

JAHEL QUERALT LANGE

IGUALDAD, SUERTE Y JUSTICIA

Marcial Pons

MADRID | BARCELONA | BUENOS AIRES | SÃO PAULO

2014

ÍNDICE

	<u>Pág.</u>
PRÓLOGO , de <i>Roberto Gargarella</i>	15
INTRODUCCIÓN	21

CAPÍTULO I

EL BUEN ORDEN COMO IDEAL REGULATIVO

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES: FINALIDAD, JUSTIFICACIÓN Y ALCANCE DE LA JUSTICIA COMO EQUIDAD	33
2. LA SOCIEDAD BIEN ORDENADA.....	44
2.1. ¿Por qué es deseable vivir en una sociedad bien ordenada?	44
2.2. ¿Por qué elaborar principios para una sociedad bien ordenada si vivimos en una que no lo es?.....	51
3. EXIGENCIAS DERIVADAS DEL BUEN ORDEN	54
3.1. La concepción política de la justicia y el pluralismo moral	54
3.2. La publicidad y el hecho de la información limitada	59
3.3. El contenido mínimo de la justicia y la naturaleza humana	60

CAPÍTULO II

LA IGUALDAD DEMOCRÁTICA

1. LAS LIBERTADES BÁSICAS Y SU PRIORIDAD	69
1.1. El principio de la igual libertad es insuficiente	71
1.2. La prioridad de la libertad es irracional.....	75

	<u>Pág.</u>
2. JUSTA IGUALDAD DE OPORTUNIDADES.....	80
2.1. La justa igualdad de oportunidades como principio regulador del origen de la desigualdad económica.....	83
2.2. El acceso a distintas posiciones sociales como <i>distribuendum</i>	85
3. EL PRINCIPIO DE LA DIFERENCIA	88
3.1. La interpretación exigente	92
3.2. La interpretación flexible.....	95

CAPÍTULO III

LAS DOTACIONES Y LAS ELECCIONES COMO CAUSAS DE LA DESIGUALDAD

1. LAS DESIGUALDADES CAUSADAS POR LAS DOTACIONES NATURALES.....	102
1.1. ¿Una jerarquía basada en los talentos o una mejor forma de cooperación social?.....	104
1.2. Discapacidades y enfermedades graves: la supuesta inflexibilidad de los bienes primarios	107
1.2.1. El problema	107
1.2.2. La extensión.....	112
2. LAS DESIGUALDADES CAUSADAS POR ELECCIONES VOLUNTARIAS.....	115
2.1. Responsabilidad moral y responsabilidad consecuencial.....	115
2.2. Responsabilidad, tiempo libre y posiciones representativas	120

CAPÍTULO IV

EL IGUALITARISMO DE LA SUERTE

1. ASPECTOS GENERALES.....	129
1.1. La intuición básica	129
1.2. Responsabilidad.....	130
1.3. ¿Suerte bruta o suerte opcional?	132
1.4. Las elecciones y el mérito como bases del igualitarismo de la suerte	135
1.5. Pluralismo.....	138
2. EL IGUALITARISMO DE LA SUERTE Y EL BUEN ORDEN	139
2.1. Los compromisos morales del igualitarismo de la suerte.....	140
2.2. El igualitarismo de la suerte y la condición de publicidad.....	143
2.3. El igualitarismo de la suerte y el sentido de justicia.	147

**CAPÍTULO V
LA IGUALDAD LIBERAL**

1.	LA COMUNIDAD LIBERAL COMO IDEAL SOCIAL.....	158
2.	UN LIBERALISMO COMPREHENSIVO	162
2.1.	Los fundamentos de la igualdad de recursos.....	162
2.2.	La ética liberal.....	165
2.3.	La inclusión y la capacidad discriminante.....	166
3.	LA IGUALDAD DE RECURSOS.....	169
3.1.	La isla	171
3.1.1.	Una subasta igualitaria y un seguro hipotético.....	171
3.1.2.	Dos objeciones a la igualdad de recursos	178
3.2.	La sociedad.....	184
3.2.1.	El déficit de equidad	184
3.2.2.	Los impuestos como primas insensibles a las ambiciones... ..	187
4.	DE LA ÉTICA LIBERAL A LA IGUALDAD DE RECURSOS	190
4.1.	El modelo del desafío y el problema de la inclusión.....	190
4.2.	Los principios de la dignidad y la capacidad discriminante.....	192

**CAPÍTULO VI
MÁS ALLÁ DE LA UTOPIA REALISTA**

1.	CARACTERÍSTICAS COMUNES EN LAS CONCEPCIONES DE ARNESON Y COHEN.....	197
2.	IGUALDAD DE ACCESO A LA VENTAJA.....	202
2.1.	¿Una métrica distinta o híbrida?.....	202
2.2.	Los gustos caros como desventaja.....	206
3.	EL PRIORITARISMO SENSIBLE A LA RESPONSABILIDAD	212
3.1.	Prioridad, prudencia y virtud.....	213
3.2.	Objeciones al prioritarismo sensible a la responsabilidad.....	219

**CAPÍTULO VII
LAS POLÍTICAS DEL LIBERALISMO IGUALITARIO**

1.	EL SISTEMA DE LIBERTADES.....	228
2.	SISTEMAS ECONÓMICOS	232
2.1.	La economía rawlsiana.....	234
2.1.1.	El valor instrumental del mercado.....	234

	<u>Pág.</u>
2.1.2. La democracia de propietarios.....	236
2.1.2.1. Democracia de propietarios minimalista	240
2.1.2.2. Democracia de propietarios exigente	243
2.2. La economía dworkiniana	247
3. UN SISTEMA SANITARIO JUSTO.....	254
EPÍLOGO	261
BIBLIOGRAFÍA	271

PRÓLOGO

**IGUALDAD, SUERTE Y JUSTICIA
EN EL TRABAJO DE JAHIEL QUERALT**

1. INTRODUCCIÓN: SUBSTANCIA Y FORMA

El trabajo que aquí prologo, escrito por Jahiel QUERALT, resulta de enorme interés, tanto en su contenido como en sus formas, y es importante no perder cuidado de ninguno de ambos aspectos. Su libro destaca, ante todo, por su contenido: en él interviene sobre la discusión contemporánea en torno al liberalismo igualitario, y lo hace no sólo repasando los debates más actuales que se han dado en la materia, sino terciando en ellos; tomando posición frente a ellos; y tratando de ofrecer desarrollos posibles, capaces de dotar de nueva vida a disputas que aparecen, en ocasiones, más fatigadas que activas. Mejor aún, QUERALT participa de tales confrontaciones con un compromiso hacia la claridad y la inteligibilidad que son propias de quienes piensan —como ella lo hace— que tales rasgos representan piezas salientes de una concepción apropiada de la justicia. Para QUERALT, una particular concepción de la justicia no se encuentra debidamente justificada si no es capaz de atravesar ciertos test cruciales, como los relacionados con su capacidad para hacerse carne en aquellos con quienes dicha teoría tiene la pretensión de dialogar. Y este punto, decía, resulta tan relevante como el primero —el contenido de la justicia— sobre todo, cuando prestamos atención a los rumbos que ha tomado la controversia académica actual, en torno a los ideales propios de la justicia distributiva. Dichas controversias han comenzado a transitar por pasadizos oscuros, calles de difícil acceso, territorios cercados a los que sólo pueden acceder los grupos expertos, los científicos de la teoría igualitaria, interesados sobre todo en hablar entre sí.

Desde sus primeras exploraciones en el área de las teorías de la justicia, QUERALT se ha mostrado interesada en pensar la filosofía de otro modo, esto es, sin apartarse del foco puesto en un interés por el cambio social. Su punto de partida ha sido menos la disputa posicional con otros colegas, que la convicción sobre la necesidad de cambiar. Según creo, el origen de tales búsquedas, y de tal actitud frente a tales búsquedas, se encuentra en sus lecturas de John RAWLS y, más luego, en sus encuentros con G. A. COHEN, dos autores que veían a la reflexión sobre la justicia distributiva como una parte integral de sus vidas, como formando parte de su universo de convicciones éticas fundamentales. Comenzaré entonces con RAWLS, para revisar brevemente la trayectoria del igualitarismo que examina QUERALT.

2. IGUALITARISMO

Como sabemos, John RAWLS concibió una teoría de la justicia que revolucionó el entendimiento hasta entonces compartido sobre la cuestión, sacando a la filosofía política de su letargo, y volviéndola a vincular con la vida real. Pensaba, sí, en una teoría ideal, pero su objetivo era contribuir a nuestros debates sobre la más justa organización social. RAWLS lo hizo, y de un modo extraordinario, repensando la justicia como «la primera virtud» de las instituciones sociales; obligando a la teoría liberal a conjugar los ideales de igualdad con los de libertad; justificando la prioridad lexicográfica de ciertas libertades básicas; mostrando que ninguna concepción justificada de la justicia podía dejar de ubicar a una idea fuerte de igualdad material en su centro; desplazando de dicho centro el tradicional peso que se le asignaba a factores moralmente irrelevantes (nuestro origen social, nuestra pertenencia de clase, nuestro color de piel); y sobre todo, tomando como perspectiva fundante el punto de vista de los sectores más desaventajados de la sociedad.

