USTED Y YO

Estudios sobre el respeto en la justicia como equidad de John Rawls

Diego García Monge

Tesis para optar al grado de Doctor

Doctorado en Estudios Internacionales e Interculturales
Universidad de Deusto

Director de la Tesis: Dr. Demetrio Velasco Criado

Septiembre de 2015

UNIVERSIDAD DE DEUSTO

USTED Y YO

Estudios sobre el respeto en la justicia como equidad de John Rawls

Director: Dr. Demetrio Velasco. Doctorando: Diego García Monje

Septiembre de 2015

AGRADECIMIENTOS

La realización de este trabajo ha sido no sólo una experiencia académica, sino ante todo humana, viviendo en una sociedad y cultura que no conocía, lejos de aquella otra de la cual provengo. Los puentes entre una y otra eran, no obstante, inmensos, y la calidad humana de aquellos con quienes tuve la suerte de convivir permitió que en Bilbao me sintiera como en mi casa.

Quisiera comenzar dejando constancia de mis agradecimientos a quienes hicieron posible la realización de este trabajo. En primer lugar, al director de esta tesis, Dr. Demetrio Velasco Criado, especialmente por su paciencia, por la confianza que me transmitió en el sentido que la orientación de esta investigación valía la pena, y por la precisión de sus observaciones orientadas a un mejor desarrollo de la misma. Conoció Chile en un momento importante de su historia contemporánea y la simpatía e interés que adquirió por mi país, creo que terminó beneficiándome también a mí.

Agradezco además a quienes hicieron posible que pudiera realizar estudios en la Universidad de Deusto. Fui beneficiario de la Beca de la Cátedra UNESCO – Santander para la Formación de Recursos Humanos para América Latina, orientada a académicos de universidades jesuitas de la AUSJAL. Quisiera personalizar este agradecimiento en Laura Gómez Urquijo, directora de la Cátedra UNESCO en el tiempo en que fui becario de la misma.

A quienes respaldaron, en Chile, mi postulación a los estudios de post grado en la Universidad de Deusto: Fernando Verdugo sj, Mariano de la Maza, Pablo Salvat, y Fernando Montes sj. Además, a quienes contribuyeron al financiamiento de mi estancia en Bilbao durante los años de estudio, particularmente al Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Alberto Hurtado y al Centro Teológico Manuel Larraín, en las personas de Eduardo Silva sj y Jorge Costadoat sj.

A los directores de los programas de estudio que cursé en Deusto, Paco Ferrándiz, Concha Maíztegui y Cristina de la Cruz. Menciono además la ayuda de muchos de sus profesores que destinaron su atención a consultas mías referentes a temas de este trabajo: Trinidad Vicente, Eduardo Ruiz Vieytez, Josetxu Martínez, Patxi Lanceros, Andrea Ruiz Barzola, Santiago Larrazábal y Felipe Gómez.

A mis compañeros de estudios Maite, Elisa, Gorka, Patxi, Ianire, Marderrosa, Pilar (*Txoria Txori*), Julio e Ivonne, Andrés, y los que se sumaron al año siguiente, Nerea, Cristina y Liván. También a compañeras ocasionales en algunos cursos, Ana Sofía, Marie e Ishil. Al buen Bruno Kainwa y a Elaine Acosta. A Jone Goirigolzarri, mi hada madrina en la universidad.

Al grupo de investigación sobre diversidad religiosa, del Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe y el Centro Ellacuría, dirigido por Eduardo Ruiz Vieytez. Muchos de sus miembros ya han sido mencionados en estos agradecimientos, agrego además a Gorka Urrutia y Luzio Uriarte, y a los innumerables entrevistados durante esa investigación, pertenecientes a iglesias evangélicas, mezquitas y grupos de diálogo interreligioso del País Vasco.

Mis agradecimientos también a Susana Eguiluz y Paula, en la secretaría de post grados, y a Nieves Lavín, en el Instituto de Derechos Humanos.

A quienes me recibieron en Deusto, especialmente al inolvidable José María Zabala. En circunstancias muy difíciles para él, y sin conocerme más que por las referencias de amigos comunes, abrió las puertas de su casa para mi llegada y se comportó conmigo con la generosidad de un padre. Es probable que nada de esta tesis habría merecido su acuerdo –es más, tiendo a pensar que la habría rechazado de principio a fin, cómicamente desde luego-, pero

de todos modos este trabajo le debe mucho. También agradezco a sus hijos Nuria, Gato, Asís, a su nieto Bruno y a la señora Sagrario que ponía orden en esa casa. … y a la familia Zaldívar Peralta.

A quienes más tarde compartieron piso conmigo, David Suárez (Depende) y Nerea, me tuvieron mucha paciencia y cuidaron de mí. Aprendí muchísimo de ambos, sobre todo su disposición a compartir la alegría… y la tortilla de patatas…!!! Muchas gracias a nuestros caseros, Txus y Marijose.

A mi segunda casa en Bilbao, el Centro Ellacuría en Arrupe Etxea, que me acogió como voluntario. Mis agradecimientos a los compañeros del Centro, Martín, Xabier, Beatriz, Asier, Saioa, Batirtze, Edith, Patxi Alvarez, Patxi de la Fuente y a Patricia, del Centro de Documentación de Alboan. A Jon Sagastiagoitia. Al grupo de Diálogo Interreligioso y al grupo Izen Barik –Xabier, Cirilo y Juan Carlos-, compañeros formidables, así como a Rolando y los compañeros de *Pro Andino*. También al grupo de Diálogo Interreligioso *Talaipe*, de Zumaia, especialmente Joseba Osa y Mia, Arantxa, Koldo, Maddie, Carmele y Joseba Arregui. A cada uno de los miembros de la comunidad jesuita de Uretamendi. A María Teresa y el grupo FASFI.

Al grupo Urdaibai, especialmente Maider y Jon y sus opíparas jornadas de voluntariado ambiental.

Al Centro Cultural Chileno Pablo Neruda, especialmente a Marta, Begoña y Melita, y un especial recuerdo a Rodrigo Matus.

Desgraciadamente no tengo los nombres de las muchas personas que trabajan en la biblioteca de la Universidad de Deusto, gentes magníficas que tuvieron conmigo una hospitalidad que no puedo olvidar. En el tiempo que permanecí en Bilbao, fuimos sorprendidos por la repentina partida de uno de ellos, Miguel. En él personifico mi agradecimiento a todos. También expreso mi agradecimiento y admiración por la Red de Bibliotecas del Ayuntamiento de Bilbao, especialmente las bibliotecas de los barrios de Txurdinaga y Otxarkoaga, así como la hermosa biblioteca de Bidebarrieta en el Casco Viejo. También a la biblioteca de Getxo (y a Jurdana, de Erkoreka).

A los que me recibieron en sus casas y me hicieron sentir uno más de sus familias: Las familias Alda Varas, Rodrigo, Soledad, Carolina, Paulina, Matías y Maximiliano; Ramírez Acuña en Coimbra, Pablo, Marcela, Ignacio, Joaquín y Catalina; a la Zabalo Etxea de Zamudio; a los Azkona Ramos en Sopelana, Nerea, los aitites Luis y Carmen, y Mabel; a los Molina López en Ibiza, María José, Rodrigo, Aurora y más tarde la señorita Alcachofa; a los Vergara Dávila en Barcelona, Fernando, Verónica, Agustín y Matilde; a los García Mingo en Madrid, Javier, Blanca, Isidro, Ana, Elisa (…y Lira…), Luz, Ñeka y un recuerdo especial para Tora; a los Aluja Solsona en Mont Blanc, Tarragona, Cristina, su madre, el abuelo Joan y Manel; a los Usallán Arenas en Castro Urdiales, Liván, Angie y Vera (… y Yanko…); a Patricia, Txurri y el pequeño Aitor; a Laura Gómez y a mi buen amigo Diego Salamanca Gómez; a Iñaki Landa, la cuadrilla de Portugalete y Emilia; a Cristián, Lorena, Francisco ("ahí y al la'o") –y más tarde Martín- Viera Zuchel (charquikán con huevito); a Héctor y Maxula; a Mariví Bilbao, Juan y Elvira; a Maite Fouassier por toda su generosidad; a Martín Cox, Mariza y su extensa prole; a Patricio Lizama Al hallazgo de familiares míos en el País Vasco (Jon Ander García, el Jonan) y en España (Saturno García, Satur). De regreso en Chile, a mis hermanos que me dieron asilo temporal, Miguel y Carmen Gloria, Pili y Pablo, Tita y Rodrigo, a mi hermano Alvaro que se hizo cargo de mis asuntos en Chile en mi ausencia, y con quien nos visitamos en París en casa de los Sánchez Castro, y a toda mi familia por su cuidado hacia mí: Carmen, Jaime, Javier -que tuvo oportunidad de visitarme, lo mismo que mi sobrina Ignacia-, y Rodrigo, cuñados/as y sobrinos/as, y mi sobrino nieto Clemente, que nació en medio de estos estudios. Gracias por los amables consejos de mi sobrina Elisa sobre cómo terminar esta tesis, y más tarde redactarla en décimas.

A profesores que comentaron textos preliminares de esta tesis en el seminario interno del Departamento de Filosofía en la Universidad Alberto Hurtado (Marcelo Boeri, Roberto Rubio, Roberto Saldías, Samuel Yáñez, Francisco Pereira, Miguel Gonzalez, Leandro de Brassi, Eduardo Molina, Patricio Mena, Sebastián Kauffmann) y del Grupo de Investigación de Signos de los Tiempos del Centro Teológico Manuel Larraín (Virginia Azcuy, Carlos Schickendantz, Carolina Bacher, Eduardo Silva, Jorge Costadoat).

Al *Equipo de Todos*, chilenos futbolistas en Deusto -especialmente a su mentor, Carlos Lange-, con los que quedé en deuda, aunque ganaron un hincha. Si los partidos duraran menos, seguramente nos habría ido mejor. A Oscar Aguila, otro chileno insigne.

Este trabajo me hizo más conciente de la importancia de la cooperación leal y las más de las veces discreta y humilde de otros, en la realización de nuestros planes de vida individuales, de una generación a la siguiente. Agradezco, pues, a personas muy queridas que partieron mientras este trabajo fue realizado y a las que debo mucho: José María Zabala, Arturo Gaete, Gonzalo Arroyo, Rubén Infante, Roberto Vergara, Elba Cofré, Raquel Osorio, Carlos Casale, Mariví Bilbao y su hija Elvira, Matxa Zabalo, y José Aldecoa: "Son buenas gentes que viven / laboran, pasan y sueñan / y en un día, como tantos / descansan bajo la tierra" (Antonio Machado).

A todos los vascos y vascas que me enseñaron que "compartir es vivir", lo más valioso de cualquier cultura que merezca ser venerada por los suyos.

… y a la Villa de Bilbao, a Bizkaia y a Euskal Herria; a Marijaia, a la Amatxu de Begoña –de la que terminé siendo vecino-, al Athletic (también al Barça de Guardiola y, en Chile, a los androides de Sampaoli); a sus coros y a sus músicos: Kepa Junkera, Oskorri, Benito Lertxundi, y los extravagantes Gose; a sus senderos y montes, sus acantilados y sus costas; a la Aste Nagusia y sus conciertos; a Titín III; a sus cocineros, sus *Txokos* y sociedades gastronómicas; a Aita Arrupe y al hermano Gárate… Eskerrik Asko, Bilbo…!

Septiembre de 2015.

USTED Y YO

Estudios sobre el respeto en la justicia como equidad de John Rawls

Introducción

El presente trabajo se propone abordar algunas consideraciones relacionadas con la presencia de la idea de *respeto* dentro de la obra de John Rawls. Para ello, considero necesario en estas páginas preliminares hacer algunas referencias a la "biografía" de esta investigación, y emplear ocasionalmente la primera persona del singular. Al leer por primera vez *A theory of justice*, llamó mi atención la importancia nominal que Rawls asignaba a la idea que nos ocupa. En sus propias palabras, "tal vez, el bien primario social más importante sea el del respeto por uno mismo"[1]. Si su teoría como conjunto puede ser leída como el esfuerzo por justificar determinados principios distributivos de bienes primarios sociales, y si a continuación se afirma que el respeto por uno mismo era el principal bien de entre aquellos de cuya distribución se trataba, entonces la cita transcrita más arriba podía ser entendida como la declaración más solemne o importante del conjunto. ¿En qué consisten los esfuerzos por dotar de instituciones justas a la estructura básica de una sociedad? Pues, en encontrar la manera afortunada de organizar un modo de vivir brindándonos respeto unos a otros.

Por otra parte, en esa primera lectura llamó mi atención que en la caracterización que Rawls hace del respeto por uno mismo, uno de sus componentes era el aprecio mutuo que se brindan los ciudadanos de una sociedad bien ordenada, lo que me parecía tener ciertas resonancias con el concepto de espíritu descrito por Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, cuando caracterizaba a la autoconciencia como "multilateral y multívoca", y al espíritu como "un yo que es un nosotros, un nosotros que es un yo", vale decir, una suerte de conciencia plural. Estas expresiones hegelianas me habían parecido que podían ser adoptadas como guías de un liberalismo que no se desentiende de sus responsabilidades sociales bajo la excusa que de ellas se encargará alguna mano invisible. Y, en tal sentido, la descripción del respeto por uno mismo ofrecida por un liberal como Rawls me parecía que podía ser convergente con ese empeño: respetarse a sí mismo supone también respetar y recibir muestras de respeto.

[1] John Rawls, *A theory of justice*, § 67, p. 386 [398]; § 80, p. 468 [483]. Ver también John Rawls, "Distributive justice: Some addenda" (1968), *Collected papers*, p. 158. Sobre la manera de citar las obras de Rawls y su correspondencia con alguna edición en castellano empleada en este trabajo, allí donde la hay, ver la bibliografía.

Sin embargo, ya en esa primera lectura parecía anómalo que el desarrollo de la noción de respeto por uno mismo fuera tan escueto, habida cuenta de su importancia nominal. Apenas un parágrafo de *A theory of justice*, el § 67, y luego alusiones dispersas y que no parecían sistemáticas, en ese libro y en el conjunto de las restantes obras de Rawls[2]. Así pues, mi interés se orientó a entender la noción misma, su lugar en el conjunto de la teoría, y finalmente, si acaso dentro de ese conjunto se ofrecían condiciones afortunadas para su logro. Fue así que advertí, en nuevas y sucesivas lecturas hechas con mayor detención, la existencia de una segunda idea de respeto, el deber natural de respeto mutuo[3] que, aunque distinto del respeto por uno mismo, podía ser considerado en conjunto con éste dentro de una misma empresa común, la de contribuir a una sociedad en la que sus ciudadanos se procuran expresivamente esto que, siendo carente de costo, parece sin embargo tan escaso, como nos lo advierte Richard Sennett precisamente en su obra dedicada a las dificultades del respeto en contextos de desigualdad.

Al ir avanzando en un examen más detallado de la obra de Rawls, me pareció que el propósito de alcanzar respeto como una práctica habitual de la vida en una sociedad bien ordenada, podía encontrar algunas dificultades de cierta envergadura, en atención a algunos aspectos de la propia teoría rawlsiana que, lejos de facilitar la práctica del respeto como parte de una cultura democrático constitucional, más bien la inhibirían. En efecto, la figura del individuo racional en la posición original, el criterio de la reciprocidad en la sociedad bien ordenada, y la primacía del principio aristotélico en la descripción de las fuentes del respeto por uno mismo, me parecieron más bien obstáculos que recursos favorables a un afortunado desarrollo de la posibilidad de experiencias de respeto. Los capítulos II, III y IV de este trabajo están dedicados precisamente a examinar cada una de esas dificultades.

Ahora bien, la constatación de las mismas no constituye el punto final del trabajo. Entre los autores abordados en la bibliografía secundaria de esta investigación, fue de mucha importancia el encuentro con el comentario que formula Brian Barry cuando

[2] Aquí se puede acotar que el estudio del *respeto* en la obra de Rawls es una evaluación de conjunto de la misma, en tal sentido, una mirada más bien sincrónica que diacrónica, un intento de mirar estas nociones escuetas de *respeto* a la luz de ciertas conexiones sistemáticas constantes a lo largo de los escritos de nuestro autor.

[3] John Rawls, *A theory of justice*, § 19, pp. 98 a 101 [115 a 118] y § 29, pp. 153 a 160 [169 a 177].

sostiene que en la obra de Rawls no hay una sino dos teorías de justicia que en más de algún aspecto son antagónicas, o bien, que la teoría rawlsiana de la justicia entendida como reciprocidad contiene una seria disonancia entre su criterio de justicia –la imparcialidad- y las motivaciones de sus agentes –el beneficio mutuo-. Esta observación de Barry me permitió abordar con más libertad y seguridad la hipótesis de acuerdo con la cual las dificultades que enfrenta el propósito del respeto en la obra de Rawls derivan en no poca medida del hecho de que es él mismo quien advierte que su teoría consta de tres perspectivas diferentes[4]: la del individuo racional en la posición original, la de los ciudadanos libres e iguales en la sociedad bien ordenada, y la de "usted y yo", es decir, la de Rawls y sus lectores, quienes, en la discusión del diseño de la posición original que ha de conducir a la adopción de los principios de justicia social, procuran reproducir el punto de vista de los sujetos *noumenales* que actúan inspirados en una razón práctica de cuño kantiano. Estas tres perspectivas, que Rawls explicita con el propósito de evitar malos entendidos, en mi opinión termina siendo la fuente de esos mismos malos entendidos en lo que al logro afortunado del respeto se refiere.

Así como aquella observación de Barry, otros autores han sido de mucha importancia acompañando esta reflexión. Destacaré algunos. David Gauthier es considerado por Barry como expresión de un universo moral patológico. No obstante, su crudeza en la defensa del egoísmo –y, podríamos agregar, del egoísta realmente existente- ha sido de mucha ayuda para extraer consecuencias del protagonismo del sujeto racional maximizador, autointeresado o mutuamente desinteresado en la posición original bajo velo de ignorancia rawlsiano. Las críticas de Gauthier a Rawls, en orden a que lo que habría de nacer tras la posición original no es el tipo de sociedad bien ordenada que Rawls pretende, sino una sociedad privada que Rawls rechaza, me han parecido críticas pertinentes que, sin embargo, no dan razón al egoísta sino que más bien obligan al defensor de las ideas rawlsianas a plantear su razonamiento desde premisas diferentes. En tal sentido, la sociedad surgida tras el experimento de la posición inicial enfrentaría las tensiones del compromiso entre las motivaciones de los agentes racionales maximizadores y mutuamente desinteresados, y los principios de justicia que se pretenden imparciales. A continuación de la lectura de Gauthier, debo mucho a las críticas de Jon Elster a la idea de racionalidad, así como al análisis de

[4] John Rawls, *Political liberalism*, § I.4.6, p. 28 [50].

Derek Parfit del autointerés como punto de vista colectivamente autoanulante (o contraproducente, en la terminología del propio Gauthier). Finalmente, buena parte del trabajo en los capítulos II y III apunta a desmontar la plausibilidad de la idea de racionalidad como maximización, y en ello los autores citados han sido un respaldo apreciable.

Con miras a vislumbrar alguna alternativa al punto de vista rawlsiano que aquí se critica, los trabajos de Luis Razeto sobre economía de solidaridad constituyen otro refuerzo de algunos argumentos que he tratado de desarrollar. La investigación de Razeto hunde sus raíces en el acompañamiento de experiencias empíricas de economía popular en el contexto de las severas crisis económicas por las que atravesó Chile a mediados de la década de 1970 y a comienzos de la década de 1980, con un altísimo costo social. En dichas experiencias le fue posible advertir la existencia de una pluralidad de racionalidades económicas, entre las cuales el individuo racional maximizador es una posibilidad más, pero no la única ni necesariamente la más deseable. Me ha parecido importante traer a colación las investigaciones de Razeto a objeto de poner en entredicho la naturalización con que Rawls expone la figura del sujeto racional en la posición original como generalización plausible o aceptable, sin advertir que ello lo compromete con una antropología discutible a la que bien cabría calificar de doctrina comprehensiva, en los términos expuestos en *Political liberalism*.

Una filosofía de la cooperación social es una tarea que en esta tesis queda sólo anunciada en las conclusiones como horizonte de futuras preocupaciones. Sin embargo, para la plausibilidad de ese intento, este trabajo está en deuda con las ideas de Zubiri relacionadas con lo que llama socorrencia, vale decir, la respuesta que la humanidad hace al llamado de auxilio de la criatura necesitada de alimento y abrigo que no puede procurarse a sí misma de modo autárquico. Y acumulo deudas también con las ideas de Richard Sennett relacionadas tanto con el respeto como con la cooperación y con el trabajo artesano. El conjunto de las ideas de Sennett creo que pueden respaldar una reformulación de los propósitos del respeto con elementos presentes en la obra de Rawls, pero que en el balance de la misma desempeñan un papel subordinado a otras ideas que más bien frustran esos propósitos. En efecto, ideas como la sociedad entendida como empresa de cooperación a lo largo de generaciones, o de la sociedad entendida como unión social de uniones sociales, o lo referente a las leyes psicológicas

del desarrollo moral, podrían contribuir a la construcción de una línea argumentativa por medio de la cual el respeto encuentre bases más promisorias y a las que todavía quepa calificar de "rawlsianas".

De este modo, en síntesis, el trabajo que se presenta aquí procura realizar una exposición sinóptica del lugar que ocupa el respeto en la obra de Rawls, y de la importancia de su logro afortunado, particularmente para los propósitos de alcanzar una sociedad bien ordenada que supere el mero *modus vivendi*. Luego, se realiza el examen pormenorizado de los obstáculos advertidos para ese propósito, y en la conclusión se intenta ofrecer algunas pistas existentes dentro de la misma teoría de Rawls con el objeto de rehabilitar el propósito del respeto sobre bases al menos insinuadas por nuestro autor en otras partes de su teoría. En cierto modo, este ejercicio de contraponer distintos aspectos de la obra de Rawls pone en práctica, o guarda analogía con, su método del equilibrio reflexivo, vale decir, una ponderación de distintos elementos que se corrigen mutuamente hasta alcanzar afirmaciones mejor fundadas y más aceptables que las que las precedían. Mi impresión es que en la obra de Rawls hay elementos para emprender de nuevo el camino en aras del logro felicitante del respeto, pero para ello es preciso el ejercicio crítico preliminar. De esas bases para un nuevo comienzo se dará cuenta escuetamente en las conclusiones, a la manera de una descripción concisa de un próximo punto de partida si de continuar con esta reflexión se trata.

Algunas consideraciones sobre el modo de trabajo

Para la realización de esta investigación se intentó poner énfasis en proporcionar la evidencia textual en la obra de Rawls que permitiera, especialmente, constatar las dificultades que encuentra el propósito del respeto dentro de partes importantes de su obra. Esto es notorio sobre todo en los capítulos II y III de este trabajo, donde se ha tenido cuidado de encontrar las pruebas que permitan enfrentar los distintos puntos de vista rawlsianos cuya contraposición es la fuente de las dificultades que encuentra la meta del respeto tal como Rawls la entiende. Al ser, especialmente *A theory of justice*, una obra tan extensa, compleja y ambiciosa, la tarea de formarse una impresión general de la misma que sea al mismo tiempo sensible a sus detalles, ha constituido un proceso de reflexión lento. Sucesivas lecturas fueron confirmando la impresión que hay

elementos dentro del pensamiento de Rawls que no se combinan entre sí de manera afortunada. Por ello, buena parte de mi esfuerzo se orientó a encontrar las evidencias dentro del conjunto de las mismas obras de Rawls, de sus lógicas internas, que mostraban esas dificultades, y cómo ellas perjudicaban el propósito de avanzar en dirección a una experiencia bien lograda de respeto, en cualquiera de sus dos acepciones.

Sin embargo, el capítulo IV ha tenido que apartarse de este criterio de exégesis textual y levantar en parte el velo de la ignorancia para hacerse cargo de condiciones sociales manifiestas en lo concerniente al mundo del trabajo en las condiciones contemporáneas, para así discutir sobre la plausibilidad del principio aristotélico como fuente del respeto por uno mismo. Cuando Rawls describe el velo de la ignorancia, éste resulta ser bastante espeso y deja ver muy poco, sólo algunas afirmaciones muy generales acerca de la condición humana y de la sociedad[5]. Me ha parecido que ciertas características crecientes de sociedades que están dejando atrás el modelo del pleno empleo, no pueden ser desatendidas. Hacer lo contrario, pretextando la ortodoxia del experimento mental de la posición original bajo velo de ignorancia, haría que la reflexión acerca del respeto por uno mismo –y del respeto en general- se transformara en una especulación alienada acerca de entelequias, expuesta a la irrelevancia: una reflexión sobre la deseabilidad de las fuentes del respeto por uno mismo válidas para un mundo que parece estar dejando progresivamente de existir.

En el conjunto de este trabajo son ostensibles algunas repeticiones. Probablemente esto podría terminar incluso irritando al lector. Muchas de ellas se deben, sin duda, a mis propias insuficiencias en el oficio de la escritura. Sin embargo, la mayor parte de las mismas son deliberadas y procuro hacerlo notar del modo más explícito posible. Para pedir la indulgencia del lector en este respecto, creo que hay que tener en cuenta algunos descargos. El primero es que cada uno de los capítulos de este trabajo ha sido pensado como relativamente independiente, aunque de hecho se encuentren parcialmente vinculados entre sí por un mismo tema vertebral. De hecho, una vez

[5] Dice Rawls que "(…) quien considera este problema [de la justicia entre generaciones] no sabe a qué generación pertenece o, lo que es lo mismo, a qué etapa de civilización ha llegado su sociedad, y no tiene medios para afirmar si esta sociedad es pobre o relativamente rica, principalmente agrícola o ya industrializada, etc. A este respecto, el velo de la ignorancia es francamente hermético". *A theory of justice*, § 44, p. 254 [269].

abordada la presentación general del tema del respeto en el capítulo I, los capítulos II, III y IV pueden ser leídos en cualquier orden que el lector desee sin menoscabo sustancial de su inteligibilidad.

Por otra parte, el propio estilo literario de Rawls es propenso a las repeticiones y se vale de conceptos cuyos nombres suelen ser extensos. En efecto, y para mencionar sólo algunos ejemplos, en los trabajos de Rawls las referencias a la posición original suelen serlo a "la posición inicial bajo velo de la ignorancia"; la sociedad suele ser apelada como "la sociedad como empresa cooperativa a lo largo de las generaciones", y si se trata de la sociedad estable, entonces el lector debe prepararse para verla aludida normalmente como "la sociedad estable o bien ordenada de los ciudadanos libres e iguales". El efecto acumulativo en el lector puede resultar desangelado.

Para no culpar a Rawls de mis propios defectos en la redacción, es posible también traer a colación el consejo de Ortega y Gasset, en orden a que en filosofía no es recomendable presentar una idea desprovista de la ruta mental que conduce a ella. En efecto, en filosofía, la distancia más corta entre dos ideas no es la línea recta sino sucesivos círculos de radio menguante que se aproximan poco a poco al núcleo ideológico al que se pretendía arribar[6]. En conexión con esto, cabe recordar algo más o menos sencillo del razonamiento lógico y de la argumentación. Por sí mismas, las proposiciones consideradas aisladamente no constituyen ni premisas ni conclusiones de un razonamiento. Una misma proposición puede desempeñar indistintamente el rol de premisa o conclusión de un razonamiento, y uno u otro papel en argumentos diferentes. Con algunas repeticiones de este trabajo ocurre, en parte, lo dicho por Ortega, y en parte, lo que se acaba de mencionar. Por ello, además, cada capítulo empieza por la descripción de su propósito y culmina con una recapitulación del recorrido realizado. Aquello que ya había sido dicho con anterioridad, se procura que si aparece de nuevo, lo sea en forma ampliada y/o formando parte de un razonamiento nuevo. Menciono un par de ejemplos:

La consideración de la sociedad como unión social de uniones sociales y como empresa de cooperación a lo largo de las generaciones, es una idea que sirve de premisa

[6] José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 2013, pp. 11 a 13.

tanto en el argumento que se opone al tipo de antropología subyacente para el individuo racional en la posición original (capítulo II), como para la consideración de las limitaciones de la reciprocidad entendida como cooperación condicional (capítulo III), como para la defensa de la cooperación como fuente más propicia al cultivo del respeto que lo que lo sería el principio aristotélico (capítulo IV).

Un segundo ejemplo que explica las ostensibles repeticiones que hay entre el capítulo II y III se relaciona con la idea de Rawls, ya mencionada más arriba, en el sentido que nuestro autor sostiene que su teoría es un complejo de tres perspectivas. Uno de los hallazgos de este trabajo es que la perspectiva del individuo racional en la posición original, así como la perspectiva de la reciprocidad condicional propia de la sociedad bien ordenada de ciudadanos libres e iguales, descansan ambas en una cierta "teleología del yo" –para tomar prestada una expresión de Ágnes Heller- que no es propicia a la práctica del respeto en ninguna de su dos versiones. Más aún, y contra lo que lo que constituía mi propia impresión inicial, ambas perspectivas se encuentran vinculadas entre sí de un modo más o menos estrecho, al punto que la reciprocidad condicional en la sociedad bien ordenada carga con el lastre del individualismo propio del *homo œconomicus* del individuo racional propuesto por Rawls como generalización generalmente aceptable para la construcción de su experimento mental de la posición inicial bajo velo de ignorancia. Así pues, uno de los dilemas por los que tuvo que pasar este trabajo fue el de decidir si escribir un único capítulo de extensión desmesurada en relación con los restantes, que incluyera el análisis conjunto de la perspectiva de la posición original bajo velo de ignorancia y de la perspectiva de la sociedad bien ordenada, o si abordar ambas perspectivas en capítulos separados que contuvieran las muchas repeticiones que de hecho han subsistido. Espero al menos que esas repeticiones sí sean ampliaciones de los argumentos primitivos, o sean argumentos nuevos aunque recurran a premisas o desemboquen en conclusiones ya vistas de otra manera en los argumentos de páginas anteriores.

I. El respeto en la justicia como equidad[7] de John Rawls. Respeto por uno mismo y deber natural de respeto mutuo

1. Propósito del capítulo

Este primer capítulo está animado por un doble propósito. En primer lugar, proporcionar una exposición panorámica del respeto en la obra de John Rawls, lo que incluye una explicación pormenorizada de la noción de respeto por uno mismo (*self respect*), como también de la presencia del concepto de deber natural de respeto mutuo (*natural duty of mutual respect*). En segundo lugar, situar estas nociones al interior del conjunto de su teoría de la justicia como equidad, a objeto de apreciar sus conexiones conceptuales más plausibles con otros elementos relevantes de esta teoría. La presentación de ambas nociones de respeto, en este capítulo, no tendrá una extensión equivalente para cada una. La mayor parte del texto de este capítulo se ocupa de la noción de respeto por uno mismo, debido a que lo que gatilló el interés por emprender la investigación de la que esta tesis da cuenta, es la afirmación de Rawls en orden a que "tal vez, el bien primario social más importante sea el del respeto por uno mismo"[8]. Sin embargo, el desarrollo general del trabajo requerirá hacer visible también la noción de deber natural de respeto mutuo, que pese a no tener en esta oportunidad una presencia tan marcada, sí la tendrá en capítulos posteriores: aunque no se trate de conceptos equivalentes, sí es posible hacer una evaluación de conjunto del propósito de respeto en la obra de Rawls.

Así pues, se espera contar, en las siguientes páginas, con más claridad respecto tanto de la propia noción de respeto por uno mismo, como de la importancia que esa noción tiene, o del papel que desempeña, para una formulación afortunada de la teoría como un todo. Sin embargo, el modo de exposición será, en cierta forma, inverso a la manera en que se acaban de enunciar los propósitos de este capítulo. En efecto, la teoría de Rawls, en razón de su complejidad, admite ser abordada desde distintas puertas de acceso. Tarde o temprano, cada concepto tomado en forma aislada, se convierte en la punta de

[7] La traducción de *fairness* admite tanto que nos refiramos a "equidad" como a "imparcialidad". Puesto que en algunas de las partes de esta tesis se hará una oposición entre la justicia como imparcialidad de Brian Barry y la teoría de la justicia de Rawls, en esta ocasión reservo para caracterizar a esta última la expresión 'equidad'.

[8] John Rawls, *A theory of justice*, § 67, p. 386 [398]; § 80, p. 468 [483]. Ver también John Rawls, "Distributive justice: Some addenda" (1968), *Collected papers*, p. 158.

una madeja, y conduce a la consideración de otros conceptos por necesidades de su propia inteligibilidad, pues de lo contrario se hace difícil dar cuenta de ninguno de ellos si no se hace visible su conexión con los restantes. De esta manera, este capítulo pretende *arribar* a la noción de respeto por uno mismo luego de haber transitado por otros conceptos de la teoría, para luego apreciar su importancia como pieza dentro de la arquitectura completa de la justicia como equidad. En este sentido, lo que se explica en este capítulo cumple con una finalidad más bien didáctica, evitando abordar de momento consideraciones polémicas, aún cuando algunos aspectos evidentemente problemáticos quedarán presentados.

Para ello, en esta ocasión dejaremos que sea el propio Rawls quien hable de modo primordial. Pero su voz quedará circunscrita a lo que sostiene acerca del respeto por uno mismo, y a las relaciones de dicho concepto con algunos otros dentro de la propia teoría, como pueden serlo la sociedad bien ordenada, el sentido de justicia, la congruencia de la teoría y la noción de sociedad perfectamente justa. Con ello, se espera ofrecer una visión global y coherente del lugar del respeto por uno mismo dentro del conjunto teórico, y se prepara el camino para que en los siguientes capítulos de este trabajo sean posibles las consideraciones críticas sobre lo que aquí se pretende haber dejado bien establecido como clave de lectura de la justicia como equidad desde la noción del respeto por uno mismo, así como de la necesidad de abordar complementariamente la noción de deber natural de respeto mutuo, si de alcanzar una comprensión unitaria del respeto en la obra de Rawls se trata. Es decir, sólo en los próximos capítulos harán su aparición otros conceptos y argumentos capitales de la misma teoría rawlsiana con los que esta presentación del respeto por uno mismo podría entrar en tensión, y que, mientras tanto, permanecerán omitidos o solamente aludidos pero sin que se ahonde en ellos. Por lo ya dicho, se entenderá también que la principal fuente de este capítulo sea el propio Rawls, a través de sus diversos escritos.

2. El concepto de personalidad moral. Sus dos elementos y el interés superior de cultivar ambos aspectos

Como puerta de acceso a esta presentación, tomamos la idea de personalidad moral a que recurre Rawls. Como bien se ha preocupado de aclararlo él mismo, su teoría de la justicia tiene como objetivo la selección de principios de justicia para la estructura básica de las instituciones de una sociedad políticamente constituida. Todo el experimento mental que propone para realizar tal selección de principios, se inscribe dentro de la tradición liberal. En su obra *Political liberalism*, Rawls se interesa en despejar una duda que podría suscitar la lectura de *A theory of justice*[9]. En su opinión, los requisitos de estabilidad de una sociedad bien ordenada que expone en la tercera parte de *A theory of justice*, podían interpretarse como si exigieran la adhesión de los ciudadanos a una doctrina filosófico-política comprehensiva particular, en este caso, su propia teoría de la justicia como equidad, una particular expresión igualitarista dentro de la familia de teorías políticas liberales. Sin embargo, en *Political liberalism*, Rawls advierte como un hecho de las democracias contemporáneas, la existencia de un pluralismo respecto de los puntos de vista filosófico, religioso o moral a que se adhieren las personas para su propia definición identitaria y de su particular proyecto de vida o concepción del bien. Ese pluralismo implica que entre las personas se producen desacuerdos que, a la luz de las respectivas doctrinas comprehensivas a las que se adhieren, resultan ser irreductibles en materias que son centrales para la definición de sus propios proyectos e identidades personales. En consecuencia, y llegado el momento de decidir criterios o principios que regulen la *con-vivencia* de unos con otros, el logro de la estabilidad de la sociedad o de su condición de sociedad bien ordenada[10] no puede fundarse en la primacía de una de esas doctrinas comprehensivas y que, en razón del dato del pluralismo, no es compartida por todos los miembros de la sociedad. Por el contrario, lo que se precisa es que las partes de una sociedad alcancen un acuerdo sobre principios políticos que sean igualmente aceptables para todas ellas –pese a que puedan serlo, para cada una, por motivos diferentes-, y que ese acuerdo descanse en consideraciones generales asimismo aceptables desde un criterio de razonabilidad moral, que renuncia desde ya a discutir acerca de la verdad de cada uno de los puntos de vista comprehensivos que coexisten al interior de la sociedad. Por esto mismo, las discusiones acerca de la verdad de las concepciones de la naturaleza humana que se derivan de esas doctrinas comprehensivas, tampoco deben formar parte de la definición

[9] John Rawls, *Political liberalism*, p. xviii [11].
[10] La sociedad bien ordenada supone el cumplimiento voluntario y espontáneo de los principios de justicia por parte de los ciudadanos, antes que el recurso a la capacidad de coacción del Estado, o, como lo llama Rawls, al hecho de la opresiónJohn Rawls, *Justice as fairness. A restatement*, § 11.3, p. 34 [61].

de los principios de justicia política, y debemos restringirnos a una definición *política* de la persona, apta para los acotados propósitos de esa justicia política, esto es, el diseño de la estructura básica de las instituciones sociales y de los principios de justicia social que han de regirlas.

A efectos de simplificación, Rawls diseña un experimento mental –la posición original bajo velo de ignorancia- que supone la participación de un caso general de seres humanos, adultos igualmente dotados de las capacidades necesarias para la cooperación social, dejando fuera de este caso general a partir del cual estructurar una teoría ideal, otros casos como los de las personas privadas de razón, o que precisan de cuidados médicos especiales, o de los infantes incapaces -de momento- de valerse por sí mismos. Estos casos especiales requieren ser tratados con otras suposiciones, y sólo una vez que se encuentren elegidos los principios de justicia. Entonces, lo que tenemos que realizar es una caracterización de esa persona que constituye el caso general que participa de la definición de los principios de justicia. En *Political liberalism*, Rawls la llamará concepción *política* de la persona, una noción de persona dotada de dos cualidades morales, pero lo bastante general como para evitar conflictos entre diversas concepciones metafísicas –o concepciones o antropologías filosóficas exhaustivas- que pudieran reclamar a continuación expresiones normativas más comprometedoras y que por ello harían más improbable el consenso.

De sus diversas obras, se obtienen los principales rasgos que constituyen esa personalidad moral propia de una concepción política. En primer lugar, un sentido de justicia. Dice Rawls:

> *Supongamos que cada persona, después de cierta edad y dotada de la capacidad intelectual indispensable, desarrolla, en condiciones sociales normales, un sentido de la justicia. Adquirimos una habilidad para juzgar a las cosas como justas e injustas y para apoyar esos juicios en razones. Más aún, comúnmente tenemos un deseo de actuar conforme a estos pronunciamientos y esperamos un deseo semejante por parte de los demás*[11].

[11] John Rawls, *A theory of justice*, § 9, p. 41 [55].

En suma, entonces, el sentido de justicia supone la capacidad para fundamentar juicios justos y para reconocerlos y el deseo de adecuar la conducta a lo que esos juicios reclaman. No implica el conocimiento de un repertorio o catálogo acabado de máximas de justicia preexistentes aplicables a casos concretos, sino más bien, la capacidad de reconocer o de formular juicios justos debidamente fundamentados. En este sentido, Rawls establece una analogía entre el sentido de justicia con el sentido de gramaticalidad que tenemos respecto de las oraciones de nuestra lengua materna. Ese sentido de gramaticalidad nos permite reconocer que una oración se encuentra bien construida, así como formular adecuadamente nuevas e inéditas oraciones, y supone principios y construcciones teóricas que probablemente exceden con mucho nuestro conocimiento gramatical explícito[12].

El sentido de justicia implica, por ejemplo, que la formulación de principios ha de poder contrastarse con nuestros juicios cotidianos que consideramos más firmemente establecidos. En caso de divergencia entre estos juicios y tales principios, el sentido de justicia permite realizar las mutuas adecuaciones que posibiliten una mejor concordancia entre principios y juicios, en lo que Rawls ha llamado un equilibrio reflexivo. Adicionalmente, el sentido de justicia debe operar como mecanismo de motivación para el cumplimiento de lo que exigen los principios, de modo tal que las personas no sólo actúen *en concordancia con* los principios, sino que lo hagan con un deseo efectivo de actuar *a partir de* ellos[13].

Una segunda cualidad de la personalidad moral es la capacidad para poseer, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien, o un plan de vida para cada uno. Una concepción del bien consiste en

(...) una familia ordenada de fines y objetivos últimos que define la concepción que tiene la persona acerca de lo que tiene valor en la vida humana o de lo que considera una vida plenamente valiosa[14].

A juicio de Rawls,

[12] John Rawls, *A theory of justice*, § 9, pp. 41 y 42 [56].
[13] John Rawls, *Political liberalism,* § VIII.3, p. 302 [280]; *Justice as fairness. A restatement* , § 7.1, p. 19 [43].
[14] John Rawls, *Justice as fairness. A restatement*, § 7.1, p. 19 [43].

> *(...) los elementos de dicha concepción se establecen normalmente dentro de, y son interpretados por, ciertas doctrinas religiosas, filosóficas o morales comprehensivas, que son las que ordenan y explican esos fines y objetivos*[15].

Por cierto, estas doctrinas definen para quien adhiere a ellas, las formas y razones de la relación entre una concepción del bien para el individuo y su vinculación con la sociedad de la que forma parte: cómo debería configurarse esa sociedad y sus instituciones, y cómo debe la persona formar parte de ella. Precisamente en razón del pluralismo a que hicimos mención más arriba, y de la irreductibilidad de las diferencias entre las diferentes concepciones comprehensivas del bien que sustentan los proyectos de vida de las personas, es que Rawls postula que la justicia política de una sociedad no puede fundarse imperativamente en una de esas concepciones, sino en un razonamiento independiente respecto de ellas que sea susceptible de atraer el consentimiento de todos quienes forman parte de la sociedad apelando esta vez a su sentido de justicia y a una razón pública. Es lo que llama el consenso entrecruzado de doctrinas comprehensivas razonables[16].

Esta capacidad para una concepción del bien nos conduce a otro aspecto de la definición de la personalidad moral o de la concepción política de la persona. Y es que Rawls advierte que las personas tienen libertad para revisar y eventualmente cambiar su concepción del bien en el transcurso de su vida. En efecto, Rawls juzga pertinente distinguir entre la *identidad moral* de la persona, y su *identidad pública* como persona libre. Con esto quiere decir que ante los demás y en lo que a la justicia política se refiere, seguimos siendo los mismos en lo que respecta a nuestros derechos, deberes y a nuestra capacidad de hacer ante nuestros conciudadanos reclamaciones legítimas fundadas en nuestra concepción del bien y que sean compatibles con los principios de justicia. Esa es nuestra identidad pública. Pero nuestra identidad moral se refiere a los compromisos más hondos que para cada cual supone su pertenencia o su adhesión a una determinada concepción del bien para su propia vida. Puesto que nuestra capacidad para tener una concepción del bien no sólo implica que podemos contar con una tal concepción, sino también que podemos revisarla o incluso cambiarla en el transcurso de nuestra vida, dentro de las posibilidades de la identidad moral está previsto que una persona pueda sufrir un importante vuelco en su biografía en razón de haber cambiado

[15] John Rawls, *Justice as fairness. A restatement*, § 7.1, p. 19 [43].
[16] John Rawls, *Political liberalism*, § IV, pp. 133 a 172 [137 a 170].

su punto de vista respecto de lo que constituyen los fines u objetivos valiosos para una vida, y para la suya propia en concreto. Rawls lo ilustra con el ejemplo de Saulo de Tarso, que en el camino a Damasco se convierte en Pablo el Apóstol. Aunque su identidad moral se ha visto profundamente estremecida y modificada, su identidad pública ante su comunidad política sigue siendo la misma[17].

