study in Progressive Thought, 1900-1964*. Manchester: Manchester University Press, 2007.
- —. "Property-Owning Democracy: a Short History." *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*, ed. M. O'Neill y T. Williamson. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. 33-52.
- Keynes, John Maynard. *The Collected Writings of John Maynard Keynes, Volume XXI: Activities 1931-1939 – World Crises and Policies in Britain and America*. Cambridge: Cambridge University Press for the Royal Economic Society, 1982/2013.
- Klein, Steven. 2019. "Socialism and Freedom: Karl Polanyi's Early Writings." *Los Angeles Review of Books*. 25 de enero de 2019.
- Labour Party. *Alternative Models of Ownership*. London: Labour Party, 2017a.
- —. *For the Many, Not the Few: the Labour Party Manifesto 2017*. London: Labour Party, 2017b.
- —. *It's Time for Real Change: the Labour Party Manifesto 2019*. London: Labour Party, 2019.
- Lawrence, Mathew. *Owning the Future: Toward the Democratic Economy*. London: Common Wealth, 2019.
- Lawrence, Mathew y Laybourn-Langton, L. *Beyond Barbarism: A Manifesto for a Planet on Fire*. London: Verso, 2021.
- Lawrence, Mathew y Mason, N. *Capital Gains*. London: Institute for Public Policy Research, 2018.
- Marcus, Laura. "The Library in Film: Order and Mystery." *The Meaning of the Library*, ed. Alice Crawford. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015.
- Marx, Karl. "On the Jewish Question." *The Marx-Engels Reader* 2nd edition, ed. Robert C. Tucker. New York: W. W. Norton & Company, 1843/1978. 26-52.
- Mazzucato, Mariana. *The Entrepreneurial State: Deunking Public vs. Private Sector Myths*. London: Penguin, 2015/2018.
- McTernan, Emily, Martin O'Neill, Christian Schemmel, y Fabian Schuppert. "If you care about social equality, you want a big state: Home, work, care and social egalitarianism." *Juncture* 23 (2016): 138-144.
- Meade, James. *The Collected Papers of James Meade Volume IV: The Cabinet Office Diary 1944-46*, ed. Susan Howson. London: Routledge, 1945/1990.
- —. 1948/1949. "Next Steps in Economic Policy." *Archive of the Labour Party Research Department*. Posteriormente publicado en *Political Quarterly*, 20 (1949), 12-24.

- —. *Planning and the Price Mechanism: The Liberal-Socialist Solution*. London: Macmillan, 1948.
- —. *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*. London: Routledge, 1964.
- Mill, J. S. *Principles of Political Economy with Chapters on Socialism*. ed. Jonathan Riley. Oxford: Oxford University Press, 1848/2008.
- Minsky, Hyman. "Keynesian Socialism." *Hyman P. Minsky Archive* 16 (1986a).
- —. "Keynes e i Socialisti." *Mondoperaio: Rivista Mensile Del Partito Socialista Italiano* 4 (1986b): 50-52.
- O'Neill, Martin. "What Should Egalitarians Believe?" *Philosophy & Public Affairs* 36 (2008a): 119-56.
- —. "Three Rawlsian Routes towards Economic Democracy." *Revue de Philosophie Économique* 9 (2008b): 29-55.
- —. "Liberty, Equality, and Property-Owning Democracy." *Journal of Social Philosophy* 40 (2009): 379-96.
- —. "Free (and Fair) Markets without Capitalism: Political Values, Principles of Justice, and Property-Owning Democracy." *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*, ed. M. O'Neill y T. Williamson. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. 75-100.
- —. 2015. "James Meade and predistribution: 50 years before his time." *Policy Network: Classics of Social Democratic Thought*, 28 de mayo de 2015.
- —. 2016. "Piketty, Meade and Predistribution." *Crooked Timber Seminar on Thomas Piketty's Capital in the Twenty-First Century*, ed. H. Farrell, 73-81. Online en: <http://crookedtimber.org/wp-content/uploads/2016/01/piketty-final.pdf>
- —. "Philosophy and Public Policy after Piketty." *Journal of Political Philosophy* 25 (2017): 342-375.
- —. "Power, Predistribution, and Social Justice." *Philosophy* 95 (2020): 63-91.
- O'Neill, Martin and Ander Etxeberria. 2019. "On Mondragon: Solidarity, Democracy, and the Value of Work." *Renewal: a Journal of Social Democracy*. 19 July 2019. Online en: <http://www.renewal.org.uk/blog/on-mondragon-solidarity-democracy-value-of-work>
- O'Neill, Martin y Stuart Holland. "Hope Amidst Despair? Stuart Holland on Brexit, Europe, and Labour's New Economics." *Renewal: a Journal of Social Democracy* 25 (1978): 90-100.
- O'Neill, Martin y Stuart White. "James Meade, Public Ownership, and the Idea of a Citizens' Trust." *International Journal of Public Policy* 15 (2019): 21-37.
- O'Neill, Martin y Thad Williamson. "Property-Owning Democracy and the Demands of Justice." *Living Reviews in Democracy* 1 (2009): 1-10.
- —. "Introduction." *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*, ed. M. O'Neill y T. Williamson. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. 1-14.
- —. "Branches of Government." *The Rawls Lexicon*, ed. J. Mandle y D. A. Reidy. Cambridge: Cambridge University Press, 2015a. 65-68.
- —. "Taxation." *The Rawls Lexicon*, ed. J. Mandle and D. A. Reidy. Cambridge: Cambridge University Press, 2015b. 825-7.
- Paneth, Ira. "Wim and His Wings." *Film Quarterly* 42 (1988): 2-8.
- Pateman, Carole. *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Pettifor, Ann. *The Case for the Green New Deal*. London: Verso, 2019.
- Phillips, Leigh y Rozworski, M. *The People's Republic of Walmart: How the World's Biggest Corporations are Laying the Foundations for Socialism*. Verso Books, 2019.
- Piketty, Thomas. *Capital in the Twenty-First Century*. Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.
- —. *Capital and Ideology*. Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2020.
- Polanyi, Karl. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press, 1944/2001.
- —. *Economy and Society: Selected Writings*. Cambridge: Polity, 2018.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993/2005.
- —. *A Theory of Justice*. Revised edition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- —. *Justice as Fairness: a Restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

- Robinson, Kim Stanley. *2312*. London: Orbit, 2012.
- Roemer, John. *A Future for Socialism*. London: Verso Books, 1994.
- Sandel, Michael J. *What Money Can't Buy: the Moral Limits of Markets*. London: Allen Lane, 2012.
- Sanders, Bernie. *Our Revolution: A Future to Believe In*. New York: Thomas Dunne Books, 2016.
- Satz, Debra. *Why Some Things Should Not Be For Sale: The Moral Limits of Markets*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Schemmel, Christian. "How (Not) to Criticise the Welfare State." *Journal of Applied Philosophy* 32 (2015): 393-409.
- Schweickart, David. *After Capitalism*. Oxford: Rowman & Littlefield, 2002.
- —. "Property-Owning Democracy or Economic Democracy?" *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*, ed. M. O'Neill y T. Williamson. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. 201-221.
- Skidelsky, Robert. *John Maynard Keynes: The Economist as Saviour 1920-1937*. London: Macmillan, 1992.
- —. *John Maynard Keynes: Fighting for Britain 1937-1946*. London: Macmillan, 2000.
- Smith, Zadie. 2012. "The North West London Blues" *New York Review of Books*, 2 de junio de 2012 .
- Stanczyk, Lucas. "Productive Justice." *Philosophy & Public Affairs* 40 (2012): 144-164.
- Thomas, Alan. *Republic of Equals: Predistribution and Property-Owning Democracy*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Vallier, Kevin. 2020. "Liberal Socialism Is Not Stable for the Right Reasons." En este número (*Philosophical Topics*).
- van 't Klooster, Jens. "Central Banking in Rawls's Property-Owning Democracy." *Political Theory*, 47 (2019): 674-698.
- Vaněk, Jaroslav. *The General Theory of a Labor Managed Economy*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1970.
- Vines, David A., Jan Maciejowski y James E. Meade. *Demand Management: Stagflation, Volume 2*. London: Routledge, 1983.
- Vrousalis, Nicholas. 2020. "Free Productive Agency: Reasons, Recognition, and Socialism." En este número (*Philosophical Topics*).
- Weale, Martin y otros. *Macroeconomic Policy: Inflation, Wealth and the Exchange Rate*. London: Routledge, 1989.
- Weithmann, Paul. 2019. "John Rawls: Reticent Socialist." *Notre Dame Philosophical Reviews*, 31 March 2019. Online en: <https://ndpr.nd.edu/news/john-rawls-reticent-socialist/>
- Wolff, Jonathan. "Playthings of Alien Forces: Karl Marx and the Rejection of the Market Economy." *Cogito* 1 (1992): 35-41.
- —. *Why Read Marx Today?* Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Wollner, Gabriel. 2020. "Socialist Action." En este número (*Philosophical Topics*).
- Ypi, Lea. "The Politics of Reticent Socialism." *Catalyst* 2 (2019): 156-7.