Las primeras críticas relevantes que vinieron a confrontar con la teoría de RAWLS provinieron de la derecha filosófica y política, sobre todo de un liberalismo conservador —como el que representara en su momento, desde la academia, su colega Robert NOZICK—. NOZICK, en particular, rechazaba los aspectos «pautados» del igualitarismo de Rawls —un igualitarismo que se animaba a desplazar sin complejos los «acuerdos voluntarios entre adultos»—. El embate del libertarismo fue fuerte e insistente. Sin embargo, como describiera alguna vez Thomas NAGEL, al igualitarismo rawlsiano dicha crítica apenas lo inquietó. La teoría de la justicia parecía contar con recursos teóricos más que suficientes como para resistir a estas objeciones.

A pesar de lo dicho, una línea de críticas emparentada con la posición anterior comenzó a horadar la piedra, y pasó a ocupar un lugar cada vez más relevante dentro del discurso público del liberalismo-conservador. La idea era que el igualitarismo terminaba perjudicando a los que más se esforzaban; pe-

nalizaba a los emprendedores; y para peor, se mostraba generoso con quienes no hacían nada para mejorar su situación. Esta línea argumentativa reconocía versiones más pedestres o chabacanas, dirigidas finalmente a socavar el Estado de bienestar («el Estado nos cobra impuestos para subsidiar a los vagos»; «los defensores del intervencionismo pretenden que subsidiemos la holgazanería»); pero también otras —las que aquí interesan— que tomaban a la teoría de RAWLS como objeto de crítica principal. El igualitarismo rawlsiano, se nos decía, era incapaz de acomodar estas críticas, desentendido de los asuntos de la responsabilidad individual. Algo de cierto había en ello: en lo atinente a la distribución de recursos, al igualitarismo le interesaba pensar la estructura básica de la sociedad, más que los detalles vinculados con la biografía particular de cada cual.

Fue tarea de otros miembros de la «familia rawlsiana», entre los que destacara pionera y especialmente Ronald DWORKIN, la de rescatar al igualitarismo de este embate duro, que se había mostrado capaz de filtrar la filosofía pública, y llegado a impactar sobre sectores amplios de la sociedad. DWORKIN, en su estilo habitual, mostró que no había tensión alguna entre el igualitarismo y la responsabilidad personal. Más bien lo contrario, nos dijo, el único igualitarismo que interesa es el que es capaz de colocar en su centro la cuestión de la responsabilidad individual. De otro modo, agregaba, no estaremos tratando a todos como iguales; de otro modo no estaríamos tomando en cuenta los proyectos de vida propios de los sujetos protagonistas de la teoría de la justicia.

Al introducir como elemento esencial de la noción de igualdad un elemento relacionado con la responsabilidad propia, DWORKIN corregía de un modo que entendíamos plausible la teoría igualitaria de RAWLS, y tornaba a ésta más sensible frente a cuestiones inmateriales. El punto era muy importante, ya que la teoría de la justicia había estado siempre demasiado marcada por la métrica de los recursos materiales («los más desaventajados» eran, para la teoría de RAWLS, los más desaventajados económicamente). Luego de la «revisión dworkiniana», la preocupación igualitaria por la suerte de los que están peor podía alcanzar, de modo natural, y por ejemplo, a los que sufrían de discapacidades severas. La línea divisoria fundamental de la teoría de la justicia se trazaba ahora entre aquellos hechos por los que uno era responsable, y aquellos otros sobre los cuales uno no tenía control —aquellos que eran producto del puro azar—. Nacía de este modo una corriente nueva dentro del igualitarismo: el igualitarismo de la suerte (luck egalitarianism).

Ahora bien, al mismo tiempo que desafiaba e intentaba refinar el igualitarismo de tipo rawlsiano, DWORKIN buscaba fortalecerlo, blindándolo en particular frente a las críticas que provenían del liberalismo-conservador. En respuesta a la crítica política habitual que decía que el igualitarismo no tomaba en cuenta que las personas eran y debían ser consideradas responsables de sus

propias vidas («¿Por qué el Estado tiene que salir en ayuda de los que no quieren trabajar?»), DWORKIN señalaba que su concepción de la justicia no era vulnerable a dicha objeción ya que tenía incorporado en su centro mismo la preocupación por la responsabilidad. El problema lo tenía, en todo caso, el conservadurismo, que no iba suficientemente lejos en su proclamado interés porque la vida de las personas fueran producto de las propias elecciones de cada uno. Si esto era así, entonces, ¿cómo podía explicarse que se desentendiera del hecho de que tantas personas sufrieran y padecían injusticias por razones por completo ajenas a su responsabilidad?

La propuesta de DWORKIN sobre la teoría de la justicia, dio un nuevo y significativo impulso a la discusión en el seno del liberalismo igualitario. Apareció entonces una profunda disputa entre distintas concepciones de este ideal. Surgieron distintas versiones de igualitarismo de la suerte —algunas, como la de DWORKIN, estaban preocupadas por la igualdad de recursos; otras, como la de Richard ARNESON, defendían la igualdad de bienestar— y varias defensas de la concepción rawlsiana —como las ofrecidas por Elizabeth ANDERSON, Samuel FRIEDMAN y Samuel SCHEFFLER— que entendían que el igualitarismo de la suerte ponía el centro de su atención en un lugar equivocado. El debate igualitario se enriqueció entonces, a la vez que se tornó más complejo y, de algún modo, terminó por alejarse de las disputas en torno a la fijación de políticas públicas, sobre las que había querido intervenir. Como tantas veces, la filosofía terminó por enredarse en la discusión de detalles y ejemplos inverosímiles («¿cómo debería responder la teoría de la justicia frente al caso de un violinista millonario que siente dolor en su brazo, pero que no quiso comprar un seguro de salud porque sus padres eran médicos y...?»), que decían más sobre el estatus de la profesión filosófica que de la realidad sobre la que la profesión había querido, inicialmente, hablar.

Por supuesto, la teoría no tiene por qué tener pretensiones prácticas; y los filósofos no tienen por qué mostrarse inquietos sobre las condiciones de aplicación de las teorías que elaboran. Sin embargo, cuando partimos de una filosofía política como la rawlsiana —que nació para intervenir en los debates en torno a la justicia distributiva que acompañaron el crecimiento del Estado de bienestar— esa lejanía entre la teoría y la vida práctica torna a aquélla menos interesante, menos atractiva para quienes, junto a QUERALT, sentimos atracción por la filosofía política como modo de pensar la desigualdad real.

3. UNA TERCERA ETAPA EN LA DISCUSIÓN SOBRE LA IGUALDAD

Dentro del contexto de una cada vez más intrincada discusión sobre el igualitarismo, una de las grandes virtudes de este trabajo es la claridad. QUERALT se muestra capaz de conducir su barca con pulso firme, entre medio de aguas por donde es difícil navegar. En tal sentido, su trabajo representa una

valiosísima ayuda en pos de un primer objetivo descriptivo, que es en verdad un objetivo doble: por un lado, informar sobre el estado actual del debate sobre la igualdad, y por otro, hacer más comprensibles los detalles de esa compleja discusión.

Sin embargo, tengo para mí que el principal atractivo del trabajo de QUERALT no reside en la clarificación descriptiva que ofrece, sino más bien en sus aportes normativos. En tal sentido, agregaría, QUERALT no se ha contentado con su significativa contribución para que desentrañemos los sentidos de la discusión actual sobre la igualdad. Su trabajo va bastante más allá, en el modo en que analiza críticamente la literatura, y en su reposada propuesta ante los principales desarrollos de la misma. Rawlsiana —radicalmente rawlsiana— en su raíz, QUERALT repiensa el igualitarismo de la suerte desde RAWLS. Explora formas de ir más allá del desafío planteado inicialmente por DWORKIN en compañía de RAWLS, pero a la vez repensando —de un modo libre sin dejar de ser comprometido— la concepción rawlsiana. En este sentido, me animaría a decir, QUERALT trabaja en un territorio al que situaría en la tercera etapa de la discusión contemporánea sobre la igualdad. La primera etapa habría arrancado con RAWLS y la teoría de la justicia; la segunda sería la que habría impulsado DWORKIN, con la incorporación de la responsabilidad individual en el núcleo duro del igualitarismo; y la tercera etapa sería la propia de este tiempo, y tendría que ver con la discusión que llevan adelante quienes exploran fórmulas de síntesis o superación, luego del diálogo y confrontación que se diera entre el rawlsianismo y el igualitarismo de la suerte.