La importancia de esta distinción entre identidad pública e identidad moral es que pone de manifiesto dos aspectos adicionales de la concepción política de la persona que Rawls propone para su razonamiento. Una de ellas, que las personas, consideradas en condiciones normales, son iguales como personalidades públicas por cuanto poseen estas mismas cualidades morales, que las habilitan para participar competentemente de modo cooperativo en la vida de la sociedad. Y en segundo lugar, que la concepción del bien para su propia vida es algo en lo que cada una de ellas es, o debiera ser al menos, soberana para decidir respecto de sí misma. Aunque la identidad pública ante la comunidad de los conciudadanos se mantenga la misma y en condiciones de igualdad con ellos, la identidad moral es fruto de la construcción que cada cual haga de ella, expuesta en el transcurso de su propia biografía a los cambios que cada persona juzgue pertinente introducir. Es por tanto, la persona moral una persona libre que, en principio, define y gobierna el curso de su vida[18]. Así pues, dentro de la definición política de persona que Rawls propone, como corolario de sus dos componentes (sentido de justicia y capacidad para poseer una concepción del bien), se puede afirmar que la sociedad como empresa cooperativa a lo largo de nuestra vida se compone de personas o ciudadanos que además de esas dos características morales, precisamente en razón de ellas son libres e iguales entre sí.

Para terminar esta sección, cabe agregar que, junto con las dos capacidades morales que caracterizan a la persona, de las que se siguen las condiciones de personas libres e iguales, Rawls sostiene que las personas se mueven por los dos correspondientes intereses de orden supremo de desarrollar y ejercer ambas facultades[19]. Más adelante

[17] John Rawls, *Political liberalism,* § I.5.2, p. 31 [53]; *Justice as fairness. A restatement*, § 7.4, p. 23 [48].
[18] Esta es una dimensión de la libertad, aunque no la única. Rawls sostiene además que forma parte de la libertad de la persona su capacidad para plantear ante los demás conciudadanos en el foro público pretensiones válidas sobre el diseño de las instituciones sociales, en nombre de sus intereses supremos y de sus fines últimos. John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory" (1980), *Collected papers*, p. 330 [235].
[19] John Rawls, "Kantian Contructivism in Moral Theory", p. 330 [235].

veremos cómo este interés en el desarrollo de sus facultades ha de tener consecuencias al momento de relacionar el respeto por uno mismo, el sentido de justicia y el concepto de sociedad bien ordenada.

3. Los bienes primarios sociales

Una vez establecido el concepto político de persona y sus componentes, podemos dar el siguiente paso en esta presentación. Puesto que se postula que la definición de persona orbita, en uno de sus dos principales aspectos, alrededor de la capacidad para darse cada cual un plan de vida acorde con una idea del bien para sí mismo, es necesario interrogarse respecto de los medios que serían necesarios para realizar dicho plan, y para desarrollar su sentido de la justicia. En respuesta a este problema, Rawls propone su noción de bienes primarios sociales.

Antes de realizar la presentación de esos bienes en forma particular, es preciso dejar constancia de dos restricciones o simplificaciones metodológicas con las que Rawls propone su teoría de los bienes primarios sociales. La primera de ellas, es que supone que las necesidades básicas de las personas se encuentran satisfechas, con lo cual los bienes primarios excluyen de su catálogo los satisfactores específicos de esas necesidades básicas. Ello refuerza otro supuesto de su argumento general, cuando indica que los principios de justicia son necesarios allí donde concurren las circunstancias de la justicia. Una de esas circunstancias es subjetiva, y se refiere a las pretensiones competitivas de las personas sobre los excedentes de la cooperación social. La otra circunstancia es objetiva, y alude a la escasez *moderada* de los recursos sociales[20]. Dicha escasez moderada precisamente se refiere a que los bienes disponibles están por sobre los umbrales de satisfacción de las necesidades básicas y que la cooperación social hace posible la disputa por el excedente cooperativo en términos que no son especialmente dramáticos para nadie en lo que concierne a su subsistencia. Esta presuposición, pese a su importancia, es señalada casi al pasar por Rawls, cuando expone los principios de justicia en el comienzo de su *Political liberalism*:

[20] John Rawls, *Political liberalism* § II.4.1, p. 66 [81]; *Justice as fairness. A restatement*, § 24.1, p. 84 [123].

> *El primer principio [de justicia], que abarca los derechos y libertades iguales para todos, bien puede ir precedido de un principio que anteceda lexicalmente a su formulación, el cual exige que las necesidades básicas de los ciudadanos sean satisfechas, cuando menos en la medida en que su satisfacción es necesaria para que los ciudadanos entiendan y puedan ejercer fructíferamente esos derechos y libertades. Ciertamente, tal principio precedente debe adoptarse al aplicar el primer principio*[21].

La segunda simplificación es que Rawls circunscribe su teoría de los bienes primarios sociales a las necesidades de las personas cuyas capacidades físicas y mentales se encuentran dentro de ciertos límites considerados normales, de modo tal que se encuentran habilitadas para formar parte de la sociedad como ciudadanos normalmente activos y plenamente cooperativos en el curso de toda su vida[22]. Las cuestiones relacionadas con los "casos difíciles" planteadas, por ejemplo, por necesidades médicas o sanitarias especiales derivadas de enfermedades o accidentes, Rawls las deriva a un tratamiento específico posterior en la etapa legislativa, una vez que los principios de justicia ya se encuentran establecidos[23].

Por otra parte, la teoría de los bienes primarios se concentra en aquellos bienes considerados "sociales", dejando a un lado a los bienes primarios "naturales". Los bienes primarios naturales no se encuentran distribuidos directamente bajo el control de la estructura básica de las instituciones sociales, sino que corresponden a las dotaciones con que cada persona se encuentra provista al nacer. Sin embargo, su posesión y cultivo pueden verse influidos por la vida en sociedad y de este modo, indirectamente, por las instituciones de la estructura básica. Los bienes primarios naturales se refieren a aspectos tales como la salud, el vigor, la inteligencia y la imaginación. En cambio, los bienes primarios sociales son aquellos cuya distribución realizan de modo directo las instituciones de la estructura básica de la sociedad, y que cada ser racional se presume que desea para efectos de llevar adelante su plan de vida conforme a su personal

[21] John Rawls, *Political liberalism*, § I.1.2, p. 7 [32 y 33].
[22] John Rawls, "Social Unity and Primary Goods" (1982), *Collected Papers*, p. 368 [272].
[23] John Rawls, "Social Unity and Primary Goods", p. 368 [272]. Para una crítica de la teoría de los bienes sociales primarios de Rawls, Silvina Ribotta, *John Rawls. Sobre (des)igualdad y justicia*. Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III. Editorial Dykinson, Madrid, 2009, pp. 76 a 125; Amartya Sen, *Nuevo Examen de la Desigualdad*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, pp. 89 a 104.

concepción del bien[24]. En términos genéricos, los bienes primarios sociales se corresponden con libertades, oportunidades, ingresos, riqueza y respeto por uno mismo o autoestima. Sin embargo, para una formulación más completa y pormenorizada, nos quedamos con el siguiente listado tal como lo propone el mismo Rawls, donde se distinguen cinco clases de bienes primarios sociales:

> *Los bienes primarios pueden ser caracterizados bajo las cinco rúbricas siguientes:*
>
> *a) Primera, las libertades básicas, establecidas por una lista, por ejemplo: la libertad de pensamiento y de conciencia; libertad de asociación; la definida por la libertad e integridad de la persona, así como por el imperio de la ley; y finalmente las libertades políticas;*
>
> *b) Segunda, libertad de movimiento y de elección de ocupación sobre un trasfondo de oportunidades diversas;*
>
> *c) Tercera, poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad, particularmente de los de las principales instituciones políticas y económicas;*
>
> *d) Cuarta, renta y riqueza; y*
>
> e) *Finalmente, las bases sociales del respeto a sí mismo*[25].

En el mismo artículo, unas páginas más adelante, Rawls reitera este listado vinculando cada uno de los bienes primarios con su contribución al desarrollo afortunado de los poderes morales de la persona:

> *(i) Las libertades básicas (libertad de pensamiento y libertad de conciencia, etc.) forman el trasfondo institucional necesario para el desarrollo y el ejercicio de la capacidad de decidir, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien. Igualmente, estas libertades permiten el desarrollo y el ejercicio del sentido de lo recto y de la justicia en condiciones políticas y sociales libres.*

[24] John Rawls, *A theory of justice*, § 11, p. 54 [69]. Silvina Ribotta, *John Rawls. Sobre (des)igualdad y justicia*, pp. 100 a 118.
[25] John Rawls, "Social Unity and Primary Goods", pp. 362 y 363 [266].

(ii) La libertad de movimiento y la libre elección de ocupación sobre un trasfondo de oportunidades diversas son necesarias para la persecución de fines últimos así como para poder llevar a efecto una decisión de revisarlos y cambiarlos si así uno lo desea.

(iii) Los poderes y prerrogativas de cargos de responsabilidad son necesarios para dar campo a diversas capacidades sociales y de autogobierno del sujeto.

(iv) La renta y la riqueza, entendidas en un sentido debidamente lato, son medios omnivalentes (y con valor de cambio) para alcanzar directa o indirectamente una amplia gama de fines, cualesquiera que resulten ser.

(v) Las bases sociales del respeto de sí mismo son aquellos aspectos de las instituciones básicas que normalmente son esenciales para que los ciudadanos tengan un sentido vivo de su propio valor como personas morales y sean capaces de realizar sus intereses de orden supremo y promover sus fines con confianza en sí mismos[26].

Así como en el punto i) se advierte la importancia de las libertades básicas para el desarrollo del sentido de justicia de una persona, en los puntos ii) y iv), las alusiones a la diversidad de fines que una persona pueda proponerse como plan de vida son expresión de un rasgo de los bienes primarios sociales de importancia central en la teoría liberal de Rawls. En efecto, hasta aquí se ha dicho que la sociedad se caracteriza por un pluralismo de puntos de vista acerca de lo que las personas estiman como bueno para su vida. Esto trae consigo como conclusión el que, llegado un punto, las diferentes visiones acerca de lo que es el bien para una vida son inconmensurables entre sí, en términos tales que no es posible establecer comparaciones interpersonales ni ordenaciones de las mismas con vistas a decidir cuál de ellas proporciona más bienestar o utilidad, o cuál de ellas resulta ser más virtuosa o valiosa más allá del punto de vista de la persona que adhiere a esa concepción del bien, y suponiendo siempre que esas concepciones del bien de las diversas personas puedan ser compatibles con los principios de justicia social. Ello podría plantear un serio problema, que es el de cómo decidir de un modo objetivo una distribución de bienes que haga justicia a las

[26] John Rawls, "Social Unity and Primary Goods", p. 366 [270]. Ver también *Justice as fairness. A restatement*, § 17.2, pp. 58 y 59 [91 y 92].

pretensiones individuales de los miembros de la sociedad y/o que satisfaga ciertos propósitos sociales o de bien común, allí donde los proyectos de vida personal no son comparables ni subsumibles en un mismo cómputo, más aún si se considera que ciertas concepciones del bien precisan de una cuantía mayor de bienes primarios sociales que otras concepciones, en virtud de lo cual algunos podrían reclamar una mayor asignación de bienes primarios sociales en relación con sus conciudadanos.

A diferencia de lo que podría postular alguna teoría perfeccionista o, por otra parte, el utilitarismo político en sus distintas variantes, la justicia como equidad de Rawls sostiene que no se puede juzgar la justicia de la distribución de los bienes primarios sociales por los resultados que produzcan –en términos de utilidad, bienestar, eficiencia, maximización del bien o satisfacción realmente alcanzadas-, en las personas y/o en la sociedad. Más bien, y puesto que no se pueden establecer comparaciones ni juicios de valor entre las diversas concepciones del bien que las personas adoptan para sus vidas, lo que cabe es proponer como base objetiva de comparación la dotación de bienes primarios sociales de que las personas disponen antes de emprender sus proyectos de vida. Más aún, en razón del velo de la ignorancia tras el cual se eligen los principios de justicia, las partes en la posición inicial no conocen siquiera su propia concepción del bien ni la de aquéllos a quienes representan, ni saben por lo tanto de cuántos bienes primarios sociales requerirán para su realización. Sólo saben que precisarán de esos bienes primarios, que éstos se encuentran constituidos por el conjunto de libertades, oportunidades, ingresos y las bases sociales del respeto por uno mismo, y que preferirían *a priori* una dotación mayor de bienes primarios sociales que una menor. Es decir, lo que se compara no son los resultados del empleo de esos bienes sociales primarios bajo un patrón de medida que suponga algún criterio perfeccionista o utilitarista, por ejemplo. Lo que se compara son las *expectativas* que una cierta dotación de bienes primarios abre para quienes los poseen, antes de su empleo, y sin formular juicios de valor supraindividuales acerca de la deseabilidad de la concepción del bien a que esos bienes sociales primarios estarán sirviendo, una vez que se encuentra establecida la compatibilidad entre esa concepción del bien y los principios de justicia social. No habría que temer, por tanto, respecto de una desigual asignación de bienes primarios sociales en razón del distinto costo de las diferentes concepciones del bien que se hicieran conocidas una vez levantado el velo de la ignorancia. Si alguna diferencia se produjera en la asignación de los bienes primarios sociales, ella estaría

regulada por el principio de diferencia. Ello precisa que esos bienes sociales primarios tengan la cualidad de ser útiles o funcionales a una muy amplia gama de proyectos de vida o concepciones del bien que las personas puedan adoptar, por diferentes que sean entre sí[27].

En consecuencia, los bienes primarios sociales han de ser, ante todo versátiles o flexibles, de modo que puedan servir a esa amplia diversidad de fines, y por lo mismo ser deseados por un ser racional con independencia del contenido específico de su concepción del bien o su plan de vida, el que de hecho ignora al momento de la elección de los principios de justicia en la posición inicial bajo velo de la ignorancia. Lo mismo cabe decir si se atiende a la posibilidad que una misma persona modifique su identidad moral y su concepción del bien, en el transcurso de su vida. La conclusión seguiría siendo que, en tanto sujeto racional, desearía los mismos bienes primarios sociales pese a los cambios de su identidad moral, y, presumiblemente, desearía una cantidad mayor a una menor de esos bienes. Así, las dotaciones de bienes primarios disponibles por las personas en condiciones normales serían objetivamente comparables, aún cuando sus concepciones del bien resultaran ser inconmensurables. Libertades básicas, oportunidades, ingresos y respeto por uno mismo seguirían siendo bienes deseables por cualquier persona racional cualquiera fuera su concepción del bien.

4. Los principios de justicia. El principio general de justicia; los principios específicos de justicia y el orden lexicográfico

Una vez establecidos los bienes primarios que han de servir a la concreción de las diversas concepciones del bien que pudieran albergar los individuos de una sociedad, y habiendo establecido además que constituyen una base objetiva para comparar expectativas de realización de esas concepciones diversas e inconmensurables del bien, corresponde ahora presentar los principios de justicia que han de regir la distribución de esos bienes primarios sociales.

[27] Brian Barry propone una distribución igualitaria de los recursos, haciendo completa abstracción de cualquier especulación acerca de posibles cálculos de utilidad, tanto por las dificultades epistémicas que esos cálculos encierran como por la insuficiente justificación invocada en respaldo del criterio utilitarista de la mayor utilidad agregada. Una distribución no igualitaria de los recursos se justificaría sólo por mutuo acuerdo de las partes involucradas en la distribución. A esto lo llama la "solución recursista": el problema de la justicia distributiva recae sobre los montos de los recursos, no sobre las utilidades que podrían proporcionar. Brian Barry, *Teorías de la Justicia*, Gedisa, Barcelona, 1995, pp. 99 a 108.

La formulación de los principios de justicia ha experimentado diversas modificaciones a lo largos de los escritos de Rawls. Cabe hacer notar además que, en *A theory of justice*, Rawls expone una concepción general de justicia, y luego principios específicos o especiales de justicia que además están ordenados lexicográficamente.

La concepción general de justicia reza:

> *Todos los valores sociales –libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases sociales del respeto por uno mismo- habrán de ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos*[28].

En *A theory of justice*, Rawls sostiene que los principios de justicia son un caso especial de esta concepción más general. Como es bien sabido, esos principios de justicia específicos han sido presentados como dos principios, y el segundo de ellos consta de dos partes. En la práctica se trata de tres principios que siguen un orden jerárquico riguroso, llamado orden lexicográfico. De acuerdo a su formulación en *Justice as fairness. A restatement*, los principios específicos de justicia quedan presentados de la siguiente manera:

> *a)* *Cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y*
>
> *b)* *Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (principio de diferencia)*[29].

El orden jerárquico o lexicográfico que existe para los principios especiales de justicia dispone que el primer principio de igual libertad prevalece sobre el segundo

[28] John Rawls, *A theory of justice*, § 11, p. 54 [69]. La versión castellana de Miguel Angel Rodilla omite la expresión "sociales" al referirse a las bases sociales del respeto a sí mismo.
[29] John Rawls, *Justice as fairness. A restatement*, § 13.1, pp. 42 y 43 [73].

principio, que regula las desigualdades económicas y sociales. Y al interior del segundo principio, el principio de igualdad equitativa de oportunidades es lexicográficamente anterior al principio de diferencia. Con ello se prescribe que la aplicación de un principio de inferior jerarquía supone que el principio previo se encuentra plenamente satisfecho, y que de ningún modo se puede permitir una menor satisfacción de un principio lexicográficamente anterior a cambio de una mayor satisfacción de un principio lexicográficamente posterior. Si ha de haber alguna distribución desigual de las libertades básicas, por ejemplo, no puede ser en beneficio de una más equitativa distribución de las oportunidades o una más igualitaria distribución del ingreso. Una menor libertad, o una libertad desigual, sólo puede admitirse en beneficio de un más igualitario esquema total de las libertades mismas. Lo mismo cabría decir en relación a la precedencia de la igualdad equitativa de oportunidades respecto del principio de diferencia.

5. Importancia del principio general de justicia para la interpretación de los principios de igual libertad y de equitativa igualdad de oportunidades

Lo dicho más arriba acerca del orden lexicográfico –no puede un principio de inferior jerarquía imponerse sobre lo dispuesto para un principio de mayor jerarquía, de modo tal que los principios de menor jerarquía sólo se aplican una vez satisfechos de modo pleno los principios lexicográficamente superiores-, amerita un comentario.

Con posterioridad a *A theory of justice*, Rawls ha omitido el principio general de justicia en su exposición de los principios de justicia. A juicio de Miguel Angel Rodilla, se trata de una supresión del mismo[30]. Rodilla sostiene que en *A theory of justice* Rawls expone dos concepciones de justicia. La concepción general de justicia no es sino la aplicación del criterio *maximin*[31] a todos los bienes primarios sociales, y luego, como segunda concepción de justicia, tenemos los principios específicos de igualdad de las libertades básicas, equitativa igualdad de oportunidades y principio de diferencia, ordenados lexicográficamente. No se trataría de dos concepciones distintas entre las que cabe elegir, sino más bien de concepciones a ser aplicadas en condiciones históricas

[30] Miguel Angel Rodilla, *Leyendo a Rawls*. Ediciones de la Universidad de Salamanca, España, 2006, p. 277.

[31] El criterio *maximin* procura maximizar las expectativas de los menos aventajados, o maximizar el mínimo a ser asignado a alguien en una distribución de un recurso, o elegir de entre todos los resultados peores posibles aquél más alto.

diferentes y consecutivas, y que en consecuencia, no antagonizan entre sí por no ser aplicables a las mismas circunstancias. La concepción general de justicia sólo sería aplicable a sociedades que se encuentran en estados inferiores de desarrollo material, en las que el mantenimiento de la concepción especial es muy costoso y acaso impracticable. La aplicación de la concepción general estaría orientada, en esas sociedades, a crear las condiciones materiales capaces de incrementar el valor de las libertades en términos tales que hagan plausible la aplicación de los principios especiales. Así pues, si la concepción general es seguida consistentemente en el tiempo, presumiblemente se crearán las condiciones que hagan aplicable la concepción especial. En consecuencia, la aplicación de la concepción especial con sus principios ordenados lexicográficamente, constituiría una tendencia a largo plazo si se comienza por la concepción general, dadas unas condiciones iniciales de inferior desarrollo material de la sociedad[32].

La concepción general de justicia no contempla un orden lexicográfico entre distintos bienes primarios sociales, lo que induce a suponer como una interpretación legítima posible que, en las circunstancias históricas desmejoradas que justifican su aplicación, el balance en la distribución de los distintos bienes primarios sociales admitiría la hipótesis de sacrificar o posponer relativamente la igualdad de las libertades básicas o la equitativa igualdad de oportunidades en favor de una más igualitaria distribución de ingresos y riquezas, por ejemplo. Por el contrario, en circunstancias razonablemente favorables a la aplicación de los principios especiales de justicia, ya no podría ser invocado el principio general de justicia para posponer la plena aplicación de un principio lexicográficamente superior en beneficio de otro principio lexicográficamente inferior[33].

Sin embargo, y aparte de lo referido al orden lexicográfico, la concepción general de justicia contiene un criterio relevante y cuyo interés persiste incluso ahí donde las condiciones para la aplicación de los principios especiales ya existen. Me refiero con

[32] John Rawls, *A theory of justice*, § 26, p. 132 [149].
[33] John Rawls, *A theory of justice*, § 82, pp. 474 y 475 [489]. Allí sostiene: *"Es tan solo cuando las condiciones sociales impiden el establecimiento de estos derechos [las libertades básicas], cuando se llega a tener conciencia de su restricción. Las libertades justas sólo pueden ser negadas cuando se hace necesario un cambio cualitativo en la civilización a fin de que a su debido tiempo, todo el mundo pueda gozar de esas libertades. En una sociedad bien ordenada, la realización efectiva de estas libertades es la tendencia constante de los dos principios y reglas de prioridad, cuando se les observa en profundidad en condiciones razonablemente favorables".*

esto a la extensión del criterio *maximin* más allá de las exigencias propias del principio de diferencia, y cuya aplicación a la distribución de bienes primarios sociales distintos de los ingresos y riquezas, al interior de cada una de sus respectivas categorías, seguiría siendo pertinente, aunque respetando esta vez el orden lexicográfico. De hecho, otras partes de la obra de Rawls se orientan, al menos de modo implícito, por este principio *maximin* allí donde ya rige la concepción especial de justicia.

Esto es así en concordancia con otros aspectos de la teoría. Rawls sostiene que la suya es una teoría que rige en condiciones ideales o de cumplimiento estricto de los principios de justicia. Sin embargo, al mismo tiempo sostiene que el proceso político que sigue a la elección de los principios de justicia constituye un caso de justicia procesal imperfecta[34]. Esto quiere decir que, no obstante existir un criterio acerca de lo que constituye lo justo, la aplicación de un procedimiento equitativo no está exento de la posibilidad de producir resultados específicos injustos en casos particulares, debidos a defectos que no son de la forma del procedimiento pero que concurren con él, por ejemplo, deficiencias en la información relevante al caso. La justicia penal es invocada por Rawls como buena ilustración de la justicia procesal imperfecta[35]. Contamos de antemano con un criterio de lo que es un resultado justo –que los culpables sean castigados y que se repare a las víctimas, por ejemplo- y con un procedimiento conducente a lograr ese resultado, pero no es imposible que al aplicar ese procedimiento en un caso particular no se obtenga el resultado deseado por no haberse podido aportar las pruebas que establecían las reales responsabilidades del caso. El proceso político y legislativo, asimismo, es otro caso de justicia procesal imperfecta[36]. Con esto se quiere decir que, incluso en vigencia de los principios especiales de justicia, los niveles de justicia alcanzados por una sociedad admiten yerros.

Por otra parte, aunque destina poco espacio a reflexionar sobre sus detalles, Rawls advierte sobre la necesidad de disposiciones que rijan en condiciones no ideales, aquellas en que no se ha producido el cumplimiento estricto de los principios de justicia o en que preexistían situaciones injustas. Las reflexiones de Rawls sobre la pertinencia de la desobediencia civil y la objeción de conciencia se remiten al contexto de una sociedad casi justa, o de una sociedad que siendo en general justa contiene en su interior

[34] John Rawls, *A theory of justice*, § 31, p. 172 [188]
[35] John Rawls, *A theory of justice*, § 14, p. 74 [90].
[36] John Rawls, *A theory of justice*, § 31, p. 172 [188 y 189]

algunas disposiciones institucionales que pueden juzgarse como injustas. ¿Cómo proceder en estos casos? Al examinar esta cuestión, lo que aparece a la vista es que el criterio *maximin* subyace en la argumentación de tales ejemplos en que, no obstante encontrarnos en una sociedad ya regida por los principios especiales de justicia, se han producido disposiciones institucionales injustas en aspectos distintos de la distribución de ingreso o riqueza, o cuyo proceso histórico ha permitido un desigual desarrollo en el tiempo de los diversos principios de justicia.

Rawls sostiene que, en conformidad con el orden lexicográfico, la libertad puede ser restringida sólo a favor de la libertad en sí misma. Esto implica que una libertad menos extensa se justifica en beneficio de un sistema total de libertades igual para todos, y que una libertad menor que una libertad igual debe ser aceptable para aquellos ciudadanos con una libertad menor[37]. Un ejemplo del primer caso –una libertad menos extensa-, se encuentra al analizar la obligación de cumplir con la conscripción militar derivada de las necesidades de la seguridad nacional y con el propósito de mantener las instituciones justas. Pues bien, la conscripción militar es una obligación que representa una severa restricción de algunas libertades básicas, pero que se encontraría justificada para la defensa del esquema total de libertades como tal y en el entendido que se sirve a un Estado que realiza una acción militar justa –en legítima defensa ante un ataque exterior injustificado y con el propósito de alcanzar una paz justa-. En tal caso, esa libertad menos extensa se encontraría justificada, teniendo la precaución de asegurar que los posibles riesgos que se siguen de las adversidades de la conscripción sean más o menos compartidos por los miembros de la sociedad en el transcurso de sus vidas, y que no exista una tendencia de clase al seleccionar a quienes son llamados por el deber[38].

Un segundo ejemplo, referido a una menor libertad, lo propone en un caso de una circunstancia injusta pre-existente. A juicio de Rawls, una sociedad bien ordenada tiende a eliminar o al menos controlar la predisposición de los hombres a la injusticia[39]. Sin embargo, distintas circunstancias históricas podrían explicar que las libertades tuvieran un valor desigual para las distintas personas. Así, podemos encontrar en el transcurso de la historia casos de desiguales libertades políticas, servidumbre, esclavitud o intolerancia religiosa. Dado el contexto de tales circunstancias históricas, y de la

[37] John Rawls, *A theory of justice*, § 39, p. 216 y 217 [232].
[38] John Rawls, *A theory of justice*, § 58, pp. 333 y 334 [345 y 346].
[39] John Rawls, *A theory of justice*, § 39, p. 215 [230].

transición de condiciones no ideales hacia condiciones más justas, Rawls admite que podría ocurrir que tuviera que renunciarse transitoriamente a ciertas libertades, con el propósito eso sí de asegurar que esa sociedad menos afortunada se transforme y transite hacia condiciones en que todas las libertades básicas puedan ser plenamente ejercidas por todos sus miembros en el futuro. Sin embargo, en estos casos, el supuesto que rige siempre es que aquellos que poseen una libertad menor deben ser compensados. Así, en un ejemplo extremo, la esclavitud y la servidumbre sólo son tolerables cuando mitigan injusticias peores. En consecuencia, puede haber casos transitorios en que la esclavitud de los prisioneros de guerra es preferible a su condena a muerte. Y agrega Rawls que dicho arreglo parece sustentable como mejora de las instituciones establecidas, si los esclavos no son tratados demasiado severamente ni se establece esta condición como hereditaria[40]. Aunque a simple vista se trata de un ejemplo chocante, y bien leído no supone una legitimación de la esclavitud ni la declaración de que se trata de una institución justa[41], lo que interesa rescatar aquí es el criterio *maximin* que rige el razonamiento, en el entendido que la justicia social es un proceso que se desarrolla históricamente y que, allí donde imperan condiciones injustas, implica una transición desde esas condiciones injustas hacia otras condiciones que se aproximen y alcancen finalmente la condición de ser justas. La libertad desigual sólo es justificable si mejora, en el transcurso del proceso histórico, las condiciones de los menos aventajados respecto de una situación preexistente.

Por último, y en cuanto a la aplicación del principio *maximin* a la equitativa igualdad de oportunidades, Rawls ofrece un razonamiento en lo que respecta a las desigualdades de género y de raza. Al momento de discutir la forma de identificar a los menos aventajados de una sociedad, a objeto de aplicar a continuación las exigencias del principio de diferencia, Rawls postula una identificación genérica según la cual los menos aventajados son los que comparten con otros ciudadanos las mismas libertades básicas y las oportunidades equitativas, pero tienen un menor nivel de ingresos y de riqueza[42]. Se pregunta entonces por qué no tomar en cuenta como una posición social relevante para estos efectos la raza y el género, cuando no pueden ignorarse hechos

[40] John Rawls, *A theory of justice*, § 39, p. 218 [233].
[41] John Rawls, *A theory of justice*, § 39, p. 216 [231]: "*Las instituciones existentes han de ser juzgadas a la luz de esta concepción [ideal de justicia], y consideradas injustas si se han apartado de ella* ***sin razón suficiente***" (el destacado es mío). Es decir, si la disyuntiva se reduce a dar muerte a los prisioneros o a mantenerlos como esclavos recibiendo un trato no muy severo, entonces habría una razón suficiente para preferir la segunda alternativa como un caso justificado de desigual distribución de una libertad básica.
[42] John Rawls, *A theory of justice*, § 16, pp. 81 a 86 [98 a 102].

históricos como la esclavitud por razón de la raza, y las desigualdades entre hombres y mujeres en lo que concierne al alumbramiento, crianza y educación de los hijos. Ambos casos de desigualdades han impedido no sólo una igualitaria distribución del ingreso y la riqueza, sino también una equitativa igualdad de oportunidades[43].

Rawls admite que, aunque en la teoría ideal la posición social relevante del ciudadano menos aventajado se especifica atendiendo a sus niveles de ingreso y riqueza, en algunas ocasiones tienen que tomarse en cuenta otras posiciones, como pueden serlo determinadas características naturales fijas que se han empleado como base para asignar a determinado tipo de personas menores oportunidades. En estos casos, como esas características naturales no se pueden modificar, las posiciones que las definen constituyen puntos de vista desde los cuales debe juzgarse la justicia de la estructura básica. Así, sostiene Rawls,

> *Si los hombres tienen mayores derechos básicos o mayores oportunidades que las mujeres, estas desigualdades sólo pueden justificarse si reportan ventajas a las mujeres y si son justificables desde su punto de vista. Lo mismo ocurre con los derechos básicos y las oportunidades desiguales basadas en la raza*[44].

En consecuencia, y retornando a las reflexiones de Rodilla respecto del principio general de justicia, vienen al caso algunos comentarios. Rodilla sostiene que el principio general de justicia ha sido suprimido por Rawls con posterioridad a *A theory of justice*. Es cierto que lo omite en posteriores formulaciones de los principios de justicia. Además, Rodilla nos recuerda que se trata de un principio destinado a regir en una etapa previa y conducente a otra etapa que haga posible la vigencia de los principios especiales, por lo que no debiera ser tenido en cuenta para una teoría de la justicia ideal o de cumplimiento estricto que es, por lo demás, el caso general que Rawls examina a lo largo de toda su reflexión a favor de su teoría de la justicia como equidad. Además, el principio general de justicia omite las consideraciones sobre el orden lexicográfico en la

[43] John Rawls, *Justice as fairness. A restatement,* § 18.4, pp. 64 y 65 [98 y 99].
[44] John Rawls, *Justice as fairness. A restatement,* § 18.5, p. 65 [99] y § 50, pp. 162 a 168 [217 a 223]. Ver también "The idea of public reason revisited", en *The law of pleoples with "The idea of public reason revisited",* capítulo 5, pp. 156 a 164 [181 a 188].

aplicación de los principios de justicia, cuestión que es capital para la teoría de Rawls, especialmente en su polémica con el intuicionismo[45].

Sin embargo, hay que tener presente que, puesto que el proceso de formación de instituciones políticas de la estructura básica constituye un caso de justicia procesal imperfecta, en una sociedad organizada de acuerdo a los principios especiales de justicia propuestos por Rawls pueden existir instituciones injustas. O, dicho de otro modo, una sociedad regida por los principios de justicia como equidad puede ser, no obstante, una sociedad sólo casi justa. En fin, ninguna sociedad, en el transcurso de su proceso histórico, se encuentra exenta de tener que corregir injusticias más o menos profundas o generalizadas, ya sea en lo que concierne a la distribución de sus libertades, sus oportunidades o sus riquezas e ingresos. Por ello, cabe preguntarse si del principio general de justicia puede rescatarse algo para esta situación. En tal sentido, los tres ejemplos aportados (la conscripción militar obligatoria, la esclavitud de los prisioneros de guerra, y la desigualdad de oportunidades basadas en razones de raza o género), muestran que en Rawls, al ofrecer una explicación de tales desigualdades de libertades básicas o de oportunidades y dentro del proceso de progreso histórico de los principios de justicia, extiende el principio *maximin*, de maximización de las expectativas de los menos aventajados, más allá del ámbito referido a la desigual distribución de los ingresos y la riqueza. Es decir, estos ejemplos ilustran una manera de argumentar según la cual el razonamiento característico del principio de diferencia es aplicable a la distribución de bienes primarios distintos del ingreso, y respetando por cierto las exigencias del orden lexicográfico. Las libertades sólo pueden ser restringidas u otorgadas desigualmente en beneficio de la vigencia de las libertades mismas. Pero en aquellos casos en que se distribuyan desigualmente las libertades, esa desigualdad debe mejorar las expectativas de quienes gocen de menos libertad, y en la perspectiva de progresar hacia una sociedad en la que todas las libertades básicas puedan ser ejercidas por igual. Y lo mismo cabe decir de la justificación de la desigualdad de oportunidades.

En consecuencia, aunque el principio general de justicia no opera en una sociedad en condiciones de regirse por los principios especiales de justicia, de todos modos la generalización del criterio *maximin* a la distribución de todos los bienes primarios sociales subyace al razonamiento de Rawls a los casos no ideales, como los que han

[45] John Rawls, *A theory of justice*, § 7, p. 36 [50].

sido ejemplificados. Con ello, parece convertirse en un criterio general de interpretación para la solución de situaciones de desigual distribución de todo tipo de bienes primarios sociales, presentes en una sociedad casi justa, y esta vez respetando el orden lexicográfico entre los distintos principios especiales de justicia.

6. Correspondencia entre principios de justicia y bienes primarios sociales. El problema de la distribución de las bases sociales del respeto por uno mismo

Una vez indicados cuáles son los bienes primarios sociales y los principios de justicia que los distribuyen, conviene hacer una acotación respecto de la correspondencia entre los bienes y los principios. En efecto, no es difícil reparar que, en su formulación estándar, cada principio de justicia se ocupa de la distribución de un cierto tipo de bien primario, y no de todos. Así, el primer principio de justicia se ocupa de la distribución de las libertades, y el principio de equitativa igualdad de oportunidades se ocupa de distribuir las condiciones de acceso a la libertad de movimiento y de elección de ocupación sobre un trasfondo de oportunidades diversas. En condiciones ideales, a las libertades se tiene un derecho igual, y a las oportunidades, se tiene derecho a un acceso equitativo, vale decir, un acceso que no está afectado por la desigual distribución de bienes primarios debida a circunstancias moralmente arbitrarias, como lo son la lotería de la naturaleza (desiguales cualidades innatas), la lotería de la sociedad (pertenencia a una clase social determinada) y la lotería de las circunstancias históricas (como el azar en el acceso a bienes que condicionan a su vez el acceso a las oportunidades)[46]. En cambio, para los restantes bienes primarios sociales, esto es, para los poderes y prerrogativas de los cargos y posiciones de responsabilidad, la renta y la riqueza, y las bases sociales del respeto por uno mismo, es posible encontrar expresiones distintas en escritos de Rawls correspondientes a momentos diferentes de su pensamiento.

En *A theory of justice*, Rawls razona sobre la base de que, en una sociedad bien ordenada, las personas no tienen mayores preocupaciones respecto de su posición relativa en la sociedad, pues no se encuentran afectados ni por la envidia hacia los que tienen más, ni por el recelo hacia los que tienen menos. La prioridad lexicográfica de las

[46] John Rawls, *A theory of justice*, §§ 12 a 14, pp. 57 a 78 [72 a 93].

libertades y la igual distribución de las mismas, así como la acción correctora de las desigualdades que opera el principio de diferencia, se traducen en que la condición de igual ciudadanía es una base suficiente para un adecuado respeto por uno mismo. Así, sostiene Rawls que

> *La base de la estimación en una sociedad justa, no es, por tanto, la parte de beneficios que corresponde al individuo, sino la distribución públicamente confirmada de derechos y libertades fundamentales*[47].

Y agrega poco más adelante que

> *En una sociedad bien ordenada, pues, el respeto propio está asegurado por la pública afirmación del estatus de igual ciudadanía para todos; la distribución de los recursos materiales se deja a su propio cuidado, de acuerdo con la idea de pura justicia procesal. Naturalmente, esto supone las indispensables instituciones de fondo, que reducen la gama de desigualdades de modo que le envidia excusable no pueda surgir*[48].

Así pues, en lo medular, la distribución del respeto por uno mismo en *A theory of justice* pareciera depender de la distribución del bien primario de las libertades básicas, respecto de las cuales rige el criterio de la igual distribución de un mismo esquema de libertades para todos, y su prioridad lexicográfica entre todos los bienes primarios. La posición social relevante para establecer esto no es la de las desigualdades socioeconómicas, sino la de igual ciudadanía.

Sin embargo, en su artículo "Social Unity and Primary Goods", publicado en 1982, el análisis de la distribución de las bases sociales del respeto por uno mismo sigue otro derrotero. Rawls formula una escueta declaración y pretende zanjar metodológicamente un problema por la vía de obviarlo o de simplificarlo remitiéndolo a una formulación más sencilla. En primer lugar, establece la admisibilidad de ciertas desigualdades en la distribución de algunos de los bienes primarios básicos. Luego, a consecuencia de la admisibilidad de esas desigualdades, declara la necesidad de contar con un índice de

[47] John Rawls, *A theory of justice*, § 82 p. 477 [492].
[48] John Rawls, *A theory of justice*, § 82, p. 478 [492 y 493].

esos bienes. En tercer lugar, omite establecer un índice para la distribución de aquéllos bienes primarios distintos de la renta y la riqueza:

> *(...) todos los ciudadanos de una sociedad bien ordenada tienen las mismas libertades básicas y gozan de una equitativa igualdad de oportunidades. La única diferencia permisible entre los ciudadanos es su cuota de los bienes primarios incluidos en los apartados c), d) y e). En el caso general, pues, necesitamos un índice de esos bienes*[49].

Y agrega inmediatamente

> *Sin embargo, en este trabajo voy a tomar en su mayor parte los dos principios de justicia en lo que denominaré su «forma más sencilla», según la cual la parte a) del segundo principio (el principio de diferencia) establece que la estructura básica se articule de tal modo que las expectativas de los menos favorecidos a lo largo de toda su vida, estimadas en términos de renta y riqueza, sean tan grandes como sea posible, dado un trasfondo institucional fijo que asegura las libertades iguales básicas y establece una equitativa igualdad de oportunidades. Esta forma más sencilla sirve como ejemplo del empleo de los bienes primarios a objeto de hacer comparaciones interpersonales; pero ignora, sin embargo, los bienes primarios consignados en los apartados c) y e) y por ello evita el problema de definirles un índice*[50].

El modo de abordar la cuestión en este artículo nos coloca ante algunas afirmaciones problemáticas. La primera de ellas es que las bases sociales del respeto por uno mismo pueden encontrarse desigualmente distribuidas de un modo que resulta permisible para la propia teoría. La segunda afirmación es que la desigual distribución de las bases sociales del respeto por uno mismo, si ha de considerarse justa, debe regirse por el principio de diferencia, vale decir, las desiguales distribuciones de las bases sociales del respeto por uno mismo se justifican si maximizan las expectativas de los menos aventajados a ese respecto. Y el problema, metodológico en este caso, es que no

[49] John Rawls, "Social unity and primary goods", p. 363 [266 y 267]. Recordemos que los apartados aludidos se refieren a: c) Poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad, particularmente de los de las principales instituciones políticas y económica; d) Renta y riqueza; y e) Las bases sociales del respeto a sí mismo.

[50] John Rawls, "Social unity and primary goods", p. 363 [267]. Corrijo parcialmente la traducción de Miguel Angel Rodilla.

disponemos de momento de un índice que permita discriminar con precisión ni sobre la existencia ni sobre la magnitud de esa desigual distribución de las bases sociales del respeto por uno mismo, lo que dificulta la decisión acerca de la pertinencia, el alcance y la forma de la aplicación del principio de diferencia respecto de ello. No disponemos, dentro del razonamiento, de la posibilidad de considerar, sin más, que es el índice de distribución ingresos y riqueza el que dirime sobre la existencia o no de desiguales bases de respeto por uno mismo ni acerca de la existencia de alguna alternativa *maximin* al respecto. No es evidente que entre los bienes primarios que podrían distribuirse desigualmente de manera admisible, existe una correlación positiva estricta, o una dependencia causal de las bases sociales del respeto por uno mismo respecto de la distribución de ingresos y riquezas.

Como se advierte fácilmente, la diferencia entre las consideraciones hechas en *A theory of justice* y aquellas otras formuladas en "Social Unity and Primary Goods" es patente. En el primer caso, las bases del respeto por sí mismo se encuentran a buen resguardo gracias a la primacía lexicográfica e igual distribución de las libertades básicas y a la pública afirmación del estatus de igual ciudadanía. Las desigualdades de ingreso, corregidas por el principio de diferencia, evitan la propensión a la envidia y al recelo. En el segundo caso, la distribución de las bases sociales del respeto propio admiten desigualdades, ellas quedan entregadas al principio de diferencia, y se mantiene una incógnita acerca de la existencia de un indicador que mida la relevancia de dichas desigualdades admisibles.

7. La noción de respeto por uno mismo (*self respect*). Presentación pormenorizada de sus elementos. El deber natural de respeto mutuo como elemento auxiliar de su interpretación

En este momento del desarrollo del capítulo, contamos ya con un contexto suficiente para una descripción detallada del respeto por uno mismo tal como lo formula Rawls. Pese a su importancia nominal ("*tal vez el bien primario más importante sea el del respeto propio*", nos ha dicho Rawls[51]), el espacio que dedica a lo largo de su obra a esta noción es escueto. En *A theory of justice* hay un parágrafo dedicado expresamente a ella, y las restantes alusiones que se le dedican en otros libros o artículos no lo

[51] John Rawls, *A theory of justice*, § 67, p. 386 [398]. Ver también John Rawls, "Distributive justice: Some addenda" (1968), *Collected papers*, p. 158.

desarrollan ni examinan con detalle, limitándose nada más que a nombrarlo o a designar de modo sucinto las características que sólo en *A theory of justice* se desarrollan más latamente. Para proceder a su descripción nos valdremos de dos fuentes más importantes. La primera, el parágrafo § 67 de *A theory of justice*, dedicado expresamente a esta noción. La segunda, como auxiliar de la primera, el parágrafo § 51 de la misma obra, donde Rawls examina, en el contexto de los deberes naturales de las personas, el contenido específico del deber de respeto mutuo.

El respeto por uno mismo supone dos perspectivas. Una, como apreciación que de sí misma tiene una persona. La otra, como fruto de la apreciación que recibe de otros y que esa misma persona brinda a esos otros.

La primera perspectiva, por su parte, se compone de dos aspectos. Dice Rawls:

> *Podemos definir el respeto propio (o la autoestimación), en dos aspectos. En primer lugar (...), incluye el sentimiento en una persona de su propio valor, su firme convicción de que su concepción de su bien, su proyecto de vida, vale la pena de ser llevado a cabo. Y, en segundo lugar, el respeto propio implica una confianza en la propia capacidad, en la medida en que ello depende del propio poder, de realizar las propias intenciones*[52].