La relevancia del ingreso básico y el enfoque de género para un sistema económico justo*

The relevance of basic income and gender for a just economic system
A relevância da renda básica de Cidadania e o enfoque de gênero para um sistema econômico justo

Leticia Morales 

Universidad Austral de Chile, Chile

Resumen

El presente trabajo tiene el objetivo de contribuir al artículo “Justicia social y los sistemas económicos: sobre Rawls, socialismo democrático y alternativas al capitalismo”, de Martin O’Neill, mostrando la relevancia del ingreso básico y el enfoque de género para pensar las instituciones necesarias para una sociedad democrática justa en la práctica. Para ello se propone examinar y vincular las propuestas del autor con la literatura sobre el ingreso básico y el género, dando cuenta que la propuesta de alguna forma de socialismo democrático liberal de O’Neill, basada en postulados normativos rawlsianos ampliamente compartidos, podrían enriquecerse si se tienen en cuenta tales aportes.

Palabras clave: Justicia social, sistemas económicos, socialismo democrático, ingreso básico universal, enfoque de género.

Abstract

This commentary responds Martin O’Neill’s article “Social Justice and Economic Systems: on Rawls, Democratic Socialism and Alternatives to Capitalism”, demonstrating the relevance of basic income and a gender approach when thinking about the necessary institutions for a just democratic society. Therefore, the paper links the O’Neill’s proposals with the literature on basic income and gender arguing that a form of liberal democratic socialism based on widely shared Rawlsian normative foundations, could be enriched by taking such contributions into account.

Keywords: Social justice, economic systems, democratic socialism, universal basic income, gender approach.

Resumo

O presente trabalho visa contribuir para o artigo “Justiça social e sistemas econômicos: sobre Rawls, socialismo democrático e alternativas ao capitalismo”, de Martin O’Neill, mostrando a relevância da renda básica de cidadania e da abordagem de gênero para pensar as instituições necessárias para uma sociedade democrática justa na prática. Para isso, propõe-se examinar e vincular as propostas do autor com a literatura sobre renda básica e gênero, percebendo que a proposta de alguma forma de socialismo democrático liberal de O’Neill, baseados em postulados normativos rawlsianos amplamente compartilhados, poderiam ser enriquecidos se tais contribuições fossem levadas em consideração.

Palavras chave: Justiça social, sistemas econômicos, socialismo democrático, renda básica de cidadania, abordagem de gênero.

DOI: [10.5281/zenodo.5805630](https://doi.org/10.5281/zenodo.5805630)

*Este artículo es un comentario al artículo anterior: *Justicia social y los sistemas económicos: sobre Rawls, socialismo democrático y alternativas al capitalismo*, de Martin O’Neill.

[Contacto: leticia.morales@uach.cl](mailto:leticia.morales@uach.cl) Leticia Morales es profesora asociada de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, y Directora del Programa de Doctorado en Derecho de la Universidad Austral de Chile. Es Doctora en Derecho por la Universidad Pompeu Fabra (España) y Magíster en Filosofía y Ciencia Política por la Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina).

1. INTRODUCCIÓN

El artículo de Martin O'Neill que tengo el placer de comentar "Justicia social y sistemas económicos: sobre Rawls, socialismo democrático y alternativas al capitalismo" es un trabajo excelente y muy bien desarrollado que se propone una tarea clara pero enorme y compleja: "considerar las perspectivas de sistemas económicos alternativos" una vez que aceptamos el rechazo de Rawls al capitalismo (O'Neill 69).

En general estoy de acuerdo con los puntos principales planteados por el autor. De hecho, es difícil estar en desacuerdo con el punto de partida de O'Neill desde los fundamentos normativos rawlsianos de una sociedad justa que, como él mismo afirma, "son minimalistas y ampliamente compartidos" (O'Neill 95). Esos fundamentos mínimos se apoyan en la idea de que "la tarea de la justicia social es crear un conjunto de instituciones compartidas para una sociedad democrática, concebida como un sistema de cooperación a lo largo del tiempo entre personas libres e iguales" (Ibid.). Además, también estoy de acuerdo en que la teoría de Rawls necesita más trabajo para dar forma a los elementos que cualquier sistema económico debería tener para crear y sostener una sociedad justa en la práctica.

En lugar de cuestionar las varias distinciones y argumentos de O'Neill, quiero centrarme en un tema de gran actualidad que, en mi opinión, sigue siendo una brecha dentro de la discusión sobre los sistemas económicos alternativos: se trata de la discusión acerca del ingreso básico universal, y en particular, de su inclusión en el debate de los modelos socio-económicos con un enfoque de género.

El ingreso básico universal (IBU) es una propuesta de política pública con proyección de producir importantes cambios en la justicia de una sociedad real. Su discusión cuenta con varias decenas de años si bien ha sido marginal, pero con la irrupción de la pandemia del coronavirus en 2020 ha cobrado gran protagonismo en la actualidad como medida dirigida a mejorar la situación de las personas más desfavorecidas, y como alternativa a las conocidas políticas públicas de asistencialismo propias del capitalismo. Además de que la idea fue ya discutida en la época de los trabajos de Rawls entre sus pares y con él mismo, en años recientes la literatura sobre el IBU ha crecido de manera sorprendente cuantitativa y cualitativamente. De ahí que tiene suficiente relevancia y actualidad como para no jugar un papel destacado cuando pensamos sistemas económicos alternativos al capitalismo desde la justicia social. Por su parte, un IBU con enfoque de género en el debate de los sistemas socio-económicos justos para las sociedades reales es un tópico emergente que ha sido extensamente desatendido. Precisamente ha sido la crisis sanitaria de la pandemia la que ha puesto de manifiesto la inmensa contribución económica que hacen mayormente las mujeres a través del trabajo no remunerado de cuidado de los demás, con la atención a enfermos, niños y ancianos. Pero también que son ellas las que más han sido afectadas aumentando su desigualdad social y económica. Un ingreso básico que incorpore la perspectiva de género tiene en miras la emancipación de la opresión, dominación y explotación de las mujeres, injusticias denunciadas por Rawls, y que O'Neill retoma.

2. SOCIALISMO DEMOCRÁTICO E INGRESO BÁSICO UNIVERSAL

Una renta o ingreso básico universal (IBU) se define típicamente como el derecho de una persona a recibir un pago regular incondicional, independientemente de otras fuentes de ingresos (o riqueza), empleo o voluntad de trabajar o situación de vida (Van Parijs 1995).

El ingreso básico universal es una idea potente que se discute en todo el mundo en estos tiempos. En los últimos años pasó del debate en el nivel de las utopías filosóficas a ser discutida tanto en los niveles más altos de la política como en la sobremesa familiar. También es una idea que tiene un impacto global genuino. Desde Finlandia, Australia, India, a la discusión en América Latina, expandiéndose desde Brasil y Argentina para incluir a Chile como parte del debate en

torno a la nueva Constitución (Figueroa 2020; Zuñiga-Fajuri 2020; Henríquez et al. 2020). Ha recibido mucha atención como resultado de los largos meses de la pandemia mundial, como por ejemplo, los recientes informes de política social y económica de la CEPAL sobre el papel del ingreso básico en la lucha contra la pobreza pandémica y la desigualdad económica (CEPAL 2020).

Llama la atención que esta idea no aparezca de forma más prominente como parte de la discusión sobre sistemas económicos alternativos y justicia social en el artículo de O'Neill. En cambio, lo que encontramos es una mención muy breve de un "ingreso ciudadano" con escaso desarrollo (O'Neill 76). En lo que sigue desarrollaré el punto con mayor atención y extensión.

Hay varias razones para pensar que la discusión sobre el IBU podría merecer mayor análisis en el tipo de artículo que ha escrito Martin O'Neill.