El trabajo de QUERALT, en este sentido, nos abre las puertas hacia algunos pasadizos interesantes —algunas vías de salida, frente a aquel ya asentado debate— y nos sugiere así cómo volver a pensar sobre el igualitarismo rawlsiano, luego de una época de tormentas (aunque aquí me referiré sólo a alguna de las cuestiones que a ella le interesan). Aun reconociendo límites en la teoría de la justicia de Rawls, QUERALT advierte, en el balance, algunos problemas muy serios en la literatura sobre la igualdad y la responsabilidad. Su posición se encuentra entre quienes consideran que, al poner tan fuerte acento en la génesis de las desigualdades, los igualitaristas de la suerte dejan de lado toda preocupación seria por algunas de las consecuencias más brutales de la desigualdad: las brechas sociales que tienden a abrirse entre personas y grupos, en el marco de sociedades compuestas por personas que son, en un sentido más pleno, dueñas de sus propias vidas. QUERALT sostiene que esta idea central del igualitarismo de la suerte ofende el ideal de la sociedad bien ordenada que, según defiende, merece ser incorporado en cualquier teoría de la justicia que aspire a forjar una comunidad de iguales. El liberalismo igualitario, nos dice QUERALT, requiere cambios institucionales más radicales, más estructurales y más globales que los que propone el igualitarismo de la suerte, cambios que sean capaces de dar cuenta no sólo de nuestro interés por las vidas autónomas

de individuos particulares, sino de nuestro compromiso con una idea de comunidad liberal. RAWLS, podría decirse, supo acomodar bien, en su teoría, esta doble dimensión de nuestros intereses. A lo largo de su extendida historia, la teoría rawlsiana ha sido siempre una teoría individualista, eminentemente concernida con las libertades individuales, pero a la vez no ha dejado de ser nunca la gran teoría de la comunidad de iguales. RAWLS hizo bien, se nos dice aquí, en no hacer girar a su teoría en torno al eje de la responsabilidad individual. La conclusión de este trabajo no es en absoluto extraña si uno toma en cuenta los datos básicos de la biografía intelectual de su autora. Admiradora de la obra de RAWLS y discípula de COHEN, QUERALT es una filósofa política interesada en elaborar una teoría honesta, clara, que prefiere hablar de política —antes que de metafísica— desde una genuina preocupación por la justicia y exhibiendo un compromiso alegre y vital con una forma de organización igualitaria de la vida en comunidad.

Buenos Aires, octubre de 2013.

Roberto GARGARELLA

Profesor de Derecho Constitucional y Filosofía del Derecho
en la Universidad de Buenos Aires
y en la Universidad Trocuato di Tella

INTRODUCCIÓN

EL DEBATE LIBERAL IGUALITARIO

Una de las fábulas de Jean DE LA FONTAINE cuenta la historia de un mercader que se enriqueció comerciando por mar. Nunca tuvo que capear un temporal. La fortuna siempre le llevo a buenos puertos donde vendió muy bien su tabaco, azúcar y canela. Con lo que ganó, compró carrozas, caballos y buenas ropas. Viendo aquellos lujos un amigo le preguntó: «¿De dónde proviene tanta riqueza?» «¿De dónde ha de provenir más que de mi ingenio? Todo me lo debo a mí mismo, a mis afanes, a mi acierto en arriesgarme a tiempo y colocar bien el dinero», respondió. Su afán por el lucro le llevó a arriesgar el capital acumulado. Nada le salió bien. Su imprudencia hizo que sus buques se perdieran o fuesen presa de corsarios. Al verle en la miseria su amigo le preguntó: «¿Y esto de dónde proviene?». «¡Ay! —contestó el comerciante—. ¡Azares de la fortuna!» A lo que el amigo añadió: «Consolaos, si la fortuna no quiere que seáis dichoso, sed por lo menos prudente y razonable». LA FONTAINE cree que nuestra actitud respecto a las situaciones que atravesamos tiende a ser como la del mercante. Somos ingratos con el azar. Le atribuimos nuestras desventajas pero ignoramos su efecto sobre nuestras ventajas¹. Esta actitud asimétrica en la que, seguramente, muchos somos capaces de reconocernos, está vinculada a dos cosas. La primera es el hecho psicológico de que nos identificamos más fácilmente con aquellas de nuestras acciones que son exitosas que con las que no lo son. La segunda es la intuición moral de que el carácter fortuito de una desventaja justifica la obligación moral de ayudar al que la padece. El mercante puede querer que se le exima de responsabilidad por su precaria situación, no sólo para evitar las consecuencias psicológicas de la culpa, sino por las obligaciones que de dicho juicio se puedan derivan para los demás con respecto a él.

¹ LA FONTAINE, 1841: libro 7, fábula 15.

La intuición moral que acabo de mencionar ha marcado el debate académico reciente sobre la justicia distributiva que, en gran parte, ha estado centrado en determinar la relevancia de la responsabilidad individual a la hora de especificar nuestras obligaciones mutuas como miembros de una sociedad. El examen de esta cuestión suscita otros interrogantes no menos complejos: ¿Qué condiciones justifican atribuir responsabilidad a un sujeto por los resultados de sus acciones? ¿Es razonable esperar que estas condiciones se den en la realidad? ¿Qué valores pueden entrar en conflicto con un criterio de justicia basado en la responsabilidad individual? ¿Son relevantes estos otros valores para la justicia? ¿Es la justicia el único valor que debe guiar nuestra vida en común? El calado teórico de estas preguntas justifica de por sí la atención que han recibido por parte de los filósofos políticos. No obstante, el debate político fuera de la academia también ha contribuido a avivar la discusión filosófica sobre estas cuestiones². En los últimos años ha ido dando un discurso conservador que aborda ciertos problemas sociales como la pobreza o la delincuencia poniendo énfasis en las elecciones, el esfuerzo, el estilo de vida y la responsabilidad de los individuos. Esta retórica ha sido utilizada para criticar las políticas distributivas del Estado del bienestar en sus dos extremos —el de los que son beneficiarios netos de las mismas y el de los que las sufragan—. En relación con los beneficiarios el defecto es doble. Por un lado, se ha objetado que estas políticas no han sido capaces de discriminar adecuadamente entre los sujetos necesitados que realmente merecen ayuda y los que no. En este contexto, la idea de mérito expresa ausencia de culpabilidad. Un programa distributivo adecuado, sostiene la objeción, debería incorporar criterios para identificar como beneficiarios únicamente a aquellos individuos que no son culpables de su desventaja³. Por otro lado, las ayudas estatales también han sido criticadas por fomentar una actitud de dependencia y crear una clase de individuos que carecen de incentivos para ser autosuficientes porque tienen sus necesidades básicas cubiertas. En el otro extremo, se ha objetado que el sistema impositivo del Estado del bienestar penaliza a los más trabajadores y emprendedores. Algunos de los individuos mejor situados han alcanzado su posición con esfuerzo y sacrificio. Sus oportunidades no eran superiores a las de sus compañeros de clase que se encuentran en lugares más bajos del escalafón. No es justo transferir parte de sus recursos a quienes están peor por haber utilizado su tiempo y energía de un modo menos productivo.

En el terreno político, la responsabilidad individual ha sido «el arma más poderosa en el arsenal de la derecha antiigualitaria» (G. A. COHEN, 1989: 933). Casi siempre ha sido invocada para justificar una disminución de los beneficios

² Véase KNIGHT y STEMPOWSKA, 2011: 1.

³ La distinción entre pobres merecedores y no merecedores (*deserving* y *undeserving poor*) se remonta a las *English Poor Laws* (1601), aunque hoy en día la terminología sigue vigente en las discusiones sobre el Estado del bienestar. Véase <http://www.bbc.co.uk/news/magazine-11778284>.

sociales para los más pobres⁴, y un aligeramiento de las cargas que deben soportar los más ricos. ¿Es cierto que la responsabilidad menoscaba la igualdad? Una respuesta afirmativa a esta cuestión tiene malas consecuencias para el igualitarismo ya que las ideas de *elección*, *responsabilidad* y *esfuerzo* están fuertemente arraigadas en las intuiciones ordinarias sobre lo que es justo⁵. Una concepción de la justicia no puede dar la espalda al sentido común de aquellos a quienes pretende gobernar sin correr el riesgo de resultar moralmente implausible para esos sujetos. Éste es el planteamiento del que parten varios liberales igualitarios contemporáneos que han tratado de importar la idea de responsabilidad al discurso filosófico en defensa de la igualdad. Su propósito es mostrar que, bien entendida, la responsabilidad justifica programas distributivos más generosos que los que existen hoy en día en nuestras sociedades. Este trabajo explora la incorporación y el desarrollo de la idea de responsabilidad en el seno del liberalismo igualitario.