Puesto que es de un alto interés de una persona desarrollar sus facultades morales, se entiende que el respeto por uno mismo comprenda un proyecto de vida, pero Rawls además pide que se trate de un proyecto que valga la pena, que sea digno de realizarse. Un proyecto que carezca de esa cualidad no proporcionará placer a quien lo ejecute. Lo que vale la pena, desde la perspectiva del sujeto, está circunscrito a lo que Rawls llama el "principio aristotélico", que es un principio de motivación[53]. De acuerdo con él, las personas disfrutan ejecutando sus capacidades, y este disfrute se incrementa en la medida que las capacidades a que se recurre son más complejas, intrincadas o sutiles. Así, por ejemplo, el juego del ajedrez desplaza en interés a quien ya sabía jugar a las damas, así como el álgebra proporciona más satisfacción que la aritmética elemental[54]. Tal vez las actividades más complejas son más agradables porque satisfacen mejor los deseos de variedad y novedad de la experiencia, y permiten actos de ingenio e invención

[52] John Rawls, *A theory of justice*, § 67, p. 386 [398].
[53] John Rawls, *A theory of justice*, § 67, p. 386 [399].
[54] John Rawls, *A theory of justice*, § 65, p. 374 [387].

a cada persona. Las actividades más sencillas excluyen la posibilidad de un estilo individual o de una expresión más personal[55]. Además, así se explica un principio psicológico relativo al cambio en nuestras preferencias: a medida que aumentan nuestras capacidades con el tiempo, vamos prefiriendo las actividades más complejas que podemos enfrentar. Esperamos satisfacciones mayores de un mayor repertorio de aptitudes. Por ello se le debe otorgar un importante espacio al principio aristotélico en nuestro plan de vida, pues de otro modo los seres humanos encontrarán vacías e insulsas su cultura y formas de vida. La vitalidad y anhelo de las personas decaen cuando sus vidas devienen rutinarias[56].

Junto con una concepción valiosa del bien como proyecto de vida, el respeto por uno mismo supone confianza en la propia capacidad de llevar adelante estas intenciones. En ausencia de esta confianza, Rawls estima que no podemos llevar adelante nuestro esfuerzo de realizar ese plan valioso.

> *Sin él [el respeto propio], nada puede parecer digno de realizarse, o si algunas cosas tienen valor para nosotros, carecemos de la voluntad de esforzarnos por conseguirlas. Todo deseo y actividad se tornan vacíos y vanos y nos hundimos en la apatía y en el cinismo*[57].

La segunda perspectiva del respeto por uno mismo precisa de la concurrencia de los otros. En efecto, aparte de lo que cada cual puede hacer por su propio autorespeto, dotándose de un plan de vida estimulante de sus capacidades y de la confianza para llevarlo a cabo, se precisa además del refuerzo positivo de quienes nos rodean. Entre las circunstancias que refuerzan el sentido de nuestro propio valor, se incluye

> *(...) ver que nuestra persona y nuestros actos son confirmados por otros, que son, a su vez, estimados y de cuya compañía gozamos. (...) El efecto que acompaña al principio aristotélico interviene también en el hecho de que otros confirmen y disfruten de lo que nosotros hacemos. Porque, si bien es cierto que, a menos que nuestros esfuerzos sean apreciados por nuestros compañeros, es imposible para nosotros mantener la convicción de que valen la pena, también*

[55] John Rawls, *A theory of justice*, § 65, p. 374 [387].
[56] John Rawls, *A theory of justice*, § 67, p. 386 [399].
[57] John Rawls, *A theory of justice*, § 67, p. 386 [399].

es cierto que los otros tienden a valorarlos únicamente cuando lo que nosotros hacemos despierta su admiración o les produce placer. Así, las actividades que despliegan talentos intrincados y sutiles y manifiestan perspicacia y refinamiento, son valorados tanto por el propio individuo como por quienes lo rodean[58].

7.1. El deber natural de respeto mutuo

Nos trasladamos ahora a otro sitio dentro de *A theory of justice*, donde Rawls examina los contenidos del deber natural de respeto mutuo. Junto a los principios que rigen a las instituciones de la estructura básica, la justicia como equidad establece también ciertos principios que rigen a los individuos. Así, identifica algunos deberes, como el de apoyar y fomentar las instituciones justas, el de prestarse ayuda mutua, y el de respeto mutuo. Éste último es el que se le debe a las personas habida consideración de sus atributos morales, es decir, su sentido de justicia y su concepción del bien. Y este mutuo respeto se manifiesta de diversas maneras, pero en lo fundamental implica adoptar la perspectiva de la otra persona a objeto de comprender su punto de vista, y de exponer el propio punto de vista con razones que forman parte de una concepción de justicia aceptable por todos. Adicionalmente, el respeto mutuo incluye la anuencia a hacer pequeños favores y actos de cortesía, no por su valor material intrínseco sino como expresión precisamente de nuestra conciencia de los sentimientos y aspiraciones de otros[59]. Agrega Rawls

La razón por la que ha de reconocerse este deber es que si bien las partes en la posición original no tienen interés en los intereses de los demás, saben que en la sociedad necesitan asegurarse la estimación de sus miembros. Su autorrespeto y la confianza en el valor de su propio sistema de fines no pueden soportar la indiferencia, ni mucho menos el desprecio de los demás. Todos se benefician al vivir en una sociedad donde se estima el deber de mutuo respeto. El costo para el propio interés es menor, en comparación con la defensa del sentido de la propia valía[60].

[58] John Rawls, *A theory of justice*, § 67, pp. 386 y 387 [399].
[59] John Rawls, *A theory of justice*, § 51, p. 297 [309 y 310].
[60] John Rawls, *A theory of justice*, § 51, p. 297 [310].

Es interesante hacer notar que en esta descripción de los contenidos del respeto mutuo, hay un matiz diferente con lo que se había expuesto anteriormente en el parágrafo § 67 de *A theory of justice*. En efecto, en la referencia que acabamos de hacer al respeto mutuo en tanto que deber, no figuran las consideraciones relacionadas con las excelencias propias del principio aristotélico, ni el hecho de que la estima que otros nos ofrecen se relacione con la admiración o el placer que suscita en ellos el cultivo de nuestros talentos más intrincados y sutiles. Cuando el respeto mutuo se aborda como deber, está en juego, como en el caso anterior, el autorrespeto y la confianza en el valor de nuestra concepción del bien (nuestro propio sistema de fines). Sin embargo, ello no se obtiene como producto de la admiración o el placer que suscitamos en otros, sino en que esos otros procuran adoptar nuestra perspectiva con el propósito de comprenderla, y se comportan de manera que exponen su propio punto de vista de acuerdo a razones que forman parte de un patrimonio común, la concepción de justicia que todos aceptamos, antes de cualquier apelación al mérito.

Este matiz ha llamado la atención de José Luis Pérez Triviño, quien, recurriendo al pensamiento de Stephen Darwall, recoge la distinción entre el respeto estimativo (*appraisal respect*) y el respeto de reconocimiento (*recognition respect*)[61]. El respeto estimativo es el respeto gradual y basado en los méritos y conductas que una persona desarrolla en diferentes ámbitos. Es el respeto que dispensamos a un gran artista por su obra, por ejemplo. En cambio, el respeto como reconocimiento es de tipo moral por cuanto es una actitud que se debe a alguien con anterioridad a sus méritos, y en razón de su humanidad. Del primer tipo de respeto da muestras el punto de vista de Hume, en quien la base del orgullo social es la virtud y el desarrollo del carácter, mientras que del segundo punto vista es representativo el enfoque de Kant, en la medida en que todo ser humano es depositario de una dignidad a cuyo respeto nos encontramos todos obligados con necesidad[62].

A juicio de Pérez Treviño, Rawls se encuentra más inclinado hacia el punto de vista del (auto)respeto estimativo[63]. Esta opinión es acorde con la descripción del respeto por

[61] José Luis Pérez Triviño, "La noción rawlsiana de autorrespeto", en Agustín Squella (Editor), *John Rawls. Estudios en su memoria*. Revista de Ciencias Sociales nº 47, Universidad de Valparaíso, Chile, 2002, p. 114.
[62] José Luis Pérez Triviño, "La noción rawlsiana de autorrespeto", pp. 113 a 115. David Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Tecnos, Madrid, 2005, pp. 387 a 453. Inmanuel Kant, *Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 336.
[63] José Luis Pérez Triviño, "La noción rawlsiana de autorrespeto", p. 120.

uno mismo que Rawls expone en el parágrafo § 67 de *A theory of justice*. En razón de las exigencias del principio aristotélico, las personas parecen ganar o perder valor según cómo conducen sus vidas, si conforme o no a concepciones del bien valiosas e interesantes desde el punto de vista de sus capacidades y de la estimación que ellas suscitan en ellos mismos y en quienes los rodean. Sin embargo, el parágrafo § 51 de *A theory of justice* provee de una interpretación del contenido del respeto más próxima al reconocimiento, por cuanto demanda como un deber, al margen de todo mérito, colocarse en el punto de vista de la otra persona y procurar comprenderla, así como ofrecerle el propio punto de vista fundado en razones propias de una concepción de justicia mutuamente aceptable.

Son variadas las interrogantes que la noción de respeto por uno mismo deja sembradas luego de su presentación, y a las que se tendrá ocasión de volver en otras partes de este trabajo. Ya hemos dado cuenta de una de ellas, la duda respecto de si el auto respeto queda distribuido por el principio de igualdad de las libertades básicas, dotada de la máxima prioridad lexicográfica (inspirada en la noción de igual ciudadanía), o más bien por el principio de diferencia, careciendo de un indicador para su distribución. Ahora, se nos presenta el hiato que existe entre el respeto estimativo o admirativo que no puede, por definición, constituir una obligación, y el respeto como deber mutuo o reconocimiento. Bien pensado, el respeto estimativo no puede exigirse por cuanto, en el límite, las concepciones del bien que cada cual tiene para sí mismo y aquellas con que los otros cuentan para evaluarse a sí mismos y a los demás, son concepciones del bien que no tienen por qué coincidir, y en consecuencia, las evaluaciones que se dispensan las personas en sus relaciones mutuas admiten una gama muy variada de posibilidades que van desde el acuerdo hasta el conflicto, pasando por el disenso o incluso la inconmensurabilidad. Ni aún ciñéndose cada cual a las exigencias del principio aristotélico, tiene garantizado el aprecio estimativo de sus pares que no comparten con él su particular concepción del bien[64]. A continuación, y profundizando

[64] En contra de este comentario, cabe señalar que Rawls formula un vigoroso alegato a favor de las concepciones complementarias del bien en el entendido que la sociedad es una unión social de uniones sociales, lo que redunda en que las concepciones individuales del bien, y los proyectos personales de vida a que da lugar, se benefician de los planes de vida de otros que concurren a constituir, en cierto modo, "condiciones de posibilidad" del propio plan de vida. Esto es cierto, y constituye un argumento al que cabe asignar el más alto valor para la posibilidad de un respeto por uno mismo que descansa en un respeto estimativo mutuo. Pero aún así, este argumento tendrá que lidiar con el hecho de hacerse cargo de que en sociedades cada vez más extensas y complejas, esta experiencia de la complementariedad de los planes de vida se vuelve cada vez más abstracta, y menos al alcance de la mano cuando se trata de la relación entre desconocidos, fuera de los círculos de la asociación. La sociedad no es una asociación o comunidad a la

esta dificultad, ¿pueden las instituciones de una sociedad liberal, no perfeccionista, tomar entre sus propósitos el distribuir a las personas un bien primario social cuya obtención, en última instancia, ha de estar relacionada con el logro de propósitos que cada persona se da a sí misma –un proyecto o plan de vida- y ante los cuales las instituciones sociales han de abstenerse tanto en su elección como en su valoración?

Por otra parte, al considerar las continuas referencias a la autoestima o respeto por uno mismo como el bien primario social más importante[65], llama la atención que, a diferencia de los restantes bienes primarios, en este caso nos estamos refiriendo a algo que en parte al menos, se define en torno a una experiencia de tipo psicológico, la propia evaluación que la persona hace del valor de su plan de vida y de su capacidad para llevarlo a cabo satisfactoriamente. Ello suscita una nueva pregunta: ¿Pueden las instituciones sociales hacerse responsables por el logro de determinadas experiencias subjetivas de las personas, cuando nos referimos al bien primario de las "bases sociales" del respeto por sí mismo? Dicho en otras palabras, cabe interrogarse respecto de si tal autopercepción puede ser "distribuida" socialmente a través de la acción de instituciones. Como ya se ha visto, el propio Rawls, al abordar las bases sociales del respeto por uno mismo, en uno de sus planteamientos dejó en suspenso el problema de cómo medir la aplicación del principio de diferencia, restringiendo el establecimiento de un indicador nada más que a la distribución de los ingresos y la riqueza. Precisamente por la incomensurabilidad de los planes de vida y de las concepciones del bien a partir de las cuales las personas se evalúan a sí mismas y evalúan a, y son evaluadas por, otras personas, no disponemos de una pauta que proporcione estimaciones homogéneas y comparables del respeto por uno mismo. Gustavo Pereira[66], citando a Quine, sostiene que, en relación con el autorrespeto se produce la inescrutabilidad de la referencia y la indeterminación de la traducción. No existe una posición de una "tercera persona" que garantice el acceso fiable a la experiencia de un sujeto –en este caso, su propia estimación de su valor- ni su adecuada transmisión a quien obra en condición de

---

que se ingresa por propia iniciativa y donde las relaciones cara a cara facilitan las experiencias de la moral de la asociación descritas por Rawls. En la sociedad –a la que ingresamos al nacer y de la que salimos al morir- la conciencia de cada individuo de ser un ser "genérico" que con su plan de vida realiza también la reproducción de la humanidad en su conjunto, es mucho más tenue y, en sentido marxista, pesa sobre ella una "enajenación". Volveremos a este aspecto en la sección § 9 de este mismo capítulo.

[65] John Rawls, *A theory of justice*, § 67, pp. 386 a 391 [398 a 404].

[66] Gustavo Pereira, *Igualdad y justicia. La propuesta de justicia distributiva de John Rawls*. Universidad de la República, Uruguay, 2001, pp. 49 a 52. La referencia a Willard van Orman Quine corresponde a *Relatividad Ontológica y otros ensayos*, Tecnos, 1986, pp. 43 a 91.

intérprete o de árbitro social. Otros bienes primarios están más al alcance de criterios objetivos para que las instituciones intervengan en su distribución y la evaluación de la equidad de la misma. En tal sentido, la operacionalización de la distribución de las bases sociales del autorrespeto, tal como se lo define en el parágrafo § 67 de *A theory of justice*, se presenta como un problema de difícil resolución en términos sólo de disposiciones normativas y de instituciones públicas.

8. La sociedad bien ordenada

Una vez descrito el respeto por uno mismo, cabe poner atención al lugar que dicha noción desempeña en la arquitectura general de la teoría de la justicia como equidad de Rawls. En efecto, como ya se ha dicho, la de Rawls es una teoría compleja a la que se puede acceder desde distintos lugares. En un sentido, es una teoría filosófico-política de justificación de la primacía de las libertades individuales básicas para todos. Se la puede considerar también como la filosofía que proporciona un criterio de distinción entre desigualdades justas e injustas en la distribución de los bienes sociales primarios. Pero desde otro punto de vista, se la puede considerar como un alegato en favor de la cooperación social como presupuesto del ejercicio efectivo y suficiente de la libertad individual, y en consecuencia, de la necesidad de proteger las condiciones sociales que hacen posible la cooperación en beneficio, precisamente, de las concepciones individuales del bien. A cada individuo le conviene la cooperación social, y sin ella difícilmente se darían las condiciones para un cultivo afortunado de nuestros talentos de modo autointeresado o aún egoísta. De allí entonces que para proteger las facultades morales de las personas, de cada una de ellas, es necesario cuidar al mismo tiempo sus presupuestos sociales: incluso cuando se trata de las personas mejor dotadas de talentos innatos, la fecundidad de dichos talentos depende de la existencia de una trama de cooperación social que permita su canalización[67].

[67] Gustavo Pereira, *Igualdad y justicia. La propuesta de justicia distributiva de John Rawls*, p. 45. A propósito de por qué Rawls estima que los talentos naturales de las personas son parte de un acervo común de la sociedad, valga el siguiente comentario de Andrés de Francisco y Daniel Raventós sobre la necesidad de la preexistencia de cooperación social incluso para el cultivo de una concepción del bien orientada al provecho individual: "Para Rawls la distribución aleatoria de esos talentos es un «activo común» de la sociedad y la sociedad, por lo tanto, tiene el derecho y el deber de regular las consecuencias sociales de esa distribución según criterios de justicia. Es un activo común de la sociedad, primero, porque sólo en sociedad puede el individuo ejercer y sacar provecho del ejercicio de sus talentos. Maradona podía tener la mejor zurda de la historia del fútbol, podríamos decir que su zurda fue tocada

Esta conexión entre los intereses individuales y la necesidad de la cooperación social, hace comprensible el empeño de Rawls por generar condiciones que redunden en una sociedad que sea bien ordenada de un modo estable. Dicha noción supone que la sociedad se encuentra eficazmente regulada por una concepción pública de justicia[68]. Esto significa que, en esa sociedad, cada persona acepta y sabe que todos los demás aceptan una misma concepción política de justicia y los mismos principios de justicia, y que ese conocimiento es mutuamente reconocido. Luego, supone que se sabe públicamente, o al menos hay buenas razones para creer, que la estructura básica de la sociedad –sus diversas instituciones y la manera en que se acoplan formando un sistema de cooperación- satisfacen esos principios de justicia política. En tercer lugar, la regulación es eficaz cuando implica que los ciudadanos tienen un sentido normalmente efectivo de justicia, el que, como ya sabemos, no sólo supone la capacidad para reconocer y formular juicios justos y respaldarlos en razones, sino que además implica el deseo de comportarse conforme a las exigencias de justicia.

En consecuencia, una sociedad se encuentra bien ordenada cuando los ciudadanos disponen de un punto de vista mutuamente reconocido a través del cual pueden arbitrar sus exigencias y reclamos unos a otros y respecto de las instituciones[69]. La importancia de la publicidad, tanto de la adhesión personal a los principios de justicia como del apego a los mismos por parte de las instituciones de la estructura básica, permite que la vida social se haga predecible sobre bases conocidas, y ello redunda en un incremento de los sentimientos de confianza entre las personas y con las instituciones, por cuanto las instituciones no sólo han sido diseñadas de un modo justo, sino que además consta que el comportamiento de las personas e instituciones honra a los principios de justicia que han modelado a las instituciones. En vistas de este mutuo comportamiento justo,

---

por los dioses, pero de poco le habría servido a Maradona ese don divino si hubiera vivido en una isla desierta. Segundo, la distribución de los talentos es un «activo común» de la sociedad porque es la sociedad – bastante azarosamente, todo hay que decirlo– la que asigna valor a esos talentos. Maradona podría haber vivido en sociedad pero si ésta –pongamos que hubiera nacido en el siglo XVI– no conoce siquiera el juego del balón-pié, difícilmente el astro argentino habría tenido oferta millonaria alguna por el espectáculo de su magia futbolística. Por eso afirma Rawls que los individuos no tenemos derecho a la plena apropiación privada de los rendimientos de nuestro talentos. Ahora bien, la sociedad necesita –en aras de la eficiencia, del bienestar de todos, de la propia felicidad pública– de esos talentos individuales, necesita del mejor ingeniero y del mejor profesor, del mejor médico y del mejor futbolista, etc. Y no puede permitirse el lujo de desincentivar el ejercicio de esos talentos. ¿Dónde está el equilibrio entre los dictados de la eficiencia y los dictados de la moral?" Andrés de Francisco y Daniel Raventós, "¿Por qué Rawls interesa a la izquierda?". Revista Viento Sur nº 67, 14 de mayo de 2003. Se encuentra disponible en el sitio web http://www.vientosur.info/spip.php?page=imprimir_articulo&id_article=1491. Fecha de consulta, 24 de mayo de 2015.

[68] John Rawls, *Justice as fairness. A restatement,* § 3.2, p. 9 [32 y 33].

[69] John Rawls, *Justice as fairness. A restatement,* § 3.1, p. 9 [33].

> *(...) los que crecen bajo instituciones básicas justas –instituciones que la propia justicia como equidad impone- desarrollan una lealtad razonada e informada hacia esas instituciones, suficiente como para hacerlas estables. Dicho de otro modo: el sentido de la justicia de los ciudadanos, dados el carácter y los intereses que se forman al vivir bajo una estructura básica justa, es suficientemente robusto como para resistir las tendencias normales hacia la injusticia. De buen grado actúan los ciudadanos para hacerse justicia los unos a los otros. La estabilidad queda asegurada mediante la suficiente motivación de la clase adecuada que se adquiere bajo instituciones justas*[70]

Tengamos siempre presente que la sociedad bien ordenada establece, a través de sus principios de justicia, la prioridad de las libertades básicas individuales, lo que resguarda la capacidad moral para tener una concepción del bien que sea de propia elección. Además, supone una equitativa igualdad de oportunidades; y un acceso a los medios necesarios para poner en práctica la propia concepción del bien, regido por el principio de diferencia que maximiza las expectativas de los menos aventajados, en términos tales que la propia sociedad protege que las expectativas de quienes resulten menos aventajados en ella sean lo más altas posibles. Rawls estima que, por esta manera de operar, el principio de diferencia realiza las exigencias políticas de la fraternidad[71]. Dicho en otras palabras, dentro de las expectativas que una sociedad bien ordenada estabiliza, se encuentra una razonable confianza en que la propia sociedad dispondrá de los resguardos y apoyos que permitan que los menos aventajados, especialmente si lo son en razón de circunstancias moralmente arbitrarias, serán lo bastante bien tenidos en cuenta como para que, entre todas las alternativas distributivas disponibles, las instituciones sociales se decanten por aquella que optimice sus expectativas. Esta es la manera de asegurar que la sociedad como sistema de cooperación cuente con la anuencia voluntaria a sus exigencias por parte de sus miembros, especialmente de aquéllos que en la distribución de los bienes primarios obtienen una cantidad menor[72].

Lo que cabe explicar ahora es la manera en que Rawls postula que se producirá una congruencia entre las concepciones del bien de las personas, concepciones presumiblemente disímiles y eventualmente competitivas, con las exigencias que los principios de justicia social imponen a todos los miembros de la sociedad.

---

[70] John Rawls, *Justice as fairness. A restatement*, § 55.2, p. 185 [247].
[71] John Rawls, *A theory of justice*, § 17, pp. 90 y 91 [107 y 108].
[72] John Rawls, *A theory of justice*, § 3, pp. 13 y 14 [27 y 28].

9. El respeto por uno mismo, las concepciones complementarias del bien y el principio aristotélico

Como ya se tuvo ocasión de apreciar al estudiar el concepto de respeto por uno mismo, uno de sus componentes es la positiva evaluación que cada cual recibe de otros, tanto respecto del valor de su concepción del bien, como de sus capacidades para llevarlo a cabo. A juicio de Rawls, la presencia del principio aristotélico resulta fundamental para la realización de este componente intersubjetivo del respeto por uno mismo. En efecto, ninguno de nosotros es capaz de realizar en vida y con excelencia la totalidad de sus capacidades, y durante su vida debe elegir algunas y desatender otras. No somos más que una parte de todo lo que habríamos podido ser. Sin embargo, siendo la sociedad una empresa de cooperación social, las diversas concepciones del bien de las personas pueden resultar complementarias entre sí, de manera tal que el desarrollo por parte de otros de las habilidades que yo no podré cultivar, en cierto modo completa en mi propia persona todo aquello que no he podido ser. No sólo no me reprocho no haber sido músico, por ejemplo, sino que puedo admirar y no envidiar de un modo socialmente corrosivo a quienes se han dedicado al cultivo de la música, así como ellos mismos pueden admirar en mí, aquella parte de lo que ellos no han podido ser. Esta reflexión, situada por Rawls en las consideraciones acerca de la sociedad como unión social de uniones sociales, permite ahondar en su juicio respecto de la teoría contractual como expresión de la naturaleza social de los seres humanos:

> *La naturaleza social de la humanidad se manifiesta claramente en el contraste con la concepción de la sociedad privada. Así, los seres humanos tienen, de hecho, objetivos finales compartidos, y valoran sus instituciones y actividades comunes como buenas en sí mismas. Nos necesitamos unos a otros como participantes de unos modos de vida comprometidos en la persecución de sus propios objetivos, y los éxitos y las satisfacciones de los demás son necesarios y halagüeños para nuestro propio bien. (…) una característica básica de los seres humanos es que ninguna persona puede hacer todo lo que podría, ni es forzoso que pueda hacer todo lo que cualquier otra persona puede. Las posibilidades de cada individuo son mayores que las que puede confiar en realizar, y en general, son muy inferiores a los poderes humanos. (…) Personas diferentes, con capacidades similares o complementarias, pueden*

cooperar, por así decirlo, en la realización de su naturaleza común o semejante[73].

La cuestión que la descripción anterior plantea es la de cómo esta teoría de la sociedad justa en tanto equitativa –y que supone una fórmula más estilizada y abstracta del contrato social como hipótesis fundante- puede hacerse cargo del hecho que las personas se manifiesten positivamente aprecio, y se confirmen unas a otras en formas tales que todo ello redunde en que cada cual tenga suficiente confianza en sí mismo y en el valor de su plan de vida. Esto es aún más acuciante como problema cuando al interior del propio sistema rawlsiano –y de su hipótesis de una posición inicial bajo velo de ignorancia- se ha caracterizado a las personas que acuerdan los principios de justicia como mutuamente desinteresadas. En efecto, Rawls ha excluido como presuposición en su experimento mental de la situación inicial bajo velo de la ignorancia el que las personas actúen movidas por especiales sentimientos de simpatía o por alguna otra psicología especial, en su relación hacia los demás[74]. ¿Cómo entonces acordar racionalmente principios que desemboquen en un tipo de relaciones mutuas de aprecio y no de envidia, por ejemplo? De hecho, una de las posibles explicaciones para la plausibilidad del principio aristotélico es que el desarrollo más refinado y complejo de las propias capacidades posibilita a cada quien el desarrollo de un estilo y expresión individuales, capaz de suscitar la estimación y admiración de otros, reconocimiento que por otra parte deseamos. Es decir, el principio aristotélico contiene un germen de cooperación en la medida en que nuestras particulares ideas del bien, aunque distintas puedan ser complementarias, al modo de los distintos miembros de una orquesta: ninguno por sí solo se basta para la ejecución satisfactoria de una sinfonía. Sin embargo, en tanto que principio de diferenciación, el principio aristotélico podría suscitar en la psicología de cada quien el anhelo de un reconocimiento en la forma de un estatus que pide privilegios[75]. Así, hay músicos que se desarrollan como solistas, y cuya predisposición a ser uno más en la orquesta disminuye. Por otra parte, los actos de aprecio mutuo califican como actos buenos, no como actos obligatorios o como deberes

[73] John Rawls, *A theory of justice*, § 79, pp. 458 y 459 [472 y 473].
[74] John Rawls, *A theory of justice*, § 3, p. 12 [26] y § 80, p. 464 [479].
[75] John Rawls, *A theory of justice*, § 65, pp. 374 a 375 [387]. Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales.* Crítica, Barcelona, 1997, p. 149.

naturales[76]. Una estimación del otro que resultara obligatoria sería insincera, mientras que una estimación sincera no es exigible.

10. Respeto por sí mismo, estabilidad y sentido de justicia. Las tres leyes psicológicas

La conexión entre autoestima y estabilidad se produce, o más modestamente, se posibilita en el desarrollo afortunado del sentido de justicia. Tal es el eslabón que completa la cadena que va desde las concepciones individuales del bien, en un extremo, hasta la sociedad bien ordenada, en el otro. Ya se dijo más arriba que en la definición de la persona como sujeto moral, el contar con una idea del propio bien era uno de los elementos constitutivos. El otro elemento que compone la personalidad moral definida por Rawls es tener este sentido de la justicia, conforme al cual no sólo estamos en condiciones de formular juicios acerca de lo que es o no justo, sino además, tenemos el *deseo* y la disposición de comportarnos conforme a esos criterios justos[77]. Surge entonces la interrogante acerca de cómo es que *deseamos* ser justos y, más lejos aún, cómo es que este deseo de ser justos forma parte de nuestro propio bien, en términos tales que los dos polos que podrían haber aparecido como separados y aún distantes, el de la objetividad de las normas de justicia que nos obligan a todos por igual, y el de la inconmensurabilidad de las ideas idiosincrásicas de bien que cada cual tiene, finalmente convergen y se muestran como congruentes: justicia y bondad, objetividad y autonomía se dan entonces la mano.

A juicio de Rawls, el deseo de actuar conforme a los principios de justicia –el que el sentido de justicia forme parte de la propia concepción del bien- se explica en razón de leyes psicológicas del desarrollo moral cuya columna vertebral radica en una experiencia de *reciprocidad*, compensación o "pago con una misma moneda"[78].

En una primera etapa, la moral de autoridad que rige a los niños puede inculcarse en medio de sentimientos de amor y confianza en la medida en que ese niño ha tenido la experiencia de ser tratado con amor incondicional por quienes son al mismo tiempo fuente normativa de constricciones, y que además se comportan de conformidad con

[76] John Rawls, *A theory of justice*, § 19, pp. 98 a 101 [115 a 118].
[77] John Rawls, *A theory of justice*, § 69, pp. 397 a 405 [410 a 418].
[78] John Rawls, *A theory of justice*, § 75, pp. 429 y 430 [443], y 433 [447].

ellas. En otras palabras, aunque la autoridad paterna puede imponer al infante normas que frustran sus deseos, dicha experiencia no se vive negativamente en la medida que la misma fuente de las normas provee al niño de amor y reconocimiento incondicionales, al mismo tiempo que predica con el ejemplo las bondades de las normas que se le imponen. El niño no está en condiciones de razonar acerca de la justificación de las normas, pero puede aceptarlas confiado por cuanto le son dadas por quienes manifiestamente le aman y reconocen, y se comportan además de acuerdo con ellas[79].

> *(...) cuando el amor de los padres al niño es reconocido por él sobre la base de las evidentes intenciones parentales, el niño adquiere una seguridad en su propio valor como persona. Se hace conciente de que es apreciado, en virtud de sí mismo, por lo que para él son las personas imponentes y poderosas de su mundo. Experimenta el afecto paternal como incondicional; (...) Con el tiempo, el niño llega a confiar en sus padres y a sentirse seguro en su ambiente*[80].

Más tarde, ya adultos, en la moral de la asociación, pasamos a formar parte de distintas agrupaciones sociales al interior de las cuales desempeñamos roles que se ajustan a pautas de conducta sancionadas por el uso y ejercicio, la aprobación y desaprobación, que cada asociación ha hecho de ellos a lo largo del tiempo. En cada asociación, la persona aprende a formar parte de esquemas de acción cooperativos, a mirar el conjunto de los fines de la asociación desde la variedad de puntos de vista que supone la diversidad de roles que en esa asociación se requieren, y con ello desarrolla la capacidad de adoptar los puntos de vista de los demás, distintos del propio. La participación afortunada en la asociación, la aprobación recibida por el buen desempeño de un rol, contribuyen a forjar en el individuo lazos de simpatía, amistad y confianza en virtud de los cuales desea honrar sus obligaciones, en la misma medida en que sus pares cumplen también con sus obligaciones y deberes. Por otra parte, es en las asociaciones donde se verifica el cumplimiento del principio aristotélico, allí donde el sujeto realiza la experiencia gratificante de realizar actividades complejas y sutiles que permiten el desarrollo de un estilo individual y posibilitan su reconocimiento por los pares, así como el apoyo que disminuye las posibilidades de fracaso. Allí además experimenta que

[79] John Rawls, *A theory of justice,* § 70, pp. 405 a 409 [418 a 422].
[80] John Rawls, *A theory of justice,* § 70, p. 406 [420].

sus propios fines son complementarios con los de otros que desarrollan con excelencia las actividades que él mismo no ha podido desarrollar como suyas propias[81].

> *(...) una vez comprobada la capacidad de una persona de sentir simpatía hacia otras, puesto que ha adquirido afectos de acuerdo con la primera ley psicológica, mientras sus compañeros tienen el evidente propósito de cumplir sus deberes y obligaciones, desarrolla sentimientos amistosos hacia ellos, juntamente con sentimientos de lealtad y confianza. Y este principio es una segunda ley psicológica. Como los individuos ingresan en la asociación uno por uno a lo largo de un determinado período, (...) adquieren estas adhesiones cuando los otros, de más larga permanencia en la sociedad, cumplen su función y realizan los ideales de su posición social*[82].

Por último, la persona accede a un estadio que se corresponde con la moral de principios. Ya ha sido capaz de desarrollar sentimientos de simpatía hacia otros en virtud de recibir de ellos reconocimiento, y en razón de esos sentimientos desea comportarse hacia las otras personas beneficiándolas con su propio comportamiento cooperativo. A nivel de la moral de los principios, y dada la confianza que proporciona el que los principios de conducta cuentan con un reconocimiento público, desea entonces actuar conforme a esos principios de justicia por cuanto es públicamente reconocido que ellos lo benefician a él y a quienes estima. Sin embargo, al actuar conforme a los principios de justicia motivado en esas razones de propio beneficio y reciprocidad en el trato, no se comporta sólo en beneficio de aquellos a quienes se encuentra unido por lazos de amor, amistad o confianza, sino respecto de aquellos otros a quienes incluso no llegará a conocer nunca[83].

Así, Rawls observa que

> *Aunque cada ciudadano sea amigo de algunos ciudadanos, ningún ciudadano es amigo de todos. (...)*[84]

No obstante ello

[81] John Rawls, *A theory of justice*, § 71, pp. 409 a 413 [422 a 427].
[82] John Rawls, *A theory of justice*, § 71, pp. 411 y 412 [425].
[83] John Rawls, *A theory of justice*, § 72, pp. 414 a 419 [427 a 433].
[84] John Rawls, *A theory of justice*, § 72, p. 415 [428].

> *(...) una vez aceptada una moral de principios, las actitudes morales ya no sólo se relacionan con el bienestar y con la aprobación de determinados individuos o grupos, sino que se configuran de acuerdo con una concepción del derecho elegida sin tener en cuenta estas contingencias. Nuestros sentimientos morales muestran una independencia de las circunstancias accidentales de nuestro mundo*[85].

El sentido de justicia es, entonces, un elemento fundamental para la estabilidad de la sociedad bien ordenada. Pero por lo mismo, puesto que de lo que se trata es de que el sentimiento de justicia llegue a ser parte de la idea del bien que cada persona tiene para sí misma, el razonamiento de Rawls –de un modo que podría ser casi deductivo- conduce a la afirmación de la importancia que la persona considere su sentido de justicia como parte de un proyecto de vida valioso que recibe aprecio y reconocimiento de los otros, y que reafirma su confianza en la capacidad de llevar adelante ese proyecto. Es decir, si de lo que se trata es de que se produzca una congruencia entre el bien y lo justo, entre objetividad y autonomía, es una variable crítica que esa congruencia se encuentre respaldada en satisfactorio respeto por uno mismo, con todo lo que supone de reconocimiento intersubjetivo[86]. Diríamos más, el mutuo refuerzo entre respeto propio personal y estabilidad social descansa en la experiencia vivida de relaciones de reciprocidad con los pares dentro de la empresa cooperativa que es la vida en sociedad. Ser tratados de modo justo conforme a criterios públicos contribuye a forjar el deseo de corresponder con la misma moneda el trato recibido, como parte integrante del tipo de personas que deseamos ser y por el que deseamos ser apreciados por nuestros pares. No es posible afirmar que la sociedad estable genera autorespeto sin más, y de ahí que Rawls introduzca un importante matiz al afirmar que el bien social primario más importante se refiere a las bases sociales de la autoestima[87]. En sentido estricto, lo que la sociedad justa puede proponerse distribuir son esas bases sociales, no la autoestima plenamente lograda. Refiriéndose al surgimiento de sentimientos como la envidia, Rawls hace una afirmación que puede extrapolarse a la formación de otros sentimientos, y señala que

[85] John Rawls, *A theory of justice*, § 72, p. 416 [429].
[86] John Rawls, *A theory of justice*, § 78, pp. 450 a 456 [464 a 470] y § 86, pp. 496 a 505 [512 a 521].
[87] John Rawls, *Political liberalism*, V, § 3.3, p. 181 [177]; *Justice as fairness. A restatement*, § 17.2, p. 59 [92 y 93].

> *(...) las instituciones sociales son una causa inductora básica [de los estados psicológicos relacionados con los sentimientos morales]*[88].

Pero al mismo tiempo que podemos decir que la calidad de las instituciones sociales condiciona los sentimientos morales y naturales con los que cada persona se considera a sí misma y a la sociedad de la que forma parte, en sentido inverso es posible decir también que

> *(...) los sentimientos morales son necesarios para asegurar que la estructura básica sea estable con respecto a la justicia*[89].

En suma, Rawls no sólo declara la mayor importancia del respeto por sí mismo entre los bienes primarios sociales, sino que además construye un razonamiento donde se advierte un mutuo refuerzo, retroalimentación, o una cierta circularidad, entre el respeto por uno mismo y las condiciones que posibilitan una sociedad bien ordenada. El fracaso en el logro de alguno de estos propósitos arriesga el logro afortunado del otro, y en sentido inverso, un logro progresivamente más afortunado de uno de ellos es condición, pero también resultado, del logro de aquél otro.

11. La inestabilidad fruto de la envidia

Ya se ha dicho que es una preocupación medular en la arquitectura del sistema de pensamiento rawlsiano el que la estructura básica de la sociedad regida por los principios de la justicia como equidad llegue a ser estable, es decir, que sea capaz de suscitar sus propias bases de apoyo en la conducta voluntaria y espontánea de sus miembros gracias a su sentido de justicia. En sus escritos posteriores a *A Theory of Justice*, particularmente en *Political Liberalism*, Rawls desarrolla un argumento a favor de la estabilidad de la justicia como equidad basado en la razonabilidad de los principios de justicia política adoptados en la posición inicial bajo velo de ignorancia, en vistas a la obtención de un consenso entrecruzado entre quienes adhieren a doctrinas comprehensivas incompatibles entre sí, pero que pese a ello, son doctrina razonables. Así, dado el hecho del pluralismo y las limitaciones que cada doctrina comprehensiva encuentra para suscitar un apoyo que sea racionalmente obligatorio en todos los

[88] John Rawls, *A theory of justice,* § 81, p. 469 [484].
[89] John Rawls, *A theory of justice,* § 69, p. 401 [414].

miembros de la sociedad, las personas razonables acordarán y estarán dispuestas a apoyar una concepción de justicia política que permite la convivencia pluralista entre ciudadanos libres e iguales. De ese modo, dejarán a salvo su personal adhesión a cualquiera de las doctrinas comprehensivas razonables a las que deseen adscribirse por razones que exceden el ámbito y la competencia de los argumentos de justicia política, ya sea que se trate de doctrinas religiosas, filosóficas o del tipo que sean[90].

La cuestión de la envidia supone un argumento distinto, pero no incompatible con el anterior, en orden a buscar razones que fortalezcan la estabilidad de la sociedad bien ordenada. En este caso, el énfasis no está puesto en la razonabilidad de los argumentos a favor de los principios de justicia que habrán de ser concordados, sino en la *experiencia* de haber sido efectivamente tratado con reciprocidad bajo la vigencia de los principios acordados para una estructura básica con posterioridad al momento en que han sido acordados. Para decirlo de otro modo, una fuente de estabilidad de los principios radica en el atractivo de la promesa que encierran. Pero otra fuente de estabilidad se refiere al cumplimiento real de esa misma promesa.

Así pues, los principios del utilitarismo no parecen razonables a Rawls como principios de justicia para la estructura básica elegidos bajo velo de ignorancia, por cuanto ellos admiten como posibilidad justa el que cualquiera de nosotros pueda ser sacrificado con miras a la obtención de un mayor saldo de utilidad neta de la sociedad en su conjunto. Si la sociedad es una empresa de cooperación social entre ciudadanos libres e iguales, aunque su estructura básica contenga desigualdades inevitables, un acuerdo razonable entre personas mutuamente desinteresadas no puede ser el que permite que alguna de ellas –bajo velo de ignorancia no sabemos quién, por lo que podría ser yo mismo- acepte la posibilidad de ser sacrificada a favor de un mayor saldo neto de bienestar social. La divergencia entre los principios de derecho y justicia, de una parte, y las motivaciones humanas, de otra, contribuye a la inestabilidad de la sociedad, y ello es un riesgo del utilitarismo y en general de cualquier concepción de justicia en la que el autointerés, el mutuo desinterés, o el egoísmo desempeñen algún papel relevante. En este caso, el conflicto se incuba especialmente de parte de quienes al interior de la sociedad ocupan los lugares menos favorecidos bajo el pretexto de un mayor bien social. Su compromiso con la sociedad de la que forman parte requeriría una tendencia a

[90] John Rawls, *Political liberalism*, § I.5, pp. 29 a 35 [51 a 56] y § IV.2, pp. 140 a 144 [138 a 143]; *Justice as fairness. A restatement*, §§ 54 a 60, pp. 180 a 202 [241 a 267].

la simpatía y la abnegación que no es razonable presuponer al establecer los principios de justicia. El argumento rawlsiano en contra de diversas formas de utilitarismo apunta a que la promesa que dichos principios encierran es fuente de inestabilidad desde ya, y el cumplimiento de esa promesa sólo confirmaría lo que ya sabíamos al aceptar los principios, dados los supuestos de mutuo desinterés que es más razonable presuponer entre los miembros de la sociedad.

Sin embargo, habiendo podido elegir principios razonables como los de la justicia como equidad, éstos podrían estar afectados de inestabilidad si no son capaces de suscitar la *experiencia* de *reciprocidad* que proclaman. Es aquí donde entra a tallar el problema de la envidia[91].

Rawls sostiene que ahí donde las desigualdades autorizadas por el principio de diferencia son tan grandes, puede despertarse la envidia como un sentimiento socialmente peligroso. La envidia es definida como la propensión a mirar con hostilidad el mayor bien de otros, al punto de querer despojarlos de sus mayores beneficios incluso si ello puede perjudicar al mismo sujeto que experimenta envidia. Asimismo, la contraparte de la envidia la constituyen el recelo y la renuencia de quienes gozan de esos mayores beneficios, vale decir, el deseo de los más afortunados a que los menos afortunados permanezcan en la menguada situación en que se encuentran. La envidia no es un sentimiento moral, pero puede suscitar resentimiento, que sí lo es y que se entiende como la consideración que la mejor situación de otros es producto de instituciones o de conductas injustas. Interesa hacer notar en este caso que las diferencias que suscitan envidia son aquellas que podría autorizar el principio de diferencia, y además, que Rawls considera que esta envidia es excusable, al punto que, en lugar de reprocharnos el tener sentimientos de envidia, Rawls incluso admite que podemos llegar a sentirnos ofendidos por habernos hecho envidiosos, algo así como decir que es la sociedad y sus desigualdades la responsable de nuestra envidia[92]. ¿Qué hacer si la estructura básica es la que despierta los sentimientos de envidia excusable? Esta pregunta es un caso límite dentro de la teoría, por cuanto admite que los principios justos podrían desembocar en situaciones injustas. La consideración del sistema

[91] Rawls se detiene en el estudio de la envidia, pero este sentimiento no es el único que puede amenazar la estabilidad de la sociedad. Norbert Lechner pone atención en otros sentimientos socialmente destructivos, particularmente el miedo (miedo al otro, miedo a la exclusión, miedo al sinsentido). Norbert Lechner, *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, en *Obras Escogidas*, Volumen I. Editorial LOM, Chile, 2005, pp. 509 a 523.

[92] John Rawls, *A theory of justice,* §§ 80 y 81, pp. 464 a 474 [479 a 489].

socioeconómico de distribución de ingresos y riquezas como un caso de justicia puramente procesal quedaría, en esta hipótesis, en entredicho. La cuestión merece ser tenida en cuenta, porque tiene un potencial desestabilizador de otros aspectos de la teoría.