En primer lugar, como ya se dijo, el IBU es parte de una discusión prominente, muy visible y creciente sobre nuevas ideas progresistas para un cambio social y económico. Tanto entre las personas defensoras como entre las críticas hay una discusión considerable sobre cuán "progresista" puede ser un ingreso tan básico. Sin embargo, numerosos académicos con credenciales progresistas impecables han pensado que juega un papel importante en la transformación social hacia una sociedad más justa e igualitaria. Piénsese en Erik Olin Wright y, por supuesto, en Philippe Van Parijs como dos ejemplos destacados. Curiosamente, dado el enfoque del artículo de O'Neill, es llamativa la ausencia de las ideas tanto de Wright como de Van Parijs, quienes tempranamente contribuyeron a la discusión sobre si está justificado el capitalismo o si debiéramos adoptar un sistema económico alternativo. En un trabajo ya clásico, van der Veen y Van Parijs (1986) ponen en cuestión el socialismo como forma de expansión de la libertad y la abolición de la alienación desde una perspectiva marxista.¹ En su lugar, proponen el examen de mecanismos económicos alternativos que pudieran servir para avanzar en el tránsito del capitalismo hacia el comunismo a través de un ingreso garantizado en la forma de una subvención universal (*Id.* 643 y ss).

A diferencia de van der Veen y Van Parijs, Erik Olin Wright (2005) concibió un IBU como clave fundamental del proyecto socialista liberal. Wright explora la cuestión acerca de las maneras en que un ingreso básico garantizado puede ser considerado parte de un amplio desafío socialista al capitalismo (*Id.* 196). En este trabajo, luego de revisar las críticas centrales al capitalismo desde una perspectiva igualitarista y democrática, Wright expone tres principios del reto socialista al sistema capitalista (*Id.* 199-200). Los tres principios son: 1) el fortalecimiento de la fuerza de trabajo con respecto al capital; 2) la decomodificación de la fuerza de trabajo; y 3) el fortalecimiento del poder de la sociedad civil para diseñar las prioridades del exceso social y la organización de la actividad económica. Para Wright, el socialismo "combina la deliberación democrática sobre amplias asignaciones de inversión con organizaciones asociativas voluntariamente auto-organizadas" (*Id.* 201). En este marco en el que se aceptan los tres principios como criterios para transitar del capitalismo al socialismo, Wright sostiene que un ingreso básico incondicional "puede ser visto como una reforma socialista" (*Ibid.*) que contribuiría a los tres criterios conjuntamente. En primer lugar, un ingreso básico "generoso" (*Ibid.*)² tiene el potencial de contribuir al fortalecimiento de la fuerza de trabajo por tres razones: al constreñir el mercado laboral, la posición negociadora de las y los trabajadores se fortalece; cuando los mercados son constreñidos mejora el poder de negociación colectivo; y se genera una posibilidad inagotable e incondicional de huelga mejorando la capacidad de los trabajadores de organizarse en sindicatos. En segundo lugar, un ingreso básico contribuiría a la decomodificación del trabajo a través de generar, en palabras de Van Parijs, "una libertad real para todos": en la medida en que se garantizan las necesidades básicas de las personas, estas no están obligadas a entrar al

¹En 1986, Philippe Van Parijs y Robert van der Veen publicaron "A Capitalist Road to Communism", reeditado veinte años después en una edición especial de *Basic Income Studies*, "Retrospective: "A Capitalist Road to Communism — Twenty Years After", 2006.

²Wright parte de la asunción de que el monto de un ingreso básico incondicional equivale a lo necesario para que una persona pueda vivir de manera respetable, por lo que descarta que se trate de un monto insustancial. Así, "el nivel del ingreso es lo suficientemente alto como para que salir del mercado laboral capitalista sea una opción válida" (2005 201).

mercado laboral.³ Y en tercer lugar, un ingreso básico contribuiría a agrandar y profundizar la economía social. Si bien consciente de la consideración de un IBU como una idea ilusoria y de los posibles ataques desde el capitalismo, Wright sostiene que cuando se presente el momento de una política igualitarista y progresista, un ingreso básico deberá estar al frente de la agenda reformista, no solo por su contribución a cuestiones fundamentales de justicia social, sino también por las formas de contribuir a una transformación más extensa del propio capitalismo (*Id.* 203).

De cualquier manera, incluso si hay preguntas que responder sobre si un IBU es suficientemente reformista o relevante dentro de un proyecto socialista, parece necesario como mínimo dedicarle un espacio en el tipo de discusión acerca de los “elementos institucionales que una sociedad democrática estable y justa requeriría”, tal como O’Neill nos invita a tener (O’Neill 68). Ciertamente, los trabajos y experimentos del IBU en distintas partes del mundo con el fin de contar con evidencia acerca de sus efectos, se enmarcan en el objetivo que el autor declara de aterrizar las instituciones concebidas en abstracto, antes “que verlas solo como materialización de principios particulares” (*Id.* 74).⁴ En otras palabras, pareciera que la reflexión acerca de la consideración de sistemas económicos en la práctica demanda también la consideración del IBU como una de las herramientas para concebir una estructura básica que realice la justicia social.

3. RAWLS, ATKINSON, MEADE Y EL INGRESO BÁSICO

El ingreso básico es discutido por muchas de las personas claves que menciona el autor en su artículo, y varias lo han considerado una parte fundamental de sus propuestas.

John Rawls no respaldó personalmente un ingreso básico universal porque, según sostuvo “su propio buen juicio era que los surfistas de Malibú no podían pretender legítimamente que los beneficios públicos subsidiaran ese estilo de vida” (Van Parijs 2014 175; Rawls 1999 455 nota 7). A ello Philippe Van Parijs (1991; 1999; 2014) respondió desarrollando una sofisticada línea de argumentación que sugiere que, por el contrario, el ingreso básico se seguiría de forma bastante natural a partir de las premisas básicas de Rawls. Para Van Parijs, el famoso principio de la justicia distributiva de Rawls, no se satisface solo con la maximización de los ingresos, la riqueza, los poderes y capacidades y las bases sociales del autorrespeto de quienes ocupan la posición social más desfavorecida, sino además requeriría un ingreso básico incondicional. Teniendo en cuenta todas estas dimensiones, el caso en favor de un ingreso básico incondicional sería robusto, “en tanto que su naturaleza incondicional lo hace más como un fondo de riqueza, aumenta el poder del más débil en los contextos del empleo así como en lo familiar, y además evita la estigmatización y la humillación que tienden a asociarse con la focalización de los más necesitados” (Van Parijs 2014 174).⁵ Dentro del esquema rawlsiano de los dos principios de justicia ordenados lexicográficamente, Van Parijs afirma que está justificada la introducción de un ingreso básico, que debería fijarse en el más alto nivel sostenible, “porque el principio de la diferencia es un criterio maximin, y el nivel del ingreso básico determina el conjunto de ventajas socio-económicas disponibles para los más desfavorecidos, aquellos que no tienen nada aparte de un ingreso básico” (Van Parijs 1999 105).

Al examinar posibles formas de planificación democrática que podrían darse dentro de un sistema socialista liberal justo, O’Neill ejemplifica la posibilidad de establecer objetivos para dirigir la inversión junto con adoptar decisiones colectivas sobre los requisitos de la protección ambiental, mediante la asignación de recursos sociales a la investigación y desarrollo (93-94). En apoyo de esta idea, el autor menciona el trabajo de Tony Atkinson (2015) y señala que este consideró como una falta seria de los gobiernos no prestar suficiente atención a los desarrollos tecnológicos,

³Para una posición escéptica sobre este efecto de un IBU véase Birnbaum y De Wispelaere (2016, 2021).

⁴Entre los experimentos de un IBU llevados adelante en los últimos años se destacan el de Finlandia (2017-2018), Holanda (2017-2019) y Barcelona (2017-2019).