El liberalismo igualitario comprende una familia de concepciones de la justicia que son *liberales* e *igualitarias*. Una concepción de la justicia es liberal en la medida en que defiende la protección de ciertos derechos y libertades fundamentales de los individuos. Las concepciones liberales discrepan sobre el contenido y la justificación de estos derechos y libertades. No obstante, todas coinciden en que disfrutar de ellos equivale a tener ciertas pretensiones frente al resto de la sociedad que deben ser respetadas con independencia de las preferencias de los demás o el bien común. En este sentido, se oponen a un rasgo típico de las concepciones utilitaristas. Una concepción de la justicia es igualitaria cuando reconoce la igualdad moral de los individuos y exige amplias transferencias de recursos a quienes se encuentran peor situados⁶. En este contexto, el calificativo de igualitaria tiene un sentido amplio que incluye dos tipos de criterio. Uno es el criterio igualitarista según el cual todos los individuos deben alcanzar el mismo nivel en aquella dimensión que es considerada como relevante. El otro es el criterio prioritarista que exige maximizar el valor moral de una distribución teniendo en cuenta que beneficiar a un individuo cuenta más cuanto peor sea su situación o, en otras palabras, dar prioridad a los más desaventajados. A la hora de hacer comparaciones interpersonales, esto es, de identificar quiénes están peor y mejor, las concepciones igualitaristas se dividen en tres grandes grupos en función de si consideran que la dimensión relevante en sede de justicia son los recursos, el bienestar o las capacidades.

La combinación de estos dos elementos, liberalismo e igualitarismo, en una misma concepción tiene dos implicaciones importantes sobre el modo de

⁴ Sobre esto véase GALLIE, 2004: 197-200; y WHITE, 2003: 129-152.

⁵ Véase SCHEFFLER, 1992. Observaciones interesantes sobre nuestros juicios e intuiciones ordinarias sobre la justicia pueden encontrarse en MILLER, 1992; y SWIFT, 1999.

⁶ El aspecto distributivo es importante ya que casi todas las concepciones políticas reconocen la igualdad moral de los individuos. Véase SEN, 1982.

entender cada uno de ellos. La primera es que los derechos individuales que deben ser protegidos por un Estado liberal incluyen el derecho a una porción justa de recursos. La segunda es que la protección de la igualdad debe ser compatible con el mantenimiento de ciertas libertades básicas. Estas implicaciones constituyen premisas esenciales de las concepciones liberales igualitarias y las distinguen de otras concepciones que son liberales, pero no igualitarias, o igualitarias, pero no liberales.

¿Qué lugar ocupa la responsabilidad individual en la justicia liberal igualitaria? El liberalismo igualitario ha tendido a ser reconstruido como un enfoque de la justicia que desarrolla una intuición según la cual la situación de un individuo es justa si es consecuencia de decisiones por las cuales resulta adecuado considerarlo moralmente responsable, e injusta si refleja circunstancias azarosas que no le son imputables. De acuerdo con esta intuición, la justicia liberal igualitaria exige respetar las desigualdades que emergen como consecuencia de elecciones individuales y corregir, en la medida de lo posible, las que son fruto de su suerte⁷. Esta interpretación —a la que podemos referirnos como estándar— toma como punto de partida la concepción de la justicia de John RAWLS formulada en *A Theory of Justice*, cuya publicación en 1971 despertó a la filosofía política de letargo en que había estado sumida desde la eclosión del utilitarismo⁸. En este trabajo, RAWLS defiende la *igualdad democrática*⁹, un criterio de justicia que asegura un sistema de libertades básicas iguales para todos los individuos (*principio de la igual libertad*), y exige estructurar las desigualdades económicas de modo que satisfagan dos condiciones: a) beneficien a los peor situados (*principio de la diferencia*); y b) exista una *justa* igualdad de oportunidades para alcanzar las mejores posiciones sociales (*principio de la justa igualdad de oportunidades*).

A pesar de que el criterio rawlsiano no menciona la responsabilidad individual, la defensa que él ofrece ha sido interpretada como una justificación basada en la intuición de que la justicia debe ser sensible a las decisiones individuales. Esta interpretación está fundada en dos argumentos del propio RAWLS. El primero es su objeción a los sistemas basados en el *laissez faire*. Estos sistemas no incorporan ningún mecanismo para corregir las consecuencias sociales y económicas de la distribución natural de talentos. Su injusticia más evidente «es que permite[n] que las porciones distributivas estén indebidamente influidas por factores tan arbitrarios desde el punto de vista moral» (RAWLS, 1999a:

⁷ Esta lectura puede encontrarse en tres reconstrucciones importantes del liberalismo igualitario: KYMLICKA, 2002; HURLEY, 2003; y ROEMER, 1996.

⁸ Según la expresión que popularizó LASLETT, estaba muerta. A mediados de los cincuenta escribía: «Por el momento, de todos modos, la filosofía política está muerta» (LASLETT, 1956: vi).

⁹ La expresión «igualdad democrática» se refiere únicamente a los dos principios de la justicia que RAWLS propone como criterio para gobernar una sociedad bien ordenada. La expresión «justicia como equidad», en cambio, alude a toda su construcción teórica: a) el equilibrio reflexivo como herramienta de justificación; b) la posición original como mecanismo heurístico; y c) los dos principios de justicia.

63). A partir de esta afirmación —y otras similares— se ha sostenido que RAWLS considera injusto un sistema en el que la posición de los individuos en la sociedad esté *influida* por circunstancias azarosas que no les son atribuibles. El segundo argumento tiene que ver con el estándar utilizado por RAWLS para hacer comparaciones que consiste en una lista de *bienes primarios sociales* que incluyen, principalmente, derechos y libertades básicas, dinero y riqueza. Una consecuencia de adoptar este estándar es que, dada la variedad de fines y preferencias individuales, una misma cantidad de bienes primarios puede proporcionar distintos grados de utilidad o bienestar a distintos individuos. Algunos críticos han considerado que estas desigualdades son problemáticas porque penalizan a aquellos individuos cuyas preferencias son más costosas de satisfacer y, por lo tanto, tienen más dificultad que el resto para obtener bienestar a partir de los recursos. RAWLS ha hecho frente a esta objeción enfatizando que «los ciudadanos, como personas morales, intervienen en alguna parte en la formación y el cultivo de sus fines y preferencias últimos». De ahí concluye que no hacerles responsables por el coste de satisfacerlos «parece presuponer que las preferencias de los ciudadanos escapan de su control, como si fueran propensiones o antojos que simplemente suceden. Los ciudadanos parecen ser considerados como portadores pasivos de sus deseos» (RAWLS, 1999b: 369; cfr. 1993: 186). Esta respuesta ha sido tomada como evidencia de que RAWLS considera justas las distribuciones que son consecuencia de decisiones por las cuales los individuos son responsables.

La interpretación estándar de la concepción rawlsiana va acompañada de una objeción. Si bien RAWLS parece estar comprometido con la idea de que la justicia exige distribuciones que sean sensibles a la responsabilidad individual, la igualdad democrática no logra producir resultados que satisfagan esta condición. El estándar de comparaciones interpersonales que incorpora identifica como *peor situados* a aquellos sujetos cuyo nivel de renta y riqueza se encuentra por debajo de un mínimo lo cual resulta problemático por dos motivos. El primero es que este indicador sólo mide el bienestar económico y no captura adecuadamente las desventajas que afectan a otras dimensiones individuales, como por ejemplo las que son intrínsecas a ciertas discapacidades y enfermedades. El segundo es que este criterio no indaga en el origen de las desventajas de cada sujeto. No permite distinguir entre quienes se han colocado en una situación precaria como consecuencia de sus propias decisiones, y quienes la padecen por circunstancias desafortunadas. Según esta objeción, las distribuciones que recomienda el criterio de RAWLS son más sensibles al azar y menos sensibles a la responsabilidad individual de lo que está justificado según sus propios argumentos.