En efecto, cuando Rawls propone sus principios de justicia, igualdad de la libertad, igualdad de oportunidades y principio de diferencia, los presenta en ese orden lexicográfico, vale decir, la satisfacción del primer principio prevalece sobre la satisfacción de los otros, y una vez satisfecho el primero, el segundo prevalece lexicográficamente sobre el tercero. La envidia es un sentimiento estudiado a raíz de las desigualdades que se producen en virtud del ejercicio del principio de diferencia, conforme al cual se distribuyen los ingresos y riquezas en la sociedad. El principio de diferencia ocupa el tercer lugar en el orden lexicográfico, y supone ya establecidos los principios de iguales libertades básicas y de igualdad de oportunidades. Ya mencionamos que en virtud del principio de diferencia, las desigualdades económicas son admisibles, pero siempre que redunden en beneficio de los menos aventajados. Ahora bien, la inestabilidad que la envidia podría introducir en la sociedad bien ordenada no se debe a que los principios de justicia no sean razonables en principio, sino al hecho de que la puesta en práctica de uno de ellos genera diferencias que deterioran el respeto que cada cual tiene por sí mismo cuando se trata de los menos aventajados. Pero la envidia, probablemente, tiene un potencial desestabilizador no sólo del principio de diferencia, sino de los principios de justicia como un todo. Lo mismo dicho de otro modo, una sociedad democrática que admite tan grandes diferencias en el reparto de los ingresos, pone en riesgo la estabilidad no sólo de sus sistemas de producción y distribución de bienes y servicios, sino del conjunto de sus instituciones justas. La legitimidad de la democracia constitucional como un todo, que es el tipo de estructura básica que Rawls promueve, es la que queda puesta en duda.

La envidia está asociada con un menoscabo de la propia autoestima, nuestro principal bien primario. Se produce con la envidia una pérdida de confianza en la propia capacidad de emprender un plan de vida valioso, pues las condiciones sociales de desigualdad se manifiestan de maneras dolorosas e incluso humillantes, no siendo visible en la estructura social ninguna alternativa constructiva o compensatoria a esa situación. Frente a las condiciones de angustia y desigualdad, no se ve otra elección que

la de causar alguna pérdida a los mejor situados, o bien, mantenerse en un estado de resignación y apatía[93].

12. Conjurar la envidia con reciprocidad

En el razonamiento que precede, es de destacar que los sentimientos de envidia surgen del hecho que la definición de la situación de cada cual en la sociedad resulta de su comparación con la suerte de otros. Esto supone un elemento de juicio de mucho interés, por cuanto la teoría de Rawls no se conforma con que los menos aventajados accedan a una dotación de bienes primarios básicos que les permitan, por ejemplo, salir de la condición de pobreza, haciendo abstracción de su participación relativa en la distribución de la riqueza disponible en la sociedad. La interpretación más consistente de su teoría y especialmente del principio de diferencia es que implica una pretensión de encauzar las relaciones sociales hacia una tendencia persistente a una mayor igualdad, no sólo en el goce de las libertades básicas o en el acceso a las oportunidades de desempeñar roles y funciones sociales, sino en el reparto de la riqueza. En efecto, tanto en *Teoría de la Justicia* como en sus obras posteriores, Rawls argumenta de manera abundante en el sentido que la sociedad justa promueve una mayor igualdad entre sus miembros. Más aún, es posible afirmar que el principio de diferencia no tiene como propósito la erradicación de las condiciones por las que miembros de la sociedad puedan ser considerados pobres, sino que pretende que los menos aventajados sean los más beneficiados de las desigualdades. Como es fácil de advertir, "menos aventajados" no supone una identidad conceptual con "pobre", aunque en las condiciones concretas de muchas sociedades coincidan ambas calidades. Así, pues, en sus obras posteriores a *A Theory of Justice*, argumenta latamente a favor de una democracia de propietarios, la que admite la propiedad privada de los medios de producción, pero se propone la mayor dispersión de la misma por cuanto la concentración del poder económico en pocas manos permitiría indirectamente el control de la vida política, en perjuicio de la vigencia real del principio de igualdad de la libertad[94]. La democracia de propietarios no

[93] John Rawls, *A theory of justice*, § 81, p. 469 [484].
[94] John Rawls, *A theory of justice*, § 17, pp. 86 a 93 [103 a 110]; *Political liberalism*, § VII.9, p. 284 y 285 [266]; *Justice as fairness. A restatement*, §§ 41, 42 y 49, pp. 228 a 242 y 277 a 285 [185 a 191 y 212 a 217]. Es de destacar que entre las libertades básicas incluidas por Rawls en el primer principio de justicia figuran derechos civiles y políticos, pero no la libertad económica ni el derecho de propiedad de los medios de producción.

se vale sólo de una mayor redistribución de los ingresos, sino más bien de una distribución más generalizada de los medios productivos y del capital humano. Así,

> *(...) los menos aventajados no son, si todo va bien, los desafortunados y los desventurados –objetos de nuestra caridad y compasión, aunque mucho menos de nuestra piedad- sino aquellos a los que se debe reciprocidad en nombre de la justicia política*[95].

Es evidente que el libre ejercicio de los talentos en situaciones de desigualdad real contenidas en cualquier estructura básica y aplicando en forma estricta normas de justicia puramente procesal como las que caracterizarían a una economía de mercado –por ejemplo- podría desembocar en concentraciones de propiedad y riqueza contrarias a los propósitos recién mencionados, pero por esa misma razón Rawls promueve correcciones a esas desigualdades a fin que éstas no se transfieran de una generación a la siguiente en la forma de privilegios moralmente arbitrarios a favor de una minoría. Con ello se evitaría que

> *(...) pueda desarrollarse una subclase desmoralizada y deprimida, muchos de cuyos miembros sean crónicamente dependientes de las ayudas asistenciales. Esta subclase se siente excluida y no participa de la cultura política pública*[96].

Y así como es pertinente introducir correcciones a los efectos concentradores de la aplicación de normas de justicia puramente procesal en lo económico en lo que concierne a las relaciones entre generaciones, así también, Rawls desarrolla su argumento a favor del principio de diferencia y en contra de un principio de utilidad razonando esta vez acerca de la justicia intrageneracional. En este razonamiento, Rawls caracteriza al principio de utilidad –que procura la maximización del saldo neto de utilidad social agregada- introduciendo una restricción consistente en garantizar un mínimo social. Es decir, la búsqueda de la eficiencia en el dilema distributivo-agregativo no puede vulnerar una dotación básica de bienes primarios al alcance de toda persona, aún cuando eso pudiera reducir el monto neto de utilidad agregada. Aunque Rawls admite que el principio de utilidad limitado de esta forma podría en los hechos

[95] John Rawls, *Justice as fairness. A restatement*, § 42.3, p. 139 [190].
[96] John Rawls, *Justice as fairness. A restatement*, § 42.4, p. 140 [190].

coincidir en alguna sociedad concreta con la aplicación del principio de diferencia, a nivel teórico ese principio de utilidad limitado no es aceptable racionalmente en la posición inicial. Ello, debido a que el propósito del principio de diferencia no es el de garantizar un mínimo considerado básico, sino maximizar las expectativas de acceso a bienes primarios básicos durante toda la vida de una persona o de un grupo representativo de personas. En otras palabras, la garantía de un mínimo básico no impide que, a continuación, se susciten grandes desigualdades de ingreso que, nuevamente, podrían dar pie a la envidia o la desmoralización del grupo social menos aventajado, aún cuando ya no pauperizado desde el punto de vista de su dotación mínima de bienes primarios sociales[97]. El principio de diferencia suscita muchas controversias entre los lectores y críticos de Rawls, por cuanto parece admitir que pequeños mayores beneficios para los menos aventajados podrían justificar enormes beneficios adicionales para los más aventajados. Un pasaje de *A theory of justice* es esclarecedor al respecto, en lo concerniente a cuál es el punto de vista de Rawls, en lo que nos parece la interpretación más consistente de su conjunto teórico:

> *Sobre este principio [de diferencia] quisiera hacer ahora algunas observaciones. Ante todo, al aplicarlo se deben distinguir dos casos. El primero es aquel en que las expectativas de los menos favorecidos de hecho se maximizan (...): La supresión de cambios en las expectativas de los mejor situados puede mejorar la situación de los peor situados. La solución que se da produce lo que he llamado un esquema perfectamente justo. El segundo caso es aquél en que las expectativas de los más aventajados contribuyen al menos al bienestar de los más infortunados. Es decir, que si sus expectativas fueran disminuidas, las perspectivas de los menos aventajados descenderían también, y sin embargo el máximo no se hubiera alcanzado aún. Incluso unas mayores perspectivas de los más aventajados aumentarían las expectativas de quienes están en las posiciones más bajas. De tal esquema diré que es, en general, justo, aunque no sea el arreglo más justo. Un esquema es injusto cuando una o más de las mayores expectativas son excesivas. Si estas expectativas disminuyesen, la situación de los menos favorecidos mejoraría. Cuán injusto sea un acuerdo dependerá de lo excesiva que sean las mayores*

[97] John Rawls, *Justice as fairness. A restatement,* § 38, pp. 126 a 130 [173 a 177].

expectativas y de la medida que dependan de la violación de otros principios de justicia[98].

Nótese que tanto el esquema perfectamente justo como aquél que sólo llama justo benefician a los menos aventajados. Sin embargo, sólo el primero garantiza que la diferencia entre los más y los menos aventajados se estreche, que el esquema sea tendencialmente más igualitario, y por ello cabe llamarlo perfectamente justo.

13. Recapitulación

En este capítulo se ha tenido un doble objetivo. Presentar el concepto de respeto por uno mismo, y luego, su conexión con otros conceptos claves de la teoría de la justicia como equidad de Rawls, particularmente, su idea de una sociedad que es estable en la medida en que es bien ordenada, vale decir, una sociedad cuyos miembros e instituciones se conducen de conformidad con principios de justicia a los que se adhieren, todo lo cual es de conocimiento público, lo que estabiliza las expectativas que mutuamente se guardan los miembros de esa sociedad. La propuesta de lectura que aquí se plantea es que entre el respeto por sí mismo y la sociedad bien ordenada hay una suerte de mutua implicación o, si se quiere, una cierta circularidad o retroalimentación, pues el éxito de cada una de esas nociones supone y contribuye al mismo tiempo al éxito de la otra, y el fracaso de cada una ellas posibilita el deterioro o fracaso de la otra.

La conexión entre ambas nociones parece radicar en el sentido de justicia. La adhesión a los principios de justicia que Rawls propone, importa además un deseo de comportarse de acuerdo a lo que esos principios demandan. Tal deseo se suscita en conformidad con tres leyes psicológicas del desarrollo moral desde la infancia hasta la vida adulta. En la infancia, el experimentar el amor incondicional de la autoridad paterna hace surgir asimismo un amor por esa autoridad poderosa a la que se admira y que se comporta dando ella misma ejemplo. Durante la moral de la asociación, la reciprocidad en el trato al momento de desempeñar los diversos roles sociales, así como el desarrollo de la capacidad para tomar en cuenta diversos puntos de vista aparte del propio, suscita sentimientos de simpatía y amistad hacia aquellos que cumplen, en nuestro beneficio, su parte de los acuerdos asociativos. Por fin, los desarrollos

[98] John Rawls, *A theory of justice,* § 13, p. 68 [83 y 84].

psicológicos anteriores posibilitan un tercer estadio de moral de principios, donde se adhiere a los principios mismos aunque no concurran sentimientos de afecto y amistad hacia individuos específicos, y ello porque los principios han demostrado ser de beneficio para uno mismo y para aquellos a quienes estimamos. Es decir, este proceso psicológico muestra un cierto paralelismo y concurrencia entre la adhesión cognitiva a principios que se puede estimar razonables, y su interiorización también afectiva como parte de nuestra concepción del bien en la medida que son beneficiosos para cada uno de nosotros y para todos aquellos a quienes estimamos y cuyo bien podemos considerar que forma ya parte de nuestro bien.

Pero la condición de éxito en la puesta en práctica de los principios de justicia a lo largo del tiempo, supone que la reciprocidad que ha caracterizado la adquisición psicológica de la predisposición a aceptar los principios de justicia y a desear cumplir con ellos como parte integrante de la propia concepción del bien, se mantenga en el tiempo: los otros han actuado primero en nuestro beneficio, y a ello deseamos corresponder. La existencia de desigualdades apreciables en la distribución de riquezas e ingresos, persistentes en el tiempo o incluso crecientes, puede suponer a los menos aventajados una desmejorada percepción de sí mismos en su relación con sus pares, en tanto que ciudadanos libres e iguales en una sociedad. Si en *A Theory of Justice*, las bases sociales de la distribución de la autoestima se suponen resguardadas por la igual distribución de las libertades básicas, y éstas gozan además de la prioridad lexicográfica que las consagra como los bienes primarios más importantes –a continuación del propio respeto por uno mismo, y por encima de las oportunidades y los ingresos-, ¿por qué deberíamos sentirnos conformes a continuación si en el reparto de los medios materiales que hacen posible, incluso, el ejercicio efectivo del valor de esas libertades, las recompensas de la sociedad se distribuyen tan asimétricamente?

El surgimiento de la envidia, y aún de una envidia excusable –y con ello, del sentimiento propiamente moral de resentimiento que surge como reacción ante lo injusto-, pone en juego la estabilidad de una sociedad bien ordenada, la adhesión de sus miembros a los comunes principios de justicia. Motivados por la envidia, estamos propensos a mirar con hostilidad el mayor bien de los demás, a extremos tales como el deseo de despojarlos de sus mayores beneficios, incluso con perjuicio nuestro.

La causa de esa envidia es la pérdida de confianza en sí mismos –en el valor de la propia concepción del bien o de la propia capacidad de llevarla a cabo- de aquellos que en una comparación con sus pares se consideran desfavorablemente situados. Es de suponer que, en esas circunstancias, las fuentes de apreciación que tienen por sí mismos los más aventajados, no incluyen el aprecio de éstos hacia los menos aventajados. Más aún, Rawls advierte que, como el reverso de una misma moneda, las condiciones que hacen posible la envidia de los menos aventajados guardan alguna correlación con la existencia de sentimientos de recelo y renuencia en sentido contrario desde los más aventajados hacia los menos. Así pues, es de la mayor importancia para la estabilidad de la sociedad bien ordenada, proteger las bases sociales del respeto de cada cual por sí mismo.

Junto con ofrecer esta propuesta de lectura de la justicia como equidad rawlsiana desde la clave de respeto por uno mismo, también se ha tomado nota de algunos problemas que plantea dicha noción. Uno de ellos, la diferencia entre respeto estimativo y el respeto como reconocimiento, que encuentran sede en la obra de Rawls en los parágrafos §§ 67 y 50 de *A Theory of Justice*, respectivamente. Otro, los problemas de la distribución de las bases sociales del respeto por uno mismo. En *A Theory of Justice*, esa distribución queda entregada al primer principio de justicia, vale decir, la igualdad de las libertades básicas. En cambio, en "Social Unity and Primary Goods", su distribución se encarga al principio de diferencia, pero careciendo, en esta ocasión de un indicador para ello. Los próximos capítulos intentarán abordar de modo crítico las cuestiones así planteadas.

II. Deber de respeto mutuo y racionalidad individual

1. Propósito del capítulo

El capítulo I de la tesis ha hecho una presentación general del significado y lugar que el respeto tiene en la obra de Rawls, concluyendo en que se trata de una noción que figura de manera destacada en dos ocasiones. Por una parte, el respeto por uno mismo (*self-respect*)[99] como bien primario social, y por otra, el deber natural de respeto mutuo (*natural duty of mutual respect*)[100]. Lo que el resto de este trabajo procura someter a examen es la viabilidad que ambas formulaciones del respeto tienen dentro de la obra del propio Rawls, puesto que en ella se advierten importantes dificultades para que ese propósito se lleve a cabo de manera afortunada. En este capítulo y en el siguiente se abordarán los problemas que supone para el adecuado cumplimiento del deber de respeto mutuo la existencia de distintas perspectivas en la construcción teórica de Rawls, cuyas diferentes premisas colisionan entre sí cuando se intenta que la teoría resultante sea entendida como una respuesta unitaria al propósito de formular los principios de la justicia social para las instituciones de la estructura básica de la sociedad. Específicamente en lo que concierne a las próximas páginas, la colisión se produce entre los supuestos morales del deber natural de respeto mutuo, y la caracterización del individuo racional, como protagonista de la posición original bajo velo de ignorancia.

2. La teoría de Rawls como pluralidad de perspectivas

La obra de Rawls ha sido caracterizada por diversos autores como un intento teórico que, pese a su propósito de constituir una respuesta unitaria a la pregunta por los principios de justicia distributiva para las instituciones de la estructura básica de la sociedad, en realidad contiene más de una teoría de la justicia. Veamos algunos ejemplos de esa afirmación.

[99] John Rawls, *A theory of justice*, § 67, pp. 386 a 391 [398 a 404].
[100] John Rawls, *A theory of justice*, § 19, pp. 98 a 101 [115 a 118] y § 29, pp. 153 a 160 [169 a 177].

2.1. Justicia como imparcialidad o justicia como beneficio mutuo.

Brian Barry sostiene que en la obra de Rawls, lo mismo que en la de Hume, coexisten dos teorías de la justicia, la justicia como beneficio mutuo –en la que pueden advertirse rasgos de filiación hobbesiana- y la justicia como imparcialidad –en la que, en el caso de Rawls, la inspiración principal es explícitamente kantiana-. Sostiene Barry que "dado que Hume es (bastante correctamente) considerado un hobbesiano y un proto-utilitarista, mientras que Rawls se autoproclama un seguidor de Kant, mi afirmación de que ambos presentan las mismas dos teorías de la justicia puede resultar sorprendente"[101]. Remitiéndonos nada más que a Rawls, Barry realiza una detallada comparación entre las argumentaciones con las que Rawls justifica el principio de diferencia. Así, mientras que en el capítulo III de *A theory of justice* Rawls funda el principio de diferencia desde el punto de vista del individuo racional auto interesado en las condiciones de incertidumbre y aversión al riesgo de la posición original bajo velo de la ignorancia –un modo de razonar más propiamente hobbesiano-, en el capítulo II de la misma obra, Rawls funda el principio de diferencia en la consideración moral según la cual buena parte de la explicación de las desigualdades sociales radica en circunstancias que son moralmente arbitrarias, las así llamadas loterías de la naturaleza, de la sociedad o de la fortuna. Así pues, en este segundo caso, lo que prima es la consideración de la igualdad moral entre las personas, con independencia de los intereses de cada una de ellas y/o de su mutua indiferencia, lo que implica un criterio de imparcialidad más inspirado en la filosofía moral kantiana, cuyo corolario habría de ser el principio de diferencia a la hora de la distribución de los bienes primarios sociales: si ha de haber alguna desigualdad aceptable en la sociedad justa, ha de ser aquella que maximice las expectativas de los menos aventajados por esas loterías moralmente arbitrarias[102]. El propio Barry, en otra obra, sostiene que la teoría de Rawls en verdad se sitúa en un lugar intermedio entre el beneficio mutuo y la imparcialidad, caracterizándola como una teoría de la justicia como reciprocidad[103]. La reciprocidad será examinada con más atención en el capítulo siguiente de este trabajo, y de momento sólo nos limitaremos a decir que en esta caracterización que realiza Barry, la justicia rawlsiana entendida esta vez como reciprocidad, es un híbrido entre el propósito de tener reglas de justicia imparciales, y la motivación de los agentes en su propio interés,

[101] Brian Barry, *Teorías de la justicia*. Gedisa, Barcelona, 1995, p. 164.
[102] Brian Barry, *Teorías de la justicia*, pp. 231 a 237.
[103] Brian Barry, *La justicia como imparcialidad*, Paidós, Barcelona, 1997. Capítulo 3, pp. 85 a 120.

lo que trae como resultado una teoría inestable habida cuenta de lo que el propio Rawls llama las "tensiones del compromiso": las exigencias de los principios de justicia no armonizan con las motivaciones de los sujetos llamados a regirse por ellos, lo que augura conflictos desde el punto de vista de la estabilidad de las instituciones sociales resultantes. No contaríamos con suficiente seguridad en cuanto a que los individuos regidos por los principios de justicia acordados en la posición original estarán disponibles para honrar sin grandes dificultades sus compromisos[104].

2.2. Justicia socioeconómica y justicia como tolerancia

Otro autor, Jesús Rodríguez Zepeda[105], también advierte una dualidad de teorías de justicia en el trabajo de Rawls. Una de ellas, una teoría de la justicia socioeconómica, de tintes fuertemente igualitaristas y en la que el principio de diferencia desempeña un papel distintivo. La presentación de este punto de vista está contenida con mayor énfasis en *A theory of justice* de 1971. La otra, una teoría de la justicia *política*, cuyo eje es la tolerancia que es la base de la formulación que Rawls hace a favor de un liberalismo específicamente *político* –no comprehensivo- capaz de suscitar a su alrededor el consenso traslapado de las doctrinas comprehensivas razonables aunque incompatibles entre sí. Dicho punto de vista es enfatizado mayormente en *Political liberalism* de 1993[106]. Entre la teoría de la justicia socioeconómica y la teoría de la justicia como tolerancia, Rodríguez Zepeda advierte tensiones que perjudican relativamente, a la hora de un recuento final, a la justicia socioeconómica. Rawls consideró pertinente realizar algunas aclaraciones o rectificaciones a su teoría de la justicia como equidad o imparcialidad (*fairness*) presentada en 1971, por considerar que ella daba pie a algunos malos entendidos. Así, y teniendo en cuenta el dato del pluralismo de las sociedades democráticas, sostuvo en *Political liberalism* que su propia teoría de la justicia no debía ser presentada ni entendida como una doctrina liberal comprehensiva, vale decir, una teoría que exigiera a sus adherentes compromisos teóricos y epistémicos fuertes. Sin

[104] Sobre las tensiones del compromiso, ver John Rawls, *A theory of justice*, § 29, p. 153 [170], y *Justice as fairness. A restatement*, § 29.3, pp. 102 y 103 [144 a 146].
[105] Jesús Rodríguez Zepeda, *La política del consenso. Una lectura crítica de* El Liberalismo Político *de John Ralws*. Anthropos - UNAM, España, 2003.
[106] Ambas teorías coexisten en el conjunto de la obra de Rawls, y por cierto en ambos textos. Sin embargo, la opinión de Rodríguez Zepeda es que se produce un cambio en el énfasis entre estas dos teorías en el tránsito que va desde *A theory of justice* hasta *Political liberalism*. Jesús Rodríguez Zepeda, *La política del consenso. Una lectura crítica de* El Liberalismo Político *de John Ralws*, p. 220.

embargo, Rawls juzgó retrospectivamente que en su versión de 1971, su justicia como imparcialidad o equidad sí podía ser considerada una teoría al menos parcialmente comprehensiva, lo que dificultaba la estabilidad de la sociedad resultante regida por sus principios de justicia. En efecto, una teoría así, al menos parcialmente comprehensiva, no podía aspirar de modo realista a ser objeto del consenso traslapado entre las diversas ideas comprehensivas efectivamente existentes en una sociedad democrática[107]. Rodríguez Zepeda discrepa con Rawls acerca de la necesidad de hacer tales aclaraciones o rectificaciones a la teoría de la justicia de 1971, por cuanto ella misma no calificaría como una doctrina comprehensiva si se la examina con cuidado[108]. En este sentido, el Rawls de *Political liberalism* se habría puesto "un parche antes de la herida", corrigiendo su teoría de 1971 de un defecto del que no adolecía. Rodríguez Zepeda sostiene que, al realizar tales aclaraciones, los alcances fuertemente redistributivos del principio de diferencia sufren –desafortunadamente- una merma en el tránsito que va de una obra a la otra: "Puede sostenerse que el privilegio concedido a la noción de tolerancia socava la posibilidad de que las doctrinas comprehensivas consideradas en la lista elaborada por Rawls (…) puedan coincidir en principios como el de diferencia o el de la justa igualdad de oportunidades. (…) Como puede notarse, allí donde la justicia como imparcialidad era más original y heterodoxa, es precisamente donde el liberalismo político introduce flexibilidad e indefinición. Ciertamente es muy difícil concebir un acuerdo generalizado a propósito de principios distributivos tan exigentes como los de la enunciación canónica de la justicia como imparcialidad, pero el reconocimiento de esta dificultad no puede hacerse compatible con la aseveración [mantenida por Rawls] de que nada se ha perdido en la fuerza distributiva de la justicia como imparcialidad"[109].

[107] John Rawls, *Political liberalism*, p. xviii [11].

[108] Jesús Rodríguez Zepeda, *La política del consenso. Una lectura crítica de* El Liberalismo Político *de John Ralws*, p. 225. Comparto esta opinión de Rodríguez Zepeda en orden a que la justicia como imparcialidad o equidad de 1971 no es una concepción comprehensiva de la justicia, al considerar sobre todo que las concepciones del bien que involucra son moralmente neutrales, y la concepción de la racionalidad del agente es puramente formal. Para avalar este punto de vista, John Ralws, *A theory of justice*, §§ 61 a 64, especialmente § 61, pp. 354 y 355 [366]. El interés redistributivo de Rawls no disminuye en el conjunto de su obra, y de hecho, sus ideas acerca de la democracia de propietarios ocupan un lugar muy sustancial en *Justice as fairnes. A restatement*, especialmente en la cuarta parte, "Institutions of a just basic structure", §§ 41 a 53, pp. 135 a 179 [185 a 237]. No obstante, la observación de Rodríguez Zepeda es pertinente en lo concerniente al peso institucional que estas ideas tienen en la arquitectura global del conjunto de las instituciones básicas de la sociedad.

[109] Jesús Rodríguez Zepeda, *La política del consenso. Una lectura crítica de* El Liberalismo Político *de John Ralws*, pp. 236 y 237.

2.3. Pluralidad de métodos de justificación

Un tercer autor, T. M. Scanlon[110], advierte que en el específico asunto de la justificación, Rawls también recurre a una pluralidad de enfoques. Aunque no se trata esta vez de afirmar una pluralidad de teorías de justicia, sí viene al caso aludir a esta observación, por cuanto nos permite advertir cómo es que en el trabajo de Rawls proliferan temas, métodos y conclusiones, lo que puede ir en desmedro de la consistencia general de su esfuerzo. Scanlon advierte tres modalidades de justificación utilizadas por Rawls en diferentes partes de sus escritos. Por una parte, el equilibrio reflexivo de un sujeto en el ejercicio de su sentido de justicia; luego, la deducción de los principios de justicia en la posición original por parte del individuo racional; por último, la defensa de los esenciales constitucionales mediante los principios de la razón pública por parte de ciudadanos libres e iguales de un pueblo democrático.

El equilibrio reflexivo es un método intuitivo e inductivo con el que un agente moral procura establecer una armonía entre sus juicios intuitivos acerca de lo justo, y los principios que podrían servirle de fundamento. Los juicios debieran formularse en condiciones adecuadas de información, razonamiento correcto e imparcialidad. Luego, ese agente los somete al examen de los principios, y en caso de desacuerdo entre juicios y principios, se procede a un mutuo acomodo hasta alcanzar el equilibrio entre ambos. Como se advierte, en este proceso de acomodo, tanto los juicios como los principios se manifiestan como relativamente provisionales, susceptibles ambos de corrección, lo que hace del equilibrio reflexivo un proceso continuo a lo largo del tiempo. El empleo del equilibrio reflexivo opera especialmente al momento de diseñar la posición inicial, en la que habrían de elegirse los principios de justicia:

> *Yendo hacia atrás y hacia delante, unas veces alterando las condiciones de las circunstancias contractuales, y otras retirando nuestros juicios conformándolos a los principios, supongo que acabaremos por encontrar una descripción de la situación inicial que a la vez exprese condiciones razonables, y produzca principios que correspondan a nuestros juicios debidamente retocados y adaptados. Me referiré a este estado de cosas como "equilibrio reflexivo"*[111].

[110] T. M. Scanlon, "Rawls on justification", en Samuel Freeman (editor), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, New York, 2005, pp. 139 a 167.
[111] John Rawls, *A theory of justice*, § 4, p. 18 [32]; T. M. Scanlon, "Rawls on justification", p. 153 y 154.

La elección de principios de justicia en la posición original es un segundo modo de justificación, esta vez teorético y deductivo, y llevado a cabo por el individuo racional que protagoniza dicha posición original. Rawls quiso evitar que la elección de principios de justicia pudiera tener resultados indeterminados y dependientes de consideraciones partidistas. Para ello el diseño de su posición inicial contempla restricciones tales que colocan al individuo racional en un preciso problema de elección racional, al interior del cual no cabe sino la deducción de uno y solo un juego específico de principios de justicia[112]. Es el propio Rawls quien declara que

> *Mi ideal es, en todo caso, mostrar que su aceptación [de los principios de justicia en la posición original] es la única elección coherente con la descripción completa de la posición original. El argumento intenta a la postre ser estrictamente deductivo. (...) Deberíamos aspirar a una especie de geometría moral, con todo el rigor que su nombre indica*[113].

Por último, la razón pública como tercer método de justificación señalado por Scanlon, surge en el contexto de la sociedad bien ordenada y es aplicable a los ciudadanos libres e iguales cuando emprenden la defensa política de algún asunto en el foro público, particularmente lo concerniente a la determinación de los esenciales constitucionales. Dicho método de justificación es formulado por Rawls en *Political liberalism*, y persigue que los conciudadanos empleen directivas de indagación y modos de razonamiento que sean mutuamente aceptables, pese a que todos ellos pudieran adherir en su fuero personal a doctrinas comprehensivas incompatibles entre sí –y cuyos fundamentos, por lo mismo, no son racionalmente exigibles a todo conciudadano-. Esta disciplina de la discusión pública no asegura la adopción de específicos principios de justicia, ni siquiera un acuerdo unánime de las partes. Sin embargo, sí permitiría, a juicio de Rawls, que las partes se entreguen unas a otras razones formuladas en términos razonablemente aceptables para todas ellas, a escucharse unas a otras y a actuar con imparcialidad y apego a lo justo[114]. La disciplina de la razón pública permitiría que, incluso en el desacuerdo, allí donde la decisión pudiera resultar adversa a los sostenedores de un punto de vista, ellos podrían de todos modos considerar que ese resultado adverso no ha sido por causa de un sistema político que opera *ex profeso* en su

[112] John Rawls, *A theory of justice*, § 4, pp. 15 a 17 [30 y 31]; T. M. Scanlon, "Rawls on justification", pp. 155 y 156.
[113] John Rawls, *A theory of justice*, § 20, pp. 104 y 105 [121].
[114] John Rawls, *Political liberalism*, § VI.2.1., p. 217 [208].

contra atendiendo a motivos sectarios, conservando con ello la legitimidad de lo acordado[115].

Lo interesante de la diversidad de modos de justificación observada por Scanlon es que los tres modos descritos versan, al menos parcialmente, acerca de un mismo asunto, la determinación de los principios de justicia y el rango de su consagración en las instituciones sociales de la estructura básica. El equilibrio reflexivo se emplea para diseñar una posición original tal que desemboque en la elección de precisos principios de justicia; luego, el individuo racional que se encuentra en esa posición original bajo velo de ignorancia ha de elegir específicamente esos principios mediante un riguroso razonamiento deductivo. La razón pública, por su parte, es el modo en que Rawls sostiene que habrían de acordarse los aspectos constitucionales de la estructura general del gobierno y del proceso político, por una parte, así como de los derechos y libertades básicas de la ciudadanía, por la otra. A juicio de Rawls, el principio de justa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia no formarían parte de esos esenciales constitucionales[116]. Si los tres modos de razonar fueran convergentes al momento de conducir a unas mismas conclusiones, entonces el peso de las mismas se vería fortalecido. Sin embargo, tanto el equilibrio reflexivo como la razón pública son métodos en cierta forma inestables –algo por lo demás propio del razonamiento práctico, donde como enseña tempranamente Aristóteles no cabe la demostración inequívoca sino sólo el hablar de modo general, *grosso modo*, en bosquejo[117]-. Esto contrasta con el rigor deductivo de la elección racional de principios en la posición original. Por otra parte, el equilibrio reflexivo es un procedimiento que se sitúa en una esfera de razonamiento individual, mientras que la razón pública supone una orientación de índole más bien discursiva o comunicativa. Así pues, del contraste entre estos tres modos de justificación es difícil presumir que ellos tendrían que conducir a conclusiones convergentes. Y si el resultado fuera divergente –por ejemplo, ante la posibilidad de desacuerdo respecto del contenido de los principios de justicia así como

[115] T. M. Scanlon, "Rawls on justification", p. 163.
[116] Precisamente esta es la crítica que Rodríguez Zepeda dirige a Rawls, y a la que hemos hecho alusión más arriba. Rawls estima que los aspectos socioeconómicos de sus principios de justicia admiten un margen de disenso razonable mayor, en comparación con el mayor consenso que suscitaría la especificación de las libertades básicas, motivo por el cual éstas pueden formar parte del catálogo de esenciales constitucionales, no así los principios de igualdad de oportunidades y de diferencia. John Rawls, *Political liberalism*, § VI.5, pp. 227 a 230 [216 a 219].
[117] Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, Libro I capítulo III, 1094 b. Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez. Alianza Editorial, Madrid, 2004.

de su rango normativo en la constitución o fuera y por debajo de ella-, entonces no sabríamos bien a qué tipo de justificación recurrir para dirimir ese desacuerdo.

2.4. Tres perspectivas rawlsianas

El recorrido por los tres autores anteriores que advierten, al interior de la obra de Rawls, acerca de una pluralidad de teorías de justicia, así como de diversas formas de justificación, podría desecharse como la opinión discutible de algunos comentaristas, que no afecta de suyo la consistencia de la obra del pensador norteamericano. Sin embargo, es el propio Rawls quien admite que su obra consta de diversas perspectivas. Esto es importante por cuanto estas perspectivas, aunque podrían presentarse como maneras diversas de respaldar unas mismas conclusiones, en realidad introducen tensiones en el interés de mantener la consistencia entre las conclusiones mismas[118]. Dicho de otro modo, y en lo que respecta a nuestro interés por el desarrollo de un argumento solvente a favor del respeto mutuo dentro de la teoría de la justicia, las diversas perspectivas no ofrecen iguales posibilidades en beneficio de ese propósito. De hecho, algunas de las perspectivas terminan configurando argumentaciones contraproducentes si de alcanzar un respeto bien logrado se trata.

Sostiene Rawls en un pasaje de la mayor importancia:

> *Una vez examinada la idea de la posición original, agregaré lo siguiente para evitar los malos entendidos: 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; el de usted y el mío, el de los que estamos elaborando la justicia como imparcialidad y examinándola como una concepción política de la justicia*[119].

En lo que sigue en este capítulo, se intentará mostrar que la perspectiva del individuo racional en la posición original no contribuye a construir un camino que conduzca hacia el tipo de sensibilidad moral implicada en la noción de deber natural de respeto mutuo. En efecto, las motivaciones que subyacen a la descripción del individuo

[118] La cuestión, por cierto, importa al propio Rawls, quien señala que "una concepción de la justicia no puede ser deducida de premisas evidentes o de condiciones sobre principios; por el contrario, su justificación es cuestión de mutuo apoyo de muchas consideraciones y de que todo se ajuste conjuntamente en una visión coherente". John Rawls, *A theory of justice*, § 4, p. 19 [33].
[119] John Rawls, *Political liberalism*, § I.4.6, pp. 27 y 28 [50].

racional que elige los principios de justicia en la posición original bajo velo de ignorancia, no incluyen el tipo de disposición, motivación o sensibilidad moral propias del sujeto razonable, atento hacia la perspectiva del otro. Por este motivo, lejos de evitar malos entendidos, la existencia –admitida por Rawls- de tres puntos de vista es probablemente la fuente de esos mismos malos entendidos. Por su parte, el punto de vista del propio Rawls y sus lectores, "el de usted y el mío", procura afirmar la concepción de justicia que resulte más "razonable" para nosotros. El empleo de la expresión "razonable" es importante, por cuanto expresa la sensibilidad moral en virtud de la cual el agente moral es capaz de trascender su propio interés y puede proponer principios de justicia aceptables para los demás y asimismo comprometerse en su cumplimiento. Esa sensibilidad moral se corresponde con lo razonable en los términos descritos por Kant, como habremos de ver[120]. No obstante, Rawls pretende que el punto de vista kantiano es encarnado por el individuo racional en la posición original, habida cuenta de las restricciones al razonamiento que dicha posición original le impone y que lo fuerzan a aceptar los únicos principios de justicia que quedarían disponibles a ese sujeto discurriendo racionalmente –y que de hecho han sido pensados como principios cuya aplicación generalizada produce los efectos propios de la benevolencia-. Rawls pretende que, por operar en esas restrictivas condiciones propias de la posición original, el sujeto racional reproduce el punto de vista kantiano del sujeto noumenal[121], y que los principios de justicia son por esa razón expresión del imperativo categórico. Lo que este capítulo intenta argumentar es que la descripción del sujeto racional que Rawls ofrece no permite identificarlo con el punto de vista del sujeto noumenal de Kant, y que en sentido propio, la perspectiva del sujeto noumenal la reproducen en este caso "usted y yo", Rawls y sus lectores, pero no el individuo racional en la posición original. Examinemos paso a paso la dificultad que se suscita entre el deber de respeto mutuo y la perspectiva del individuo racional de la posición original.

[120] John Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, capítulo "Kant II", § 2. Paidós, Barcelona, 2007, p. 213 a 216.
[121] John Rawls, *A theory of justice*, § 40, pp. 221 a 227 [236 a 242].

3. Caracterización del individuo racional en la posición original

El individuo racional es el protagonista de la posición original bajo velo de la ignorancia, pero no es el creador de esa posición original. Bajo las restricciones que los creadores de la posición original ("usted y yo", Rawls y sus lectores) han impuesto al razonamiento, el individuo racional no tiene más alternativa que *deducir* los principios de justicia propuestos por Rawls. En tal sentido, un problema de elección que no admite sino una solución y no más, no puede considerarse propiamente una *elección* de principios por cuanto no se cuenta con alternativas. En otras palabras, el individuo racional ha hecho todo lo que ha podido dentro de los estrechos márgenes que la posición original le ofrece. La pregunta que cabe formularse no es qué principios de justicia habría elegido el individuo racional en la posición original diseñada por otros (Rawls y sus lectores, "usted y yo"). Más bien, la pregunta pertinente es qué posición original habría diseñado un sujeto racional tal como lo caracteriza Rawls.

¿Por qué dar tanta importancia al individuo racional en el examen de las condiciones que harían posible el respeto mutuo? Rawls podría reclamar a su favor que

> *(...) la naturaleza de las partes en la posición original depende de nosotros ["usted y yo"]: son simplemente las criaturas artificiales que habitan en nuestro recurso, en nuestro artificio de representación. Mal se interpretará la justicia como imparcialidad si las deliberaciones de las partes y las motivaciones que les atribuimos son tomadas erróneamente como explicación de la psicología moral, ya sea de personas reales o de ciudadanos de una sociedad bien ordenada*[122].

No obstante, en otro lugar sostiene Rawls que, para justificar el específico diseño de la posición original,

> *(...) hay que demostrar que incorpora estas suposiciones comúnmente compartidas. Se argumentará partiendo de premisas débiles, aunque ampliamente aceptadas, para llegar a conclusiones más específicas. Cada una de estas suposiciones deberá ser, por sí misma, natural y plausible; algunas de ellas pueden parecer incluso inocuas o triviales*[123].

[122] John Rawls, *Political liberalism*, § I.4.6, p. 28 [50].
[123] John Rawls, *A theory of justice*, § 4, p. 16 [30].

Así pues, lejos de considerar que el individuo racional es sólo un sujeto ficticio, apenas un recurso heurístico dentro del diseño de un experimento mental, más bien correspondería tomarlo muy en serio en su condición de "suposición (…) compartida, (…) ampliamente aceptada, (…) natural y plausible", a la hora de examinar su disposición a la práctica del respeto mutuo. En consecuencia, corresponde realizar la caracterización del individuo racional que el propio Rawls nos ofrece. Veamos qué es lo que él mismo nos señala al respecto:

> *(…) el concepto de racionalidad tiene que ser interpretado, en lo posible, en el sentido estrictamente tradicional de la teoría económica, según la cual se emplean los medios más efectivos para los fines dados. (…) se debe tratar de evitar introducir en él elementos éticos controvertidos de cualquier clase*[124].

A lo que se agrega que

> *(…) los miembros del grupo en la situación inicial son racionales y mutuamente desinteresados. Esto no quiere decir que sean egoístas, es decir, que sean individuos que sólo tengan ciertos intereses, tales como riqueza, prestigio y poder. Sin embargo, se les concibe como seres que no están interesados en los intereses ajenos*[125].

Y más tarde acota lo siguiente, al analizar las consecuencias que se siguen del velo de la ignorancia en la posición original, en lo que concierne al desconocimiento que las partes tienen de sus propias concepciones del bien:

> *(…) he supuesto que las personas en la posición original son racionales. (…) pero también he supuesto que no conocen su concepción del bien. (…) ¿Cómo pueden entonces decidir cuál de las concepciones de la justicia les será más favorable? (…) Para hacer frente a esta dificultad postulo que aceptan la explicación del bien esbozada en el capítulo anterior: suponen que, normalmente, preferirán tener más bienes sociales primarios a tener menos. (…) desde el punto de vista de la posición original es racional para las partes suponer que realmente quieren una participación mayor, ya que de todas maneras no se verán obligados a aceptar más si no lo desean*[126].

[124] John Rawls, *A theory of justice*, § 3, p. 12 [26].
[125] John Rawls, *A theory of justice*, § 3, p. 12 [26].
[126] John Rawls, *A theory of justice*, § 25, p. 123 [140 y 141]

A eso hay que añadir una indicación sobre la percepción recíproca que guardan entre sí los sujetos racionales en la posición original, y que condiciona las motivaciones con las cuales adoptan los principios de justicia, como un modo por el que cada una de las partes procede a protegerse a sí misma:

> *(...) los dos principios [de justicia] son aquellos que escogería una persona al proyectar una sociedad en la cual su enemigo hubiera de asignarle su lugar*[127].

En *A theory of justice*, Rawls sostiene que la misma es una parte de la teoría de la elección racional[128]. Pero en *Political liberalism* declara que dicha afirmación constituyó un error[129]. No obstante, pese a esta aparente rectificación, la caracterización del individuo racional y del problema de elección de principios de justicia a que se ve enfrentado en la posición original bajo velo de la ignorancia sigue siendo la misma, e igual cosa cabe decir de las consecuencias de ese ejercicio teórico, la deducción de un único juego de principios de justicia motivado por el amor propio y el mutuo desinterés.

Tal y como está caracterizado el individuo racional en la posición original, cabe preguntarse si éste habría omitido, por ejemplo, dar mayor prioridad a los derechos de propiedad y a las libertades económicas, que en el diseño de Rawls no figuran entre los bienes sociales primarios. Asimismo, cabe preguntarse si el sujeto racional tal como está descrito por Rawls en la posición original, habría dado tanta importancia a los derechos y libertades de conciencia, religión, opinión, expresión, y otras que les son conexas, por sobre las libertades económicas. La justificación de la prioridad de las libertades civiles y políticas recién mencionadas -y que son las libertades que encuentran su resguardo en el principio de igualdad de las libertades, primero en el orden lexicográfico-, es argumentada por Rawls al recorrer el itinerario de la tradición del liberalismo político cuyas raíces se ubican en las controversias acerca de la tolerancia religiosa de los siglos XVI y XVII, que dieron origen a los principios de la libertad de conciencia y de pensamiento. Tal fue el fruto obtenido tras la trágica experiencia de las guerras de religión, en que creyentes de las diversas confesiones cristianas se enfrentaron bajo la premisa sostenida por cada uno de ellos de la necesidad de la intolerancia religiosa como requisito de la estabilidad y orden social. El saldo

[127] John Rawls, *A theory of justice*, § 26, pp. 132 y 133 [150].
[128] John Rawls, *A theory of justice*, § 4, p. 16 [30].
[129] John Rawls, *Political liberalism*, § II.1.3, nota 7, p. 53 [70].

trágico de la experiencia de intolerancia religiosa habría permitido debilitar esa premisa, al constatar que "resulta difícil, si no imposible, creer en la condenación eterna de aquellos con los que, con lealtad y confianza, hemos cooperado, largo y fructífero tiempo, en conservar una sociedad justa"[130].