⁵Birnbaum 2012 presenta una propuesta que vincula los argumentos de la democracia de propietarios de John Rawls con la posición de Philippe Van Parijs de “igualdad de donaciones” (*gift-equalisation*), y defiende el enfoque de que un IBU no es inherentemente explotador ni está más allá del alcance de la justicia.

lo cual incluyó en la primera de sus quince propuestas para una economía más igualitaria, agregando que se debe alentar la innovación en forma tal que aumenta la empleabilidad de los trabajadores, y en especial la dimensión humana de la provisión de servicios (*Id.* 87-93). Atkinson también consideró que una versión de un ingreso básico individual y universal sería clave para desarrollar una economía más igualitaria. Entre sus propuestas, la número trece establece la necesidad de introducir la provisión de un ingreso de participación a nivel nacional que complemente la protección social existente (*Id.* 220). El *ingreso de participación* de Atkinson no es totalmente incondicional, sino que introduce una condición de participación muy amplia (Atkinson 1996). Esto, en realidad, atraería a muchas más personas que actualmente quedan fuera de los regímenes de seguridad social o asistencia social. Y la razón para proponer un ingreso de participación en lugar de un ingreso básico universal totalmente incondicional tiene que ver principalmente con mejorar su viabilidad política: Atkinson pensó que los políticos y los votantes no estaban listos para adoptar un esquema que parece dar algo a cambio de nada. Luego, Atkinson sostuvo que un ingreso de participación no era una mera concesión política, sino que se trataría de una herramienta más justa porque estaría en mejor posición de dar respuesta a las objeciones de reciprocidad y explotación dirigidas contra el IBU (Atkinson 2015 221; discutiendo esta justificación del ingreso de participación, véase Zelleke 275-277; Pérez-Muñoz 269).

Lo más llamativo es que una de las principales inspiraciones de O'Neill, que a su vez influyó la idea rawlsiana de una democracia de propietarios, es el economista James Meade (O'Neill 77), quien ha abrazado la idea de un dividendo social (otro tipo de ingreso básico) a lo largo de sus escritos, desde la década de 1930 en adelante (Van Trier 2018). O'Neill destaca que el problema acerca de la realización práctica de la justicia social, según lo concibió Meade, "es el problema de imaginar cómo un conjunto de situaciones económicas, algunas con diferentes fines y racionalidad, puede funcionar en común para ser más que la suma de sus partes" (O'Neill 79). Entre los varios mecanismos para reducir desigualdades en la propiedad privada que Meade discute a lo largo de su obra, "el dividendo social resurge con tal regularidad desconcertante en los escritos de Meade durante su carrera que es difícil no concluir que, desde muy temprano, constituye una característica nuclear de su concepción sobre cómo puede conseguirse que el mundo sea un mejor lugar para vivir" (Van Trier 2018 441). Dada la importancia que tuvo Meade para Rawls, y que O'Neill destaca en extenso e incluso enfatiza algunas de las propuestas de aquel de una política económica mixta en una vía distinta a la interpretación de Rawls, es sorprendente que en ambos casos la idea central de Meade de un pago incondicional e igual como un derecho para todos no sea discutida, ni tan siquiera mencionada. En el trabajo de Meade, el dividendo social juega una serie de papeles diferentes dependiendo del contexto y de la tarea que se espera que logre: 1) como un instrumento para la redistribución de ingresos; 2) como mecanismo de dirección para mantener la economía en una senda de pleno empleo sin inflación; 3) como sustituto de una democracia de propietarios; y 4) de manera más relevante como complemento necesario para la transformación del capitalismo hacia un tipo particular de economía participativa (sociedades mixtas capital-trabajo) (Meade 1964). En la última función, el dividendo desempeña el rol crucial de un mecanismo de apoyo institucional que está destinado a garantizar que el cambio más fundamental del sistema funcione eficazmente en beneficio de todos, es decir, funcionaría de manera central en la justicia y la igualdad (*Ibid.*).

4. PROPIEDAD PÚBLICA VS. PRIVADA Y CONTROL VS. EMPODERAMIENTO

Los puntos centrales de la discusión acerca del ingreso básico reflejan algunas de las principales distinciones que preocupan a O'Neill. El ingreso básico es una idea que parece encajar en diversas perspectivas, lo que lleva a un gran debate sobre lo que significa y lo que puede lograrse con su adopción. En efecto, algunas de las principales líneas defendidas como su naturaleza dentro de la distinción entre propiedad pública versus propiedad privada, o su contribución a la función integradora de una democracia económica o de control se superponen con el examen del autor. O'Neill precisa la importancia de distinguir dos cuestiones fundamentales: por un lado, la cuestión de la estructura de la propiedad, sea una economía de propiedad privada o sea

alguna forma de socialismo y, por el otro, la cuestión de la distribución del poder económico entre individuos (O'Neill 73). El autor subraya, en la misma línea de Rawls, que “si queremos pensar cuidadosamente sobre la relación entre la justicia social y los sistemas económicos, debemos mantener estas dos preguntas separadas y pensar cómo pueden estar relacionadas en vez de simplemente juntarlas” (*Ibid.*). Luego de examinar la posición de Rawls sobre este punto, O'Neill señala que este tipo de preguntas “no pueden ser resueltas en el nivel de abstracción en que Rawls se sentía más cómodo trabajando” (*Id.* 74), por lo que no basta con ocuparse de la cuestión acerca de si una estructura institucional se alinea con el objetivo de crear una sociedad justa, sino que importa además dar cuenta de las consideraciones de efectividad institucional, confiabilidad y estabilidad (*Ibid.*). Estas consideraciones se han vuelto centrales en la discusión actual de un IBU en el marco de una sociedad que realice la justicia social.

Por una parte, con relación al debate en torno a la propiedad privada frente a la propiedad pública, hay quienes argumentan que el IBU es esencialmente un esquema capitalista porque proporciona un derecho individual a un ingreso privado, protegido de cualquier interferencia “social” o “colectiva” —véase, por ejemplo, el Dividendo del Fondo Permanente en Alaska (Widerquist y Howard 2012). Pero muchas personas también perciben el IBU como una forma de socialismo porque representa dar a cada miembro individual de la sociedad una parte igual de los recursos de propiedad pública de la comunidad (Atkinson 1996; Van Parijs 1995; Bidadanure 2019). Cuantos más recursos consideremos de propiedad pública o común, mayor será la participación en el ingreso y, como tal, el ingreso básico es parte de una agenda para recuperar los bienes comunes. Entonces, dependiendo de si nos fijamos en la “fuente” (recursos de propiedad colectiva) o en el “producto final” (algún tipo de dividendo individual), podríamos ir en ambos sentidos. James Meade pensó que podríamos utilizar el dividendo social para orientar activamente la actividad económica hacia una mayor inversión de capital público o un mayor consumo individual (Meade 1964; también Lerner 1944).

Por la otra parte, con referencia al debate en torno al aspecto del control de los ciudadanos versus el potencial empoderamiento de los trabajadores en una democracia económica, nuevamente podemos ver un paralelismo entre las personas defensoras y las críticas de un ingreso básico. Por un lado, están aquellas que piensan que el IBU es un soborno capitalista, una política que compensa a las personas que se encuentran en el extremo más desfavorecido de la economía capitalista para evitar protestas sociales y económicas: ¡el ingreso básico como control social y económico! Piénsese también en la línea en la que Waldron (1993) interpreta el principio de la diferencia de Rawls como un principio de mínimo social según el cual debe garantizarse un nivel mínimo de bienestar material (el cual podría ser satisfecho con la provisión de un IBU) con independencia de las preocupaciones sustantivas de la igualdad, suficiente para conseguir no solo el consentimiento de los más desaventajados, sino “un apoyo activo suficiente para constituir una estructura social entera a través de las circunstancias ordinarias de la vida política” (270). Para Waldron el mínimo que debe ser garantizado se justifica en evitar que, al haber personas que no tienen satisfechas sus necesidades más básicas en una sociedad, se rompa el pacto social. Pero también encontramos a aquellas que, por otro lado, piensan que el IBU empodera a las y los trabajadores, les da un poder de negociación o salida del mercado laboral (Van Parijs 2015; Widerquist 2013; en contra de que un IBU sea una estrategia efectiva en este sentido, Birnbaum y De Wispelaere 2021). Este grupo afirma que el ingreso básico proporciona a las personas un control económico más individual, especialmente a los trabajadores precarios, incluidas las mujeres (Van Parijs 2015; Lombardozzi 2020; en contra de que tenga este beneficio para las mujeres, McVicar *et al.* 2019). Bajo esta interpretación, el resultado es una versión del “ciudadano mixto”, que es a la vez trabajador y propietario, discutida por O'Neill siguiendo la poderosa idea de Meade (O'Neill 79).