A raíz de esta conclusión, varios liberales igualitarios se han propuesto elaborar unos principios que otorguen a la responsabilidad individual un lugar central y, de este modo, sean más fieles a la intuición supuestamente subyacente en la concepción rawlsiana. Los esfuerzos por hallar este criterio de justicia

han dado lugar a una corriente dentro del liberalismo igualitario que ha sido bautizada como *igualitarismo de la suerte* (*luck egalitarianism*) en referencia a la voluntad de igualar el impacto de la suerte en la vida de los individuos que comparten estos liberales¹⁰. La primera versión del igualitarismo de la suerte desarrollada como alternativa a la igualdad democrática se encuentra formulada en el par de artículos seminales que Ronald DWORKIN publicó en 1981 titulados *What is Equality?* (DWORKIN, 1981a; 1981b)¹¹. En estos trabajos DWORKIN ofrece un criterio de justicia al que denomina «igualdad de recursos» y cuyo estándar de comparaciones interpersonales incluye recursos sociales —como la riqueza— y recursos personales —como los talentos o la salud—. A partir de la contribución de DWORKIN, el igualitarismo de la suerte ha evolucionado en distintas direcciones dando lugar a una discusión muy compleja¹². El problema de elegir un estándar de comparaciones ha sido una de las cuestiones que más ha dividido a sus defensores. Algunos de ellos han seguido a DWORKIN en la cuestión del estándar y han adoptado un criterio basado en los recursos —*e. g.* Philippe VAN PARIJS o Eric RAKOWSKI—. Otros, en cambio, han optado por el bienestar —*e. g.* Richard ARNESON— o por una métrica a medio camino entre bienestar y recursos —*e. g.* Gerald A. COHEN—. La manera de entender el concepto de responsabilidad y el ideal de igualdad son otras dos cuestiones que han generado un intenso debate. Algunos celebran este giro del liberalismo igualitario hacia la responsabilidad individual. COHEN, por ejemplo, no duda en reconocer que el trabajo de DWORKIN «ha prestado un gran servicio al igualitarismo» (G. A. COHEN, 1989: 933). Sin embargo, como tendremos ocasión de ver, el igualitarismo de la suerte adolece de problemas que son quizá más graves que el que pretende solucionar.

Los igualitaristas de la suerte se han declarado a sí mismos herederos de RAWLS, lo cual ha contribuido, y mucho, a que se consolide la interpretación estándar. Como se ha señalado, esta interpretación nos lleva a afirmar que RAWLS se equivocó al formular sus propios principios. No logró dar con un

¹⁰ El término *igualitarismo de la suerte* fue acuñado por Elizabeth ANDERSON, una de sus principales críticas (véase ANDERSON, 1999a). A pesar de la popularidad que ha alcanzado la expresión, su uso ha sido bastante criticado y algunos de los autores clasificados como igualitaristas de la suerte reniegan de esta etiqueta. Véase DWORKIN, 2003. Una de las razones por las que se considera poco adecuada es porque, en el debate sobre justicia distributiva, el concepto de *suerte* es utilizado para expresar ausencia de responsabilidad. Cada autor entiende que es cuestión de suerte todo aquello que no puede ser considerado responsabilidad de un sujeto según la concepción de responsabilidad que él sostiene (HURLEY, 2003: 107; G. A. COHEN, 2006, 442). Dado que el concepto de *responsabilidad* es el realmente importante, sería más adecuado referirnos a esta concepción de la justicia como *igualitarismo sensible a responsabilidad*, véase KNIGHT y STEMPLOWSKA, 2011. Sin perjuicio de que existan nombres más adecuados, aquí se ha optado por mantener el término *igualitarismo de la suerte* porque es el único que ha calado en la discusión filosófica

¹¹ En este trabajo las referencias a ambos artículos se corresponden con la reimpresión de los mismos que aparece en DWORKIN, 2000.

¹² Distintas versiones del igualitarismo de la suerte pueden encontrarse en ARNESON, 1989, 1997a, 1997b, 1999a, 1999b, 2000a, 2001, 2007; G. A. COHEN, 1989, 2008; DWORKIN, 1981a, 1981b, 2000, 2011; LIPPERT-RASMUSSEN, 2001; NAGEL, 1991; RAKOWSKI, 1991; ROEMER, 1985, 1996, 1998; SEGALL, 2010b; TAN, 2013; TEMKIN, 1993; VALLENTYNE, 2002; y VAN PARIJS, 1995.

criterio de justicia capaz de capturar adecuadamente la intuición que motiva su concepción (KYMŁICKA, 2002: 75). ¿Es correcta esta conclusión? ¿Deriva de la mejor lectura de la igualdad democrática? Algunos de los intérpretes de RAWLS han salido en su defensa negando que el objetivo principal de su concepción sea el mismo que el de los igualitaristas de la suerte y abriendo una disputa exegética sobre el rol que ocupa la responsabilidad individual en la concepción rawlsiana de la justicia¹³. Uno de los objetivos de este trabajo es presentar un argumento adicional en contra de la interpretación estándar que consiste en mostrar el difícil encaje del igualitarismo de la suerte con un elemento que es central en la igualdad democrática y que ha tendido a ser ignorado en las discusiones sobre la relación entre justicia y responsabilidad, a saber: el ideal de sociedad bien ordenada. Además de contribuir a esta discusión, este trabajo tiene otros tres propósitos. Primero, identificar las principales versiones del igualitarismo de la suerte y las dificultades más importantes que afectan a cada una de ellas. Segundo, dar cuenta de los principales puntos de discusión entre liberales igualitarios. Y tercero, mostrar las implicaciones de distintas concepciones liberal igualitarias a la hora de guiar el diseño de las instituciones básicas.

El capítulo primero presenta el ideal de sociedad bien ordenada como el eje vertebrador de la igualdad democrática. RAWLS considera que uno de los fines básicos de la filosofía política consiste en dar cuenta del mejor orden político al que podemos aspirar teniendo en cuenta los límites que constriñen nuestras posibilidades políticas prácticas. Esta preocupación tiene consecuencias metodológicas que, a su vez, influyen decisivamente en el contenido del criterio de justicia. El análisis de la sociedad bien ordenada muestra esta influencia. La combinación de este ideal con ciertos hechos persistentes de la realidad da lugar a tres exigencias que una concepción de la justicia debe cumplir para ordenar bien una sociedad, a saber: a) debe ser política; b) debe ser pública; y c) tener un contenido mínimo. Como veremos, tenemos buenas razones para querer vivir en una sociedad bien ordenada y, por lo tanto, para preferir una concepción que cumpla estos requisitos.

El capítulo segundo examina el criterio que RAWLS sugiere para regular la sociedad bien ordenada: la igualdad democrática. A partir de ciertas objeciones que ha recibido esta propuesta, se exponen tres aspectos apenas explorados: a) las diferencias en la estructura de las libertades garantizadas por el primer principio y las consecuencias distributivas que comportan; b) una ambigüedad que afecta al *distribuendum* de la justa igualdad de oportunidades; y c) la posibilidad de interpretar las exigencias impuestas por el principio de la diferencia con respecto a los peor situados de una doble manera.

El capítulo tercero analiza dos modificaciones a la igualdad democrática que RAWLS introdujo en sus escritos posteriores a *A Theory*. Estas enmiendas

¹³ Véanse SCHEFFLER, 2003a; y FREEMAN, 2007: 111 y ss.; y MANDLE, 2009.

resultan de interés porque hacen que la concepción rawlsiana sea un criterio menos sensible a las dotaciones naturales, y más sensible a las elecciones individuales tal y como sugieren los igualitaristas de la suerte. Los cambios son dos. Por un lado, utiliza la concepción política de persona para abordar los supuestos de enfermedades y discapacidades graves. Por otro lado, introduce el tiempo libre como bien primario para discriminar adecuadamente entre los potenciales beneficiarios de las transferencias que ordena el principio de la diferencia. Como veremos, incluso con estas modificaciones, la igualdad democrática no captura bien la intuición básica del igualitarismo de la suerte.

El capítulo cuarto introduce el igualitarismo de la suerte. Parte de la tesis mínima según la cual lo que comparten las distintas versiones de esta concepción es la idea de que las distribuciones justas son sensibles a la responsabilidad individual y distingue entre un igualitarismo de la suerte basado en la noción de elección y otro fundado en la noción de mérito. La parte principal del capítulo está dedicada a examinar las dificultades que tiene este enfoque para gobernar una sociedad bien ordenada. Muestra que las concepciones que otorgan a la responsabilidad individual un lugar central tienen serios obstáculos para satisfacer los tres requisitos que en el capítulo primero han sido identificados como necesarios para realizar este ideal social.

El capítulo quinto examina la primera formulación sistemática del igualitarismo de la suerte, a saber, la concepción dworkiniana de la justicia. DWORKIN considera que la moralidad política forma parte de la moralidad personal y que ambas están integradas en una teoría más amplia acerca de la vida buena, la ética liberal. Esta tesis le lleva a defender el ideal social de la comunidad liberal, muy distinto a la sociedad bien ordenada, y la igualdad de recursos como la concepción más adecuada para realizarlo. El capítulo pone especial énfasis en la relación que guarda la igualdad de recursos —el criterio de justicia— con la ética liberal —su fundamento— y muestra que DWORKIN se enfrenta a una dificultad importante a la hora de poner en conexión estas dos partes de su concepción de la justicia.