Sin embargo, a esta lectura de la cuestión que coloca a la tolerancia religiosa en el origen de la tradición liberal, hay que agregar la consideración de las ideas económicas liberales. En su estudio sobre la filosofía política inglesa del individualismo posesivo de los siglos XVII y XVIII, C. B. Macpherson esboza un orden de prioridad en la configuración de las instituciones políticas en el que las libertades civiles y políticas están subordinadas a las consideraciones económicas. Ello permite configurar una cierta antropología y una concepción de la sociedad en la que la libertad religiosa parece ausente de sus fundamentos. Al resumir las bases del individualismo posesivo, Macpherson describe la sociedad sólo como un conjunto de relaciones mercantiles entre propietarios, y a la sociedad política como una invención humana para la protección de la propiedad que el individuo tiene sobre su persona y sus bienes, por lo tanto, para el mantenimiento de relaciones de intercambio debidamente ordenadas entre individuos considerados como propietarios de sí mismos. Lo que hace de un ser humano un hombre esencialmente libre, es la libertad de dependencia respecto de la voluntad ajena, cuestión que se garantiza protegiendo, en cada individuo, la propiedad sobre su persona y sobre sus propiedades, en un contexto de igualdad de vulnerabilidad e inseguridad de todos respecto de la amenaza de ser invadidos en la propia esfera de libertad por cualquier otro[131].

Si, como sostiene Macpherson, la democracia liberal es una democracia de dos clases –una clase propietaria de bienes productivos y otra clase asalariada no propietaria de bienes productivos, sino sólo de su fuerza de trabajo-, entonces la defensa del derecho de propiedad desigual ya instituido sobre los bienes productivos es parte medular de las instituciones de la estructura básica de dicho régimen político. Macpherson da cuenta de este rasgo primordial de lo que caracteriza como diversos modelos de democracia liberal. Hay que agregar además una observación suya de gran importancia para el argumento referente a la estabilidad de una sociedad bien ordenada,

[130] John Rawls, *Political liberalism*, pp. xxvi y xxvii [18 y 19].
[131] C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Editorial Trotta, Madrid, 2005, pp. 257 a 264.

tan caro a Rawls. Señala Macpherson que un régimen político cualquiera –sea o no una democracia liberal- supone una cierta antropología de base. No todo régimen político es compatible con cualquier concepción de lo humano. Pero, además, para su estabilidad, esa concepción antropológica –explícita o implícita- ha de ser compartida no sólo por las elites que gestionan ese régimen político, sino que además por el conjunto de la población que es gobernado por sus instituciones. Sólo así son aceptables las exigencias éticas que el régimen ha de imponer a sus gobernados. De este modo, la visión que de sí misma tenga la población para dejarse gobernar por un régimen estamental, no es probable que sobreviva en el contexto de un régimen mercantil o de otro industrial[132]. De hecho, la existencia de visiones de lo humano contrapuestas en competencia al interior de un mismo régimen es lo que explica en parte la inestabilidad de los mismos y el proceso histórico de cambio político. Es lo que ilustra Macpherson al comparar el modelo de democracia liberal entendida como protección (de la propiedad de cada uno frente a la amenaza de la arbitrariedad del gobierno y de la rapiña de otros)[133] con el modelo de democracia liberal entendida como desarrollo (de las capacidades de la humanidad en su conjunto, de cada miembro de toda la población)[134]. El segundo modelo, posterior en el tiempo al primero en el desarrollo democrático de Inglaterra entre los siglos XVII y XIX, reclamaba una mayor expansión del sufragio en razón de una consideración moral igualitaria de todo ser humano, independiente de sus patrimonios desiguales. Sin embargo, no puso en entredicho las bases jurídico-sociales de la desigualdad económica producida por las relaciones de mercado de libre concurrencia y por los derechos patrimoniales derivados de la sucesión y la herencia. Por eso, al tratar de compatibilizar dos visiones antagónicas de las fuentes de los derechos políticos –derechos desiguales de propiedad y derecho a un igual desarrollo de las capacidades de todos los miembros de la humanidad-, dicho intento teórico, encarnado especialmente en la persona de John Stuart Mill, naufragó en una propuesta incoherente. Por una parte establecía un sufragio censitario según la desigualdad patrimonial y educacional y promovía un proceso legislativo basado en el juicio de expertos no elegidos por sobre la opinión de los representantes elegidos por sufragio, mientras que al mismo tiempo promovía una democracia político-económica basada en

[132] C. B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, Alianza Editorial, Madrid, 2009, pp. 13 a 16.
[133] C. B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, pp. 35 a 61.
[134] C. B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, pp. 62 a 101.

el cooperativismo o la ampliación de los derechos políticos hacia la mujer[135]. A juicio de Macpherson, el resultado no podía sino ser inconsistente y no podía prosperar: desde que a partir del siglo XIX la clase obrera ha desarrollado su propia conciencia de aspirar a derechos democráticos en condiciones de igualdad, el "consenso" antropológico de base del régimen político democrático-liberal se encuentra roto[136].

Por cierto, Rawls promueve algo distinto de la intangibilidad del derecho de propiedad. En efecto, concordante con una persistente redistribución de la riqueza, el filósofo norteamericano describe en *A theory of justice* como sociedad perfectamente justa aquella cuya tendencia en el tiempo es a la reducción de las desigualdades, producto de una aplicación constante del principio de diferencia[137]. La continuidad de esa tendencia sería concordante, a la larga, con lo que Macpherson identificaría como una democracia de una sola clase, en la que todos sus miembros son propietarios de bienes productivos, y a la que el mismo Rawls denomina una democracia de propietarios. Pero si un régimen político ha de estar fundado en una antropología a lo menos implícita compartida por los gobernados por ese régimen, esta democracia de propietarios no puede coincidir con la descripción del individuo racional de la posición original, desinteresado de la suerte de otros, e interesado en acumular más y no menos, antes que en redistribuir en beneficio de los menos aventajados[138].

4. Lo racional y lo razonable

Cuando Rawls realiza su descripción de lo que considera la personalidad moral, la describe dotada de dos atributos primordiales. El primero, un sentido de justicia. El segundo, la capacidad para formular concepciones del bien. Al primero de estos atributos asocia la condición de lo razonable, mientras que al segundo asocia la racionalidad. Lo razonable es descrito del modo siguiente:

> *Las personas son razonables en un aspecto básico cuando, por ejemplo, entre iguales están dispuestas a proponer principios y normas como términos justos de cooperación, y a cumplir con ellos de buen grado, si se les asegura*

[135] C. B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, p. 79 y 80.
[136] C. B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, pp. 10 y 83 a 85.
[137] John Rawls, *A theory of justice*, § 13, p. 67 [83].
[138] C. B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, pp. 121 a 148; John Rawls, *Justice as fairness. A restatement*. Part IV, "Institutions of a just basic structure", §§ 41, 42, 45, 46, 48, 49.

> *que las demás personas harán lo mismo. Consideran que esas normas son lo suficientemente razonables para que todos las acepten y, por tanto, justificables para ellos; y están dispuestos a debatir sobre los términos justos que propongan las demás personas. (…) el que sus justos términos sean aceptables por todos, forma parte de su idea de reciprocidad*[139].

Lo racional, en cambio, comprende dos aspectos. De una parte, una cierta concepción de lo humano, una antropología, heredada de la visión predominante en las ciencias económicas, y a la que ya se hizo referencia en la sección anterior de este capítulo[140], pero de cuyas consecuencias todavía habrá que hacerse cargo. Por otra parte, lo racional alude a un conjunto de habilidades lógicas y cognitivas tales que en el terreno de la razón práctica empírica permite formular concepciones del bien y posteriormente adoptar decisiones tendientes a la obtención más eficaz de los fines contenidos en esas concepciones. Señala Rawls

> *Lo racional es una idea distinta de lo razonable y se aplica a un solo agente unificado (ya sea una persona individual o corporativa) poseedor de capacidades de juicio y deliberación, que persigue fines e intereses sólo en su propio beneficio. Lo racional se aplica a cómo se adoptan y afirman estos fines e intereses, así como a la manera de darles prioridad. También se aplica a la elección de medios*[141].

Estas operaciones y capacidades se encuentran descritas con más detalle en *A theory of justice*, en los §§ 25 y 64, especialmente. Allí se especifican en términos tales que

> *Es usual pensar que una persona racional tenga un conjunto coherente de preferencias entre las alternativas que se le ofrecen. Esta persona jerarquiza estas opciones de acuerdo con el grado con que promuevan sus propósitos; llevará a cabo el plan que satisfaga el mayor número de sus deseos, no el que*

[139] John Rawls, *Political liberalism*, § II.1.1, pp. 49 y 50 [67 y 68]. Cabe mencionar que también forma parte de lo razonable un aspecto epistemológico, las llamadas "cargas del juicio", las que de momento no son parte de la consideración del razonamiento que se va a desplegar. Sucintamente, puede decirse que las cargas del juicio están constituidas por un conjunto de dificultades que impiden que nuestros juicios puedan pretender ante otros agentes razonables la condición de verdades racionalmente concluyentes, motivo por el cual los debates en un liberalismo específicamente político no versan sobre la verdad sino sobre la razonabilidad de lo debatido, especialmente tratándose de los asuntos referidos a la razón práctica. Sobre las cargas del juicio, ver John Rawls, *Political liberalism*, § II.2, pp. 54 a 58 [72 a 75].
[140] John Rawls, *A theory of justice*, § 3, p. 12 [26].
[141] John Rawls, *Political liberalism*, § II.1.2, p. 50 [68].

satisfaga menos, y, al mismo tiempo, el que tenga más probabilidades de ejecutar con éxito[142].

Los tres criterios recién mencionados –mayor promoción de sus propósitos; mayor satisfacción de los deseos; mayores probabilidades de éxito- son principios formales que Rawls llama principios contables[143]. En el § 64, al describir la racionalidad deliberativa desarrolla en forma más exhaustiva el enunciado anterior. De este modo, Rawls alude a aspectos como los siguientes[144]:

i. Lo que corresponde a un deliberador racional es adoptar el proyecto que ofrezca un saldo más elevado de satisfacción de nuestros objetivos más importantes;

ii. El deliberador racional debe tener en cuenta todas las consecuencias previsibles de su conducta, realizadas adecuadamente en su imaginación, hipótesis que desde luego considera los principios de elección racional, sin incurrir en errores de cálculo ni de razonamiento, y con los hechos valorados correctamente. Se supone además que el individuo valora correctamente sus deseos. En la práctica, bajo la racionalidad deliberativa el proyecto mejor se adopta disponiendo de información completa. Ese proyecto es entonces *objetivamente racional*. Pero, por supuesto, en los hechos nuestro conocimiento de tales circunstancias es incompleto, y sólo podemos hacer conjeturas razonables acerca de nuestro futuro. Pero al menos podemos formular un proyecto que sea *subjetivamente racional* con la información disponible. Las discrepancias entre el bien aparente y el bien real no serán culpables desde la perspectiva de la responsabilidad del sujeto.

iii. También es normal que la persona deliberará sólo hasta encontrar un proyecto que sea razonablemente satisfactorio, sin necesariamente agotar el examen de todas las posibilidades disponibles.

iv. Hay que tener en cuenta algunos elementos que sirvan de crítica de nuestros fines dentro de un criterio de racionalidad. Así, por ejemplo, es irracional desear lo que es de imposible realización. O desear lo que depende de

[142] John Rawls, *A theory of justice*, § 25, p. 124 [141].
[143] John Rawls, *A theory of justice*, § 63, p. 364 [376].
[144] John Rawls, *A theory of justice*, § 64, pp. 365 a 372 [377 a 384].

convicciones erróneas, pues al depender de hechos falsos hacen imposible su realización.

v. Hay principios relacionados con el tiempo que también se toman en cuenta. Es el caso del *principio de aplazamiento*, conforme con el cual no debemos comprometernos con proyectos hasta no tener una clara visión de los hechos relevantes.

vi. Debemos ver nuestra vida como un conjunto desplegado a lo largo del tiempo, y sus momentos no tienen más o menos valor por estar más cerca o lejos en la línea temporal. Hay un *principio de continuidad*, conforme al cual las distintas partes del proyecto de vida se encuentran relacionadas entre sí, gozan de cierta unidad y se influyen mutuamente. No hay una utilidad separada para cada período de la vida o subproyecto dentro de ella.

vii. Relacionado con lo anterior, debemos considerar las ventajas de las *expectativas ascendentes*, o por lo menos no muy declinantes. Esto quiere decir que, idealmente, deberíamos disponer de las etapas de la vida de manera tal que el goce en las primeras posibilitara una vida feliz en las siguientes. En otras palabras, debemos privilegiar los *goces de la anticipación* (posibilitar el éxito del plan de vida a ser ejecutado en el futuro) antes que los de la memoria (disfrutar del recuerdo de planes de vida ejecutados en el pasado). El proyecto ascendente parece preferible además porque permite incorporar los goces y resultados de toda una vida en una estructura coherente, lo que no ocurriría con un proyecto declinante.

viii. Un rasgo de un proyecto racional elegido con racionalidad deliberativa consiste en que el individuo no cambia su elección ni desea haber hecho en su lugar una elección distinta. Un proyecto objetivamente racional elegido así no da pie a que nos lamentemos por él, incluso si no es un buen proyecto en absoluto. Podemos lamentar haber tenido que vivir en condiciones de sumo infortunio, o no haber podido llevar una vida feliz, pero al menos hemos adoptado el plan de vida más racional a nuestro alcance.

ix. De todo lo anterior se sigue como principio orientador el que una persona tiene que actuar siempre de tal modo que nunca tenga que censurarse, pase lo

> que pase. El recurso a la racionalidad deliberativa sólo puede asegurar que nuestra conducta esté más allá de todo reproche y que *seamos responsables ante nosotros mismos como una sola persona a lo largo del tiempo*. Esto incluye las exigencias de su yo futuro, porque debemos vernos como un ser que permanece.

En *Political liberalism*, Rawls establece un criterio de no subordinación ni derivación de lo razonable respecto de lo racional. En efecto, *A theory of justice* puede dejar la impresión que lo razonable deriva de lo racional, entre otras razones por afirmar que la elección de principios de justicia forma parte de una teoría de la elección racional, afirmación de la que Rawls se arrepiente posteriormente[145]. Precisamente en *Political liberalism*, cuando se propone presentar las nociones de lo racional y lo razonable, intenta que en la base del razonamiento político exista un principio de intersubjetividad, para evitar incurrir en una justificación puramente individualista o egoísta de la concepción política de la justicia[146]. Es por ello que se explica la insistencia de Rawls en afirmar que se trata de cuestiones independientes:

> *(…) [Algunos] piensan que si lo razonable puede derivarse de lo racional, esto es, si algunos principios de justicia definidos pueden derivarse de las preferencias particulares, o de las decisiones, o de los acuerdos de agentes morales racionales, en circunstancias convenientes especificadas, entonces lo razonable estará por fin asentado en bases firmes. (…) La justicia como imparcialidad rechaza esta idea (de la derivación de lo razonable a partir de lo racional). No intenta derivar lo razonable de lo racional. Ciertamente, tratar de hacer esto puede sugerir que lo razonable no es básico, y que necesita una base en la manera en que lo racional no necesita*[147].

Así pues, ¿qué relación cabría establecer entre lo razonable y lo racional? Es aquí que Rawls nos ofrece una afirmación que constituye, desde el punto de vista de este

[145] John Rawls, *A theory of justice*, § 4, p. 16 [30]; *Political liberalism*, § II.1.3, nota 7, p. 53 [70]. No obstante, y como ya dijimos en la sección 3 de esta capítulo (ver notas 30 y 31 supra), esta rectificación bien puede considerarse sólo aparente, porque las condiciones de elección de los principios de justicia en la posición original por parte del individuo racional permanecen idénticas a lo largo de las obras de Rawls, como ya se observó anteriormente. Todo lo que cambia es la designación del proceso de elección de principios de justicia en tanto que una parte de la teoría de la decisión racional, designación ésta que se abandona.

[146] Jesús Rodríguez Zepeda, *La política del consenso. Una lectura crítica de* El Liberalismo Político *de John Ralws*, p. 94.

[147] John Rawls, *Political liberalism*, § II.1.3, nota 7, p. 53 [69].

comentario, una dificultad que perjudicará el propósito de fundar el deber de respeto mutuo adecuadamente. En efecto, nuestro pensador comienza señalando que

> *(...) dentro de la idea de la cooperación justa, lo razonable y lo racional son ideas complementarias. Cada una constituye un elemento de esta idea fundamental, y cada una se conecta con su distintivo poder moral, respectivamente, con la capacidad de tener un sentido de la justicia, y la capacidad para tener una concepción del bien. (...) Como ideas complementarias que son, ni lo razonable ni lo racional pueden existir lo uno sin lo otro. Los agentes meramente razonables no tendrían objetivos propios que quisieran promover mediante la cooperación justa; a los agentes meramente racionales les falta el sentido de la justicia, y no reconocen la validez independiente de las exigencias de los demás*[148].

Pero esta afirmación no se condice con lo que el propio Rawls ha dicho poco antes cuando distingue lo razonable de lo racional. En efecto, nada más comenzar a formular la distinción entre ambos términos, ofrece un ejemplo en el cual lo razonable y lo racional no sólo no son complementarios, sino que de hecho, son antagónicos. En efecto, dice Rawls:

> *¿Qué es lo que distingue lo razonable de lo racional? En el habla cotidiana, advertimos al menos una diferencia, de la que podemos dar un ejemplo. Decimos: "Su proposición fue perfectamente racional, a pesar de lo cual fue sumamente irrazonable, e incluso excesiva"*[149].

¿Cómo explicar es patente contrasentido? Probablemente una pista la encontramos en las explicaciones que Rawls ofrece cuando describe los rasgos de los agentes morales ideales en la filosofía moral kantiana. Allí repite el mismo ejemplo que acabamos de citar, y al explicar la diferencia entre lo razonable y lo racional, declara

> *"Su propuesta es racional, dadas las circunstancias, pero de todas formas es irrazonable". Esto quiere decir aproximadamente que la persona en cuestión intenta cerrar un trato desfavorable e injusto para nosotros, un trato que sabe que le beneficia a ella pero que no puede esperar que aceptemos a menos que sepa que está en una posición de fuerza. "Razonable" puede*

[148] John Rawls, *Political liberalism*, § II.1.3, pp. 52 [69 y 70].
[149] John Rawls, *Political liberalism*, § II.1.1, p. 48 [67].

> *también significar "juicioso", "presto a atender a la razón", lo cual quiere decir que se está dispuesto a atender y considerar las razones de los otros*[150].

Lo que podría dar algún sentido a la descripción de complementariedad entre lo razonable y lo racional –pese al ejemplo tan en contrario que ofrece a continuación- es que Rawls, comentando a Kant, señala que tanto razonable como racional –en los términos en que han sido descritos aquí- son acepciones ambas de un mismo término alemán empleado por Kant, *vernünftig*. Rawls indica que con ese término, Kant ha distinguido entre dos formas de razón práctica, la razón práctica pura que se expresa en el imperativo categórico, y la razón práctica empírica que se expresa en imperativos hipotéticos[151]. Sin embargo, si fuera ésta la explicación, subsistiría el infortunio de considerar ambos términos como complementarios, nada más que porque sobrevive para ellos una homonimia con la que Kant describe a los seres humanos como personas razonables y racionales en el mundo natural dotadas de conciencia y sensibilidad moral, y afectadas pero no determinadas por nuestros deseos e inclinaciones[152].

Al abordar lo que llama "La interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad", en el § 40 de *A theory of justice*, Rawls pretende estar describiendo al individuo racional en la posición original. Entonces, sostiene que este individuo realiza ciertos propósitos kantianos, particularmente la noción de autonomía.

> *Kant sostenía, según creo, que una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son elegidos por ella como la expresión más adecuada de su naturaleza como ser libre y racional. Los principios sobre los que actúa no se adoptan a causa de su posición social o sus dotes naturales, o a la vista de la sociedad específica en la que vive o de las cosas que desea. Ahora bien, el velo de la ignorancia priva a las personas en la posición original del conocimiento que les capacitaría a elegir principios heterónomos. (…) Los principios de justicia son también imperativos categóricos en sentido kantiano. Por imperativo categórico, Kant entiende un principio de conducta que se aplica a una persona en virtud de su naturaleza como ser libre y*

[150] John Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, capítulo "Kant II", § 2, p. 213.
[151] John Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, capítulo "Kant II", § 2, p. 214.
[152] John Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, capítulo "Kant II", § 2, p. 213.

racional. (...) Sugiero que concibamos la posición original como el punto de vista a través del cual seres noumenales contemplan el mundo[153].

Sin embargo, aquí parece pertinente recordar la distinción de perspectivas presente en la exposición de Rawls. En efecto, las restricciones impuestas en la posición original a un sujeto racional –entendiendo racional en los términos en que ha sido descrito en estas páginas- hacen que ese sujeto, en rigor, no elija principios por cuanto no dispone más que de un solo grupo de principios a elegir dadas las condiciones de incertidumbre y aversión al riesgo con que razona. Una deducción de principios –con la necesidad propia de un razonamiento deductivo- no es una elección de principios. Como ya se dijo antes, lo que habría que ofrecerle al sujeto racional es la posibilidad de diseñar una posición original. El actuar dentro de la única alternativa que promueve la posición original diseñada por otros ("usted y yo", Rawls y sus lectores), no lo convierte en alguien que actúa de modo autónomo movido por el imperativo categórico, como lo pretende Rawls. El individuo racional no conoce sus planes de vida, pero sabe que, una vez descorrido el velo de la ignorancia tendrá alguno, y para ese momento prefiere tener más bienes primarios y no menos. Asimismo, el sujeto racional en la posición original razona como si temiera que su lugar en la sociedad fuera a quedar determinado por sus enemigos, y por eso elige principios de justicia movido por el amor propio y no, como pretende Rawls, como si deseara racionalmente dirigir su conducta en una comunidad ética[154]. En tal sentido, su proceder es todavía heterónomo, y actúa siguiendo sus inclinaciones. Desde el punto de vista de sus motivaciones, la elección de los principios de justicia por el individuo racional en la posición original se parece más bien a la elección prudencial de imperativos hipotéticos, que han de servir de medios para un fin orientado a la propia seguridad –como modesta noción de felicidad propia-[155], antes que como procedimiento de razonamiento imparcial orientado a honrar a todo sujeto racional miembro de un reino de fines. Dicho de otra manera, no se cumple para el individuo racional en la posición original lo que Rawls desea para los ciudadanos de la

[153] John Rawls, *A theory of justice*, § 40, pp. 222 y 225 [237, 238 y 240].
[154] John Rawls, *A theory of justice*, § 40, p. 221 [236].
[155] Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 96 y ss.

sociedad bien ordenada, que lleguen a actuar no sólo en concordancia con los principios de justicia, sino además con el deseo efectivo de actuar a partir de ellos[156].

En tal sentido, la crítica de Gauthier a Rawls parece ajustada. En "Justicia y dotación natural: Hacia una crítica del marco ideológico de Rawls"[157], Gauthier razona desde el supuesto de individuos racionales (es decir, maximizadores) en la posición original, y concluye que ese supuesto conduce al rechazo del principio de diferencia rawlsiano en lo que concierne a la distribución de los frutos de la cooperación social en la que participan personas con talentos naturales desiguales. A juicio de Gauthier, un maximizador racional no renunciaría a beneficiarse de sus mayores capacidades, en la misma medida que los demás. Lo que propone Gauthier es un principio de diferencia proporcional, de acuerdo con el cual la distribución de los bienes sociales debe ser proporcional a las participaciones de bienes primarios sociales que cada uno lograría por su cuenta en condiciones de egoísmo general[158]. Este razonamiento implica otro aspecto de gran importancia. A juicio de Gauthier, el principio de diferencia proporcional describe exactamente una sociedad de mercado competitivo, que es el paradigma de una sociedad privada. Rawls argumenta en contra de la sociedad privada, entendiendo por tal una sociedad que no es considerada un bien intrínseco por quienes la componen, sino que, cuando mucho, sólo como un medio para lograr el bien individual o el de las asociaciones, y que, en consecuencia, sólo puede dar origen a un *modus vivendi* en el cual, pese a los principios pactados, las partes prudencialmente están interesadas en que conste públicamente que a ninguna de ellas aprovecha violar lo pactado, pero siguen estando dispuestas a perseguir sus intereses a expensas del otro[159]. El *modus vivendi* a que daría origen una sociedad privada, a juicio de Rawls, podría caracterizarse como un arreglo estratégico o puramente instrumental, y su principal objeción a un arreglo así entendido es que sería un acuerdo inestable, a diferencia de la sociedad bien ordenada que se seguiría de sus principios de justicia como equidad. Gauthier estima que una sociedad privada puede ser una sociedad bien ordenada, y piensa a continuación que partiendo de la premisa del individuo racional en la posición original, que por ser racional es en consecuencia maximizador, no se puede sino llegar a postular una

[156] John Rawls, *Political liberalism*, § VIII.3, p. 302 [280]; *Justice as fairness. A restatement*, § 7.1, p. 19 [43].
[157] David Gauthier, "Justicia y dotación natural: Hacia una crítica del marco ideológico de Rawls", en *Egoismo, moralidad y sociedad liberal*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 41 a 65.
[158] David Gauthier, "Justicia y dotación natural: Hacia una crítica del marco ideológico de Rawls", p. 53.
[159] Acerca de la noción de sociedad privada y de *modus vivendi*, John Rawls, *Political liberalism*, § V.7.1, p. 201 [194 y 195], y *Justice as fairness. A restatement*, § 58.1, p. 192 [255].

sociedad privada, y a rechazar el principio de diferencia rawlsiano[160]. Esta crítica tiene asidero, pero ello no implica que haya que dar razón a Gauthier en su defensa filosófica del egoísmo. Lo que significa más bien es que Rawls debe modificar su razonamiento que sitúa en sus premisas como protagonista de la posición original a un individuo racional, el que carece de la sensibilidad moral propia del sujeto razonable –que es el sujeto que habría de figurar, en cambio, en la conclusión de ese mismo razonamiento-.

Si Rawls considera que se debe abogar por una interpretación kantiana de los principios de justicia, entonces se está refiriendo no a la perspectiva del individuo racional –pese a su declaración en contrario en el § 40 de *A theory of justice* -, sino a la perspectiva de "usted y yo" (Rawls y sus lectores), que son quienes han diseñado la posición original con las restricciones de razonamiento que conducen a principios tales que produzcan, de su aplicación generalizada, los resultados benevolentes propios de los imperativos de la moralidad, particularmente cuando de lo que se trata es de que la dignidad humana sea tratada siempre como fin, nunca como medio. Pero para ello, el camino a seguir no es el de someter al individuo racional a una circunstancia en la que carece de alternativas, de la que no tiene escapatoria. Más bien, "usted y yo" –auténticos postulantes a representar la perspectiva de los seres noumenales- tendríamos que procurar una refutación directa del *ethos* implicado en la concepción del ser humano que trae consigo la caracterización del individuo como maximizador racional. Entonces podría quedar bien establecida la primacía de lo razonable sobre lo racional como proyecto moral, y con ello pavimentar sobre bases más seguras la posibilidad de los contenidos del deber de respeto mutuo.

5. Crítica de la idea de racionalidad económica asumida por Rawls. Pluralidad de racionalidades económicas

Al diseñar la posición original, Rawls procura valerse de condiciones ampliamente aceptadas, naturales y plausibles[161], tanto en lo que concierne a los rasgos que caracterizan a las sociedades y las personas (por ejemplo, las circunstancias de justicia de escasez moderada y conflicto de intereses, o las leyes psicológicas del desarrollo moral), como en las restricciones del razonamiento conducentes a garantizar que las

[160] David Gauthier, "Justicia y dotación natural: hacia una crítica del marco ideológico de Rawls", pp. 61 y 62.
[161] John Rawls, *A theory of justice*, § 3, p. 12 [26]; § 4, p. 16 [30], y § 22, p. 111 [129].

partes no elijan los principios de justicia a partir de condiciones de negociación ventajosas derivadas de circunstancias moralmente arbitrarias. Por lo mismo, en la caracterización de su posición original en *A theory of justice*, así como más tarde –en *Political liberalism* - en su propósito de suscitar un consenso traslapado de distintas doctrinas comprehensivas razonables acerca de los principios de justicia política, Rawls procurará que sus afirmaciones sobre la condición de las personas puedan ser generalmente aceptables. Por lo mismo, la concepción de la persona debe prescindir de compromisos con alguna concepción metafísica particular de la misma. Si la caracterización de la persona desde el punto de vista de su concepción política ha de incurrir en algún supuesto metafísico, éste ha de ser tan general que no implique controversia entre las doctrinas comprehensivas discrepantes a cuyo consenso se trata de apelar. Esto es lo que sostiene en "Justice as fairness: Political, not metaphysical", y que más tarde refirmará en *Political liberalism*:

> *Trataré lo que considero como la tarea de la justicia política. (...) Llevar a cabo esta tarea mostrará cómo y por qué esta concepción de justicia deja de lado ciertas pretensiones filosóficas y metafísicas. (...) la concepción pública de justicia debe ser independiente de controvertidas doctrinas filosóficas y religiosas*[162].

> *Lo que podríamos decir es lo siguiente: si consideramos la presentación de la justicia como imparcialidad y notamos cómo se establece, y atendemos a las ideas y concepciones que utiliza, vemos que no aparece en ninguna de sus premisas ninguna doctrina metafísica particular acerca de la naturaleza de las personas, distintiva y opuesta a otras doctrinas metafísicas, ni es necesaria su intervención en la exposición de sus argumentos. Si intervienen presupuestos metafísicos, quizás sean tan generales que no se distingan de los puntos de vista metafísicos –cartesianos, leibnizianos o kantianos; realistas, idealistas o materialistas- de los que se ha ocupado tradicionalmente la filosofia. En este caso, tales elementos metafísicos no serían importantes en cuanto a la estructura y el contenido de una concepción política de la justicia*[163].

Sin embargo, no es esto lo que ocurre en la posición original. Cabe aclarar que Ralws no define de modo preciso lo que entiende por "doctrina metafísica". En la

[162] John Rawls, "Justice as fairness. Political, not metaphysical" (1985), en *Collected Papers*, p. 388. La traducción es mía.
[163] John Rawls, *Political liberalism*, § I.5.1, nota 31, p. 29 [51].

misma nota que acabamos de citar, la hace intercambiable a "concepción de la persona". Es legítimo estimar que podría estar refiriéndose también a una antropología. Pues bien, al caracterizar al individuo racional en los términos que considera "estrictamente tradicionales de la ciencia económica"[164], está haciendo una concesión antropológica –y en este contexto, "metafisica"- sustancial a un punto de vista sustentado en uno de los momentos de constitución de la economía como disciplina con pretensiones científicas, concepción que no es inocente y que puede ser legítimamente controvertida. En esto, seguimos muy de cerca el trabajo de Luis Razeto[165], quien a su vez nos remite al pensamiento de Gramsci. Veamos cómo entonces en el proceso de formalización de la disciplina económica neoclásica entendida como ciencia de la economía, se naturaliza el modelo del *homo œconomicus* como condición natural del ser humano.

Hechos y procesos económicos ha habido siempre, pero no ha sido así respecto de la ciencia económica. Antes que la economía se constituyera en una ciencia moderna, la reflexión sobre los hechos económicos formaba parte de la filosofía, específicamente de la ética. Y el surgimiento de la ciencia económica moderna -con Cantillón, Smith, Ricardo y J. S. Mill-, no implica una ruptura con la filosofía, porque la pregunta que gatilla la investigación económica es acerca de en qué consiste la riqueza, cuál es su naturaleza esencial. Y es la respuesta a esta pregunta la que abre la puerta a nuevos instrumentos de análisis a los que se atribuye un carácter científico. Los primeros teóricos constatan que la riqueza no es ni el oro ni la tierra, sino que es producto del trabajo humano, que éste es la fuente del valor. Y con ello, la economía surge como una ciencia social secularizada. En sus inicios, la economía es considerada una ciencia social y, más aún, una ciencia del Estado, por cuanto es el Estado en su expresión nacional el que construye y mantiene el orden social, y en él, un mercado determinado de dimensiones nacionales en su forma capitalista. Sólo con posterioridad se ha difundido y arraigado la creencia en la separación entre economía y política, operación que puede considerarse como un ocultamiento ideológico de las funciones sociales y políticas que ha cumplido esta elaboración teórica.

[164] John Rawls, *A theory of justice*, § 3, p. 12 [26].
[165] Luis Razeto, *Economía de solidaridad y mercado democrático, Libro Segundo: Crítica de la economía, mercado democrático y crecimiento*. Programa de Economía del Trabajo, Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, 1985, §§ 75 a 77, pp. 3 a 18.

En toda su primera época, la ciencia económica no fue sino el programa político de un grupo social emergente hacia las posiciones estatales dominantes, que es el liberalismo, el que se propone subordinar el trabajo al capital, la agricultura a la industria, y colocar el poder del estado al servicio de ese programa, tutelando el derecho de propiedad y el libre juego de las fuerzas del mercado. Entonces, el liberalismo no da cuenta de una realidad económica natural independiente (pues si así hubiera sido, no se habría necesitado una revolución para imponerlo), sino que es una reglamentación dotada de fuerza estatal, conciente de sus propios fines, y que se vale del poder del estado para intentar un cambio en la distribución de la renta nacional. Se intenta de este modo *construir el orden económico natural* –lo que es un evidente contrasentido- presentando su programa, que es político, como una elaboración teórica pura o científica, independizado de la necesidad de deliberación por una razón práctica. Así, el científico realiza esta separación entre economía y política, entre Estado y mercado, entre sociedad civil y sociedad política, como si se tratara de una exigencia para la cientificidad de su tarea.

Pese a este dispositivo de ocultamiento ideológico, en la fase clásica de la ciencia económica todavía es posible ver en ella una ciencia social. No obstante, en la fase neoclásica, la disciplina se presenta como estudio de relaciones económicas "puras", que pueden ser tratadas de manera objetiva y científica, incluso de manera exacta. Se intenta con ello seguir el modelo entonces tan prestigioso de las ciencias naturales, desvinculando así a la economía de la filosofía social y política. Pero se trata de una desvinculación más formal que real, pues es un tipo de disciplina científica subordinada implícitamente a la filosofía del positivismo, que contiene severas sesgos epistemológicos. Así, esta disciplina científica de la economía sí está incardinada a una filosofía –aunque pretenda lo contrario- y por ello contiene juicios de valor y compromisos políticos y aún partidistas. El asunto es que ella pretende que sus juicios de valor están dotados de la misma objetividad que los juicios de hecho de la propia disciplina[166].

[166] Señala Razeto que, de hecho, los fundadores de la economía no se caracterizaron por su rigor epistemológico. Cantillon, Quesney, Petty, Adam Smith, Ricardo, John Stuart Mill, Marx, Marshall, Walras o Keynes tuvieron distinto mérito académico –algunos de ellos, de hecho, muy poco por cuanto eran hombres dotado de talento e interés práctico por lo económico, pero de no mucho vuelo teórico incluso dentro del sólo campo de lo económico- y allí donde fueron pensadores de mayor peso, tuvieron una formación teórica estrecha o bien sesgada por el compromiso político. Luis Razeto, *Economía de*

Impactada por el éxito de las ciencias naturales, la economía quiso imitar sus métodos, lo que se puede sintetizar en cuatro aspectos:

a) Busca explicar los fenómenos económicos a través de leyes causales, regulares, automáticas y repetitivas;

b) Construye una estructura cognoscitiva sobre el supuesto de datos objetivos, método riguroso y una teoría que opera por acumulación de hipótesis particulares. Esta estructura conduce a una excesiva simplificación de los fenómenos económicos y sociales;

c) Desarrolla una fuerte tendencia a la matematización de los conocimientos, prescindiendo a continuación de la consideración de fenómenos no mensurables, aún cuando puedan ser de importancia para los propios fenómenos económicos;

d) Desarrolla una tendencia a separar esferas o niveles de realidad como asuntos propios de disciplinas científicas diferentes de la economía[167].

Que la economía se constituyera en ciencia de este modo se debe no sólo a un clima cultural favorable a tal tipo de epistemología, sino además a que en la misma época se desarrollaron procesos y estructuras económicas concretas que hicieron posible que su conocimiento "científico" fuera entendido de ese modo. Por ello la economía neoclásica tuvo por objeto propio el mercado, y más específicamente un mercado determinado en un momento histórico particular pero que fue teorizado como absoluto y universal. A diferencia del período clásico, no se trata de la promoción del movimiento teórico por el libre cambio, sino de la realización práctica del mismo, que se impone y generaliza como mercado capitalista de libre concurrencia. La ciencia, en este caso, lo que hace es

---

solidaridad y mercado democrático, Libro Segundo: Crítica de la economía, mercado democrático y crecimiento, p. 9.

[167] Representativos de esta manera de comprender tanto el objeto como el método de la ciencia económica a partir del período neoclásico, son los siguientes pensamientos de Alfred Marshall en sus *Principios de Economía*, Aguilar Madrid, 1957: "La posibilidad de medir de manera exacta en dinero los móviles de la vida de los negocios ha permitido que la Economía haya superado a todas las demás ramas de las ciencias sociales, si bien, naturalmente, la Economía no puede compararse, en exactitud con las ciencias físicas" (p. 14); (…) "Los economistas, como se ocupan principalmente de aquellos aspectos de la vida en que la acciòn de un móvil es tan regular que puede predecirse y que el cálculo de las fuerzas puede comprobarse con los resultados, han establecido su trabajo sobre bases científicas" (p. 24); (…) "Una ciencia progresa aumentando el número y la exactitud de sus leyes" (p. 25), (…) "Las leyes económicas o manifestaciones de tendencias económicas, son aquellas leyes sociales que se refieren a ramas de conducta en que la fuerza de los principales móviles puede ser medida por su precio en dinero" (p.29). Citado en Luis Razeto, *Economía de solidaridad y mercado democrático, Libro Segundo: Crítica de la economía, mercado democrático y crecimiento*, p. 11 y 12, nota 5.

exponer de modo abstracto una racionalidad particular que ha adquirido mayor visibilidad y regularidad, aportándole justificación teórica y coherencia[168].

¿Cómo ha sido posible teorizar de ese modo el mercado capitalista, siendo que en su base se encuentra la libertad de iniciativa económica? Es decir, un sistema en que múltiples actores deciden en forma autónoma en función de la satisfacción de sus propios intereses, ¿cómo puede suscitar un sistema que funcione con regularidad y automatismo, donde no impere el caos sino un orden que puede ser teorizado e incluso dirigido conscientemente? Este problema no se suscita, al menos en el plano de la teoría, allí donde existe una planificación o dirección central de la economía, que impone un orden y racionalidad determinados al proceso económico como conjunto. Pero en el caso del mercado de libre concurrencia, la teoría económica postula, desde Ricardo y Marx hasta los neoclásicos, un orden objetivo y mecanismos automáticos de las decisiones particulares coordinándolas en una macroeconomía racional. Pero, en verdad, la formalización y racionalización de esos automatismos no constituyen una "explicación" de los mismos. Tratándose de realidades humanas y sociales, lo que hay que hacer es identificar las fuerzas humanas y sociales que están detrás de esas regularidades fenoménicas observadas, y que se formulan de manera abstracta bajo la forma de "ley" pero que no son sino comportamientos humanos que, al ser recurrentes, masivos y constantes, tienen *alguna* predictibilidad. Ello hace que el mercado parezca *como si* se comportara según una racionalidad objetiva independiente de la voluntad de los seres humanos que operan en él. Pero en verdad lo que ha ocurrido es que determinados grupos sociales homogéneos han introducido un cierto comportamiento económico que se impone a otros grupos, predominando en el sistema de relaciones de fuerzas sociales, subordinando y funcionalizando a otros sujetos sociales[169]. La clase

[168] Gramsci –citado por Razeto- advierte que hay ciencia allí donde hay regularidad, automatismo y predictibilidad. Sin embargo, hay distintos tipos de regularidad, automatismo y predictibilidad. El "mercado determinado", objeto de la ciencia económica neoclásica, era una determinada relación de fuerza social, con una determinada estructura del aparato de producción, relación que se encuentra garantizada por una determinada superestructura jurídica, moral y política. Así, pues, "mercado determinado" no designa específicamente a lo que hoy acostumbramos llamar una "economía de libre mercado" o de "libre concurrencia" o una catalaxia, sino algo todavía más genérico, dentro de lo cual el "mercado de los intercambios" o de "libre concurrencia" –objeto de teorización de los neoclásicos- es un ejemplo de entre varios posibles. Luis Razeto, *Economía de solidaridad y mercado democrático, Libro Segundo: Crítica de la economía, mercado democrático y crecimiento*, pp. 13, nota 6 y 105..

[169] Es interesante a este respecto la insistencia con la que Friedrich Hayek postula que el orden espontáneo o *catalaxia* es un fruto de un proceso evolutivo y que, en consecuencia, son improcedentes o contraproducentes los intentos constructivistas de la razón de modificar los efectos distributivos de ese orden espontáneo así naturalizado. Ese orden espontáneo no se plantea cuestiones respecto de los fines a perseguir ni por la sociedad ni por los individuos, sólo ha de preocuparse de la vigencia de reglas

burguesa, poseedora del capital, coloca al capital como categoría económica organizadora dominante, subordinando a los restantes factores económicos. Tal construcción se realiza en parte desde la economía misma, pero también en parte desde el aparato estatal y sus diversos instrumentos de fuerza y de consenso. Una vez que el mercado, constituido mayoritariamente por relaciones de intercambio, se consolida en una relación de fuerzas estables, parece representar un orden natural y necesario. Al aparentar que actúa con independencia de la voluntad de los hombres, se lo considera ajeno a procesos políticos y culturales. Ello lo hace propicio para el esfuerzo teórico científico naturalizado, que responde al paradigma epistemológico propio de la estructura cognoscitiva dominante en esa época. Es notable que el ideal del liberalismo se cumpla en un orden automático sujeto a leyes. Se trata de una libertad unilateral, la libertad de cambio conforme a ***una*** racionalidad específica que se encarna en ***un*** tipo homogéneo de hombres, el *homo œconomicus*, cuyo comportamiento maximizador es también homogéneo. La clase capitalista ha impuesto su modo de ser, presentándolo como hecho natural y como racionalidad económica universal, no arbitraria sino necesaria, llevándolo a un plano elevado de abstracción científica.

Lo que muestran las investigaciones de Luis Razeto sobre la economía de la solidaridad, en cambio, es que existe una pluralidad de racionalidades económicas, una vez que se intenta ir más allá de la pura formalidad vacía de la máxima de eficiencia que reza "obtener más con menos". Sumariamente, Razeto distingue tres grandes sectores de la economía, en una comprensión de lo macroeconómico como pluralidad de racionalidades y actividades económicas. Cada uno de estos sectores tiene fines y criterios de racionalidad específicos. Los tres grandes sectores que constituyen la economía en su conjunto incluyen un sector de economía de los intercambios –que sí cabe identificar con los supuestos de la economía neoclásica-, luego un sector regulado de la economía donde predominan las relaciones de tributación y de asignaciones jerárquicas –representado normalmente por la economía pública y estatal[170]-, y un sector

abstractas de intercambio económico. Las críticas que se formulan a los resultados distributivos de ese orden espontáneo, a juicio de Hayek, son ahora mismo obsoletas, y se fundan en instintos heredados de otras formas de agrupación social, las bandas de cazadores, pequeños grupos en los que era posible formular, compartir y hacer cumplir fines comunes, cosa que ya no es posible en una gran sociedad en la que predominan relaciones entre desconocidos. Friedrich Hayek, "El atavismo de la justicia social", Revista Estudios Públicos nº 36, Santiago, 1989, pp. 181 a 193.

[170] "Normal" pero no "exclusivamente". Cabe hacer notar la observación de Richard Sennett en orden a que los modelos de gestión burocráticos –al interior de los cuales se podrían advertir sistemas de tomas de decisiones jerarquizados y dotados de poder de coacción, también para los procesos económicos de producción, circulación y consumo- no tienen su origen en los planes quinquenales de la economía

de economía solidaria. Esta última, que de manera mayoritaria permanece epistemológicamente invisible a los ojos de la disciplina económica convencional, incluye distintos tipos de fenómenos como la comensalidad, la cooperación o las donaciones.