5. LA CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA Y EL INGRESO BÁSICO UNIVERSAL

Es también relevante pensar en el ingreso básico como una herramienta directamente relacionada con la democracia como sistema político y la democratización de diversos ámbitos de la vida en general y de la economía en particular, una perspectiva examinada por Carole Pateman y yo misma (Pateman 2003, 2004; Morales 2018). O'Neill menciona dos líneas argumentativas en favor del modelo de economía democrática (O'Neill 75). Por un lado, el autor sostiene que es una exigencia de la justicia el desarrollo de la democracia en el lugar de trabajo que disperse el poder dentro de las instituciones económicas, porque para que una sociedad genuinamente democrática funcione es necesario "ayudar a estabilizar una sociedad justa a través de inculcar y desarrollar virtudes democráticas" (*Ibid.*). Por el otro lado, en el marco rawlsiano, "la justicia social requiere más que una distribución equitativa de recursos financieros, requiere también el establecimiento de relaciones sociales equitativas al interior de las instituciones políticas y económicas" (*Ibid.*).

El IBU podría desempeñar un papel importante no solo en términos de una economía democrática en sentido estricto, sino más amplio en términos de fomentar las normas e instituciones democráticas que son necesarias para lograr cualquier transformación social estable de la economía. Pateman ha argumentado que un ingreso básico es una condición necesaria para la democracia porque "proporciona la seguridad de por vida que ayuda a salvaguardar otros derechos" garantizando una ciudadanía integral (Pateman 2004 94). Para Pateman, la democratización "es un proceso político a través del cual todos los ciudadanos obtienen una posición completa, y se convierten en ciudadanos democráticos de primera clase" (Pateman 2003 132). La igual posición social es entendida por Pateman en términos similares a O'Neill, como una noción relacional que captura las estructuras normativas que posibilitan la autonomía de los individuos, el disfrute y la protección de la libertad, y la interacción de unos con otros en sus vidas diarias (Pateman 2004 91). En esta línea, un IBU podría abrir espacios de cambio institucional necesarios para la democratización (Id. 138). Para ello propone reflexionar sobre cómo las principales instituciones sociales del matrimonio, la familia, el trabajo, la economía y la ciudadanía, son desarrolladas conjunta y mutuamente reforzadas, sin considerar el impacto democrático del ingreso básico.

En otro lugar he defendido que el argumento democrático del IBU depende del establecimiento de un vínculo firme entre la seguridad económica proporcionada por un ingreso básico y su impacto esperado en la participación política (Morales 2018). La idea de que las y los ciudadanos necesitan un ingreso garantizado para participar efectivamente en el proceso político democrático no es un pensamiento nuevo, pero en mi opinión es una perspectiva que a menudo se pierde en la discusión sobre sistemas económicos alternativos que presuponen un fuerte compromiso, normas e instituciones democráticas.

6. INGRESO BÁSICO, ECONOMÍA Y GÉNERO

El enfoque de género es un aspecto imprescindible en la discusión actual sobre los distintos sistemas económicos alternativos al capitalismo. Tradicionalmente las concepciones teóricas han asignado a las mujeres un lugar periférico. Hoy se ha demostrado que los compromisos políticos con la igualdad y el desarrollo económico en general necesitan ocuparse de la igualdad entre hombres y mujeres (Duflo 2012). Este es un punto soslayado en el artículo de O'Neill.

Muchas teóricas feministas han argumentado que el ingreso básico fortalece la propiedad y el control económico de las mujeres específicamente. Catriona McKinnon (2003), por ejemplo, desarrolla un sugerente argumento utilizando recursos existentes en la teoría rawlsiana en favor del IBU que maximizaría la distribución de ingreso y riqueza entendidos como la base social del autorrespeto (Id. 143). Carole Pateman (2003, 2004), a su vez, señala que el IBU es crucial para empoderar a las mujeres, y muchas otras feministas están de acuerdo (Elgarte 2008; Robeyns 2010; Zuñiga-Fajuri 2018; Gheaus 2020). Pateman extiende la famosa idea de ciudadanía democrática para enfatizar su potencial para promover la libertad y la plena posición social de las

mujeres. Esto implica revisar las instituciones sociales de la familia, el matrimonio y el trabajo, y hasta qué punto estas tradicionalmente frustraban “la posición de las esposas como ciudadanas” (Pateman 2004 98). Fundamentalmente, un ingreso básico “es una parte crucial de cualquier estrategia para el cambio social democrático” en virtud de su capacidad para “romper el vínculo de larga data entre la renta y el empleo y poner fin al refuerzo mutuo de las instituciones del matrimonio, el empleo y la ciudadanía” (Pateman 2004: 90). En otras palabras, para Pateman, el ingreso básico juega un papel democrático importante al promover la plena posición social de los ciudadanos en general, y de las mujeres en particular, en las diferentes esferas de la vida. Zuñiga Fajuri, desde una posición de defensa del ingreso básico como herramienta para mejorar la situación social y económica de la mujer y subvertir los roles de género en los países en desarrollo, sostiene que “el ingreso básico reconocería que el trabajo no remunerado es un elemento esencial en la reproducción del orden social pues contribuye decididamente al desarrollo de los Estados” (2018 287).

Para responder a la pregunta acerca de dónde y por qué incluir el género dentro del tipo de encuadre de los sistemas económicos alternativos que propone el autor, podemos partir de las mismas preocupaciones sobre la justicia social. Como nos recuerda Estlund (2003), Rawls no se ocupó de objetivos políticos específicos, ni de luchas concretas en el mundo real, en cambio “nos dejó un modelo de filosofía política que conservará su valor a través del tiempo” (*Id.* 91). Nos queda la tarea de pensar una teoría no ideal para ciudadanas y ciudadanos de sociedades democráticas que no habitan en una sociedad bien ordenada (Edmunson 186). Y O’Neill transita ese camino al proponer el debate a partir de los postulados normativos rawlsianos sobre qué opciones plausibles podrían existir para un sistema económico que realice la justicia social en la práctica (O’Neill 77, 95). Una justicia social que, recordemos, tiene la tarea de “crear un conjunto de instituciones compartidas para una sociedad democrática, concebida como un sistema de cooperación a través del tiempo entre personas libres e iguales” (O’Neill 95). Se trata de un objetivo común que comparten otras “posiciones dentro del pensamiento socialista democrático que enfatizan en la emancipación humana de la opresión, dominación y explotación, que buscan superar las desigualdades de estatus, rango y poder, y valoran la autodeterminación democrática colectiva y la solidaridad social” (*Ibid.*). La cuestión de la emancipación de las mujeres de la dominación patriarcal encaja claramente dentro de las preocupaciones de O’Neill. Catharine MacKinnon advierte que “tomarse en serio la condición de la mujer es revisar las definiciones actuales de la explotación social” (1995 152). Después de todo, las economistas políticas feministas “han subrayado el hecho de que el capitalismo descansa sobre la (re)producción generizada del estado y la sociedad” (Wöhl 88). Generalizando la sugerencia que MacKinnon dirige a los estudios económicos marxistas, “las mujeres no sólo han de estar incluidas en un análisis del que han sido omitidas, no sólo que todo análisis que deje fuera a las mujeres es distorsionado y parcial, sino también que es necesario reorientar la visión de la totalidad que debe explicarse” (1995 152). Este es el lugar donde situar una perspectiva de género dentro de la preocupación de sistemas económicos más justos. Siguiendo la propuesta de Marçal, “si queremos comprender por qué estamos experimentando un aumento de la desigualdad económica, hemos de entender la perspectiva feminista de la economía: quién le hacía la cena a Adam Smith y por qué eso tenía importancia económica” (2016 195).

En un artículo ya extenso como el que estoy comentando es comprensible que no haya lugar para un desarrollo profundo de esta cuestión, como tampoco ha sido mi intención llenar ese vacío en este breve trabajo. De ahí que la presente sección busca más bien llamar la atención, siguiendo la línea argumental de los comentarios previos, acerca de la potencia de una herramienta como el IBU en diversos dominios, incluido el del enfoque de género. En la discusión sobre el ingreso básico universal, aunque en general desatendido, encontramos un desarrollo de las preocupaciones feministas sobre el impacto del IBU en la posición política, social y económica de las mujeres, lo cual constituye un aporte en la dirección correcta hacia la formulación de esa totalidad.

Una cosa que aprendimos de los estudios feministas es que cuando los analistas hablan de instituciones económicas sin una dimensión de género, a menudo algo está mal y las mujeres salen perdiendo.