El capítulo sexto se centra en las propuestas de COHEN y ARNESON. La de COHEN, la igualdad de acceso a la ventaja, es una forma de igualitarismo de la suerte basada en la idea de elección que es introducida como respuesta a la igualdad de recursos. El análisis de esta concepción está centrado en dos puntos. Primero, mostrar las dificultades que plantea la métrica de la ventaja como estándar de comparaciones interpersonales alternativo a los recursos y el bienestar. Segundo, examinar las diferencias entre este criterio y la igualdad de recursos a partir del supuesto de los gustos caros. La concepción de ARNESON ha evolucionado desde la igualdad de oportunidades para el bienestar, una versión de igualitarismo de la suerte que adopta el bienestar subjetivo como métrica, al prioritarismo sensible a la responsabilidad (*responsability catering prioritarianism*), un tipo de consecuencialismo complejo que es sensible a la utilidad, la

prioridad de los peor situados y la responsabilidad individual. Nos centraremos en este segundo criterio por dos razones fundamentales. Por un lado, es la forma más sofisticada de igualitarismo de la suerte pluralista que existe. Muchos igualitaristas de la suerte se declaran pluralistas pero ARNESON es el único que ofrece un principio que indica qué otras consideraciones, además de la responsabilidad individual, deben ser tendidas en cuenta a la hora de juzgar resultados distributivos. Por otro lado, a diferencia de las propuestas de DWORKIN y COHEN que toman la idea de elección como central, el criterio de ARNESON está basado en la noción de mérito moral.

Además de examinar estas dos propuestas, este capítulo muestra que entre los liberales igualitarios existe un desacuerdo sobre cuál es la mejor manera de entender la idea de justicia. RAWLS y DWORKIN tienen una concepción deóntica de la justicia. Creen que es un ideal que expresa las obligaciones que tenemos los unos con los otros como miembros de una sociedad y proponen principios que pretenden ser una guía para la toma de decisiones distributivas. ARNESON y COHEN, en cambio, tienen una idea tética o axiológica de justicia que les lleva a considerarla como una propiedad que poseen ciertos estados distributivos y de la cual no necesariamente se siguen obligaciones. Los principios que proponen expresan verdades morales acerca de cómo debería ser una distribución ideal, no son un criterio para el diseño institucional.

El último capítulo explora las principales instituciones de una sociedad liberal igualitaria a partir de las exigencias derivadas de la igualdad democrática y la igualdad de recursos. El prioritarismo responsabilista y la igualdad de acceso a la ventaja no ofrecen pautas claras al respecto y, como veremos, pueden ser compatibles con el tipo de distribuciones a las que daría lugar el criterio rawlsiano. El análisis está centrado en tres aspectos fundamentales: a) libertades básicas; b) sistemas económicos; y c) sanidad. Una sociedad justa según la igualdad de recursos es un estado del bienestar más generoso que los que conocemos. En cambio, una sociedad justa según la igualdad democrática solo puede alcanzarse a través de una reforma radical de nuestro sistema.

* * *

Este libro es fruto de mi tesis doctoral defendida en la Universidad Pompeu Fabra en julio de 2012. Las deudas que he ido acumulando durante la elaboración de este trabajo son muchas y de distinto tipo. Y aunque enumerarlas no baste para saldarlas, es de justicia reconocerlas. En primer lugar quiero expresar mi gratitud hacia José Juan Moreso y Josep Maria Vilajosana, mis directores de tesis, por la confianza y el aliento intelectual constantes. Ellos me animaron a emprender esta tarea y, más importante, a no abandonarla en los momentos de flaqueza. Hugo Seleme leyó minuciosamente varios borradores de este trabajo. Sus comentarios, sinceros y atinados, me obligaron a volver una y otra vez sobre aquellas partes más burdas y oscuras. Ernesto Garzón, Cristina Redondo

y Joan Vergés integraron mi tribunal de tesis. Sus valiosas sugerencias y críticas fueron decisivas para elaborar esta revisión que, probablemente, no logra responder a todas y cada una de ellas con el mismo rigor con el que fueron planteadas.

Una beca FPU concedida por el Ministerio de Educación y Ciencia (2005-2009) me permitió trabajar en el área de filosofía del derecho de la Universidad Pompeu Fabra, que se convirtió en una especie de segundo hogar. Un refugio al que acudir para testear intuiciones, ensayar argumentos y, sobre todo, aprender. Estoy agradecida a sus huéspedes —transitorios y permanentes— y, en particular, a aquellos que han sido mis compañeros de trabajo. Marisa Iglesias, Neus Torbisco, Marcelo Alegre, Paola Bergallo, Ricardo Caracciolo, Alberto Carrio, Biel Company, Jordi Ferrer, Jorge Malem, David Martínez, Leticia Morales, Pablo Navarro, Ezequiel Páez, José Luis Pérez Triviño, Lorena Ramírez, Rafael Ramis y Laura Roth. Las discusiones filosóficas, las bromas y las sobremesas con José Luis Martí y Roberto Gargarella han servido para refutar la idea, seguramente conservadora, de que el respeto y la admiración intelectuales imponen cierta distancia en lo personal. Les admiro y son mis amigos.

Una ayuda del Ministerio de Educación y Ciencia (2007-2008) y una beca concedida por La Caixa (2009-2011) me permitieron realizar parte de este trabajo en la Universidad de Oxford, primero como estudiante en el Keble College y luego como investigadora en el Uehiro Centre for Practical Ethics. Tuve la inmensa fortuna de poder trabajar con Jerry Cohen que no escatimó en tiempo para mostrarme que filosóficamente siempre es posible ir más lejos, y más a la izquierda. Y que puede hacerse honestamente y con buen humor. Él y su esposa Michele convirtieron una ciudad inhóspita en el rincón más acogedor que hubiese podido imaginar. Las personas que enriquecieron mi estancia en Oxford son demasiadas para tratar de enumerarlas. Sin embargo, no puedo dejar de mencionar a Paula Casal, Carlos González, Irene Menéndez, Lluís Orriols, Patricia Pesquera, James Ryan, Julian Savulsecu, Adam Swift, Patrick Tomlin, Andrew Williams y Lea Ypi. He podido elaborar la última versión gracias a las magníficas condiciones que me ha proporcionado la Universidad Goethe de Frankfurt durante mi estancia posdoctoral en el centro de estudios avanzados *Justitia Amplificata*, estoy muy agradecida a todos sus miembros y en especial a Rainer Forst y a Stephan Gosepath.

El afecto, la paciencia y el buen consejo de Etienne Abelin, Carina Alcoberro, Celeste Braga, Laura Manrique, Félix Ovejero y Raimundo Viejo han supuesto, a lo largo de estos años, una ayuda impagable. Joanna Pardos y Andrea Queralt han tenido la bondad de estar al pie del correo-e, del teléfono o de la barra de un bar cada vez que las he necesitado, incluso en las horas más intempestivas. Ambas creo que saben lo importante que es para mí su amistad.

Finalmente quiero dar las gracias a quienes está dedicado este libro. Mis padres, Tere y Andrés, me dieron las primeras lecciones de justicia. Mi padre

me inculcó la creencia de que un mundo más cercano al ideal es posible. Mi madre ha sido el mejor ejemplo de coraje y virtud. Sin su sustento y cariño incondicionales, cualquier reto sería más duro. Mientras preparaba la versión final de este trabajo, el amor de Íñigo González me hizo comprender, al fin, que lo más importante no es necesariamente lo más complejo, y que algunas de las cuestiones más difíciles son, en realidad, superfluas.

Frankfurt, junio de 2014.

CAPÍTULO I

EL BUEN ORDEN COMO IDEAL REGULATIVO

Este capítulo presenta el ideal de sociedad bien ordenada como eje vertebrador de la concepción rawlsiana de la justicia. La primera parte introduce una serie de consideraciones preliminares relativas a la finalidad, la justificación y el alcance del enfoque de RAWLS que nos permiten comprender mejor su criterio de justicia. Seguidamente, se introduce la noción de sociedad bien ordenada y las razones que hacen que sea un ideal social atractivo para una teoría liberal de la justicia. El último apartado está centrado en las exigencias que se derivan del buen orden para un criterio de justicia. Veremos que, dadas ciertas características persistentes de nuestras sociedades, este ideal requiere que una concepción de la justicia sea política, pública y tenga un contenido mínimo. Éste es el punto de partida del siguiente capítulo en el que se analiza el criterio propuesto por RAWLS para gobernar una sociedad de estas características.