Así, podemos identificar algunas diferencias en la racionalidad económica predominante[171] de esos tres sectores[172]:

- En el sector de intercambios, hay una prioridad de los intereses individuales; existe una tendencia a separar las actividades y funciones en unidades económicas independientes; la producción, circulación y consumo se articulan preferentemente en el mercado a través de la acción de intermediadores; el objetivo operacional consiste en la obtención de ganancias monetarias; el criterio de eficiencia se vincula con cantidades medibles, de modo que el cálculo cuantitativo es central para la evaluación económica; las necesidades económicas se subdividen y sofistican, y cada sujeto económico determina en forma independiente qué necesidades busca satisfacer; en las relaciones entre los diversos sujetos económicos predominan la competencia, la negociación y los conflictos; se busca asegurar el futuro mediante la posesión de riquezas, de modo que el crecimiento se basa en la acumulación de medios materiales y financieros. Los valores principales que imperan en el sector de los intercambios son la libertad y la eficiencia.

---

socialista. Antes bien, esto ya operaba desde el último tercio del siglo XIX en la gran empresa del capitalismo primitivo (la "fábrica"), a imitación de lo que acontecía en la organización del ejército prusiano. Así pues, nos diría Razeto, fenómenos económicos de economía regulada análogos al cobro de tributos y al gasto fiscal, se pueden encontrar en grandes confesiones religiosas, asociaciones de la sociedad civil y en general en unidades de gran tamaño que realizan algún tipo de actividad económica (aunque su propósito fundamental o fundacional no sea ese), como por ejemplo fuerzas armadas, hospitales, partidos políticos, universidades y otras instituciones que recaudan ingresos de sus miembros (o de un ente proveedor de su financiamiento), y que los asignan desde un centro de mando jerárquico, sin mediar intercambios equivalentes entre unos flujos y otros. Richard Sennett, *La cultura del nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2008, p. 19 a 28.

[171] Al decir "predominante", se está dando a entender que, pese a pertenecer a un específico sector de la economía, un mismo sujeto o unidad económica puede mantener también relaciones económicas dotadas de una lógica diferente predominante en otro sector de la economía: por ejemplo, una empresa estatal exporta sus productos y los vende a privados en el mercado de los intercambios, una empresa del sector solidario recibe subsidios estatales; una empresa del sector de intercambios realiza donaciones a instituciones de beneficencia, etc.

[172] Luis Razeto *Economía de solidaridad y mercado democrático. Libro Tercero, Fundamentos de una Teoría Económica Comprensiva*. Programa de Economía del Trabajo, Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, 1988, §§ 134 (pp. 61 a 67), y 159 a 161 (pp. 289 a 305).

- En el sector regulado, hay una prioridad de los intereses de la colectividad; se produce una tendencia a la unificación de las actividades y funciones económicas en conglomerados de empresas y en unidades de gestión mayores; la producción, circulación y consumo son actividades articuladas por el poder planificador central; el objetivo operacional consiste en el cumplimiento de metas y plazos establecidos en un plan previamente diseñado; el criterio de eficiencia descansa en el cumplimiento de normas, de modo que el control del cumplimiento de esas normas y especificaciones es la actividad central de la evaluación económica; las necesidades a ser atendidas han sido jerarquizadas con criterios ideológicos y técnicos, predominando las necesidades de autoconservación y fisiológicas; un poder central es el encargado de determinar el grado y el orden en que las distintas necesidades han de ser asumidas por las actividades económicas; se produce una subordinación e integración burocrática de los sujetos inferiores o menores en unidades superiores; se procura asegurar el futuro mediante la participación en los centros decisionales, de manera que el crecimiento se entiende como acumulación de poder; los valores principales en este sector regulado son la igualdad y la disciplina.

- En el caso del sector solidario, hay una prioridad de los intereses de los grupos y asociaciones intermedias; existe una tendencia a integrar las actividades y funciones al interior de cada unidad económica; la producción, circulación y consumo se articulan al interior de las mismas unidades económicas o mediante acuerdos y coordinación (y no mediante negociación o competencia) entre unidades económicas afines; el objetivo operacional consiste en la satisfacción conjunta o sinérgica de necesidades complejas e integradas; el criterio de eficiencia se corresponde con la realización de valores tales como la satisfacción y la apreciación subjetiva entendidas como actividades centrales de la evaluación económica; hay una búsqueda de satisfacción conjunta y combinada de necesidades fisiológicas, de autoconservación, de convivencia y espirituales; el mismo grupo que realiza la actividad económica determina qué necesidades han de ser satisfechas prioritariamente, se produce una coordinación y cooperación voluntaria entre los diversos sujetos económicos; se busca asegurar el futuro mediante la riqueza de las relaciones sociales y el desarrollo de las capacidades personales, lo cual da lugar a un modo de crecimiento comunitario e

integral; los valores principales en este sector de la economía son la fraternidad y la cooperación[173].

No se trata de reproducir por completo el proyecto de economía solidaria como sector de un macroeconomía pluralista postulado por Razeto[174], sino sólo de advertir la impropiedad de postular un específico tipo de racionalidad económica como un hecho natural y, en ese sentido, universalizable[175]. Hacer tal cosa supone una concesión antropológica sustancial, por la cual habrá que pagar más tarde un precio. Esta racionalidad se hace acreedora a una crítica, o al menos a ser sometida a debate, en el contexto de otras racionalidades económicas posibles. De hecho, es lo que hace Amartya Sen al comparar lo que considera una elección racional en sentido amplio, con la llamada "Teoría de la elección racional"[176].

Para Sen, el enfoque de la teoría de la elección racional es excesivamente estrecho como para ser portador del ambicioso y no sectario nombre de "racional", cuando en la práctica no exhorta más que a la sagaz maximización del interés propio. Visto de ese modo, no es sino un entendimiento extremadamente limitado de la razón y de la racionalidad. Una acción o elección racional, a juicio de Sen, es aquella que se puede sostener de modo reflexivo si la sometemos al escrutinio de la crítica. Así, la evaluación de nuestras acciones o elecciones cubre también los objetivos y valores a que esas acciones y elecciones habrían de servir (por ejemplo, la maximización del interés

[173] Presidiendo la racionalidad solidaria en la economía, se encuentra este pensamiento de San Pablo, visible en las prácticas económicas de familias y comunidades religiosas: "Cuando está pronta la voluntad, se acepta en la medida de lo que se tiene, no de lo que no se tiene, porque no se trata de que para otros haya desahogo y para vosotros estrechez, sino que ahora, con equidad, vuestra abundancia alivie la estrechez de aquellos para que asimismo su abundancia alivie vuestra penuria, de manera que haya equidad, según está escrito: «Ni el que recogió mucho abundaba, ni el que recogió poco estaba escaso»" (2 Cor 8, 12-15).

[174] No obstante, vale la pena consignarlo como nota al pie, por cuanto su análisis del modelo teórico de libre competencia, como isomórfico respecto de su propio proyecto de mercado democrático, guarda una convergencia sustancial con la propuesta rawlsiana de democracia de propietarios. Luis Razeto, *Economía de solidaridad y mercado democrático, Libro Segundo: Crítica de la economía, mercado democrático y crecimiento*. Programa de Economía del Trabajo, Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, 1985, §§ 96 a 112, pp. 103 a 166.

[175] Para una discusión a propósito de la pretendida universalización y naturalización del *homo œconomicus*, ver Percy Cohen, "Análisis económico y hombre económico", en Raymond Firth (compilador), *Temas de antropología económica*, FCE, México, 1974, pp. 95 a 121.

[176] Amartya Sen, *La idea de la justicia*, Taurus, Madrid, 2009, capítulo 8, pp. 205 a 224. Ver también, a propósito de la pluralidad de racionalidades económicas, una reflexión a propósito de un punto de vista fundado en la ética del discurso de Apel y Habermas, hecho extensivo a la comprensión de la economía en Juan Carlos Scannone sj, "Hacia la transformación comunicativa de la racionalidad económica", en Juan Carlos Scannone sj y Gerardo Remolina sj (editores), *Etica y economía: Economía de mercado, neoliberalismo y ética de la gratuidad*. Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, Editorial Bonum, Buenos Aires, 1998, pp. 147 a 184.

propio). De esta manera, por ejemplo, alguien podría racionalmente justificar restricciones autoimpuestas al propio interés en beneficio de acciones fundadas en normas que promueven el comportamiento decente o la urbanidad. La presunción del egoísmo absoluto del ser humano ha llegado a dominar la teoría económica prevaleciente. A esta situación ha contribuido no poco la sesgada lectura que se hace de Adam Smith. Sen llama la atención de que, en su *Teoría de los sentimientos morales*, Smith admite diversas razones aparte del amor propio como motivaciones del comportamiento humano, entre otras, la simpatía, la generosidad y el espíritu público. No obstante, muchos divulgadores de Smith entre los economistas circunscriben su contribución a un único y famosísimo pasaje. "No es de la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero que podemos esperar nuestra cena, sino de su preocupación por su propio interés. No nos dirigimos a su humanidad sino a su amor propio"[177]: El intercambio nos favorece a todos y no tenemos que ser altruistas delirantes para que los intercambios funcionen. No obstante, concluye Sen en este punto señalando que "una gran parte de la economía moderna ha sido engañada por la simplicidad de ignorar todas las motivaciones distintas de la búsqueda de interés propio y la marca «teoría de la elección racional» ha convertido esta falsa uniformidad del comportamiento humano en el principio básico de la racionalidad"[178]. Sen sostiene que podría considerarse racional una acción que no sólo no persiguiera el propio interés, sino que incluso no estuviera motivada en la simpatía hacia otros –caso en el cual podría discutirse si el bienestar de esos otros puede reducirse en último término al propio interés en tanto destinatarios de la propia simpatía-. Sen señala la posibilidad de acciones inspiradas en lo que denomina "compromiso", es decir, acciones cuya motivación no es ni el propio interés, ni la simpatía hacia otros. Incluso, podría tratarse de acciones que ni siquiera nos parecen contribuir al bienestar de ese otro. Muchas acciones de cortesía, por ejemplo, prescinden de la evaluación respecto de si con ellas contribuimos al bienestar del otro, aunque no impliquen la efectuación de una circunstancia maligna: No hay nada de peculiar, ni mucho menos de irracional, en "dejar que los otros sean".

Todavía más, en otro capítulo de *La idea de la justicia*, Sen aporta un ejemplo mucho más interesante en nuestra búsqueda de la plausibilidad de las ideas de respeto

[177] Amartya Sen, *Desarrollo y crisis global*. Editorial Complutense, Madrid, 2011, pp. 35 a 42.
[178] Amartya Sen, *La idea de la justicia*, p. 218.

en el pensamiento de Rawls[179]. Estima el economista indio que incluso el contractualismo rawlsiano descansa, en último término, en una motivación prudencial. El agente moral procura su mayor beneficio, y en una evaluación prudencial se aviene a pactar y acatar normas que procurarán beneficios mutuos a todos los contratantes. Pese a que el contractualismo rawlsiano procura condiciones equitativas e imparciales a todos los pactantes, de todos modos en su motivación de base los contratantes lo que buscan son ventajas para sí mismos. Amartya Sen entonces propone un contraste, fundado en una enseñanza de Buda. El caso se plantea allí donde existen asimetrías de poder entre las partes. El enfoque de los beneficios mutuos estima que lo prudencial es que cada cual maximice su posición en el reparto de los beneficios de conformidad con su poder negociador, y desde esa premisa no tenemos obligación de beneficiar a los demás, más débiles para enfrentar un juego de regateo[180]. Por el contrario, Buda enseña que quienes detentan mayor poder tienen por ello una mayor responsabilidad hacia quienes tienen menos poder. Un primer ejemplo es la relación entre los seres humanos y los animales. Un segundo ejemplo, es la relación que se establece entre la madre y su hijo pequeño. La razón de la madre para ayudar a su hijo no descansa en las recompensas que se espera obtener de la cooperación, sino más bien en el reconocimiento de que ella puede, de manera asimétrica, hacer cosas por su hijo que harán diferente su vida y que él mismo no puede hacer[181]. Así, para una persona se encuentra disponible como justificación el que para ella es factible emprender una acción que puede beneficiar a otro. En un sentido más general, dirá Sen, el que sea factible para un agente realizar una acción que crea una situación más justa, explica la existencia de movimientos como el que promueve la defensa y promoción universal de los derechos humanos. Concluye Sen que "el beneficio mutuo, basado en la simetría y la reciprocidad, no es el único fundamento para pensar en el comportamiento razonable hacia los demás. El poder efectivo y las obligaciones que surgen de él de manera unilateral pueden constituir también una base importante para el razonamiento imparcial, mucho más allá de la motivación por los beneficios mutuos"[182].

[179] Amartya Sen, *La idea de la justicia*, pp. 234 a 238.
[180] Brian Barry, *Teorías de la justicia*, p. 22.
[181] A propósito de este ejemplo, ver en el capítulo III, sección 5.2 de este trabajo, lo referente al concepto de "socorrencia" aportado de Xabier Zubiri.
[182] Amartya Sen, *La idea de la justicia*, p. 238.

6. ¿Puede criticarse la racionalidad? Formalismo, acciones e interacciones

Como ya se ha dicho, la idea de racionalidad, tal como la expone Rawls en su teoría, comprende dos aspectos, uno teórico y otro práctico. En el primer caso, alude a un conjunto de habilidades cognitivas de juicio y razonamiento, pero en el segundo aspecto refiere además a un *ethos* maximizador potencialmente egoísta. La apropiación del término "racional" para la descripción de esto último bien podría calificarse como un acto de habla expresivo, que no aseverativo, por cuanto pretende que ese *ethos* sin más califica como la realización de una condición humana máximamente estimable, lo que ameritaría su aprobación[183], sin demostrar que ello agota las posibilidades de la racionalidad. La eficacia retórica de esta estrategia discursiva sobre diversos auditorios ha sido innegable. Sin embargo, es necesario disputar el terreno a esa particular comprensión de lo racional como desiderátum.

6.1. Formalismo de la racionalidad

Si tenemos en cuenta las críticas que dirige Jon Elster a la idea de racionalidad en sus aspectos cognitivos, encontramos que ella supone ciertas limitaciones que no puede resolver con sus propios recursos[184]. Desde el punto de vista de la idea de racionalidad teórica, se pretende que califica como racional el agente ideal que forma sus creencias sobre la base de un óptimo de información y ejercitando un razonamiento libre de errores. Luego, en el orden práctico, ese agente idealmente racional en lo teórico se

[183] Sobre los actos de habla expresivos, ver John Searle, "Una taxonomìa de los actos ilocucionarios", en Luis Ml. Valdés Villanueva (editor), *La búsqueda del significado*, Tecnos – Universidad de Murcia, Madrid, 1991, p. 460; Irving Copi sostiene que "el discurso expresivo entonces se usa ya sea para manifestar los sentimientos del que habla [en este caso que comentamos, *aprobando* el *ethos* maximizador potencialmente egoísta adosándole el término laudatorio "racional"] o para despertar ciertos sentimientos en el auditorio. (…) el lenguaje usado no solamente pone de manifiesto las actitudes de los que hablan, sino que pretende también despertar las mismas actitudes en sus oyentes". Irving Copi, *Introducción a la lógica*, EUDEBA, Buenos Aires, 2010, p. 50. ¿Por qué, nos preguntamos, llamar "racional" al *homo oeconomicus*? La siguiente cita recoge la cuestión en términos más sinceros y menos eufemísticos: "El académico Khachaturov (URSS) dijo que la racionalidad no se debe confundir con el equilibrio. (…) También es importante considerar que lo que es racional para el consumidor podría no serlo para el vendedor, y lo que es racional para éste, podría no serlo para la industria o la sociedad. *Aseguró que es mejor hablar de intereses que de racionalidad*. En el capitalismo, los intereses principales son los de los empresarios privados, mientras que en el socialismo los intereses más importantes son los de la sociedad en su conjunto. Es necesario que dentro del sistema se conjugue la combinación de los diferentes intereses" (Las cursivas son mías). "Discusión de las ponencias de los profesores Sudowski y Lukaszewicz", en Joséf Pajestka y Charles H. Fenstein (editores), *La pertinencia de las teorías económicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 79.

[184] Jon Elster, *Juicios Salomónicos*, Gedisa, Barcelona, 1995, pp. 11 a 39; *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*, Gedisa, Barcelona, 2003, pp. 31 a 49.

valdrá de esas creencias racionales para adoptar las decisiones y conductas que mejor optimizan el logro de sus fines. Elster observa que esta descripción no impide que enfrentado a ciertas circunstancias, ese agente racional ideal se vea en una menesterosa situación de no poder resolver racionalmente qué creencias sostener y qué decisiones y acciones adoptar de conformidad con ellas. Es así que este circuito de "información óptima – creencias racionalmente justificadas – decisiones y acciones racionales" arroja en ocasiones resultados incompletos[185], por ejemplo, cuando nos encontramos ante la inexistencia de resultados óptimos o ante la presencia de pluralidad de resultados óptimos inconmensurables entre sí[186]. La sola racionalidad, tal como ha sido entendida aquí, no permite adoptar una decisión que cumpla con los requisitos de racionalidad que ella misma se ha impuesto.

[185] La racionalidad, en este contexto, es entendida como una relación especial de ordenamiento de preferencias y de elecciones, de manera tal que cualquiera sea la preferencia que se prefiera, exista una relación de orden entre las diversas preferencias y siempre que se presente la alternativa ordenada en primer lugar, se elija ésta. Así pues, la racionalidad es una relación de consistencia o no contradicción entre ordenamientos y elecciones. Para ello se precisa que en las relaciones entre preferencias se cumplan tres requisitos: a) Reflexividad: Para cada alternativa presente en un conjunto de preferencias, de cada elemento del conjunto podemos decir que es al menos tan bueno como él mismo; b) Completitud: Para cada relación binaria entre pares de elementos de un conjunto de preferencias, se excluyen relaciones de preferencia no definidas entre pares; c) Transitividad: Para todos los casos de comparaciones de tres o más elementos del conjunto de preferencias, se cumple que si A es preferible a B, y B es preferible a C, entonces A es preferible a C, vale decir, hay consistencia lógica entre las preferencias. En consecuencia, Elster al decir que un sistema podría ser incompleto, señala que no siempre contamos con relaciones definidas de preferencias entre pares. Damián Salcedo Megales, *Elección social y desigualdad económica*, Anthropos, Barcelona, 1994, pp. 32 a 35.

[186] Sobre la inconmensurabilidad entre distintos tipos de óptimos, vale la pena mencionar el siguiente razonamiento referido a la racionalidad económica como dependiente de la posibilidad de comprar a través de una unidad de cuenta, el dinero. Sostiene Zdzislaw Sudowski que la idea de racionalidad económica no puede adquirir un significado real mientras los beneficios y los gastos no sean definidos con claridad. A su juicio, los padres fundadores de la ciencia económica la mantuvieron vinculada a las actividades de hacer dinero como el tipo común de actividades relacionadas con las actividades humanas. Así pues, el ingreso monetario no sólo se convirtió en el instrumento universal para la satisfacción de todo tipo de necesidades, sino que además tenía la cualidad de constituir una magnitud que debía elevarse al máximo como objetivo propio de la actividad económica, o lo que es lo mismo, como criterio de su racionalidad. Pero esto descansaba en una distinción entre las actividades con las que se ganaba dinero y aquellas otras de tipo habitual o tradicional, que eran dominantes en las sociedades precapitalistas. Aristóteles había hecho la distinción entre las actividades crematísticas –orientadas a la obtención de dinero- y las formas tradicionales de la administración doméstica, la *oikonomía*. La pregunta que nos asalta es por qué en la actualidad se reserva el nombre de *economía* para la crematística. Una posible razón es que las actividades de la administración doméstica no sólo son muy variadas sino que se rigen por criterios distintos de la maximización de la unidad de cuenta que es el dinero. Estas actividades pueden regirse por la tradición heredada de las generaciones precedentes, las costumbres o las normas sociales. Pero conexo con esto, está el hecho que en estas actividades no siempre es posible contar con una unidad de cuenta que permita comparar magnitudes, y decidir luego en razón de maximizar beneficios o minimizar costos: no hay magnitudes a la vista, no hay modo de hacer comparaciones cuantitativas. Zdzislaw Sudowski, "Conceptos teóricos de la racionalidad económica", en Joséf Pajestka y Charles H. Fenstein (editores), *La pertinencia de las teorías económicas*, pp. 55 y 56.

Otro caso de mucho interés ilustrado por Elster alude a la oportunidad de las decisiones óptimamente racionales. En efecto, la necesidad de recabar la información óptima supone un esfuerzo que implica costos que deben ser incluidos en la balanza de la decisión racional. Uno de esos costos es el tiempo que consume reunir la información óptima, y discernirla. El transcurso de ese tiempo puede conspirar en contra de una toma de decisión oportuna de las acciones deseadas. Elster examina latamente el caso de los procedimientos judiciales de tuición de menores, en los que la brevedad es una variable crítica si de lo que se trata es de procurar el máximo beneficio al menor cuya tuición es objeto de disputa por los padres. La práctica forense enseña que las informaciones aportadas por las partes en el juicio a menudo no permiten discriminar con prontitud dónde se radica la solución que mejor favorece el interés del menor. Si el juez se embarcara tras la búsqueda de la información óptima sobre la cual justificar su sentencia –información no pocas veces o bien inexistente, o bien no disponible-, el procedimiento podría alargarse indefinidamente en perjuicio del menor[187]. La conclusión que se obtiene de ello es que en ocasiones, en ausencia de informaciones que permitan dirimir con suficiente fundamento la controversia, puede resultar más racional abandonar esta indagación y someter la decisión a un procedimiento aleatorio e imparcial, como puede serlo un sorteo[188].

El ejemplo recién mencionado es de mucho interés para la reflexión que se desarrollará en esta sección al abordar los juegos de estrategia, en particular el dilema del prisionero. Los teóricos de los juegos insisten que entre los presupuestos de los juegos de estrategia está la igual racionalidad de todos los jugadores. Sin embargo, al suponer igual racionalidad, si los jugadores razonan en igualdad de circunstancias sus razonamientos tienden a compensarse y anularse mutuamente, en términos tales que los propósitos racionales de las propias decisiones óptimas pueden ser anticipados y contrarrestados por la previsión del otro jugador igualmente racional. Así pues, hay que dar paso al cálculo de probabilidades o, incluso, a la toma de decisiones apelando a un

[187] En un caso como éste, la búsqueda de información óptima sería un caso de hiperracionalismo, que en concepto de Elster constituye un ejemplo de irracionalismo. Una de las tareas propias de la razón, a juicio de Elster, sería esforzarse en conocer y aceptar sus propias limitaciones, en lugar de obsesionarse con su pretensión infundada de omnipotencia ("Siempre podemos tener buenas razones para nuestras decisiones"). Jon Elster, *Juicios salomónicos*, pp. 107, y 108 a 147.

[188] Sobre el empleo de sorteos como forma de decisiones políticas en las ciudades-estado de la Grecia clásica y de las repúblicas italianas del Renacimiento, así como en procedimientos legales como la designación de los miembros de un jurado, o el ya mencionado procedimiento de tuición de menores en caso de divorcio de los padres, Jon Elster, *Juicios salomónicos*, pp. 72 a 92.

ramdomizador, de modo que ni el mismo jugador esté en condiciones de anticipar su propia jugada de manera tal que pudiera ser anticipada a su vez por otro jugador igualmente racional que él. Con ello, a poco andar, los jugadores racionales dejan ya de razonar o incluso comienzan a realizar deliberadamente jugadas o conductas subóptimas (como sacrificar piezas en el ajedrez) para despistar al adversario, quien por su parte no tendría contemplado cómo reaccionar frente a una maniobra imprevista del primer jugador[189].

De las críticas anteriores Rawls podría verse librado. Como vimos al presentar sus principios de racionalidad deliberativa, se aleja de ciertas características propias de la descripción del sujeto racional ideal. En este sentido, la racionalidad deliberativa propuesta por él no presume de alcanzar un óptimo de racionalidad –deslizándose hacia el hiperracionalismo-, sino sólo de lograr lo que Mosterín llamaría "lo mejor posible", es decir, formar creencias y adoptar decisiones sobre la base de la mejor información disponible en el entendido que el proceso de racionalidad teórica y práctica es un continuo en el tiempo, en permanente retroalimentación. No se supone que hay un sujeto racional que delibera sin errores contando con el óptimo de información, sino más bien que nos referimos a alguien que razona correctamente con la mejor información disponible, susceptible de ser corregida más adelante por nuevas informaciones a las que no fue posible acceder oportunamente. Mosterín incluye en su descripción del comportamiento racional el que nuestros sistemas de creencias sean consistentes, pues no es racional creer simultáneamente en dos afirmaciones contradictorias. Pero este requisito es muy exigente, puesto que no tenemos conciencia expresa y actual de la totalidad de nuestras creencias. Así pues, lo racional en el caso de la racionalidad teórica se limita razonablemente a tener la "disposición a purgar nuestro ideario (el conjunto de ideas que aceptamos) de contradicciones tan pronto como tengamos conciencia o noticia de ellas"[190]. Y tratándose de la racionalidad práctica, dirá Mosterín que la conducta de un agente es racional si "está dispuesto a revisar, reformular y negociar el sistema de sus fines en función de sus cambiantes deseos, intereses y circunstancias"[191].

[189] Morton Davis, *Introducción a la teoría de juegos,* Alianza Editorial, Madrid, 1998, pp. 15 a 43.
[190] Jesús Mosterín, *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana,* Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 25.
[191] Jesús Mosterín, *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana,* p. 56.

En efecto, al examinar los principios de racionalidad deliberativa, Rawls expresamente deja constancia que el proyecto objetivamente racional es aquél que se adopta en condiciones de información completa, pero que en los hechos nuestro conocimiento de las circunstancias pertinentes a la elección de un plan de vida es incompleto, y por lo tanto sólo nos podemos conformar con adoptar un proyecto subjetivamente racional con la información disponible, sin que la discrepancia entre el bien real y el bien aparente sea imputable a la responsabilidad del agente. Por lo mismo, la persona deliberará sólo hasta encontrar un proyecto que sea razonablemente satisfactorio, sin necesariamente agotar el examen de todas las posibilidades existentes[192].

No obstante, hay una crítica a la descripción de la racionalidad a la que Rawls sí se puede ver enfrentado y para la que no existe respuesta dentro de su teoría. Y ella es que la sola racionalidad –incluso si se dieran las raras condiciones ideales de optimalidad racional- es puramente formal, por lo que no permite elegir fines, y sólo opera una vez que los fines ya se encuentran definidos. Los principios de decisión racional tales como el de elección de los medios más eficaces, el de inclusividad, o el de elección del proyecto más probable, no permiten discriminar entre diferentes proyectos como el mejor, sino una vez que el propio agente se ha decidido por alguno de ellos en razón de la intensidad de sus deseos. Contamos con un principio formal que reza que debemos adoptar el proyecto que arroje el más elevado saldo de satisfacción de nuestros deseos, o que nos conduzca a la realización de nuestros objetivos más importantes. Sin embargo, no nos es posible ir más allá de este formalismo.

> *Hay un principio formal (...) de adoptar el proyecto que arroje el màs elevado saldo de satisfacciones. (...) Pero este principio tampoco nos facilita un procedimiento explícito para elaborar nuestras elecciones. Está claro que se deja al propio agente la decisión acerca de qué es lo que más desea y el juicio acerca de la importancia comparativa de sus varios propósitos*[193].

Estos principios aquí mencionados apenas constituyen principios contables[194]. Sostiene Rawls que como los proyectos que es racional adoptar –luego de elegirlos

[192] John Rawls, *A theory of justice*, § 64, p. 367 [379].
[193] John Rawls, *A theory of justice*, § 64, pp. 365 y 366 [378].
[194] John Rawls, *A theory of justice*, § 63, p. 364 [376]. Señala Percy S. Cohen que la máxima que ordena al agente tratar de maximizar su utilidad obteniendo el rendimiento más alto posible para cualesquiera

aplicando estos principios contables o formales- varían de una persona a otra, según sus facultades y circunstancias, diferentes individuos encuentran su felicidad en hacer diferentes cosas[195], y podría agregarse que un mismo individuo también podría encontrar su felicidad en hacer cosas distintas en diversas etapas de su vida. Un asceta puede llevar una vida conforme a los principios de la racionalidad deliberativa enteramente antagónica a la vida que lleva, de modo igualmente racional, un hedonista sensualista. En la medida en que cada uno de ellos se atenga a los principios de justicia, no hay ningún reproche que hacer a la conducción racional de sus vidas de acuerdo a estos proyectos incompatibles entre sí. En otras palabras, la teoría de la racionalidad opera sólo en el ámbito de lo que cabría llamar imperativos hipotéticos, siguiendo la nomenclatura de Kant[196], y por lo mismo, se mantendría al margen de consideraciones de índole moral tales como las que importan a Rawls cuando sostiene que la posición original –y en ella la elección de principios de justicia- se corresponden con el imperativo categórico[197]. Esta pretensión rawlsiana de la moralidad como inherente a la posición original no puede corresponder a la perspectiva del individuo racional que actúa en ella. Sólo podría corresponder a la perspectiva de quienes la han diseñado, "usted y yo", Rawls y sus lectores. Al evaluar críticamente la posición original como yuxtaposición de dos perspectivas –la de aquellos que la diseñan y la de aquellos que la protagonizan-, podemos afirmar que sólo "usted y yo" (Rawls y sus lectores) procuran comportarse como sujetos noumenales inspirados por las exigencias de la moralidad. Pero cuando "usted y yo" establecemos las restricciones al razonamiento propias de esa posición original, lo hacemos contando como presupuesto que los protagonistas de la posición original –los individuos racionales mutuamente desinteresados- se comportarán como seres fenoménicos movidos por inclinaciones –y en ese sentido

recursos dados o que trate de utilizar la más pequeña cantidad de recursos para obtener un rendimiento determinado, a la luz de las dificultades ya expresadas –particularmente la imposibilidad de realizar cálculos allí donde no se pueden hacer comparaciones entre lo que es inconmensurable-, se convierte en una máxima que apenas expresa poco más que una tautología autodestructiva: Cualquier acción podría interpretarse como racional en la medida en que podría llegar a interpretarse como el intento de maximizar la obtención de algo minimizando el gasto de algo. "Como se está maximizando su utilidad haciendo cualquier cosa, el concepto [de racionalidad] difícilmente puede tener un valor explicativo". Percy S. Cohen, "Análisis económico y hombre económico. Comentarios sobre una controversia", pp. 108 a 110.

[195] John Rawls, *A theory of justice*, § 63, p. 359 [371].

[196] Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 92 a 97.

[197] Dice Rawls: "Sugiero que concibamos la posición original como el punto de vista a través del cual seres noumenales contemplan el mundo. Los grupos compuestos de seres noumenales tienen completa libertad para elegir los principios que deseen. (…) La posición original puede ser considerada como una interpretación procesal de la concepción kantiana de la autonomía y del imperativo categórico dentro del sistema de una teoría empírica". *A theory of justice*, § 40, pp. 225 y 226 [240 y 241].

heterónomos- y no como sujetos noumenales autónomos, inspirados por la moralidad. Por ello es posible la paradoja apuntada por Rawls para describir su propia teoría:

> *Ahora bien, la combinación del desinterés mutuo y del velo de la ignorancia alcanza en gran medida el mismo propósito que la benevolencia, ya que esta combinación de condiciones obliga a que cada persona en la posición original tome en cuenta el bien de los demás. Entonces, en la justicia como imparcialidad los efectos de la buena voluntad se obtienen por medio de diversas consideraciones que operan conjuntamente*[198].

Pero esto es un exceso por parte de Rawls. En la posición original, ninguna persona toma en cuenta el bien de los demás, o no se le pide que lo haga. La consideración del bien de los demás es una "externalidad positiva" de su razonamiento autointeresado en las muy restringidas condiciones de razonamiento permitidas por la posición original. Se alcanzarían los mismos propósitos de la benevolencia, pero no estaríamos asistiendo a comportamientos benevolentes de ninguna especie.

Resumiendo, pues, lo dicho acerca del formalismo del agente racional, se puede entender como una crítica a la insuficiencia de la definición del individuo racional en tanto que sujeto capaz de realizar operaciones de juicio y razonamiento. Dichas habilidades, por sí solas, no permiten acceder a razonamientos de contenido moral en los términos de incondicionalidad que reclama el imperativo categórico que sirve de inspiración a la posición original y a los principios de justicia que se habrían de elegir en ella.

6.2. Acciones e interacciones. Crítica de la racionalidad como maximización

En este apartado, se aborda un artículo de David Gauthier, "El egoísta incompleto"[199]. Dicho artículo sirve de modelo de razonamiento por cuanto su autor "sincera" el comportamiento del individuo racional descrito por Ralws, más allá de la posición original en la que se vería forzado a deducir los principios de justicia postulados por el autor de *A theory of justice*. En las condiciones extraordinariamente artificiales y manipuladas por Rawls, la posición original conduce a la deducción de sus

[198] John Rawls, *A theory of justice*, § 25, pp. 128 y 129 [146].
[199] David Gauthier, "El egoísta incompleto", en David Gauthier, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 67 a 117.

principios de justicia en la forma de un teorema o de una geometría moral[200]. Rawls pretende que, a continuación, una vez que caiga el velo de la ignorancia, se irá dando paso a una sociedad bien ordenada donde los protagonistas no son los individuos racionales sino los ciudadanos razonables libres e iguales, quienes se caracterizan por su sensibilidad moral y su deseo de obrar conforme a los principios de justicia adoptados previamente en la posición original, en condiciones de reciprocidad. Pero cabe preguntarse, ¿por qué suponer que una vez caído el velo de la ignorancia, lo que encontraremos no serán individuos racionales dispuestos a procurarse iterativamente el máximo beneficio según sus capacidades de negociación, sino ciudadanos razonables que tienen sensibilidad moral y deseos de cooperar en condiciones de reciprocidad? En este sentido, el examen del texto de Gauthier es útil. Él nos presenta lo que razonablemente cabe esperar de un sujeto potencial y sinceramente egoísta, sin eufemismos. Como ya vimos, Gauthier sostiene que una vez caído el velo de la ignorancia, lo que sobreviene no es una sociedad bien ordenada sino una sociedad privada, posibilidad que Rawls descarta[201]. En esto, la crítica de Gauthier a Rawls tiene razón. No obstante, ello no demuestra que lo que Gauthier busca –una defensa ética del egoísmo- sea correcto, sino más bien que las premisas con las que Rawls pretende respaldar su propia búsqueda de una sociedad bien ordenada, son premisas inadecuadas, por cuanto dejan en evidencia que la conexión entre las diversas perspectivas coexistentes en su esfuerzo argumentativo guardan entre sí una conexión feble o artificial. En el centro de este problema se encuentra precisamente la condición racional del individuo en la posición original que se ha examinado en este capítulo, y que se identifica con el punto de vista egoísta de Gauthier.

En "El egoísta incompleto", Gauthier desarrolla una argumentación que contiene muchas paradojas que él mismo se esfuerza en superar. Por una parte, define al egoísta como un maximizador de su propia felicidad. Por cierto, su propia felicidad puede o no incluir la felicidad de otros, pero a efectos de esta discusión basta con que pudiera

[200] John Rawls, *A theory of justice*, § 20, pp. 104 [121] y § 21, p. 109 [126].
[201] John Rawls, *Political liberalism*, § V.7.1 y 2, pp. 201 y 202 [194 y 195]. David Gauthier, "Justicia y dotación natural", en David Gauthier, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, p. 60. Recordemos lo que ya dijimos en la secciòn 4 de esta capítulo, notas 60 61 y 62: En una sociedad privada, las instituciones políticas son puramente instrumentales para finalidades individuales o de las asociaciones privadas. La sociedad política no constituye un bien en sí mismo, sino un medio para el logro de los fines individuales o de las asociaciones. En la sociedad bien ordenada, en cambio, los ciudadanos comparten una finalidad política básica a la que atribuyen la más alta prioridad: apoyar las instituciones justas e impartirse unos a otros la justicia en consonancia con esas instituciones. Estas finalidades últimas nos suministran la base del bien de una sociedad bien ordenada.

excluir la felicidad de otros. Así pues, el egoísta es la persona cuyos intereses, sean los que sean, no tienen ninguna conexión necesaria con los intereses de los demás, de modo que puede evaluar los estados de cosas sobre la base de sus propios valores, con independencia de los valores de otros. Esta caracterización proporciona a Gauthier la oportunidad de lo que considera una definición débil del egoísmo, que no descarta –pero que no supone- el cuidado de intereses de otros. En suma, "nuestro egoísta es simplemente un maximizador, o aspirante a maximizador, del valor-relativo-al-agente"[202]. Es posible agregar que el egoísta disputa con otros unos mismos recursos, pues en caso contrario su desinterés por los propósitos ajenos no alcanzaría a constituir la circunstancia subjetiva de justicia de haber pretensiones conflictivas de intereses sobre unos mismos bienes primarios sociales disponibles y que son fruto del excedente producido por la cooperación social.

Por otra parte, al examinar dos críticas que se formulan con frecuencia a las propuestas de un egoísmo éticamente legítimo, Gauthier admite que en ciertos tipos de interacción social, la propuesta egoísta puede terminar siendo o bien inconsistente, o bien contraproducente. El esfuerzo de todo el artículo procura mostrar cómo el egoísmo podría salvarse de ambas críticas.

6.2.1. Egoísmo inconsistente

En el primer caso crítico, el de inconsistencia, Gauthier aborda ejemplos de interacción social en los cuales, al no estar simultáneamente disponible para todos el óptimo buscado por cada uno, la promesa del egoísmo como propuesta ética se reduce a que todos pueden intentar procurarse lo mejor para sí mismos, pero no todos podrán obtenerlo. El ejemplo que ilustra el problema es el de dos jóvenes –Jane y Brian- que tienen preferencias incompatibles respecto de la asistencia a un baile de graduación. Para Brian, su asistencia al baile optimizaría su felicidad si Jane asiste también. Pero para Jane, su propia asistencia al baile optimizaría su felicidad sólo si Brian no asiste. Por tratarse de una interacción estratégica, ambas partes pueden hacer cálculos de utilidad esperada poniendo en la balanza las diversas utilidades que se obtienen de asistir, de no asistir, y de que asista o no asista la contraparte, y de la probabilidad que

[202] David Gauthier, "El egoísta incompleto", p. 73.

se produzca cada una de las distintas posibilidades. En ninguna de esas posibles interacciones se da el caso que ambos consigan maximizar su utilidad. Lo más que puede intentar cada uno de ellos es estimar la probabilidad de cada hipótesis, y procurarse el máximo de utilidad esperada según ese cálculo, que no garantiza el logro de dicho resultado. Gauthier admite que en este tipo de interacción se ha producido un fracaso del egoísmo. Pero agrega, "la naturaleza de este fracaso debe quedar clara. Que uno de los dos no haya alcanzado su resultado preferido no significa que su decisión haya sido incorrecta. (…) La imposibilidad de alcanzarlo no muestra necesariamente que la decisión sea equivocada y, en consecuencia, no plantea problema alguno para el egoísmo. (…) El agente estratégicamente racional debe contentarse con maximizar el valor *esperado*. Esto se traduce en que no elegirá necesariamente lo que maximiza su valor dadas las decisiones de los demás, sino lo que maximiza su valor *esperado* decidiendo ir. Si Brian cree que es probable que Jane decida ir a la fiesta, quizás él maximice su valor esperado optando por ir. El resultado será decepcionante para Jane, pero su decisión satisfizo formalmente las demandas del egoísmo. No hay razón, por tanto, para negar que todos puedan ser maximizadores del valor relativo-al-agente *esperado*, aunque el resultado final decepcione a algunos"[203]. Curiosamente, como conclusión, lo que Gauthier ofrece es la satisfacción de haber intentado un comportamiento egoísta, aunque por motivos propios de la estructura de la interacción, ese intento sea finalmente infructuoso. En tal sentido, su egoísmo es sorprendentemente formalista y deontológico y no consecuencialista: importa más el propósito egoísta de nuestra acción, la pura forma del comportamiento egoísta, por encima de sus resultados. Parafraseando a Kant, por momentos pareciera que Gauthier está a punto de afirmar que "aún cuando a merced de un destino particularmente adverso, o a causa del mezquino ajuar con que lo haya dotado una naturaleza madrastra, dicho egoísmo adoleciera por completo de la capacidad para llevar a cabo su propósito y dejase de cumplir en absoluto con él (no porque se haya limitado su propósito, sino pese al gran empeño por hacer acopio de todos los recursos que se hallen a su alcance), semejante egoísmo brillaría pese a todo por sí mismo cual una joya, como algo que posee su pleno valor en sí mismo. A ese valor nada puede añadir ni mermar la utilidad o el fracaso"[204]. Pero un razonamiento de esta clase incurre en negar que lo que pretende el egoísta es obtener

[203] David Gauthier, "El egoísta incompleto", pp. 78 y 79. Las cursivas son mías.
[204] El original en que se ensalza el valor moral incondicional de la buena voluntad, se encuentra en Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, pp. 64 y 65. David Gauthier, "El egoísta incompleto", p. 79.

una máxima cantidad del recurso en disputa. Si no fuera ese el caso, si el egoísmo como proyecto se limitara a contentarse con el intento de obtener el máximo aún sin lograrlo, ello conduciría a la sorprendente conclusión que la acción egoísta moralmente satisfactoria para su agente no alcanzaría a configurar una circunstancia subjetiva de justicia: "Quédese usted con los recursos, a mí sólo déjeme intentar ser egoísta".

6.2.2. Egoísmo contraproducente

En el segundo caso, en el que el comportamiento egoísta es contraproducente, Gauthier estudia estructuras de interacción ilustradas por el dilema del prisionero. Como es sabido, el dilema del prisionero es una estilización o formulación abstracta de cierto tipo de interacciones sociales muy corrientes e interesantes en las cuales lo que individualmente es óptimo para cada persona lleva a la defección mutua respecto de la posibilidad de cooperación, la cual, sin embargo, habría podido ofrecer mejores resultados que los de esa mutua defección[205]. Es decir, es un conflicto entre estrategias y decisiones de acción por una parte, y pagos o resultados de esas acciones y decisiones, por la otra. En su presentación estándar, el dilema trata la historia de dos acusados de cometer conjuntamente dos delitos, uno de ellos ya probado y de menor gravedad, y otro aún sin demostrar y que acarrea una mayor pena. El juez ofrece a cada acusado, por separado y sin que puedan comunicarse entre sí, una rebaja de su pena ya establecida si confiesa su participación conjunta –acusando al compañero- en el delito más grave. Si no obtiene la confesión, el juez sólo podrá aplicar la pena menor por el delito menos grave. Si ambos confiesan, podrá aplicar una pena mayor por el delito más grave con una rebaja por la confesión. Mirado desde el punto de vista de las relaciones mutuas entre los dos acusados, a la acción de guardar silencio la llamamos "cooperación" (C), porque tiene en cuenta el interés del otro, mientras que a la acción de confesar al juez la llamamos "deserción" (D), porque sólo tiene en cuenta el propio interés. Si uno confiesa, pero el otro guarda silencio, el que confiesa obtendrá la pena total menor, y el que guarda silencio –probada su participación en el delito más grave por la delación de su compañero- tendrá la mayor pena total posible. Si *cada uno* confiesa, esa será su mejor respuesta a cualquiera acción del otro –sea que confiese o que guarde silencio-.

[205] Robert Axelrod, *La evolución de la cooperación. El dilema del prisionero y la teoría de juegos*. Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 21.

Pero si *ambos* confiesan conjuntamente, ninguno obtendrá el óptimo –la menor pena posible- y ambos obtendrán una sanción mayor que la que habrían obtenido si ambos hubieran cooperado guardando silencio. Así pues, lo que es mejor *para cada uno*, se encuentra fuera del conjunto factible de posibilidades si se universaliza el que cada uno se procura lo mejor para sí mismo. En cambio, aunque lo mejor *para ambos* no es mejor que lo mejor *para cada uno*, sí se encuentra disponible si ambos cooperan y renuncian a buscar por separado lo mejor para cada uno. El dilema se sitúa en que este segundo mejor no puede obtenerse por un acuerdo, debido a que las partes están imposibilitadas de comunicarse entre sí. ¿Podré fiarme del comportamiento de mi compañero? Si mi compañero se fía de mí, ¿velaré por mi mayor interés acusándolo o bien honraré esa confianza hipotética correspondiendo a su supuesta cooperación –exponiéndome en este caso a la deserción de mi compañero-?