7. CONCLUSIÓN

Los comentarios de este trabajo pretenden aportar en la línea del artículo de Martin O'Neill de avanzar, a partir de postulados normativos rawlsianos ampliamente compartidos, hacia un debate más enriquecido respecto de las vías de realización del socialismo democrático que satisfaga las exigencias de la justicia social. En particular, se propuso reflexionar sobre una herramienta singular que tiene la función de realizar una sociedad más equitativa en la práctica. Por ello, tomando en serio el desafío de una teoría no-ideal y concreta, he tratado de mostrar la relevancia que tiene dentro del artículo de O'Neill la consideración de un ingreso básico universal, y en particular, de una reflexión con enfoque de género.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Atkinson, Anthony B. "Case for a Participation Income", *The Political Quarterly*, 67/1 (1996): 67-70.
- —. *Inequality: What Can Be Done?* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.
- Bidadanure, Juliana. "The Political Theory of Universal Basic Income", *Annual Review of Political Science*, 22 (2019): 481-501.
- Birnbaum, Simon. *Equality of Status and Its Priority: A Rawlsian Case for Basic Income*. En *Basic Income Reconsidered. Exploring the Basic Income Guarantee*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2012. 41-63.
- Birnbaum, Simon y Jurgen De Wispelaere. "Basic Income in the Capitalist Economy: The Mirage of 'Exit' from Employment", *Basic Income Studies*, 11/1 (2016): 61-74.
- —. "Exit strategy or exit trap? Basic income and the 'power to say no' in the age of precarious employment", *Socio-Economic Review*, 19/3 (2021): 909-927.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Estudio Económico de América Latina y el Caribe, 2020 (LC/PUB.2020/12-P), Santiago, 2020.
- Duflo, Esther. "Women Empowerment and Economic Development", *Journal of Economic Literature*, 50/4 (2012): 1051-1079.
- Edmundson, William. *John Rawls: Reticent Socialist*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Elgarte, Julieta, "Basic income and the gendered division of labour", *Basic Income Studies* 3/3 (2008): artículo 4.
- Estlund, David. "The audacious humility of John Rawls", *Dissent* 2003: 89-91.
- Figueroa, Juan Pablo. "Un ingreso básico para todos: la propuesta de incluirlo en una nueva Constitución". *Contexto*. 3 nov, 2020.
- Gheaus, Anca. "The Feminist Argument Against Supporting Care", *Journal of Practical Ethics*, 8/1 (2020): 87-113.
- Lerner, Abba P. *The Economics of Control: Principles of Welfare Economics*. Nueva York: Macmillan, 1944.
- Henríquez, Miriam et al. "Nueva Constitución con Perspectiva de Género". 5 oct. 2020. Disponible online: https://derecho.uahurtado.cl/web2021/wp-content/uploads/2020/10/documento_constitucion_genero
- Lombardozi, Lorena. "Gender Inequality, Social Reproduction and the Universal Basic Income", *The Political Quarterly*, 91/2 (2020): 317-323.
- MacKinnon, Catharine. *Hacia una teoría feminista del Estado*. Madrid: Cátedra, 1995. Traducción de Eugenia Martín. Título original: *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard: HUP, 1989.
- Marçal, Katrine. *¿Quién le hacía la cena a Adam Smith? Una historia de las mujeres y la economía*. Buenos Aires: Debate, 2016.
- McKinnon, Catriona. "Basic Income, Self-Respect and Reciprocity", *Journal of Applied Philosophy*, 20/2 (2003): 144-158.
- McVicar, Duncan, M. Wooden, I. Laß y Y.-K. Fok, Y.-K. "Contingent Employment and Labour

- Market Pathways: Bridge or Trap?”, *European Sociological Review*, 35/1 (et al. 2019): 98–115.
- Meade, James. *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*. Londres: Routledge, 1964.
 - Morales, Leticia. “The Democratic Case for a Basic Income”, *Law, Ethics and Philosophy*, 6/6 (2018): 120-137.
 - Pateman, Carole. “Freedom and Democratization: Why Basic Income is to be preferred to Basic Capital”. *The Ethics of Stakeholding*, eds. K. Dowding et al. Londres: Palgrave Macmillan, 2003. 130-148.
 - —. “Democratizing Citizenship: Some Advantages of a Basic Income”, *Politics and Society*, 32/1 (2004): 89-105.
 - Pérez-Muñoz, Cristian. “Participation Income and the Provision of Socially Valuable Activities”, *The Political Quarterly*, 89/2 (2018): 268-272.
 - Rawls, John. *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman. Cambridge, Massachusetts-Londres: Harvard University Press, 1999.
 - Robeyns, Ingrid. Feminism, “Basic Income and the Welfare State”. *Gender and Economics: Feministische Kritik der politischen Ökonomi*, ed. Christine Bauhardt y Gülay Çağlar. Wiesbaden: VS Verlag, 2010. 132-148.
 - Van der Veen, Robert y Philippe Van Parijs. “A Capitalist Road to Communism”, *Theory and Society*, 15/5 (1986): 635-655.
 - Van Parijs, Philippe. “Why Surfers Should be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income”, *Philosophy Public Affairs*, 20/2 (1991): 101-131.
 - —. *Real Freedom for All: What (if anything) can justify capitalism*. Oxford: Oxford Political Theory, 1995.
 - —. “Renta básica y justicia social. ¿Por qué los filósofos no están de acuerdo?”, *Andamios*, 11/25 (2004): 173-204.
 - —. “Real Freedom for All Women (and Men): A Reply”, *Law, Ethics and Philosophy*, 3 (2015): 161–175.
 - Van Parijs, Philippe y Yannick Vanderborght. *Basic Income: A Radical Proposal for a Free Society and a Sane Economy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.
 - Van Trier, Walter. “From James Meade’s ‘Social Dividend’ to ‘State Bonus’: An Intriguing Chapter in the History of a Concept”, *Economia*, 8/4 (2018): 439-474.
 - Waldron, Jeremy. “John Rawls and the Social Minimum”. En *Liberal Rights. Collected Papers 1981-1991*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 250-270.
 - Widerquist, Karl. *Independence, Propertylessness and Basic Income*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.
 - Widerquist, Karl y Michael Howard (editores). *Alaska’s Permanent Fund Dividend. Examining Its Suitability as a Model*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2012.
 - Wöhl, Stefanie. “The state and gender relations in international political economy: A state-theoretical approach to varieties of capitalism in crisis”, *Capital Class*, 38/1 (2014): 87-99.
 - Wright, Erik Olin. “Basic income as a socialist project”, *Rutgers Journal of Law Urban Policy*, 2/1 (2005): 196-2003.
 - Zelleke, Almaz. “Work, Leisure, and Care: A Gender Perspective on the Participation Income”, *The Political Quarterly*, 89/2 (2018): 273-279.
 - Zuñiga-Fajuri, Alejandra. “El ingreso básico como herramienta para subvertir los roles de género y, de paso, salvar el capitalismo”, *Hybris. Revista de Filosofía*, 9 (2018): 275-294.
 - —. “Un Ingreso Básico Universal con perspectiva de género en una Nueva Constitución”. *El Mercurio Legal*. 15 sept. 2020.

Pablo Aguayo. *Reconocimiento, Justicia y Democracia. Ensayos sobre John Rawls*. Viña del Mar: Cenaltes, 2018.

Ignacio Peralta *

Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, Chile

DOI: [10.5281/zenodo.5806233](https://doi.org/10.5281/zenodo.5806233)

Este libro entabla un fructífero diálogo con la obra de Rawls de al menos dos formas. Primero, adopta una aproximación holística al trabajo del autor tocando varios temas por los que se interesó el filósofo de Harvard. Segundo, el libro no busca tan solo exponer la obra de Rawls de una forma autocontenida, sino también poner esta última a prueba a la luz de los debates contemporáneos sobre justicia social. Por esto, el libro es a la vez analítico y crítico.

En el primer ensayo, Aguayo analiza el concepto de autorrespeto. Su análisis es valioso de por sí en tanto es un útil insumo para la reflexión en filosofía moral y política en general (es decir, más allá del impacto del autorrespeto en la obra de Rawls). Pero además el ensayo pone de relieve y profundiza la importancia de tal concepto dentro de *Una Teoría de la Justicia*, mostrando diversos aspectos de la obra bajo una nueva luz.