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES: FINALIDAD, JUSTIFICACIÓN Y ALCANCE DE LA JUSTICIA COMO EQUIDAD

Antes de examinar el ideal de la sociedad bien ordenada, conviene detenerse en tres consideraciones que son fundamentales para interpretar correctamente la justicia como equidad y que tienen que ver con: i) las funciones que pretende cumplir, ii) el tipo de fundamentos sobre los que se apoya y iii) su ámbito de aplicación. Podemos referirnos a estas tres cuestiones como la *finalidad*, la *justificación* y el *alcance* de la concepción respectivamente. Como veremos, existe una relación entre ellas. La finalidad que persigue una concepción determina, en buena parte, el tipo de justificación que precisa y ésta, a su

vez, limita el objeto sobre el cual se aplica y los sujetos a quienes va dirigida, esto es, su alcance.

RAWLS considera que la filosofía política tiene cuatro objetivos centrales: a) centrarse en las cuestiones que generan conflictos políticos y tratar de establecer, en la medida de lo posible, las bases de un acuerdo filosófico y moral; b) contribuir a la percepción que tienen los individuos de la sociedad y de ellos mismos como miembros, orientándoles en la búsqueda de fines coherentes con una sociedad justa; c) reconciliar a los individuos con sus instituciones mostrándoles la fundamentación de las mismas; y d) mostrar cuál es el mejor orden al que podemos aspirar teniendo en cuenta las constricciones derivadas de condiciones históricas y otros límites prácticos¹. Estas cuatro funciones se satisfacen a través de los dos roles que RAWLS atribuye a una concepción de la justicia. Por un lado, nos proporciona un criterio de distribución de cargas y beneficios que nos permite justificar las instituciones y evaluar las pretensiones de los individuos (RAWLS, 1993: 71). Éste es el rol *restringido* u *ordenador*, mediante el cual se satisfacen a) y d). Por otro lado, las instituciones justas educan a los individuos en los valores implícitos en la propia concepción como, por ejemplo, una determinada idea de persona y de sociedad (RAWLS, 2001: 56). Éste es el rol *amplio* o *educativo* de una concepción de la justicia, y es el que permite satisfacer b) y c).

La idea de que una concepción de la justicia debe operar dentro de lo posible evidencia que RAWLS concibe la filosofía política como una disciplina práctica. «La filosofía política está relacionada con la política porque debe estar preocupada, así como no debe estarlo la filosofía moral, por las posibilidades políticas prácticas» (RAWLS, 1999b: 447). Este interés por la viabilidad se traduce en la observancia de determinados hechos relativos a la teoría social y la psicología humana a la hora de formular un criterio de justicia. Ignorar, por ejemplo, ciertos rasgos psicológicos persistentes en los seres humanos, como su altruismo limitado, puede suponer formular exigencias que resulten difíciles de cumplir, por ser demasiado severas, y fracasar a la hora de ofrecer un criterio para gobernar una sociedad. A pesar de que RAWLS cree que una concepción de la justicia imposible de satisfacer es un despropósito, las críticas que señalan la inaptitud de su concepción para darnos pautas practicables no son infrecuentes. Su concepción incorpora ciertos hechos de la realidad (*e. g.* pluralismo razonable, escasez moderada, etc.), pero también se sirve de una serie de idealizaciones (*e. g.* pleno cumplimiento de las normas, plenas capacidades de los individuos, sociedad cerrada, etc.) que hacen que sus dos principios sean inservibles como guía para resolver los problemas que afectan a nuestras sociedades aquí y ahora². ¿En qué queda entonces la preocupación de RAWLS por

¹ Véase RAWLS, 2007: 10 y ss.

² Esta crítica puede encontrarse en FARRELLY, 2007; GEUSS, 2008; MILLS, 2004; SEN, 2009; WALDRON, 1999: 102.

las posibilidades políticas prácticas? ¿Hay algún sentido en el que podamos decir que su enfoque filosófico es práctico? Para responder estas preguntas conviene recurrir a la distinción rawlsiana entre *teoría ideal* y *teoría no ideal*. La teoría ideal es un enfoque que «asume el pleno cumplimiento y formula los principios que caracterizan una sociedad bien ordenada en circunstancias favorables» (RAWLS, 1999a: 216.). «[P]resenta una concepción de la justicia que debemos tratar de alcanzar si podemos» (*ibid.*). La teoría no ideal, en cambio, «se pregunta cómo podemos alcanzar este objetivo a largo plazo, o cómo podemos avanzar hacia él de manera gradual. Busca cursos de acción que sean moralmente permisibles y políticamente posibles, a la vez que tengan probabilidades de ser efectivos» (RAWLS, 1999c: 89)³. Para lograr este propósito, la teoría no ideal tiene en cuenta el cumplimiento parcial de las normas que se da en nuestras sociedades como consecuencia de la existencia de condiciones desfavorables —*e. g.* la falta de recursos para implementar las exigencias de justicia— y el incumplimiento deliberado —*e. g.* actuación injusta por parte de los funcionarios públicos—. RAWLS ve la teoría ideal y la no ideal como partes complementarias de una teoría de la justicia completa. No obstante, la concepción que presenta en *A Theory* se sitúa exclusivamente en el terreno ideal. Como veremos, la justicia como equidad ignora un gran número de contingencias que afectan a nuestras sociedades y recurre a varias idealizaciones⁴. A excepción de algunas indicaciones muy generales⁵, RAWLS no ofrece una guía que nos indique cómo llegar desde el escenario en el que nos encontramos ahora a la sociedad perfectamente justa que él describe. Su concepción dispone de pocas herramientas para solucionar algunos problemas graves que se nos plantean aquí y ahora⁶. Más adelante veremos algunas de las razones que justifican la decisión de RAWLS de centrarse en la teoría ideal. De momento, lo importante es aclarar en qué sentido puede ser práctica una concepción de la justicia que es ideal. La clave está en la idea de *utopía realista* que RAWLS utiliza para referirse a su teoría. Una concepción es realistamente utópica cuando elabora sus principios teniendo en cuenta las mejores condiciones sociales previsibles dadas las leyes y tendencias sociales. La utopía realista ignora determinados hechos que se dan en nuestras sociedades como los efectos de las

³ Cuando RAWLS introduce las categorías teoría ideal y no ideal toma el presupuesto del pleno cumplimiento como un elemento definitorio de la distinción. La literatura posterior, sin embargo, considera que una teoría es ideal si ofrece una guía para el diseño institucional y la actuación de las personas en condiciones ideales que no necesariamente se refieren al pleno cumplimiento sino que pueden ser condiciones relativas a las capacidades de los individuos, a la cantidad de recursos disponibles, etc. Véase ROBEYNS, 2008; SIMMONS, 2010; STEMPLOWSKA, 2009; SWIFT, 2008; y VALENTINI, 2009. Una clarificación de las distintas cuestiones que se discuten en el debate teoría ideal *versus* teoría no ideal, véase VALENTINI, 2012.

⁴ RAWLS considera que una teoría ideal tiene tres niveles: a) *justicia local* (que se aplica directamente a las asociaciones, *e. g.* iglesias, universidades, etc.), b) *justicia doméstica* (se aplica a las principales instituciones de la sociedad, *i. e.* estructura básica), y c) *justicia global* (se aplica al orden internacional). Véase RAWLS, 2001: 11. Los principios de la igualdad democrática se sitúan en el nivel b).

⁵ RAWLS dedica especial atención a la objeción de conciencia y la desobediencia civil como supuestos de teoría no ideal. Véase RAWLS, 1999a: §55.

⁶ Las consecuencias de injusticias históricas son un ejemplo.

injusticias históricas —en este sentido es ideal—, pero tiene en cuenta aquellas circunstancias de la realidad que son condiciones permanentes como la pluralidad moral en el contexto de una democracia —esto hace que pueda ser considerada realista—. La pretensión de elaborar una utopía realista lleva a RAWLS a afirmar que «los principios de justicia no son [...] verdaderos en todos los mundos posibles. En particular, dependen de características bastante específicas y limitaciones de la vida humana que dan lugar a las circunstancias de la justicia» (RAWLS, 1999b: 351). El enfoque de RAWLS es práctico en el sentido de que «extiende lo que ordinariamente se consideran como límites de la posibilidad política práctica» (RAWLS, 1993: 6)⁷. Dicho de otro modo, nos muestra cuál es el mejor orden social que podemos alcanzar dadas las características del mundo en el que vivimos. Saber cuándo estamos en terreno de lo políticamente posible y cuando en una *utopía tout court* no es una cuestión fácil ya que exige determinar qué restricciones, de aquellas que nos afectan aquí y ahora, son superables y cuáles no⁸.