Mirado desde el punto de vista de cada acusado, la ordenación de utilidades de mayor a menor tiene la siguiente secuencia (la primera letra designa la acción del acusado, y la segunda la de su compañero): DC > CC > DD > CD. Pero como en la teoría de juegos se supone igual racionalidad a ambas partes, y como suponemos que el individuo racional procurará maximizar sus pagos o utilidades, es de prever que el compañero realiza igual razonamiento que uno mismo, por ello cabe esperar más bien la mutua deserción y no el que uno deserte previendo que el otro coopere. La mutua deserción nos deja en el tercer término de la serie, la mutua cooperación nos deja en el segundo término de la serie. Por la mutua deserción, el primer término de la serie –que ofrece la utilidad o pago más alto en cuyo logro se empeñan ambas partes- no se encuentra disponible para ninguno.

La única manera en que el óptimo esté disponible para un jugador, es que los restantes jugadores cooperen y que él deserte. Dice Gauthier: "Un egoísta inteligente intentará, desde luego, convencer a los demás de que el egoísmo es una política contraproducente. (…) Mas se trata de una argumentación especiosa, cuyo propósito es garantizarse los beneficios del comportamiento no egoísta de los demás, mientras él, astutamente, sigue desplazando sobre ellos tantos costes como pueda –con la única condición de fingir que hace lo que predica para que su prédica sea efectiva-. Así pues, la tesis de que el egoísmo es contraproducente quizás no sea tanto el producto de una

inadecuada comprensión del conflicto entre estrategia y pago, como una deliberada distorsión de su carácter real, maquinada por el propio egoísta"[206]. Para conseguir que los demás cooperen, el jugador racional debe hacerles creer erróneamente que él también cooperará, con lo cual la acción racional maximizadora es equivalente a un juego de astucia que no excluye el engaño o la manipulación[207]. En último término, el individuo racional que Gauthier se toma en serio es alguien que pretende para sí lo que niega a los demás, que reclama de los demás lo que no está dispuesto a dar de sí. En tal sentido, el egoísta descrito como individuo racional por Gauthier es alguien que no puede *desear* un mundo rodeado de personas que se comportan como él mismo.

Pero esto no es sino la conclusión que se podía obtener de la aplicación del imperativo categórico de Kant a las máximas no universalizables del egoísta. Sobre este mismo asunto, el propio Rawls ha hecho un estudio exhaustivo en lo que concierne a la imposibilidad de *desear* el mundo resultante de la generalización de aquéllas máximas de la voluntad cuya universalización el propio agente consideraría indeseable por cuanto traería consigo la anulación del propósito de esas mismas máximas. Al estudiar lo que llama el procedimiento IC (imperativo categórico), señala en su última etapa que la universalización de una máxima debe ser racional y sincera, para lo cual requiere satisfacer dos requisitos: a) Que como agentes sinceros, razonables y racionales, nos concibamos a nosotros mismos como miembros de un mundo social ajustado a nuestra máxima y b) Que seamos capaces de querer este mundo social ajustado a nuestra máxima y afirmarlo en caso de pertenecer a él. Concluye Rawls que

[206] David Gauthier, "El egoísta incompleto", p. 104. Vale la pena consignar aquí otra forma en que Rawls describe al individuo racional, en contraste con el sujeto razonable: "(…) las personas son irrazonables en el mismo aspecto básico cuando planean comprometerse en esquemas de cooperación, pero no están dispuestos a honrar, ni siquiera a proponer, excepto como una simulación pública y necesaria ningún principio general o normas para especificar los términos justos de la cooperación. En cambio, están dispuestos a quebrantar tales términos como convengan a sus intereses, cuando las circunstancias lo permitan". John Rawls, *Political liberalism*, § II.1.1, p. 50 [68].

[207] Jon Elster, valiéndose de una expresión de Merleau-Ponty, llama a este modo de razonar "síndrome del hermano menor", pues supone que las otras personas son menos estratégicas y calculadoras que uno mismo, de modo que yo puedo engañarlos a ellos, pero ellos no a mí. Tratándose de juegos iterativos, hay que tener en cuenta además el efecto acumulativo que tiene en las expectativas de los demás, el conocimiento que se van formando de las conductas de uno mismo. El mismo Elster, al tratar de las consecuencias indeliberadas de nuestras acciones en la disponibilidad de oportunidades futuras, se refiere al pendenciero. Este es capaz de salirse siempre con la suya en las transacciones con otros, porque los otros por lo común prefieren ceder antes que enfrentarlo. Pero la consecuencia indeliberada para el pendenciero es que, en lo sucesivo, los demás preferirán evitarlo, con lo cual cada vez tendrá menos oportunidades de transacciones con ellos. Jon Elster, *La explicación del comportamiento social. Más tuercas y tornilllos para las ciencias sociales*, pp. 334 y 341.

> *En consecuencia, si no podemos a un mismo tiempo, querer este mundo social ajustado e intentar obrar según aquella máxima como miembros de él, no podemos ahora obrar según la máxima, aún cuando hayamos asumido que* ***es plenamente racional*** *en nuestras circunstancias presentes*[208].

Rawls niega que su teoría de la justicia suponga sujetos egoístas, y rechaza que conduzca a consecuencias egoístas. Sin embargo, la propia caracterización del individuo racional en la situación original, aunque no implica necesariamente el egoísmo, tampoco lo excluye. Rawls no se hace cargo de la posibilidad de una posición inicial compuesta sólo por egoístas, o incluso que, como ocurre en el razonamiento hobbesiano, la presencia de un solo egoísta aspirante a acrecentar su poder a costa de la propiedad, el trabajo o la persona de los demás, produzca como reacción racional en defensa propia una generalización de los comportamientos tendientes al incremento del poder de cada cual, incluso por parte de quienes se considerarían felices manteniéndose dentro de límites de poder más modestos[209].

Lo que el razonamiento de Gauthier pone de manifiesto es que, al presentar al individuo racional, éste soslaya un hecho frecuente de la vida social, y es que numerosas acciones individuales tienen consecuencias que escapan al control de su agente al entrar a formar parte de lo que podríamos llamar acciones multilaterales o interacciones. En efecto, lo que el dilema del prisionero ilustra es que dependiendo de qué combinación de acciones individuales se produzca, se podrá acceder o no a ciertas posibilidades de recompensas[210]. Específicamente, en interacciones como las del dilema del prisionero, la universalización de la conducta maximizadora no cooperativa se traduce en que el resultado óptimo deja de estar disponible, y que, peor aún, se obtiene un resultado por debajo de lo que se obtendría con un comportamiento cooperativo. En cambio, la universalización de la cooperación sí ofrece un segundo mejor, que aunque no es el óptimo, al menos se encuentra disponible.

---

[208] John Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Paidos, Barcelona, 2007, capítulo "Kant II. El imperativo categórico, la primera formulación", § 3, p. 219 (el destacado es mío).

[209] Esta posibilidad ha sido prevista por Hobbes en su *Leviatán*, capítulo 13, citado en C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Trotta, Madrid, 2005, p. 34.

[210] Es de advertir que en este comentario nos restringimos a acciones que persiguen propósitos individuales, y no incluyen necesariamente aquellas acciones que procuran la obtención de bienes públicos, aún cuando también en estos casos el dilema entre cooperación y deserción puede plantearse (como en el caso del "gorrón" que viaja en el transporte público sin pagar, por ejemplo).

Pero en sentido más general, el dilema del prisionero ilustra cómo ciertas acciones individuales, integradas unas con otras en forma de interacciones, producen resultados que no son atribuibles a ninguna de esas conductas individuales consideradas aisladamente, pero que todas ellas conjuntamente han contribuido a originar. Es lo que ocurre con la formación de un precio de equilibrio en una economía de mercado competitiva[211], o con los efectos negativos de la generalización del ahorro privado examinados por Keynes, o con fenómenos tales como la congestión vehicular, la sobrepesca, la deforestación o el sobrepastoreo llevado a cabo por distintos agentes, o con la deserción militar en medio de una batalla. En todos estos ejemplos, cada sujeto contribuye a producir el efecto precisamente contrario al que pretendía con su comportamiento, que era mejorar su propia posición[212]: la interacción de todos ellos –de cada cual en su propio beneficio- desemboca en un perjuicio generalizado para cada uno de ellos. Elster observa que ha habido pensadores que han sido sensibles a las externalidades positivas, es decir, aquellos casos de interacciones que producen secuelas indeliberadas favorables para todos. Entre las más conocidas expresiones de esto se encuentran la mano invisible de Adam Smith, o la astucia de la razón argüida por Hegel. Sin embargo, Elster observa que las externalidades pueden ser también negativas, como en los ejemplos aludidos más arriba, ya sea que los individuos al cabo de su acción están mejor que al inicio aunque por debajo de sus expectativas –externalidad negativa débil- o bien que los agentes terminan encontrándose en una situación peor que la situación inicial en que se encontraban antes de actuar –externalidad negativa fuerte-, que sería el caso ilustrado por el dilema del prisionero.

En el examen que Gauthier realiza del comportamiento racional –y la consecuente proposición normativa que le sigue-, el individuo racional es ciego a estas consecuencias no previstas o indeliberadas de sus actos. De hecho, Gauthier intenta alegar que en estos casos el egoísta es víctima de circunstancias de las que carece de responsabilidad e incidencia, y que en consecuencia no está en sus manos mejorar sus resultados: "[El egoísta] Es víctima de las decisiones de los demás, no de las suyas propias. Pero tampoco es que ellos traten de perjudicarle; lo único que hacen es decidir

[211] Jon Elster, *La explicación del comportamiento social. Más tuercas y tornilllos para las ciencias sociales*, Gedisa, Barcelona, 2007, pp. 339 a 341.
[212] Jon Elster, *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*, Gedisa, Barcelona, 2003, pp. 95 a 103; *La explicación del comportamiento social. Más tuercas y tornillos para las ciencias sociales*, pp. 332 a 344.

en vista de sus intereses particulares"[213]. Este razonamiento, repetido para cada egoísta, implicaría la afirmación falaz de que nadie es responsable de nada, pues todo cuando ocurre es consecuencia de la acción de otros de los que yo mismo parezco no formar parte. Esta ceguera o déficit cognitivo podría corregirse, de modo que el individuo racional ingresara entre las informaciones con las cuales forja sus creencias racionales la circunstancia de haber situaciones sociales que él contribuye a formar pero cuyos efectos escapan a su control. Así pues, él sabría, antes de actuar, que la disponibilidad de los óptimos que desea pueden encontrarse fuera del alcance de su propia acción si su propio comportamiento se universaliza a los restantes agentes. Cuando, como parece sugerirlo Gauthier, el individuo racional permanece ciego y se empeña en la obtención de su óptimo, entonces incurre en un comportamiento que no cabe calificar sino de irracional, puesto que sus deseos gobiernan sus creencias en contra de las consecuencias previsibles de una información disponible que él se niega a considerar (culpa a la acción de otros de una situación que él mismo ha contribuido también a forjar).

Gauthier postula como salida al atolladero en que se encuentra el que la moral se derive de la acción racional como una suerte de egoísmo incompleto. Lo racional se transformaría ahora en la realización de una cooperación condicional, es decir, una cooperación sujeta a que los restantes agentes se comporten de un mismo modo, y esa sería la fuente de la moralidad, una derivación del pensamiento racional egoísta al mismo tiempo que una renuncia a la "pureza" del mismo egoísmo, por cuanto supone renunciar al óptimo posible y procurarse nada más que un subóptimo: es un comportamiento "moral" porque implica para el agente una "restricción" del intento directo de que a cada uno le vaya lo mejor posible, renunciando a la tentación de una deserción individualmente ventajosa[214]. Veremos en el capítulo siguiente de esta tesis que dicha solución propuesta por Gauthier (un egoísmo "incompleto") es de todos modos insuficiente, cuando se formule la crítica del criterio de reciprocidad postulado por Rawls como clave de la sociedad bien ordenada protagonizada por los ciudadanos razonables. Ahora bien, podemos concluir en esta parte que la solución propuesta por Gauthier (comportamiento cooperativo condicionado a la reciprocidad de las contrapartes), se mantiene dentro de una perspectiva que hace de la moral una expresión del amor propio, y en consecuencia, mal puede sernos de utilidad para fundamentar el

[213] David Gauthier, "El egoísta incompleto", p. 103.
[214] David Gauthier, "El egoísta incompleto", pp. 109 a 112.

contenido específico del deber de respeto mutuo tal como lo define Rawls, por cuanto implica tomar en cuenta la perspectiva del otro sin que esto se encuentre sujeto a contraprestación. Dicho de otro modo, el deber natural de respeto mutuo descansa en una consideración incondicional de la posición del otro al tiempo de formular cada cual su propia pretensión -o su idea del bien para sí mismo- y de evaluar la legitimidad de la misma. En el deber natural de respeto mutuo, debemos al otro las razones de nuestras pretensiones y actos.

6.2.3. Crítica de Derek Parfit a la deserción en el dilema del prisionero

El razonamiento de David Gauthier resulta del mayor interés, por cuanto admite las dificultades que tiene el egoísmo en interacciones sociales específicas, pero aún así lo defiende, aferrándose a un clavo ardiendo, cuando lo postula como una teoría moral puramente formal en el caso del egoísmo inconsistente, o cuando propone una cooperación condicional para el caso del egoísmo contraproducente. Derek Parfit[215] aborda el segundo caso, estudiando específicamente el dilema del prisionero como ejemplo de las limitaciones de una teoría del propio interés, aunque de su razonamiento también se desprende una crítica al primer caso. El valor de su análisis es que muestra que la universalización del propio interés en interacciones como las del dilema del prisionero produce efectos autoanulantes, lo que lo convierte en un punto de vista no racional. Lo medular a retener de este razonamiento es la definición de egoísmo de Gauthier, como maximización del valor relativo al agente, cuyos intereses no tienen conexión necesaria con los intereses de los demás[216]. Esta definición compromete a quien la sostiene con un enfoque consecuencialista de la moralidad, es decir, una teoría moral como la del egoísmo ha de ser juzgada en su bondad o en su deficiencia de acuerdo a los resultados obtenidos[217]. El agente racional en este contexto se considera como prudente en la medida que procura su mejor resultado. Lo que está en juego son los pagos o recompensas de nuestras acciones en lo concerniente a bienes que son pretendidos por otros, y no la intención del agente de maximizar esos pagos incluso si no lo logra. Si la teoría del propio interés se definiera como puramente formal –es decir,

[215] Derek Parfit, *Razones y personas*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2004, pp. 59 a 138 y 193 a 239; *Prudencia, moralidad y dilema del prisionero*, Editorial Complutense, Madrid, 2007, 65 páginas.
[216] David Gauthier, "El egoísta incompleto", p. 73.
[217] Derek Parfit, *Prudencia, moralidad y dilema del prisionero*, pp. 59 y 60.

que lo importante en ella no es el resultado obtenido, sino el propósito maximizador de la acción- entonces no se correspondería con la definición de egoísta dada por el propio Gauthier, que pretende la maximización del resultado en términos de pagos o recompensas pretendidas por otros. En otras palabras, si hubiera un comportamiento alternativo al egoísmo que proporcionara mejores pagos que los obtenidos con el egoísmo, el agente racional debería abandonar el egoísmo y preferir la alternativa disponible. En ese sentido, el formalismo de Gauthier al analizar los casos de inconsistencia del egoísmo, es incompatible con su propia definición de egoísmo como pretensión de maximización de los resultados.

Si el egoísmo no es una teoría moral formal sino sustantiva orientada al logro de ciertos resultados, entonces al ser colectivamente autoanulante y fracasar en el logro de sus objetivos, arroja como consecuencia paradojalmente que "lo prudente es actuar contra la prudencia", entendiendo por prudencia en este caso la acción racional orientada hacia el beneficio propio. La revisión de la teoría egoísta debe hacerla un número suficiente de agentes, tal que llegado a él comience a producirse el efecto más beneficioso para nuestros fines que el que se lograría si cada uno persiguiera lo mejor para sus fines[218]. Es decir, el agente racional debería optar por un comportamiento abnegado en el que renuncie a la posibilidad de pagos óptimos[219]. Se trata de atraer a otros para la cooperación, pero no con el propósito de timarlos, sino de componer y mantener iterativamente una trama cuyo efecto neto es beneficiar a sus miembros más que si cada uno hubiera perseguido ese beneficio por sí mismo. Pero visto de esta manera, tal como lo describe Parfit, el resultado es que la cooperación no puede ser condicional –sujeta a la verificación del comportamiento cooperativo de otros- sino incondicional. Si la cooperación es un comportamiento colectivo, el agente racional debiera interesarse en mantener en la cooperación a un número suficiente de agentes morales, y el modo de hacerlo es ofreciendo cooperación. La mejor manera de hacer esa oferta es comportándose cooperativamente desde el inicio. Pero para ello, el agente racional debería modificar su visión moral de la situación[220]. En este sentido, Jon Elster llega a una conclusión convergente. Cuando examina las posibilidades de una teoría amplia de la racionalidad colectiva, llega a la conclusión que lo medular en una comunidad política no radica en la agregación de preferencias –soberanía del

[218] Derek Parfit, *Razones y personas*, p. 215.
[219] Derek Parfit, *Razones y personas*, pp. 194 y 195.
[220] Derek Parfit, *Razones y personas*, p. 216.

consumidor, que desemboca en conjuntos intransitivos de preferencias y, tratándose de interacciones que reproducen el dilema del prisionero, en resultados catastróficos- sino en una transformación de esas mismas preferencias tal que haga posible la comunicación y no meramente la negociación. Es otro modo de exhortar a una modificación de la visión moral de una situación[221].

7. Primacía de lo razonable e irrelevancia de lo racional

Al examinar la idea de racionalidad que está implicada en los individuos que protagonizan la posición original, se ha advertido entonces que es una idea ya sea insuficiente en tanto que puramente formal, ya sea contraproducente para desde ella argumentar a favor del deber natural de respeto mutuo, en tanto reproduce un *ethos* autointeresado y maximizador. Bajo el pretexto de dotar a la posición original de condiciones generalmente aceptables, en verdad Rawls ha hecho una concesión sustantiva a un punto de vista que bien podría considerarse comprehensivo, como si no lo fuera, como si se tratara de una condición natural a la que no queda más que asentir por quienes pudieran sostener posiciones metafísicas incompatibles. Pero, aparte de eso, y aunque parezca sorprendente, se termina por constatar que la idea de racionalidad tal como Rawls la ha descrito, es irrelevante desde el punto de las necesidades de la constitución de un ámbito de lo público en que ha de regir algún tipo de justicia política.

Barry es quien llama la atención sobre un aspecto medular, y es que la pregunta que debe responder cualquier esfuerzo por configurar algún tipo de principio de justicia política, es la pregunta acerca de cómo con-vivir, y no la pregunta acerca de cómo vivir[222]. Pues bien, en la posición original bajo velo de ignorancia, los individuos racionales razonan desde el punto de vista del autointerés, y en tal sentido su deducción de principios está inspirada en hacer lo mejor posible en beneficio propio. De ello resultará, por cierto, algún tipo de orden social, pero no es eso lo que deliberadamente buscan los agentes en la posición original. Rawls, ya se ha dicho, es sensible a lo que llama las tensiones del compromiso, vale decir, el hecho de que las personas lleguen a acuerdos que no serían más tarde capaces de cumplir, por carecer de la motivación para

[221] Jon Elster, *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*, Península, Barcelona, 1988, pp. 53 a 65.
[222] Brian Barry, *La justicia como imparcialidad*, p. 119.

ello, o por haber un conflicto entre sus intereses legítimos y las exigencias de los principios de justicia adoptados[223]. Sin embargo, de las motivaciones que prevalecen en la hipótesis de la posición original sí cabe esperar que entren en conflicto con las exigencias propias de una sociedad bien ordenada. Sobre este aspecto llama la atención el propio Barry, al señalar que la teoría de la justicia como reciprocidad de Rawls adolece de una disonancia entre los criterios de justicia y las motivaciones de las partes para adoptar unos criterios u otros[224]. En ese sentido, Atria y Michelon extienden la crítica para afirmar que las motivaciones propias de la posición original no hacen plausible el *deseo* de llevar a la práctica las exigencias redistributivas del principio de diferencia. Si, como Rawls pretende, el principio de diferencia es la expresión política del ideal de fraternidad, entonces malamente puede ser servido por las motivaciones mutuamente desinteresadas imperantes en la posición original, motivaciones que son acogidas en la disposición que justifica de todos modos –a la manera de incentivos a la productividad- un reparto desigual de los bienes primarios sociales[225].

A lo anterior se puede agregar una observación adicional. Rawls sostiene que entre lo razonable y lo racional existe la misma diferencia que existe entre lo público y lo privado[226] o, como acabamos de decir, entre lo indispensable para con-vivir y lo que concierne a la decisión autónoma de cada individuo sobre cómo vivir (el contenido de su plan de vida y su concepción del bien). Luego, una vez establecidos los principios de justicia y cumpliendo las partes con lo prescrito por ellos, es decir, adecuando sus planes de vida a los límites que esos principios establecen, ¿importa realmente que conduzcan sus vidas privadas racionalmente? Rawls ha insistido, como ya vimos, en la complementariedad de lo razonable y lo racional. Sin embargo, entre las características del agente racional normalmente se señala que sus preferencias deben ser completas y transitivas[227]. ¿Es políticamente –es decir, públicamente- relevante que las personas vivan –no que con-vivan- conforme a preferencias dotadas de la coherencia que supone la transitividad, ya sea sincrónica, ya sea diacrónicamente? A no ser que apelemos a

[223] John Rawls, *Political liberalism*, § I.3.2, p. 17 [41]; *Justice as fairness. A restatement*, § 29.3, p. 103 [145].
[224] Brian Barry, *La justicia como imparcialidad*, 1997, pp. 85 a 105.
[225] Fernando Atria y Claudio Michelon, "Una crítica al principio de diferencia", en Agustín Squella (editor), *Filosofía y política en Rawls*, ediciones EDEVAL, Universidad de Valparaíso, pp. 215 a 231.
[226] John Rawls, *Political liberalism*, § II.1.4, pp. 53 y 54 [71] y II.3.4, pp. 61 y 62 [78].
[227] Fernando Aguiar, Henar Criado y Francisco Herreros, "Sociología y elección racional", en Salvador Giner (coordinador), *Teoría sociológica moderna*, Ariel, Barcelona, 2003, p. 271. Damián Salcedo Megalés, *elección social y desigualdad económica*, p. 33.

algún tipo de perfeccionismo que el punto de vista liberal normalmente descarta, y mientras nos mantengamos dentro de las exigencias que suponen los principios de justicia[228], la verdad es que bien poco importa la racionalidad de las vidas privadas de los sujetos que en público se han comprometido con los principios de justicia.

El propio Rawls ofrece un importante ejemplo de esta afirmación – ejemplo que ya habíamos mencionado-, al distinguir entre la identidad pública o política de un sujeto, y su identidad moral. En nuestra biografía podemos definir nuestra identidad alrededor de ideas comprometedoras y que probablemente constituyan lo más importante de la idea que cada cual tiene de sí mismo: esa es su identidad moral. Sin embargo, las biografías personales suelen protagonizar importantes vuelcos, las llamadas "crisis de fe", a veces fulminantes, tales que en adelante lo que antiguamente se había desdeñado, ahora es ensalzado y viceversa. Rawls lo ilustra dramáticamente con la conversión de Saulo de Tarso, devenido en Pablo el apóstol[229]. Desde el punto de vista de un observador externo y dentro del ámbito de una concepción política –y no comprehensiva- de la persona, la intransitividad de las preferencias de este personaje al comparar diferentes momentos de su vida no es condenable, pues su personalidad política sigue siendo la misma: el repertorio de sus derechos y deberes en el ámbito de la con-vivencia.

A los principios de deliberación racional -puramente formales y desprovisto de elementos sustantivos para elegir entre fines más allá de la intensidad de nuestros deseos- no les es posible decidir entre la satisfacción de los deseos del tiempo presente, o los eventuales deseos de nuestra vida futura. Son los llamados dilemas intertemporales, o internalidades, que podrían poner en conflicto los intereses de un mismo agente en diferentes momentos de su vida. Pero hasta no conocer sus fines o preferencias, es imposible decidir de modo formalmente racional en qué medida las acciones presentes deberían tener en cuenta los posibles deseos futuros[230]. De hecho, viene pronto a nuestra mente la prescripción de San Ignacio al explicar su principio y fundamento. Si se acepta que "el hombre es criado para alabar, hacer reverencia y alabar a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima (…) para lo cual es menester

[228] Vale decir, dentro de lo que Rawls considera una teoría débil del bien, que por cierto supone sus virtudes específicas y que son precisamente las propias de nuestro comportamiento en el ámbito de lo público, es decir, de la con-vivencia. John Rawls, *Political liberalism*, § V.5, pp. 190 a 195 [186 a 190]; *Justice as fairness. A restatement*, § 43, pp. 140 a 145 [191 a 196].
[229] John Rawls, *Political liberalism*, § I.5.2, 31 [53]; *Justice as fairness. A restatement*, § 7.4, p. 23 [48].
[230] Derek Parfit, Razones y personas, p. 203. Jon Elster, *La explicación del comportamiento social. Más tuercas y tornilllos para las ciencias sociales*, pp. 338 y 339.

hacernos indiferentes a todas las cosas creadas, (…) [se sigue entonces] que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta"[231].

Cuando Rawls describe sus principios de racionalidad deliberativa, parece tener presente que el plan de vida a ser decidido por el individuo racional tiene proyección en el tiempo. En razón de ello, la deliberación racional incluye criterios como el principio de continuidad –las distintas partes del plan de vida están relacionadas entre sí, de modo que no hay utilidad separada para cada parte del plan, sino dentro de la vida considerada como conjunto-; el principio de expectativas ascendentes –el goce en las primera etapas del plan de vida debería posibilitar una vida feliz en las etapas siguientes-; y el principio de responsabilidad ante nosotros mismos a lo largo del tiempo[232]. Sin embargo, su propio ejemplo de la conversión de Saulo de Tarso en Pablo el Apóstol concede que los planes de vida de los agentes, mirados en su conjunto a lo largo de una biografía, sí pueden ser intransitivos, y en ese sentido, formalmente irracionales.

En consecuencia, todo lo que sobrevive como relevante para nuestras relaciones mutuas, es la razonabilidad, es decir, nuestra sensibilidad moral hacia los otros. La racionalidad queda así desprovista de significación política. Su presencia o ausencia en un agente en lo que concierne a su plan de vida, ni acrece ni decrece el respeto que le debemos naturalmente, ni su deber de respetar a otros cuyos planes de vida serán a su vez más coherentes o más incoherentes.

8. Imparcialidad, moralidad y promesas

Quisiéramos caminar con Rawls en una dirección propicia a la práctica del respeto, en este caso, en su versión de respeto mutuo. La condición racional del individuo en la posición original, sin embargo, no ofrece perspectivas halagüeñas para eso. Una visión alternativa que podría ofrecer vías de salida al problema aquí planteado es la que formula T. M. Scanlon, para quien lo moralmente debido radica en ofrecer a los interlocutores un sistema de reglas de regulación de conducta que no puedan ser razonablemente rechazadas. Y la motivación de las partes para participar en los

[231] Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*. Introducción, texto, notas y vocabulario por Cándido de Dalmases sj, Sal Térrea, Santander, 1985, pp. 57 y 58.
[232] John Rawls, *A theory of justice*, § 64, pp. 369 a 372 [381 a 384].

acuerdos sociales estaría dada por su deseo de cumplir tales reglas razonables. Este punto de vista fue presentado en un ya clásico artículo de Scanlon, "Contractualism and utilitarianism", y ha sido refrendado en una obra posterior[233].

A juicio de Scanlon, la definición de los principios de justicia no es asunto de preferencias individuales sino de razones a ser ofrecidas y argumentadas a otros. Aunque procede de una manera "monológica", Scanlon comparte con Habermas que el asunto a debatir no es qué es lo que las partes tienen razones para querer, sino qué justificaciones podemos esperar que los otros acepten respecto de nuestras pretensiones[234]. En este sentido, el punto de vista de Scanlon ofrece mejores perspectivas para solucionar las tensiones del compromiso que preocupan a Rawls, con los subsecuentes resultados más favorables a una afortunada realización del deber natural de respeto mutuo, que lo que cabría esperar de un comportamiento consecuente de los individuos racionales que protagonizan la posición original. Las consecuencias de las diferencias entre la construcción de Rawls y la propuesta de Scanlon se hacen visibles en el estudio que cada uno hace de las promesas, particularmente las razones para cumplirlas.

Rawls formula una teoría de la justicia que identifica principios para las instituciones sociales. Pero en su teoría hay también lugar para principios referentes a las personas. En este plano, realiza una distinción entre los deberes naturales y las obligaciones. Los primeros constituyen criterios anteriores a un acuerdo social, y tienen un contenido moral, entendiendo por tal una norma anterior a un acuerdo y que reclama un cumplimiento incondicional, no sujeto a cálculo ni a distinciones entre distintos tipos de personas. Señala Rawls que

> *(...) lo característico de los deberes naturales es que se nos aplican con independencia de nuestros actos voluntarios. Más aún, no guardan ninguna conexión necesaria con las instituciones o prácticas sociales; en general, su contenido no viene definido por las reglas de estos acuerdos. (...) Otra característica de los deberes naturales es que se dan entre las personas con*

[233] T. M. Scanlon, "Contractualism and utilitarianism" en Amartya Sen y Bernard Williams (compiladores), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, 1982, pp. 103 a 128. T. M. Scanlon, *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?*, Paidós, Barcelona, 2003.

[234] T. M. Scanlon, *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?*, p. 246. Brian Barry, en concordancia con esto, señala: "(…) un estado de cosas justo es uno que la gente puede aceptar no meramente en el sentido de que no pueden razonablemente esperar *obtener* más, sino en el sentido más fuerte de que no pueden razonablemente *pretender* más". Brian Barry, *Teorías de la justicia*, p. 23.

> *independencia de sus relaciones institucionales; surgen entre todos los hombres considerados como personas morales iguales. En este sentido, los deberes naturales se deben no sólo a individuos definidos, digamos a aquellos que cooperan conjuntamente en una configuración social particular, sino a las personas en general"*[235].

Por su parte, las obligaciones son exigencias especificadas por el principio de imparcialidad. De acuerdo a este principio que rige sobre las personas, a éstas debe exigírseles que cumplan con su papel definido en las reglas de una institución sólo si esta institución satisface dos condiciones: i) Que la institución sea justa o equitativa, cumpliendo con los principios de justicia, y ii) Que se acepten voluntariamente los beneficios del acuerdo o que se obtenga provecho de las oportunidades que ofrece para promover los propios intereses. Dicho en otras palabras, quienes se someten a las reglas de una institución, tienen derecho a beneficiarse de sus ventajas; nos está permitido obtener beneficios del trabajo cooperativo de los demás si hemos cumplido con nuestra parte. En ausencia de estas condiciones, no se puede estar obligado por las instituciones, que habría que caracterizar como injustas. Las obligaciones presuponen instituciones ya pactadas, y éstas han de honrar los requisitos de la imparcialidad. Cumplido esto, las obligaciones

> *(...) surgen como resultado de nuestros actos voluntarios. (...) Además, el contenido de las obligaciones está siempre definido por una institución o práctica cuyas reglas especifican lo que se debe hacer. Y, por último, las obligaciones se dan normalmente frente a individuos definidos, es decir, aquellos que cooperan conjuntamente para mantener el acuerdo en cuestión*[236].

Al abordar las promesas, Rawls las sitúa dentro de las obligaciones, es decir, no como deberes naturales anteriores a las prácticas sociales, sino como una práctica social derivada de instituciones pre-existentes a la promesa misma. Siguiendo una distinción propia de John Searle y su teoría de los actos de habla, Rawls sostiene que las promesas son producto de reglas constitutivas[237], es decir, reglas que no regulan una actividad pre-existente, sino que la crean (como sucede en el ejemplo más a la mano de reglas constitutivas, las reglas de juegos tales como el ajedrez), y cuya vigencia depende de un

[235] John Rawls, *A theory of justice*, § 19, pp. 98 y 99 [115 y 116].
[236] John Rawls, *A theory of justice*, § 18, p. 97 [114].
[237] John Searle, "¿Qué es un acto de habla", en Luis Ml. Valdés Villanueva (editor), *La búsqueda del significado*, Tecnos – Universidad de Murcia, Madrid, 1991, pp. 430 a 447, especialmente pp. 433 a 435.

consenso social. Con ello, las promesas son un modo público de incurrir en una obligación voluntaria. Así, Rawls declara que la regla general de cumplir promesas es derivada del hecho que las mismas generan ventajas para ambas partes, al punto que

> *(...) tal como lo muestra el examen de las promesas, la doctrina contractual sostiene que de la mera existencia de instituciones no se derivan exigencias morales; incluso la regla de hacer promesas no da lugar por sí misma a una*

Antes de explicar la exposición que Scanlon hace de las promesas, conviene detenerse un momento en ciertas consideraciones que son propias de una perspectiva pragmática del lenguaje. Como es bien sabido, la pragmática del lenguaje nos ha sensibilizado hacia las consideraciones contextuales que contribuyen a completar el significado de los actos de habla más allá de la semántica convencional de los términos explícitamente empleados. Así pues, como un hecho normal en el empleo del lenguaje junto a otros interlocutores, acontece que a través de lo que proferimos de modo expreso, se comunica un significado que no siempre coincide con la literalidad de esa proferencia. Surge entonces la pregunta acerca de cómo deberíamos interpretar lo que el hablante ha dicho, puesto que podría no coincidir con lo que ha querido decir. Que normalmente podamos acertar en la interpretación de lo que se quiso decir ocurre gracias a nuestra capacidad para reconocer el propósito que inspira el acto de habla del hablante, reconocimiento que descansa en el dominio sobre un contexto compartido entre los interlocutores, y que incluye las intenciones del hablante. Por cierto, el conocimiento compartido del contexto relevante a la interpretación del acto de habla puede ser más o menos preciso, expreso o tácito, y en no pocas situaciones puede ser un hecho controvertido. La existencia de malos entendidos precisamente ilustra el hecho de que el conocimiento compartido del contexto es una conjetura que no siempre es afortunada[238]. Lo interesante es que como hecho normal de la comunicación, está la

[238] Por eso John Austin ha hecho la distinción entre el acto ilocucionario y el acto perlocucionario. Una locución se corresponde con haber dicho algo. Sin embargo, un mismo contenido proposicional puede ser empleado de distinto modo o con distinta fuerza. Una locución como "Hace frío" puede ser dicha con la fuerza de una aseveración ("Es cierto que hace frío") o con la fuerza de un acto directivo (como acto de habla indirecto, tal como "Por favor, cierra la puerta", o "Te ordeno que cierres la puerta"). A ese modo o fuerza con que se usa la locución, Austin lo denomina acto ilocucionario, el que puede ser más o menos convencionalizado y por ello más o menos reconocible. Pues bien, una vez realizado un acto ilocucionario, éste da origen a lo que Austin llama acto perlocucionario (aunque parecería preferible llamarlo "efecto" perlocucionario). Respecto de lo que estamos señalando, el acto o efecto perlocucionario puede no coincidir con la fuerza ilocucionaria, precisamente porque el contexto relevante a la interpretación de las partes no es el mismo. En el mismo ejemplo anterior, si la locución "Hace frío"

suposición compartida de estar situados en un mismo contexto que hace inteligible tanto lo que se ha proferido como todo aquello que no ha sido dicho de modo expreso. Es por ello que existen actos de habla no sólo directos, sino también indirectos e incluso implícitos, y el interlocutor puede inferirlos del contexto, y responsabilizar de ellos al hablante. A través del acto de habla directo de preguntar, podría estar ejecutándose un acto de habla indirecto de aseverar, por ejemplo. Asimismo, en ciertas condiciones, guardar silencio puede ser un elocuente comportamiento portador de información tan suficiente que no requiere ser proferida.

Así pues, conversar en condiciones normales supone la realización continua de operaciones de interpretación del comportamiento lingüístico del hablante, a la luz de los elementos lingüísticos y extra-lingüísticos que rodean esa conversación, de convencionalización muy variable. De esto ha dado cuenta Grice en su descripción del principio cooperativo[239]. En efecto, conversar es participar de un solo acto que se realiza conjuntamente por los diversos hablantes que concurren a él, y que contribuyen con sus aportes a que ese único acto conjunto se encamine al propósito que las reúne. La descripción de Grice de la conversación como cooperación parte de una suposición decisiva, y es que las partes de una conversación entienden estar participando ambas –y no cada una por separado- de una experiencia compartida que se realiza con las activas contribuciones de cada una de ellas. Por ello, porque cada una dispone legítimamente de la premisa de la contribución de la otra al propósito conversacional compartido, habida cuenta de los conocimientos comunes que ellas tienen y del hecho de estar todas ellas al tanto de que se trata de conocimientos compartidos, entonces nos podemos responsabilizar unos a otros de haber dado a entender lo que en esas condiciones era posible inferir de nuestro comportamiento lingüístico y extra-lingüístico. Esta responsabilidad legítimamente atribuible a un hablante, en razón de su comportamiento en un contexto compartido, es máximamente importante por cuanto muestra que en todo acto de habla se adoptan compromisos que condicionan la interacción con nuestros interlocutores. En cierto modo, en todo acto de habla, el hablante compromete la

---

es entendida como una orden de cerrar la puerta, podría dar origen a la siguiente respuesta –perlocucionaria-: "¿Quién se cree que es usted para venir a darme órdenes?". La pregunta que suscita para el intérprete la eventual diferencia entre la fuerza ilocucionaria y el acto –o efecto- perlocucionario es si acaso podemos responsabilizar al autor de la locución "Hace frío" de la interpretación que le ha dado el autor de la respuesta. Ver John Austin, *¿Cómo hacer cosas con palabras?*, Paidós, Barcelona, 1982, Conferencia VIII, pp. 138 a 152.

[239] H. P. Grice, "Lógica y conversación", en Luis Ml. Valdés Villanueva (editor), *La búsqueda del significado*, pp. 520 a 538.

fiabilidad de su palabra, al punto que sus interlocutores pueden reclamarle fidelidad al comportamiento que ha empeñado en su hablar. En sentido general, debemos responder de nuestros dichos siempre, y no sólo al formular una promesa: al aseverar, respondemos por la veracidad de nuestras afirmaciones; al realizar un acto de habla expresivo, respondemos de la sinceridad del mismo, etc. Es decir, no sólo los actos de habla compromisorios comprometen. O más precisamente, el acto de habla compromisorio compromete a una conducta específica, pero todo acto de habla compromete la buena fe del hablante que es escuchado de buena fe por su oyente[240].

Importa describir de este modo la manera cómo conversamos, pues es recurriendo a este instrumento, el lenguaje, que las partes toman a continuación acuerdos y deciden la constitución de distintas instituciones, formas de vida o "juegos del lenguaje", en la conocida expresión de Wittgenstein. Dicho de otro modo, al retomar la distinción de Rawls entre deberes naturales y obligaciones, no podrían establecerse obligaciones si no contáramos con el lenguaje al interior del cual ya somos responsables ante los demás por lo que les hemos dado a entender con nuestro comportamiento. La exigibilidad que se nos pueda demandar por esta responsabilidad por nuestro comportamiento comunicativo se sitúa antes, y como condición de posibilidad, del establecimiento del principio de imparcialidad. En tal sentido, puestos a decidir si nuestra responsabilidad como hablantes ante nuestros interlocutores ha de considerarse un deber natural o una obligación, más bien habríamos de decidirnos por la primera respuesta. Sin cooperación conversacional, no llegaría a entablarse siquiera la posibilidad de acuerdos sociales tendientes a la formación de instituciones y a la identificación de sus principios de justicia en un esquema contractual.

Lo dicho precedentemente es útil para situar mejor la manera en que Scanlon analiza la obligación general de cumplir promesas. Se trata de un abordaje indirecto. Para

[240] Esta responsabilidad del hablante por lo que ha dado a entender, permite formular reglas específicas de argumentación dentro del enfoque pragma-dialéctico propuesto por Van Esmeren y Grootendorst. Así, entre las reglas de argumentación propuestas hay una que se hace cargo precisamente de la eventual existencia de premisas implícitas: "Una parte no puede presentar algo falsamente como si fuera una premisa implícita dejada por la otra parte, ni puede negar una premisa que él mismo ha dejado implícita". Frans Van Esmeren y Rob Grootendorst, *Argumentación, comunicación y falacias. Una perspectiva pragma-dialéctica.* Ediciones Universidad Católica de Chile, 2002, p. 160. Ver también especialmente capítulo V, "Actos de habla implícitos y actos de habla indirectos", pp. 65 a 80, y capítulo VI, "Las premisas implícitas en el discurso argumentativo", pp. 81 a 93. Ver también, Frans Van Esmeren y Rob Grootendorst, *Los actos de habla en las discusiones argumentativas*, Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago, 2013, especialmente capítulo VI, "Premisas no expresadas en las discusiones racionales", pp. 251 a 308.

Scanlon, hay un conjunto de principios al interior de los cuales el cumplimiento de promesas representa un caso específico. Lo importante es que se trata de principios que no son resultado de un pacto, sino de un razonamiento imparcial acerca de las razones que nos debemos unos a otros, respecto de las reglas de trato mutuo que hemos de proponernos recíprocamente. El examen que cada regla propuesta debe satisfacer es el de que la misma no pueda ser razonablemente rechazada. Esto es anterior a la existencia de prácticas sociales; de hecho, es lo que las hace posible[241]:

- El primer principio indicado por Scanlon es el de no manipulación (M), que en síntesis prohíbe el engaño en nuestras relaciones mutuas. No es lícito suscitar en otros expectativas respecto de nuestra propia conducta, tales que en razón de ellas nuestro interlocutor se aviene a realizar una acción que no habría realizado voluntariamente, siguiéndose para él un perjuicio una vez que nosotros mismos no realizamos la conducta esperada por él en razón de la expectativa suscitada por nuestro comportamiento.

- El principio del debido cuidado (D) sostiene que uno debe observar el debido cuidado para no alentar expectativas razonables pero falsas acerca de lo que uno hará, y que al no hacer implicaría para el otro una pérdida significativa.

- El principio de prevención del daño (P) supone la obligación de dar pasos razonables para evitarle a otro una pérdida significativa a consecuencia de haber sido conducido a un curso de acción debido a una expectativa falsa de la que somos responsables.

- Por último, el principio de fidelidad (F) postula que tenemos la obligación de ofrecer una garantía y cumplir con ella, a fin de asegurar el cumplimiento de la expectativa.

Así pues, Scanlon, contando ya con estos principios, sostiene que la promesa es un caso del principio (F), y declara que dicho principio (F) no es una institución social cuya validez dependa de su observancia efectiva generalizada[242]. Una práctica social enseña el modo concreto como acontece la promesa, pero no explica por qué es

[241] T. M. Scanlon, *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?*, pp. 374 a 382.
[242] T. M. Scanlon, *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?*, p. 384.

incorrecto incumplirla[243]. Lo que hace incorrecto incumplir promesas es que no es razonable proponer como regla una que permita el engaño, la manipulación, y los perjuicios que se sigan de ello. En directa controversia con Rawls, Scanlon sostiene que "cuando digo «Prometo ayudarle si usted me ayuda a mi», le doy a entender que la razón que tendré para ayudarle es mi conciencia del hecho de que no devolver la ayuda sería, dadas las circunstancias, incorrecto: no sólo estaría prohibido por alguna práctica social, sino que sería moralmente incorrecto, no estaría permitido por el tipo de razonamiento moral que subyace al Principio F". Y más adelante agrega "La función de la expresión «Prometo» no debe consistir en invocar una práctica social con reglas propias especiales, sino más bien, al igual que la expresión «Confía en mí», en expresar mi reconocimiento de la naturaleza de la situación y mi respeto por el hecho moral general de que sería incorrecto que yo me comportase de un cierto modo. Lo denomino un hecho moral «general» porque no es un hecho peculiar de la promesa"[244].