En el segundo ensayo, el autor analiza y luego critica el tratamiento de “la idea de bien” por parte de Rawls. El tema es relevante, pues muchas críticas a Rawls se preocupan del lugar que tiene la idea de bien dentro de su teoría y de su subordinación a lo correcto. Como bien sabe quién esté familiarizado con Rawls, una de las formas en que el autor justifica sus principios de justicia consiste en argumentar que estos serían escogidos por las partes en la posición original. Partiendo de un entendimiento aristotélico de la racionalidad, Aguayo argumenta que a la hora de pactar los principios de justicia las partes buscarían maximizar su porción de bienes primarios y no buscarían orientar su acción hacia metas últimas o hacia vivir correctamente en general, lo que implicaría el predominio de la racionalidad técnica por sobre la práctica. Lo anterior llevaría a Aguayo, a afirmar que la idea de bien dentro de la teoría de Rawls padecería de insuficiencia práctico moral.¹

Luego, en su tercer ensayo el libro se hace cargo de “el problema de la estabilidad”. Este se relaciona con la manera en que los principios de justicia de Rawls podrían dar lugar a un orden estable. Para analizar esto, Aguayo se sumerge en la importancia que tiene la psicología moral y la teoría de los sentimientos morales dentro de *Una Teoría de la Justicia*. Así, Aguayo expone el argumento rawlsiano según el cual nuestra psicología moral sería adecuada para que los principios que surgen de la posición original motiven nuestra conducta y se promueva la estabilidad social.

En su cuarto ensayo, Aguayo analiza la democracia de propietarios, uno de los dos arreglos sociales que Rawls afirmó que podían realizar sus principios (el otro sería una forma de socialismo liberal). Este capítulo busca refutar aquellas críticas a Rawls que afirman que su teoría justificaría la economía del chorreo (*trickle down-economics*). Aguayo argumenta que Rawls preferiría una democracia de propietarios (la cual se caracteriza por la dispersión de la propiedad) frente a un Estado de Bienestar Capitalista, pues la concentración de poder económica que esta última permite no respetaría el justo valor de la libertad política (parte del primer principio de la justicia

*Contacto: iperaltaf@gmail.com Ayudante *ad honorem* de Filosofía de la Moral, Justicia Social y Teoría de la Justicia (2017-presente), de Derecho Penal (2020-presente) y del Centro de Regulación y Competencia de la Universidad de Chile (2021-presente) en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile.

¹Sin perjuicio del mérito y claridad analítica del ensayo este puede dejar al lector deseando más, pues Aguayo no afirma (al menos explícitamente) qué se sigue de esta pretendida insuficiencia práctico moral de la idea de bien en la teoría de Rawls, siendo el caso que este es un debate recurrente en la filosofía política.

de Rawls). Este ensayo nos muestra cómo se vería la obra de Rawls “en el mundo real”, al mismo tiempo que se inserta en el debate general sobre qué instituciones realizan de mejor manera los valores de la libertad e igualdad.²

El quinto ensayo, quizás el más interesante de todos, puede ser visto desde dos perspectivas. Primero, como una puesta a prueba de la teoría de Rawls a la luz de problemas de justicia contemporáneos, y segundo, como una defensa frente a la crítica (sobre todo de Iris Marion Young) consistente en que la teoría de Rawls solo da cuenta de asuntos distributivos, y aún más, tan solo redistributivos, tomando así por sentado la estructura básica de la sociedad. Contra esto, Aguayo argumenta que para entender adecuadamente la obra de Rawls debemos distinguir entre la justicia asignativa, la cual solo se preocupa de la distribución de un paquete de cosas determinado entre ciertos sujetos, y la justicia distributiva, la cual implica una reflexión moral sobre la estructura básica de la sociedad. Ya que Rawls adopta esta última perspectiva no tendría asidero la afirmación de que la teoría de Rawls solo busca redistribuir determinados bienes dejando intactos los arreglos subyacentes de la sociedad.³ Por otro lado, respecto de la discusión en torno al reconocimiento, Aguayo argumenta que la reflexión moral sobre la estructura básica de la sociedad que implica la justicia distributiva a su vez presupone el mutuo reconocimiento de una determinada base moral por parte de los sujetos que participan en tal reflexión. Así, el reconocimiento tendría un lugar en la obra de Rawls. Por último, Aguayo también analiza cómo parte de los problemas de falta de reconocimiento podrían ser resueltos a partir de una debida consideración a la exigencia rawlsiana de que las personas tuvieran acceso a las bases sociales del autorrespeto.⁴

Finalmente, el sexto ensayo es de autoría de Chris Lyon, quien discute las tesis vertidas por Aguayo, en el ensayo anterior. Si bien Lyon concede la importancia de distinguir entre justicia asignativa y justicia distributiva, afirma que la crítica a la justicia distributiva es más profunda que lo que Aguayo advierte en su ensayo. La crítica consistiría antes bien en que la ontología social de Rawls presupone que *todas* las cosas son divisibles y distribuibles entre sujetos discretos. El problema sería que lo anterior es derechamente falso: hay cosas como el poder, las oportunidades, etc., que son simplemente distorsionadas si se las piensa bajo esa lógica. Aún más, Lyon argumenta que la teoría del reconocimiento rawlsiana desarrollada por Aguayo es insuficiente pues sigue operando bajo una óptica distributiva que distorsiona los bienes sociales al forzar sobre ellos una ontología inadecuada.

El libro a ratos carece de un hilo claro que conecte los diversos ensayos.⁵ Hay puntos en los que habría sido útil (sobre todo para el lector recién iniciado) un repaso algo más detallado de ciertos conceptos, como la noción de psicología moral. Con todo, este es un gran libro. Y es que más allá de servir como una guía respecto de variados aspectos de *Una Teoría de la Justicia*, Aguayo logra conectar con una serie de debates contemporáneos, lo que no puede sino tener el efecto de motivar la reflexión por parte de sus lectores.

²Empero, más allá de los méritos del ensayo, uno podría cuestionar el recurso de Rawls al justo valor de la libertad política para argumentar respecto de asuntos distributivos, pues uno podría preguntarse si acaso todo problema de justicia puede reconducirse al concepto de libertad (obre todo si nos referimos a la libertad sustancial). De hecho, el mismo Rawls afirma que evita la disputa sobre el significado de la libertad y la controversia entre los partidarios de la libertad negativa y positiva. Rawls 2006, 192. Si lo anterior es el caso, dada la prioridad lexicográfica del primer principio de justicia sobre el segundo podría ser que el segundo principio de justicia se volviera irrelevante por inaplicable.

³Habría sido valioso conectar este ensayo con el segundo. Como veíamos, en este ensayo Aguayo afirma que las partes poseían una racionalidad técnica ya que lo que estas buscaban era maximizar su bienestar a partir de la elección de ciertos bienes primarios. Por lo anterior habría sido interesante discutir si acaso esta elección de bienes primarios está relacionada con la justicia asignativa (la que tiende a la eficiencia como horizonte). Lo anterior podría ser cierto sin perjuicio de que tal selección de bienes primarios estaría relacionada con los principios que irían a regir la estructura básica de la sociedad y por tanto diría relación con la justicia distributiva. Así, quizás habría una relación profunda entre justicia asignativa y justicia distributiva en la teoría de Rawls.

⁴Este ensayo no desarrolla en profundidad el impacto de que implícito en la obra de Rawls hubiera una teoría del reconocimiento. Podría ser el caso que esta última pudiera de por sí dar cuenta de los problemas de falta de reconocimiento, en cuyo caso la alusión al autorrespeto perdería parte de su peso y relevancia.


⁵Por ejemplo, podría haber un vínculo más estrecho entre el segundo y quinto ensayo (ver nota 3). En general, quizás habría sido de ayuda poner los distintos ensayos en grupos y explicar la relevancia de cada uno de los temas tratados.

1. BIBLIOGRAFÍA

- Rawls, John., Teoría de la Justicia. Madrid: España, FCE, 2006

Johann Benfeld. *La justicia como equidad: filosofía moral y filosofía política en la obra de John Rawls*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2020

Reseña

Antonio López *
Universidad de Chile, Chile

DOI: [10.5281/zenodo.5794743](https://doi.org/10.5281/zenodo.5794743)

Este año se cumplen 50 años desde la publicación de *A Theory of Justice* (1971), la obra más célebre de John Rawls, y uno de los libros de filosofía moral más influyentes del último siglo. En este tiempo el mundo y los sistemas políticos han experimentado importantes cambios y resulta claro que las democracias liberales no se encuentran en el mismo lugar en que se encontraban cuando Rawls escribió su principal texto. Sin embargo, la obra de Rawls continúa siendo un importante foco de atención académica y un punto de referencia obligado no solo en filosofía moral y política, sino también en la economía, la sociología e incluso el diseño de políticas públicas.