La dimensión práctica de la concepción rawlsiana es más fácil de ver si la confrontamos con enfoques ideales más extremos que formulan los principios fundamentales de la justicia con independencia de los rasgos psicológicos que caracterizan a los seres humanos, y de otros hechos de la realidad que pueden ser relevantes para la obtención de la justicia. Según esta posición, a la que podemos referirnos como *télica* o *axiológica*, un criterio de justicia expresa un ideal atemporal y válido en todos los mundos posibles cuya finalidad es principalmente *evaluativa*. Nos indica cómo debemos juzgar estados de cosas distributivos. Las prescripciones normativas acerca de cómo debemos diseñar nuestras instituciones sólo las obtenemos cuando combinamos el ideal de justicia con otros valores —como la eficiencia y la publicidad— y con los hechos de la realidad —como nuestro altruismo limitado—. Desde este punto de vista, la decisión de RAWLS de tener en cuenta estos hechos a la hora de formular la igualdad democrática hace que sea más apropiado considerar su concepción como un conjunto de reglas de regulación y no como principios fundamentales de justicia. Como veremos más adelante, COHEN y ARNESON son representantes de esta posición⁹.

⁷ Nos muestra «qué podría existir como resultado de nuestras elecciones, dados los límites impuestos por nuestra naturaleza moral y psicológica y por los hechos relativos a las instituciones sociales y a cómo los humanos pueden vivir bajo las mismas» (SIMMONS, 2010: 7).

⁸ RAWLS es consciente de la dificultad de esta cuestión. Según él, «[e]l problema aquí es que los límites de lo posible no nos vienen dados por la situación actual [...]. De modo que debemos confiar en las conjeturas y la especulación, argumentando lo mejor que podamos que el mundo que imaginamos es realizable y en efecto puede existir, si no ahora en un futuro y bajo unas circunstancias más afortunadas» (RAWLS, 1999c: 12).

⁹ Véase ARNESON, 2007, 2011 y G. A. COHEN, 2003, 2008. COHEN, que ha desarrollado más esta posición, no niega que aquello que hace que sean necesarios los principios de justicia son ciertas circunstancias o hechos que se dan en la realidad —e. g. escasez de recursos, altruismo limitado—, ni tampoco que ese tipo de circunstancias sean tenidas en cuenta en las reglas que desarrollan el contenido de los principios de justicia, e incluso admite que los principios de justicia puedan contener alusiones a ese tipo de circunstancias. Lo que considera que debe ser independiente de los hechos es la justificación de los principios fundamentales. Su

Comparada con las concepciones téticas de la justicia la propuesta rawlsiana es claramente práctica. No obstante, algunos críticos creen que no lo es lo suficiente. Consideran que RAWLS hace bien en incorporar en su teoría hechos como el pluralismo razonable o el altruismo limitado pero lamentan que ignore otros que son igual de persistentes e importantes, como nuestros desacuerdos sustantivos sobre lo que es justo o nuestras actitudes menos nobles como la avaricia¹⁰. La posición de estos críticos se conoce como *realismo político* y sugiere elaborar principios normativos teniendo en cuenta el *statu quo* para poder ofrecer pautas que sirvan para guiar la acción política aquí y ahora. Desde este punto de vista, los teóricos políticos deberían invertir menos tiempo en perfilar las exigencias de justicia en circunstancias ideales y centrarse en objetivos más modestos pero más urgentes como el mantenimiento del orden y la seguridad. Este no es el lugar para discutir las objeciones de los realistas al paradigma rawlsiano. Lo único que conviene retener es que la *utopía realista rawlsiana* se sitúa en una posición intermedia entre el *idealismo extremo* que ignora las constricciones impuestas por la realidad y *realismo político* que se centra en entender cómo se comportan los agentes políticos en circunstancias no ideales.

La cuestión de la justificación es uno de los aspectos del enfoque rawlsiano que más atención ha suscitado. Aunque no es necesario que entremos en la complejidad de su estrategia, resulta pertinente aclarar dos cuestiones. La primera es la relación que existe entre los conceptos justificatorios de *equilibrio reflexivo*, *posición original*, y *consenso superpuesto*, ya que no siempre resulta del todo clara y ha llevado a algunos críticos a formular objeciones erróneas. La segunda son las consecuencias que se derivan de la concepción práctica de la filosofía que tiene RAWLS para la justificación del criterio de justicia. RAWLS parte de una noción de justificación bastante aceptada en sede de filosofía moral según la cual, una concepción moral está más o menos justificada en la medida en que es capaz de acomodar nuestras intuiciones sobre lo que es correcto. Una concepción de la justicia, dado que es una concepción moral, requiere una fundamentación de este tipo¹¹. Si vemos la teoría moral como una empresa destinada a formular *nuestra* comprensión de lo que verdaderamente importa, esta idea de justificación tiene sentido, ya que es de suponer que el contenido de los estándares morales se encuentra en lo que nosotros pensamos¹². A partir de aquí, podemos discrepar sobre si es posible disponer de un mecanismo que or-

idea es que aquello que la justicia requiere de nosotros —e. g. igualar los recursos o maximizar el bienestar, retribuir el mérito, etc.— no depende de hechos relativos a la naturaleza humana sino de consideraciones morales insensibles a este tipo de contingencias. Una buena comparación entre la visión de RAWLS y la de COHEN sobre este punto puede encontrarse en FREEMAN, 2009.

¹⁰ Véase GEUSS, 2008, y MILLS, 2004.

¹¹ Cuando RAWLS afirma que una concepción de la justicia es moral quiere decir, entre otras cosas, «que su contenido viene dado por ciertos ideales, principios, y estándares; y que esas normas articulan ciertos valores, en este caso valores políticos» (RAWLS, 1999b: 423, n. 2).

¹² Sobre la centralidad de nuestras intuiciones en el razonamiento moral véase GRIFFIN, 1996: cap.1.

dene nuestras intuiciones y solucione los conflictos que se puedan dar entre ellas —como sostienen RAWLS y los demás constructivistas— o si, por el contrario, hay que renunciar a la aspiración de encontrar dicho mecanismo —como creen los intuicionistas—. También podemos estar en desacuerdo acerca del tipo de intuiciones que son relevantes para la justificación. Hay quienes consideran que todas las intuiciones merecen ser tenidas en cuenta mientras que otros creen que éstas deben reunir ciertos requisitos. RAWLS se sitúa en este segundo grupo y afirma que sólo cuentan aquellas convicciones en las que tenemos mayor confianza porque han sido formadas en condiciones favorables para el uso de la razón, *i. e.* nuestros *juicios considerados* (RAWLS 1999a: §9)¹³. Este filtro evita que nuestros juicios más sesgados influyan en nuestra concepción de la justicia. El resto de nuestras intuiciones, sea cual sea su nivel de generalidad, pueden entrar en juego. De hecho, RAWLS cree que «[e]s un error pensar que las concepciones abstractas y los principios generales siempre prevalecen por encima de nuestros juicios particulares» (RAWLS, 1993: 45)¹⁴. Si logramos formular unos principios que organicen nuestros juicios considerados de modo que formen un todo coherente, habremos alcanzado una situación de *equilibrio reflexivo* y podremos afirmar que tales principios están justificados.

Descrita así, la situación de equilibrio reflexivo está lejos de garantizar que sea posible formular un conjunto de principios que sea objetivamente correcto. En realidad, cualquier relativista que pretenda ser consistente aspirará a alcanzar este tipo de equilibrio entre sus intuiciones y los principios que cree correctos. En este sentido, es importante tener en cuenta la distinción que hace RAWLS entre el equilibrio reflexivo *restringido* y el equilibrio reflexivo *amplio*. El equilibrio restringido se alcanza cuando examinamos (únicamente) nuestras convicciones profundas y formulamos la concepción de la justicia que más se aproxima a ellas —*i. e.* aquella que nos exige hacer las mínimas revisiones a lo que ya pensamos—. El equilibrio reflexivo amplio requiere que en el proceso de búsqueda de unos principios organizadores, contrastemos nuestras intuiciones con las principales concepciones de la justicia que existen y las razones a su favor, permitiendo que éstas influyan sobre aquéllas (RAWLS, 1999b: 289-90; 2001: 30-31). La diferencia fundamental entre los dos equilibrios es que mientras que el restringido únicamente sirve para sistematizar un determinado conjunto de juicios morales, el amplio nos obliga a adoptar una actitud crítica sobre nuestras convicciones. Exige un proceso de reflexión y la disposición a modificar nuestros juicios iniciales a la luz de mejores argumentos. Por esta razón, «el equilibrio reflexivo amplio, y no el restringido, es claramente el concepto importante» (RAWLS, 2001: 31).

¹³ Algunos críticos han cuestionado que resulte adecuado tener en cuenta únicamente los juicios considerados e ignorar otro tipo de juicios en los que tenemos menos confianza. Sobre esta cuestión véase RAZ, 1982.

¹⁴ En trabajos anteriores a *A Theory* RAWLS restringe los juicios que deben ser evaluados en el proceso de equilibrio reflexivo a los que son sobre casos particulares. Véase RAWLS, 1999b: 1-20.