Es con este trasfondo que el profesor Johann Benfeld publica su libro *La justicia como equidad: filosofía moral y filosofía política en la obra de John Rawls*. El objetivo de su autor es “poner a disposición de la comunidad de investigadores una exposición relativamente completa, aunque obviamente no exhaustiva, del pensamiento de Rawls” (7). El libro traza de esta forma, a lo largo de cinco capítulos, el desarrollo del pensamiento de este filósofo a través de su vida intelectual. Así, su autor se encuentra ante un desafío interpretativo: ¿es posible leer la obra de Rawls como un todo coherente? Poniendo especial énfasis en las continuidades y discontinuidades en las distintas etapas del pensamiento rawlsiano, el profesor Benfeld ofrece una reconstrucción de éste en los términos de un pensamiento que presenta importantes variaciones a través de sus distintas fases, pero que se puede articular mediante tres conceptos modélicos: los de persona moral, sociedad bien ordenada y posición original (7). Es el peso relativo que le atribuye Rawls, en sus distintos trabajos, a cada uno de estos conceptos lo que estructura los cambios que experimenta su teoría.

El primer capítulo versa sobre el constructivismo ético, e introduce esta línea de pensamiento presentando sus conceptos claves y sus presupuestos filosóficos, cuyo desarrollo permite que, mediante un procedimiento deliberativo adecuado, se puedan “establecer normas de acción válidas para toda la comunidad con independencia de los intereses individuales de cada cual” (14). Es importante el énfasis que pone el autor en la centralidad del constructivismo para entender la obra de Rawls en su conjunto, y en particular del trabajo *Kantian Constructivism in Moral Theory*. Este enfoque es aplicado por el profesor Benfeld para todas las obras principales de Rawls.

El segundo capítulo hace un recorrido a través de los trabajos de Rawls anteriores a *Theory*, entendiéndolos como trabajos preparatorios para una visión que se articularía de forma completa con posterioridad. La publicación de *Justice as Fairness* (1958) comienza un proceso que introduce, en forma embrionaria, varios de los conceptos que adquirirán importancia más adelante: la equidad, la caracterización de las partes deliberantes y la búsqueda de un procedimiento adecuado que permita derivar los principios de justicia rawlsianos. Este desarrollo da cuenta de un proceso que pretende “formular una teoría de la justicia social de carácter deontológico que se inscribe dentro de la tradición contractualista y que tiene la pretensión de servir como una alternativa razonable a las teorías éticas de naturaleza teleológica” (87). El profesor Benfeld también se da el trabajo de introducir varias de las alternativas teóricas con las que competía en

*Ayudante *ad honorem* de Filosofía de la Moral, Justicia Social y Teoría de la Justicia. Facultad de Derecho, Universidad de Chile.

ese momento la propuesta de Rawls, expresando, según corresponda, la influencia que ejercieron en el filósofo, o sus razones para distanciarse de ellas.

El tercer capítulo se encuentra completamente dedicado a *A Theory of Justice*. Aquí, se presenta una reconstrucción ordenada de los distintos conceptos que articulan la concepción de Rawls, y de sus complejas interrelaciones. La teoría deontológica que propone Rawls establece una prioridad de lo correcto por sobre lo bueno; y esta prioridad se consigue articular mediante la *posición original* en un procedimiento en que lo razonable (ligado con lo correcto) subordina a lo racional (ligado con lo bueno). El profesor Benfeld ve en el concepto de persona moral (autónoma) el núcleo filosófico de este método: es esta idea la que dota de contenido sustantivo a la posición original, en que son estas personas, caracterizadas como racionales y razonables, las que eligen principios de justicia. Esta visión robusta del concepto de persona permitiría que este procedimiento fuera “extendido a la determinación de principios morales diferentes a la justicia y, en último término, a un sistema ético en su conjunto” (119). En esta sección del libro, se presentan diversas de las críticas al planteamiento de *Theory* en los puntos que son considerados por Benfeld como problemáticos (bienes sociales primarios, ahorro justo, concepción general de justicia). Estas críticas en general son desechadas desde las interpretaciones hechas por el mismo Rawls de su obra, presuponiendo así esta obra de Rawls como un proyecto coherente y autocontenido, desarrollado a partir de una determinada concepción de la persona moral.

En el cuarto capítulo, se presenta el cambio experimentado en la teoría de Rawls con la publicación de *Political Liberalism* (1993). Si bien esta propuesta presenta importantes similitudes con la de *Theory*, su principal variación respecto a lo allí planteado es que ahora la justicia como equidad “no deriva de ningún tipo de doctrina filosófica comprensiva, sino del propio acervo político de una sociedad democrática actualmente en curso” (226). Con esto, se pretende dar relevancia a un aspecto de las democracias liberales que no se resaltaba de forma notoria en *Theory*: el hecho del *pluralismo razonable*. El objetivo de la justicia como equidad ya no es constituir una serie de principios de justicia a partir de una concepción moral de la persona, sino lograr un “consenso entrecruzado” entre ciudadanos que suscriben a diferentes doctrinas comprensivas (religiosas, filosóficas, etc.). De esta manera, la teoría de Rawls deja de ser moral para ser puramente política. El abandono de la concepción moral de persona como base sustantiva de la teoría se debe a esto: una doctrina como la de *Theory* requiere a sus ciudadanos adoptar una doctrina comprensiva específica, cosa que muchos de ellos no estarán dispuestos a hacer, socavando las bases de la estabilidad social. Por esto, ahora la idea de persona moral no se basa en una doctrina filosófica particular, sino meramente en la forma en que las democracias liberales conciben a sus ciudadanos. Esto es lo que desplaza el foco del concepto de persona moral al de sociedad bien ordenada, que debe generar las bases de su propia estabilidad. Las objeciones a la propuesta rawlsiana son tratadas de la misma forma que en el capítulo anterior, lo que da cuenta del éxito que le atribuye el profesor Benfeld a la estrategia de Rawls: “lo que Rawls ha hecho es independizar *Justice as Fairness* de la doctrina comprensiva que la vio nacer” (325).

El capítulo final trata sobre *The Law of the Peoples* (1999), un trabajo en que Rawls intentó ampliar el alcance de la justicia como equidad a problemas de justicia internacional, y no solamente doméstica, como en sus trabajos anteriores. Rawls estructura su teoría a partir de la unidad básica de pueblo, de forma semejante a cómo *Theory* se estructuraba a partir de la idea de persona moral. Dentro del dominio internacional, Rawls busca principios que puedan ser aplicables tanto para pueblos liberales como para pueblos decentes, siendo estos últimos aquellos que, sin ser liberales, de todas maneras suscriben una idea de justicia orientada al bien común. Rawls pretende utilizar la estrategia de la posición original para llegar a un conjunto mínimo de principios de justicia que puedan ser aplicados en el ámbito internacional, mucho menos exigentes que sus principios de justicia doméstica. Esta estrategia es enérgicamente rechazada por el profesor Benfeld, quien no opina que lo propuesto en este trabajo sea del todo congenial con el desarrollo anterior de la justicia como equidad. Para el autor, Rawls asume una visión atomista de las relaciones internacionales que ya se encuentra obsoleta; propone un criterio muy poco exigente para los derechos humanos; y confunde las dos etapas de la teoría, dando excesiva

relevancia a consideraciones fácticas en el plano ideal. El resultado es una serie de principios de justicia que no resultan adecuados para estructurar el orden internacional, y cuyo alcance es ambiguo. Dada esta desconexión con el resto de la teoría, es el concepto de posición original el que adquiere aquí especial relevancia, por ser el único que permanece casi del todo inalterado.

De esta forma, el profesor Benfeld entrega una interpretación detallada, coherente y clara de la obra de Rawls. Esta interpretación se puede resumir en la siguiente frase de su autor: “la teoría de Rawls se muestra coherentemente inclusiva desde la óptica de la justicia global a la doméstica, pero no necesariamente secuencial desde el dominio de lo doméstico a lo global” (410). Esta tesis interpretativa nos propone una lectura de la obra de John Rawls desde una perspectiva global, con una especial atención en las variaciones intelectuales del filósofo norteamericano, y sus causas, justificaciones y nivel de éxito. El resultado es una comprensiva biografía intelectual de John Rawls, que sin duda resulta un importante aporte para el estudio académico de su obra.