Rawls sostiene que la incorrección que implica el incumplimiento de una promesa deriva de la práctica social de alcanzar acuerdos. Rawls lo analiza desde un principio de imparcialidad que supone ya la vigencia de los principios de justicia acordados contractualmente y que se encuentran orientados a proporcionar beneficios a cada uno como contrapartida a la aceptación de restricciones de las propias libertades. Visto así, la promesa es una práctica social justa que nos proporciona beneficios, como el de poder alcanzar acuerdos estables. Por causa de esos beneficios, la persona tiene la obligación de cumplir con sus promesas. Valiéndose de la teoría de los actos de habla de Searle, Rawls considera que las reglas de las promesas son constitutivas y dependen por tanto de un consenso social, como ya vimos. No obstante, cuando el propio Rawls se refiere al deber de respeto mutuo, lo describe como lo que se le debe –a cambio de nada- a las personas habida consideración de sus atributos morales, es decir, su sentido de justicia y su concepción del bien. Y este mutuo respeto se manifiesta de diversas maneras, pero en lo fundamental implica adoptar la perspectiva de la otra persona a objeto de comprender su punto de vista, y de exponer el propio punto de vista con razones que forman parte de una concepción de justicia aceptable por todos. Los principios de Scanlon (M, D, P y F, y, dentro de F, el cumplimiento de promesas) concuerdan mejor con la descripción que Rawls hace del deber natural de respeto

[243] T. M. Scanlon, *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?*, p. 371 a 373.
[244] T. M. Scanlon, *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?*, p. 385.

mutuo, que lo que lo hace su propia descripción de la obligación de cumplir promesas como práctica social orientada al mutuo beneficio. Con lo que se ha comentado sobre la responsabilidad que recae en todo hablante en la realización de actos de habla, pareciera ser más acertado situar la regla general de cumplir promesas en el campo de los deberes naturales incondicionales, y no en el ámbito de las obligaciones, posterior y condicionado al mutuo beneficio de las partes. Dicho de otro modo, el respeto a las promesas –como expresión del principio F de Scanlon, o del sentido de responsabilidad propia del análisis pragmático de los actos de habla- se encuentra en la base de la posibilidad de cooperación entre los seres humanos que se perciben mutuamente, desde el comienzo, como seres dotados de un valor moral, no subordinado a consideraciones estratégicas. Esa parece ser una vía más prometedora al logro del respeto mutuo que el propio Rawls persigue, que la que él mismo practica cuando sitúa las promesas sólo en el ámbito de las obligaciones derivadas del principio de imparcialidad.

9. Recapitulación

Este capítulo ha tratado de poner en evidencia un problema para la afortunada realización del deber natural de respeto mutuo, que radica en la diversidad de perspectivas con las que Rawls ha construido su teoría. Específicamente, en este caso se trata de la tensión existente entre, por una parte, la caracterización de los protagonistas de la posición original como individuos racionales mutuamente desinteresados y que obedecen a la caracterización usual que la ciencia económica ha hecho del *homo œconomicus,* y, por la otra, los contenidos propios del deber natural de respeto mutuo. Dicha caracterización del *homo œconomicus* lleva consigo asumir como generalmente aceptable un punto de vista antropológico discutible y que no garantiza que posteriormente quepa esperar una realización del deber de respeto mutuo que esté desprovista de lo que Rawls ha llamado tensiones de compromiso. El estudio de algunos textos de David Gauthier permite afirmar que, a partir de la descripción de los individuos racionales en la posición original, lo que se sigue no es una sociedad estable y bien ordenada de ciudadanos libres e iguales motivados en honrar principios de justicias en reciprocidad a la observancia de esos mismos principios de parte de sus conciudadanos, como pretende Rawls, sino una sociedad privada, que carece de valor intrínseco para los individuos racionales. Ello no obliga a dar razón a Gauthier al

defender su propuesta de un egoísmo éticamente legítimo, pero sí nos advierte acerca de la necesidad de corregir el planteamiento rawlsiano en lo que concierne a la posición original. Para ello, se ha intentado una crítica de la caracterización de racionalidad existente en la posición original.

Siguiendo a Jon Elster, se critica la insuficiencia de la caracterización de racionalidad por tratarse de una idea puramente formal, que no permite discriminar entre diversos fines y que pretende condiciones ideales de razonamiento teórico y práctico que suelen no estar al alcance de los agentes. Teniendo a la vista los estudios de Luis Razeto sobre economía de la solidaridad y su punto de vista a favor de una macroeconomía comprehensiva de la pluralidad de sectores y racionalidades económicas, se advierte que la naturalización del *homo œconomicus* opera como una forma de encubrimiento ideológico en beneficio de un movimiento político específico –el movimiento por el libre cambio- existente al tiempo de constitución de la economía como disciplina científica positiva. Una crítica a la estrecha concepción economicista de racionalidad, convergente con esta otra crítica formulada por Razeto, es la expuesta por Amartya Sen en su *Idea de la Justicia*.

Por último, se ha observado que desde el punto de vista de la justicia política, la racionalidad de las partes en lo que concierne a sus concepciones privadas del bien es irrelevante, al punto de que no hay ninguna valoración públicamente relevante que formular a quienes llevan planes de vida con preferencias intransitivas o inconsistentes.

Rawls ha diseñado una posición original que *fuerza* a la deducción de sus principios de justicia, pero eso no puede considerarse equivalente a una *demostración* de la legitimidad de los mismos. Para comprometer razonablemente a los individuos racionales en las ideas de justicia como imparcialidad, o de una sociedad como sistema de cooperación intergeneracional compuesta de ciudadanos razonables libres e iguales, como lo pretende Rawls, no es una estrategia adecuada poner al individuo racional en una situación original restringida y manipulada carente de otras alternativas que las que Rawls promueve. Lo que se debe hacer es *argumentar* a favor de la alternativa rawlsiana y en contra del egoísmo latente en los individuos mutuamente desinteresados. De alguna manera, la justificación que Rawls emprende en el capítulo II de *A theory of justice* cumple con eso: muchas de las diferencias en las posiciones sociales relevantes son debidas a factores moralmente arbitrarios, como las loterías de la naturaleza, la

sociedad o la fortuna. Luego, las desigualdades sociales tienen que tener este elemento en consideración y corregirse en beneficio de los desfavorecidos arbitrariamente en esas loterías. Sin embargo, la presentación que hace de la adopción de los principios en la posición original en el capítulo III de *A theory of justice*, implica una estrategia argumentativa que contiene un obstáculo para el logro de la idea de respeto mutuo, pues la justificación en que descansa es un razonamiento bajo velo de la ignorancia por parte de sujetos racionales que tienen aversión al riesgo de que su posición en la sociedad futura quede en manos de sus enemigos. La elección de los principios de justicia no obedece a un razonamiento inspirado en la benevolencia o el respeto a los demás, o en la consideración imparcial de las desiguales y moralmente arbitrarias fuentes de diferencias en las posiciones sociales relevantes, sino en el amor propio.

El punto de vista de Scanlon, conforme con lo cual el contenido de lo moral no es la mutua conveniencia o la reciprocidad, sino el tener una deuda incondicional con el interlocutor de proporcionar a nuestras pretensiones argumentos o justificaciones que el interlocutor no pueda rechazar razonablemente, es un punto de vista más prometedor con vistas al propósito de una realización afortunada del deber natural de respeto mutuo tal como el propio Rawls lo define. Pero un razonamiento como el de Scanlon demanda tener la consideración hacia el otro –la moral como una "deuda" para con él, de ofrecerle razones que no puedan ser razonablemente rechazadas- como un punto de partida y no como una práctica social consensuada bajo un principio de imparcialidad una vez que contamos ya con instituciones que garantizan beneficios mutuos.

III. Respeto y reciprocidad

1. Propósito del capítulo

En el capítulo anterior, hemos visto los problemas que plantea al propósito de respeto mutuo la perspectiva de los individuos racionales en la posición original. En este capítulo, veremos las dificultades que surgen para el respeto en la perspectiva que supone la sociedad bien ordenada de ciudadanos libres e iguales, no sólo para el deber de respeto mutuo, sino incluso para el bien primario social del respeto por uno mismo. En este caso, la principal dificultad radica en la noción de reciprocidad que rige las relaciones entre los ciudadanos de la sociedad bien ordenada. Podremos observar que el criterio de reciprocidad prolonga en la sociedad bien ordenada un rasgo del individuo racional en la posición original, que obstaculiza una experiencia bien lograda de respeto, y que es que el razonamiento del ciudadano sigue estando inspirado en una concepción moral que defiende el amor propio como primer mandamiento, condicionando a ello los eventuales deberes hacia los demás. En este sentido, parte de las argumentaciones de este capítulo parecen prolongaciones de razonamientos expuestos en el capítulo anterior, lo que excusará algunas reiteraciones importantes.

Hacia el término del capítulo se esboza un argumento alternativo conducente a un mejor logro de los propósitos del respeto que Rawls persigue. Así como en el capítulo anterior y en éste se argumenta a favor de la imparcialidad como mejor modelo de argumentación en pos del respeto en comparación con la reciprocidad –para lo que se ha recurrido a los comentarios críticos de Barry y al pensamiento de Scanlon-, en este capítulo además el razonamiento procurará dar relevancia a la idea de la sociedad como empresa cooperativa a lo largo de las generaciones. Esta noción de sociedad, cara también a Rawls, ofrece mejores bases para un logro afortunado de la experiencia del respeto. El esbozo de un razonamiento alternativo fundado en elementos proporcionados por el propio Rawls, se asemeja a la práctica del equilibrio reflexivo que él sugiere como método para otros aspectos de su teoría, específicamente el diseño de la posición original para la elección de los principios de justicia. Vale decir, se intenta un mutuo ajuste entre diferentes argumentos, contraponiéndolos y eventualmente corrigiéndolos con el propósito de alcanzar una conclusión nueva y más estable que otras que han sido objeto de crítica.

2. La importancia de la congruencia al interior de una teoría de la justicia

Un elemento de juicio que necesita ser reiterado con alguna insistencia en este trabajo, es que la teoría de la justicia como equidad, promovida por Rawls, es una construcción de tres estadios o puntos de vista diferentes: el diseño de la posición original realizado por Rawls y sus lectores ("Usted y yo"); la posición original propiamente tal ya diseñada, puesta en operación y protagonizada por individuos racionales; y la sociedad bien ordenada que protagonizan los ciudadanos libres e igueles[245]. Cada uno de estos puntos de vista tiene diferentes protagonistas, supuestos y propósitos que les son propios, pero deben a la larga confluir en una estructura teórica unitaria. Brian Barry ha llamado la atención acerca de la necesidad e importancia de que una teoría de la justicia guarde una congruencia interna entre el *criterio* que constituye lo justo y el *motivo* que tienen las partes para cumplir ese criterio de lo justo[246]. Esto significa que, en el caso de Rawls, hemos de preocuparnos por las transiciones que se producen entre los diversos puntos de vista que incluye su teoría, de modo de evaluar así su congruencia interna. El examen que el capítulo anterior realizó acerca de las relaciones entre racionalidad y razonabilidad también se inscribe en esta preocupación. La falta de congruencia al interior de una teoría de la justicia social conspiraría en contra de la estabilidad de la sociedad que se rigiera por sus principios, habida cuenta de la disonancia entre los principios o criterios de justicia, por una parte, y las motivaciones de los agentes, por la otra.

Es cierto que la posición original no corresponde a una situación históricamente observable, y constituye sólo un experimento mental. En ella operan restricciones al razonamiento, las que, a juicio de Rawls, pueden ser comúnmente aceptadas en la medida en que se consideran restricciones razonables. Ocurre así con condiciones tales como la existencia de simetría en la posición de las partes, o la ausencia de ventajas de negociación para ninguna de ellas, como efecto de un velo de la ignorancia que les oculta la información referida a aspectos específicos de sus propias personas, sus talentos naturales, sus circunstancias sociales, y los contenidos de su peculiar concepción del bien, entre otros asuntos. Con el conjunto de supuestos que caracterizan a la posición original, Rawls espera que concordemos en los principios especiales de

[245] John Rawls, *Political liberalism*, § I.4.6, p. 28 [50].
[246] Brian Barry, *La justicia como imparcialidad*, pp. 77 y 78.

justicia que caracterizan su propuesta: igualdad de las libertades básicas; igualdad democrática de oportunidades; principio de diferencia.

La sociedad bien ordenada, por su parte, tampoco constituye una aseveración empírica o histórica acerca de una sociedad realmente existente regida por los principios especiales de justicia, sino que es una *conjetura* acerca del tipo de sociedad a que darían lugar los principios de justicia escogidos en la posición inicial si fueran puestos en práctica por los ciudadanos. Cobra entonces importancia que exista algún tipo de congruencia entre ambos puntos de vista, de manera que resulte plausible una transición fluida desde el experimento mental de la posición original, hasta la conjetura de la sociedad bien ordenada que habría de seguirse bajo los principios de justicia escogidos en aquélla si fueran seguidos en su conducta por los ciudadanos dotados de un sentido de justicia.

En la sociedad bien ordenada, no sólo dispondrían los ciudadanos de un público conocimiento de los principios de justicia acordados, sino también del público conocimiento de la disposición de todos los restantes ciudadanos a regirse por dichos principios, así como del hecho de que las instituciones de la estructura básica también se rigen efectivamente por ellos. La recurrente y conocida adhesión de las instituciones y de las personas a los principios de justicia, suscitaría en los ciudadanos una actualización de su sentido de justicia, que sería ya no sólo una capacidad latente para realizar distinciones y juicios acerca de lo que es justo, sino además su puesta en práctica efectiva, junto con el *deseo* de conducir la propia conducta conforme a lo que es justo, en retribución por el trato asimismo justo recibido por parte de otras personas y de las instituciones. Cuando cada cual incluye de este modo, como parte de su propia y particular concepción del bien, su adhesión a los principios de justicia y su ejercicio regular, se da lugar entonces a una sociedad estable o bien ordenada por cuanto la realización de la justicia es asunto del trato mutuo habitual entre instituciones y personas, de su comportamiento voluntario y espontáneo, donde el empleo de la coacción para el cumplimiento de las obligaciones de los ciudadanos se torna un recurso subsidiario y no principal[247].

[247] Conviene no perder de vista una observación de Barry acerca de otros modos de alcanzar la estabilidad en la sociedad, por la vía de la desmoralización de los menos aventajados, al margen del recurso a la coacción sobre los desobedientes: "La estabilidad de sociedades como las de Gran Bretaña y los EE.UU., que no pretenden proporcionar un nivel de vida digno a todos sus integrantes, parece depender del hecho

Rawls es sensible a la cuestión de la congruencia entre las exigencias de la justicia y los motivos que mueven el comportamiento de las personas. Se refiere a este tema al abordar las llamadas tensiones del compromiso:

> *Las llamadas tensiones de compromiso son tensiones que surgen en tal sociedad [bien ordenada] entre sus exigencias de justicia y los legítimos intereses de los ciudadanos que permiten sus instituciones justas*[248].

Las partes debieran acordar principios que se encuentren en condiciones de cumplir, incluso en las peores circunstancias para sí mismas, una vez que esos principios se encuentren en vigor. En consecuencia, los principios de justicia tienen mejores posibilidades de ser estables, por gozar de la obediencia voluntaria y espontánea de los ciudadanos, si proporcionan protección al logro de sus propios intereses, y son pues conducentes a un logro satisfactorio del bien de cada uno. En tal sentido, el supuesto de auto interés[249] o mutuo desinterés[250] propio de los individuos en la posición original explica este modo de razonar de Rawls en contra de las exigencias de benevolencia y simpatía requeridos por el criterio utilitarista clásico.

> *Por tanto, la concepción de la justicia más estable es probablemente la que tiene en cuenta nuestra razón, congruente con nuestro bien, y arraigada, no en la abnegación sino en la afirmación del propio yo*[251].

A juicio de Rawls, su justicia como equidad afronta el problema de las tensiones del compromiso en mejor forma que el utilitarismo. En el caso del utilitarismo en su formulación clásica, el balance entre las aspiraciones de las personas y las exigencias de la justicia es inestable, pues los principios de justicia del utilitarismo dejan abierta la posibilidad de sacrificar no tan sólo las aspiraciones maximizadoras de cada persona o de algunas de ellas, sino incluso sus libertades y derechos más básicos, en provecho de una mayor utilidad agregada como criterio de un mayor beneficio social. Para que ello pudiera dar origen a una sociedad estable por el asentimiento de sus miembros, incluso

---

de que los perdedores –los parados de larga duración y las familias monoparentales, por ejemplo- están demasiado marginados, demasiado desmoralizados y demasiado ocupados intentando afrontar la vida como para estar en situación de amenazar con una perturbación del orden cívico". Brian Barry, *La justicia como imparcialidad*, p. 98, nota c.

[248] John Rawls, *Political liberalism*, § I.3.2, p. 17 [41].

[249] La expresión *self-interest* prevalece en el artículo de John Rawls, "Justice as reciprocity" (1971), en *Collected Papers*, pp. 190 a 224.

[250] La expresión *mutual disinterestedness* es la que prevalece en las obras posteriores de John Rawls, particularmente en *A theory of justice*.

[251] John Rawls, *A theory of justice*, § 76, p. 436 [451].

de aquellos que resultaran postergados o perjudicados por las exigencias de un mayor balance de utilidad agregada, se requeriría de una psicología muy exigente desde el punto de vista de los sentimientos de benevolencia y simpatía hacia las demás personas, así como de una disposición al sacrificio de los propios intereses más básicos, a favor del mayor beneficio agregado, gozado por otros.

En *A Theory of Justice*, Rawls ya había llamado la atención sobre estos asuntos, indicando que

> *Como lo señala Sigdwick, el utilitarismo es más riguroso que el sentido común a la hora de exigir el sacrificio de los intereses privados del agente cuando esto es necesario para la mayor felicidad de todos. También es más riguroso que la teoría contractual porque si bien los actos benéficos que sobrepasan nuestros deberes naturales son buenas acciones y suscitan nuestra estimación, no se les requiere como problema de derecho. El utilitarismo puede parecer que es un ideal más exaltado, pero su otro aspecto es que puede autorizar un menor bienestar y una felicidad menor de algunos, en aras de una mayor felicidad de otros que pueden ser ya más afortunados. Una persona racional, al formar su proyecto, dudaría antes de conceder la preeminencia a un principio tan exigente*[252].

Tener en cuenta las tensiones del compromiso guarda entonces directa relación con la estabilidad de una sociedad bien ordenada. Las exigencias y obligaciones que los principios de justicia imponen a los ciudadanos han de poder ser sobrellevadas por éstos, en el entendido de que garantizan, por otra parte, el resguardo de sus intereses básicos más esenciales. Los principios de justicia han de significar una oferta, a cada individuo, de una razonable satisfacción de sus intereses más relevantes, mejor al menos que lo que sería esa satisfacción al margen de dicha sociedad. Una sociedad cuyos principios de justicia supusieran el menoscabo de esos intereses básicos de los ciudadanos, difícilmente obtendría el consentimiento de los mismos al momento de acordar tales principios, ni tampoco el acatamiento a los mismos luego de acordados y llegada la hora de ponerlos en práctica en sus relaciones mutuas. Menos aún si esas partes saben que disponían, al momento de elegir principios, de otros candidatos alternativos que sí les preservaban esos intereses básicos. Los principios de justicia a ser acordados, han de poder serlo de buena fe. Quienes acuerdan esos principios han de

[252] John Rawls, *A theory of justice*, § 86, p. 501 y 502 [517].

tener conciencia y propósito de poder cumplir con sus exigencias. Lo mismo dicho de otro modo, acordar principios que sabemos nos resultaría difícil e incluso imposible cumplir, por estar más allá de lo que estamos dispuestos a consentir desde el punto de vista de la satisfacción y la postergación de nuestros intereses personales básicos, introduciría un evidente germen de inestabilidad social.

> *(...) se sigue que los dos principios de justicia deben ser seleccionados por delante del principio de utilidad, ya que son la única alternativa que garantiza los intereses fundamentales de los ciudadanos como libres e iguales. Repárese en que, si nuestro representante hubiera de elegir el principio de utilidad y las cosas vinieran mal dadas para nosotros, no tendríamos razones para dar marcha atrás: no podríamos alegar que la posición original colocaba a nuestro representante en situación inicua, ni podríamos alegar ignorancia o sorpresa, pues ocurre que la posibilidad de que haya condiciones sociales que conducen a instituciones inaceptables para nosotros es un resultado que las partes conocen y deben tomar en consideración. La posición original está ideada para excluir cualquier excusa*[253].

3. La cuestión de la congruencia en la justicia como provecho mutuo

Volvamos a la exposición de Brian Barry acerca del problema de la congruencia en la justicia como beneficio mutuo, y en la justicia como reciprocidad, para posteriormente examinar la presencia que la reciprocidad tiene en la teoría rawlsiana.

La justicia como provecho mutuo[254] está caracterizada como un pacto entre sujetos egoístas interesados en obtener una máxima satisfacción de sus intereses particulares y, a lo sumo, de quienes les son más próximos. Ante la posibilidad de que la universalización de la búsqueda del mayor bien propio devenga en una lucha generalizada perjudicial para todas las partes, éstas convienen racionalmente pactar principios de justicia, que suponen restricciones para todos ellos, las que permitirían a cada uno la prosecución de su propia concepción del bien, aunque con las restricciones acordadas. Ahora bien, una vez pactados criterios de justicia social, no se sigue de ello que las partes abandonan su motivación inicial de maximizar el logro del interés

[253] John Rawls, *Justice as fairness. A restatement*, § 29.3, p. 103 [145 y 146].
[254] Brian Barry, *La Justicia como imparcialidad*, pp. 55 a 77; *Teorías de la justicia*, pp. 19 a 24.

particular de cada cual. Por otra parte, en esta concepción, el desigual poder de negociación de las partes no se disimula sino que se encuentra patente tanto durante la negociación de los principios de justicia social como una vez que ellos son puestos en práctica. De ello se sigue que una vez pactados los principios de justicia social, las partes mantendrán un comportamiento egoísta de conformidad con el poder relativo de que dispongan para obtener posiciones más ventajosas dentro de la sociedad. A cada nueva correlación de fuerza, quienes incrementan su poder de negociación carecen de motivo para renunciar a la obtención de condiciones aún más favorables al logro de su propia concepción del bien. Cada vez que las normas del pacto resulten para esas partes una restricción al ejercicio de su poder de negociación efectivo, el comportamiento racional egoísta los llevará a modificar las reglas de justicia social.

Ello hace que la justicia como provecho mutuo sea finalmente incongruente e inestable, pues su criterio de justicia es un pacto que procura el mayor provecho *para todos, considerados en general, a lo largo del tiempo* (por cuanto, pactar la paz es más útil ante la alternativa de una guerra de todos contra todos), mientras que la motivación que tienen las partes al actuar en esa sociedad es alcanzar lo mejor *para cada una en cada oportunidad* (y en ese caso, la paz ya no resulta útil para quienes confían en su mayor poder de negociación para imponer nuevos términos de contrato social más favorables para sí mismos). Esto implica que quienes cuentan con un poder de negociación mayor no tienen incentivos para respetar un pacto que inhibe el ejercicio de ese poder. Más bien al contrario, si de lo que se trata es de maximizar el logro de los fines propios, aquellos más fuertes pueden, o bien no acatar las restricciones del pacto, o bien negociar continuamente en el tiempo en su favor mejores condiciones que las negociadas originalmente. Quienes son más débiles, en cambio, se ven expuestos a que sus pretensiones sean desatendidas debido a su menor poder para imponer a otros, unas condiciones que los favorezcan[255].

Lo anterior es el corolario lógico del razonamiento hobbesiano. Si comenzamos teniendo como premisa que cada hombre tiene un derecho natural a todo, incluso a disponer del cuerpo y de la vida de su prójimo, y considerando luego que en condiciones de relativa igualdad entre las partes el ejercicio generalizado de ese derecho conduciría a una guerra de todos contra todos en la que nadie se sentirá seguro, entonces

[255] Will Kymlicka, "La tradición del contrato social", en Peter Singer (editor), *Compendio de ética*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 267 a 280.

se derivará como "(…) precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no pueda obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra"[256]. Sin embargo, este precepto puede ser dejado atrás una vez que las condiciones se tornan más favorables, incluso durante la vigencia de la paz pactada. Ello se infiere de lo que dice el mismo Hobbes unas líneas más abajo de lo ya citado, cuando indica su segunda ley fundamental de la naturaleza: "Que uno acceda, si los demás consienten también, y *mientras se considere necesario* para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo"[257].

La expresión "mientras se considere necesario" empleada por Hobbes deja al desnudo la lógica propia de la justicia como provecho mutuo, desde el punto de vista de la motivación de las partes, incluso cuando ya han un concluido un pacto de paz. El dinamismo inherente a esta incongruencia entre el criterio de la justicia y la motivación de las partes conduce a un retorno persistente del conflicto de unos con otros en el tiempo. La paz pactada en verdad no es sino una tregua[258], que no resuelve la conflictividad sino que, por el contrario, desemboca en forma recurrente en ella. Este dinamismo ha sido descrito por Macpherson en su comentario a la obra de Hobbes. Ante la pregunta acerca de si Hobbes afirma un postulado fisiológico según el cual todos los hombres tienen un deseo innato de más poder, o si sólo son algunos los que tienen ese deseo inmoderado, las consecuencias de la respuesta en uno y otro caso son sustancialmente las mismas. En el caso en que sólo algunos fueran inmoderadamente ávidos de obtener más poder sobre los restantes hombres, el resultado de una guerra de todos contra todos se produciría de igual modo, porque en esa circunstancia, los hombres moderados se verían arrastrados a buscar más poder a objeto de conservar su poder presente –en concreto, los frutos de su trabajo que hacen que la vida sea placentera-. Así, los pacíficos y moderados deberían defenderse ante la amenaza de serle arrebatados sus posesiones por los inmoderadamente ávidos de poder[259]. Peores

[256] Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica, México, 2010, pp. 107.
[257] Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, p. 107. Las cursivas son mías.
[258] Brian Barry, *La justicia como imparcialidad*, p. 68.
[259] C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, pp. 49 y 50.

serían las cosas si la avidez por obtener más poder fuera una tendencia fisiológica generalizada entre los hombres.

Por cierto, la pregunta respecto de si esta concepción puede considerarse propiamente una concepción de justicia, surge con naturalidad. El que los principios de justicia dependan de la correlación de fuerza y de poder entre los pactantes, convierte a esos principios en materia contingente y expuesta no sólo a la desigual capacidad de negociación, sino, más crudamente al abuso de los que pueden más sobre los que pueden menos. Por ello, los críticos de esta concepción sostienen que no se trata de una de entre varias concepciones de la justicia, sino de algo que representa una alternativa a las distintas concepciones de lo que propiamente cabría llamar justicia, cuestión que el propio Rawls declara de modo explícito. Al referirse al hecho de que una concepción de la justicia debe incluir una ordenación de las demandas conflictivas, y que tal ordenación debe ser transitiva, Rawls admite que los conflictos físicos y el recurso a las armas producen una ordenación, en las que ciertas demandas superan a otras. Sin embargo,

> *La principal objeción a esta ordenación no es que pueda ser intransitiva, sino que los principios de lo justo y de la justicia se aceptan precisamente para no recurrir a la fuerza y a la astucia. Así pues, supongo que el dar a cada quien según la medida de su amenaza de fuerza no es una concepción de la justicia. No establece ninguna ordenación en el sentido requerido, una ordenación basada en determinados aspectos relevantes de las personas y de su situación, independientes de su situación social o de su capacidad para intimidar y coaccionar*[260].

Desde luego, tal cual está expuesta, esta concepción de la justicia como provecho mutuo deja en la indefensión a los más débiles, cualquiera sea el recurso que se trate de distribuir por las instituciones sociales, sean recursos materiales –ingresos y riquezas- o inmateriales –la libertad de conciencia, de religión, de expresión, etc. En efecto, si lo que está en juego en una sociedad es la adscripción a un determinado credo de carácter comprehensivo, la justicia como provecho mutuo conduce al auto de fe[261]. A esto se ha referido ya Rawls cuando sostiene que no es posible que una concepción comprehensiva

[260] John Rawls, *A theory of justice*, § 23, p. 116 [133]; Will Kymlicka, *Filosofía Política Contemporánea. Una introducción*, Ariel, Barcelona, 1995, p. 150.
[261] Brian Barry, *La justicia como imparcialidad*, p. 74.

de la justicia sirva de fundamento al establecimiento de las instituciones de la estructura básica al margen del uso del poder de coacción del Estado sobre los disidentes.

> *(…) una adhesión compartida y continuada a una doctrina comprehensiva sólo puede mantenerse [en las condiciones de una sociedad caracterizada por el hecho del pluralismo] mediante el uso opresivo del poder del estado, con todos sus crímenes oficiales y las inevitables brutalidades y crueldades, seguidas de la corrupción de la religión, la filosofía y la ciencia. Si decimos que una sociedad política es una comunidad cuando está unida a la afirmación de una y la misma doctrina comprehensiva, entonces el uso opresivo del poder estatal con su séquito de perversiones se hace necesario para mantener la comunidad política. Llamemos a esto el hecho de la opresión*[262].

Los defensores de la justicia como provecho mutuo, dirían, por el contrario, que sí es una concepción de justicia, o al menos es una concepción moral, por cuanto supone *restricciones* en la búsqueda del interés propio, criterio que puede encontrarse en Hume y, en nuestros días, en Gauthier[263]. No obstante, esta restricción en la búsqueda del interés propio siempre se encuentra al servicio de un logro más eficaz de ese mismo interés propio, dentro de la consideración racional de las restricciones que imponen las circunstancias, y en ningún caso se relacionan con la posibilidad de tomar en cuenta posibles reclamos justificados que otros pudieran hacernos en nombre de una consideración moral o, en sentido más restringido, de justicia política. En otras palabras, los deberes morales lo son siempre y únicamente para consigo mismo, y el pacto acerca de lo justo es un recurso y una expresión del amor propio. A esos deberes se los consideraría "morales" en tanto suponen restricciones, aunque estas restricciones provengan de la propia razón que custodia la búsqueda del provecho propio. Los críticos de la justicia como provecho mutuo argumentarían que una obligación así fundada no califica como obligación moral, sino sólo como una regla prudencial. Un rasgo propio de la moral debería ser la restricción del interés propio. Sin embargo, en su comentario a Hobbes, Macpherson aborda el punto señalando que el razonamiento de Hobbes se sostiene en que la obligación para consigo mismo es fruto de una razón natural que puede prescindir del recurso a un fundamento radicado en deidades o esencias imaginadas o incognoscibles. Ante los adversarios de su tiempo, la obligación racional

[262] John Rawls, *Justice as fairness. A restatement*, § 11.3, p. 34 [60 y 61].
[263] Brian Barry, *La justicia como imparcialidad*, p. 72.

para consigo mismo descubierta por Hobbes, obliga y *restringe* al sujeto racional (y por eso Hobbes la considera una obligación *moral*), con el añadido, que juega a favor de Hobbes frente a sus adversarios, que dicha obligación no remite a un fundamento supersticioso o fraudulento. Así pues, la obligación para consigo mismo –de la que deriva la obligación política de pactar la paz y mantenerla hasta donde le parezca necesario al sujeto que pacta-, no tiene menos peso o eficacia que la obligación moral invocada por sus adversarios, para quienes lo propiamente moral supone una restricción del propio interés precisamente porque lo que hace moral a una obligación es que trasciende el interés egoísta de quien resulta obligado. Concluye Macpherson al proponer una hermenéutica del criterio hobbesiano a la luz de las circunstancias históricas que rodearon su surgimiento: "[Hobbes] pensaba que su obligación racional, aunque interesada, era tan moral como podía serlo una obligación. Decir que Hobbes tenía una razón tan buena para llamar moral a esta obligación como la que tienen, o tenían, otros filósofos para negarle este título no es pretender que la obligación sea más eficaz que otras o siquiera tanto como ellas: es simplemente afirmar que la carga de la prueba debe pesar tanto sobre Hobbes como sobre los demás. Lo que hizo Hobbes, en realidad, fue trasladar la carga de la prueba a los moralistas a sabiendas de que les sería imposible sostenerla. A falta de tal prueba, la obligación de Hobbes se puede seguir calificando de moral"[264].

Así pues, el comportamiento racional en la justicia como provecho mutuo induce a las partes a procurar incrementar y maximizar su poder relativo respecto de los demás. La diferencia entre lo que es mejor para todos, y el interés de cada cual por obtener lo que es mejor para sí mismo en cada ocasión, recuerda la estructura de recompensas del dilema del prisionero, donde lo mejor para ambas partes consideradas conjuntamente, no coincide con el óptimo para cada una de ellas consideradas por separado, como ya se vio en el capítulo anterior. Como lo reconoce Gauthier, en una estructura de recompensas como la del dilema del prisionero, existe un teorema de imposibilidad, en el sentido de que no es posible asegurar un equilibrio de Nash que maximice el valor otorgado a la estrategia de cada agente considerado por sí mismo, y que al mismo

[264] C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, p. 79.

tiempo represente un óptimo de Pareto, que tiene en consideración la maximización del saldo neto de las utilidades conjuntas de todos los agentes[265].

4. La congruencia y la justicia como reciprocidad. Imparcialidad y reciprocidad en Rawls

En su obra *Teorías de la justicia,* Brian Barry se concentró en el estudio de dos grandes teorías de justicia rivales, la justicia como provecho mutuo y la justicia como imparcialidad. En la justicia como imparcialidad, la búsqueda de los principios de justicia sigue el criterio de que puedan ser aceptables por todas las partes y, en consecuencia, no se afirman desde la pretensión individual de cada una de ellas sino que están caracterizadas por su formulación impersonal, por procurar representar un punto de vista general, al margen del poder de negociación de que cada una de ellas pudiera disponer.

Posteriormente, en *La justicia como imparcialidad*, Barry identifica una teoría híbrida a la que denomina "justicia como reciprocidad". La caracterización de esta teoría afirma que en ella el criterio de la justicia sigue siendo el provecho mutuo (cada parte procura la realización, tanto como le sea posible, de su particular concepción del bien), pero que la motivación se modifica y es ahora un sentido del juego limpio (*fair play*), vale decir, responder de igual manera al comportamiento de la contraparte, específicamente, respetar los principios de justicia en tanto que son respetados por lo otros. Es lo que Rawls llama "pagar con una misma moneda", valiéndose también de otras expresiones como "compensación" o "reciprocidad"[266]. No obstante, a juicio de Barry, esta motivación de jugar limpiamente el juego no termina de calzar adecuadamente con el criterio de lo justo –la ventaja mutua-, por cuanto requeriría de un criterio distributivo que fuera más o menos restrictivo de la máxima ganancia posible, en beneficio de garantizar a cada uno un cierto límite mínimo o básico de ingreso. En otras palabras, el sentido del juego limpio proyectaría sobre el criterio de lo justo una cierta exigencia de distribución equitativa, exigencia que el provecho mutuo excluye[267].

[265] David Gauthier, "El egoísta incompleto", p. 96.
[266] John Rawls, *A theory of justice*, § 75, p. 433 [447]. La traductora ha ocupado "pagar con la misma moneda" para traducir "to answer in kind" en el original. Aunque no se trata de una traducción literal, la expresión coloquial elegida en el castellano expresa bien la reciprocidad de que se está hablando.
[267] Brian Barry, *La justicia como imparcialidad*, pp. 83 y 84.

La teoría de Rawls, al construirse recurriendo a tres puntos de vista, contiene en ellos elementos desiguales que son propios de distintos tipos de teoría de justicia política, lo que constituiría la fuente de la menor congruencia que denuncia Barry. Este considera que el de Rawls es un intento fallido de formular una teoría de la justicia como imparcialidad[268], y es posible seguir esta afirmación al constatar que entre los individuos en la posición original y los ciudadanos de la sociedad bien ordenada, existen unos hiatos que impiden que se realice adecuadamente la transición desde los supuestos de la primera de esas perspectivas a los de la segunda. Por ello no es de extrañar que, en efecto, en los escritos de Rawls, nos encontremos con que elementos de una y la otra conviven entremezclados, con lo que la coherencia general del discurso se deteriora.

4.1. La imparcialidad en la teoría de la justicia de Rawls

Comencemos por proporcionar algunas características de la imparcialidad, y tomemos nota de su presencia en el razonamiento de Rawls. En sentido general, podemos entender que la imparcialidad supone un modo de comportarse que no se encuentra motivado o fundado en consideraciones privadas o personales –las que, por el contrario, constituirían una argumentación que se formula desde la primacía de los intereses del propio yo-. La imparcialidad puede apelar, o aspira al menos, a una justificación aceptable intersubjetivamente. Scanlon diría que la imparcialidad supone actuar de conformidad con razones que no podrían ser rechazadas razonablemente por las restantes personas[269]. A tal punto esto es así, que en su razonamiento, Scanlon ni siquiera requiere que las partes ignoren sus circunstancias personales, puesto que el razonamiento imparcial no precisa de incertidumbre acerca de nuestro lugar futuro en la sociedad, sino nada más que de la capacidad para situarse en una generalidad de puntos de vista al momento de razonar acerca de principios que no sería razonable rechazar[270].

En los textos de Rawls, llama la atención el empleo que hace de las expresiones "imparcialidad" y "reciprocidad". Si seguimos la terminología propuesta por Barry, en ocasiones Rawls incluso intercambia los términos. Pero vamos por partes. En *A theory*

[268] Brian Barry, *La justicia como imparcialidad*, pp. 110 y 111.
[269] T. M. Scanlon, *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?*, pp. 18 y 19.
[270] T. M. Scanlon, "Contractualism and Utilitarianism", en Amartya Sen y Bernard Williams (compiladores), *Utilitarianism and beyond*, p. 115.

of justice, Rawls alude a la imparcialidad en un contexto en que llama la atención acerca de los paradójicos efectos de la combinación del desinterés mutuo y el velo de la ignorancia en la posición original:

> *Una vez considerada la idea de una teoría contractual, es tentador pensar que no producirá los principios que queremos a menos que las partes se vean movidas, por lo menos en alguna medida, por la benevolencia o por algún interés en los intereses de los demás. Tal como lo señalé antes, Perry cree que las pautas y decisiones correctas son aquellas que promueven los fines alcanzados mediante un acuerdo meditado y adoptado en condiciones favorables para la imparcialidad y la buena voluntad. Ahora bien, la combinación del desinterés mutuo y el velo de la ignorancia alcanza en gran medida el mismo propósito que la benevolencia, ya que esta combinación de condiciones obliga a que cada persona en la posición original tome en cuenta el bien de los demás. Entonces, en la justicia como imparcialidad, los efectos de la buena voluntad se obtienen por medio de diversas condiciones que operan conjuntamente. La impresión de que esta concepción de la justicia es egoísta es una ilusión provocada al considerar sólo uno de los elementos de la posición original*[271].

Este texto es significativo y daría lugar a varios comentarios. De momento, retengamos en primer lugar las ideas referidas a la noción de imparcialidad. Menciona Rawls el estar movido por un interés en los intereses de los demás, y el tomar en cuenta el bien de los demás. Ello refuerza la idea general de imparcialidad como un modo de comportarse o de razonar en el que la consideración del interés propio no tiene primacía especial, y que toma en cuenta, con un nivel no inferior de importancia, los intereses de otros, aunque es consistente también con una benevolencia que la teoría rawlsiana no reclama a las partes en tanto que motivación. En "Justice as reciprocity", Rawls proporciona algunas nociones, a las que llama "reciprocidad", que convergen con esta idea de imparcialidad que aquí se va esbozando. Así, pues,

> *El principio de reciprocidad requiere de una práctica*[272] *que satisfaga los principios que las personas que participan en ella razonablemente podrían proponer a la aceptación mutua, de conformidad con las circunstancias y*

[271] John Rawls, *A theory of justice,* § 25, pp. 128 y 129 [146].
[272] Rawls emplea la palabra "practice" para referirse a instituciones, es decir, sistemas de reglas que configuran alguna actividad específica, indicando sus roles, derechos, deberes, sanciones y recursos. Rawls, "Justice as reciprocity", p. 190 nota 1.

> *condiciones hipotéticas consideradas. Las personas que se involucran en una práctica que considera este principio, pueden dirigirse unas a otras abiertamente y apoyar sus respectivas posiciones, en caso de que parecieran cuestionables, mediante la referencia a los principios que es razonable esperar que cada una de ellas acepte*[273].

Así pues, junto con que el principio que aquí llama de "reciprocidad" supone proponer criterios que puedan ser mutuamente aceptables, en esta versión del *fair play* hay un elemento adicional que se refiere a la consideración de la persona del otro como alguien a ser tenido en cuenta desde su propio punto de vista, diferente de mi punto de vista:

> *(...) de la misma manera que, a falta de una explicación especial, un criterio para el reconocimiento del sufrimiento es ayudar a quien sufre, el deber de juego limpio [fair play] es una parte necesaria del criterio para reconocer al otro como una persona con intereses y sentimientos similares a los propios*[274].

Los textos transcritos, con sus referencias a la adopción de principios que sean razonables y mutuamente aceptables, a la consideración de los intereses de los demás como similares a los propios y a tomar en cuenta el bien de los demás, nos recuerdan algo dicho al estudiar en el primer capítulo los contenidos del deber de respeto mutuo, en tanto que consistente en contemplar la situación de los demás desde su punto de vista y su concepción del bien, y en exponer la razón de nuestras acciones cuando afectan los intereses de los demás[275]. Con ello, la noción de imparcialidad, aún cuando en ocasiones se la llame reciprocidad o *fair play*, parecería satisfacer los contenidos exigidos por la noción de respeto mutuo entendido como deber -o respeto como reconocimiento, en la expresión de Stephen Darwall- estudiado en el capítulo primero, y que es concurrente con lo que Rawls identifica como respeto por uno mismo como bien primario social, para una construcción general del respeto en el conjunto de su obra.

[273] John Rawls, "Justice as reciprocity", p. 208. La traducción es mía.
[274] John Rawls, "Justice as reciprocity", p. 212. La traducción es mía.
[275] John Rawls, *A theory of justice*, § 51, p. 297 [310].

4.2. Auto interés o mutuo desinterés en la posición original

Sin embargo, cuando otros componentes de la construcción de Rawls entran a tallar, se produce la incongruencia interna de la que nos alerta Barry. Así pues, este autor sostiene que en la posición original el comportamiento de cada una de las partes persigue su propio interés, lo que es característico de la justicia como provecho mutuo. Por cierto, el propio interés no necesita ser egoísta. Una vez descorrido el velo de la ignorancia, podríamos encontrarnos con que las concepciones del bien de las personas incluyen perspectivas altruistas y benevolentes hacia los intereses de las restantes personas.

No obstante, tampoco se encuentra excluido que el propio interés sí sea egoísta. En este lugar es preciso mantener la distinción entre lo que disponen los *principios* como criterio de justicia, y lo que constituye la *motivación* de las partes a quienes esos principios están dirigidos. En lo tocante a los principios, Rawls excluye el egoísmo en diversas formas. Por cierto, excluye aquellas expresiones más acusadas, como la llamada dictadura unipersonal del yo, vale decir, que todos hayan de servir mis intereses, así como al privilegiado, que es el único que se excluye de cumplir, en el trato recíproco, los principios de justicia a que están obligados todos los demás. Ambas formas de egoísmo constituirían pretensiones que no satisfacen el criterio de generalidad requerido para transformar esas clases de egoísmo en principios de justicia[276]. Pero además, Rawls pretende que los principios de justicia excluyen el egoísmo generalizado entendido, de modo más débil, como promoción de los propios intereses, desentendiéndose de los intereses de los demás. Más aún, Rawls sostiene que el egoísmo generalizado permanece al margen de lo que pudiera considerarse un punto de vista moral:

> *Lo que hace inadmisible al egoísmo general, es la condición de la ordenación jerárquica, ya que si todos están autorizados a promover sus fines como les plazca, o si todos deben promover sus propios intereses, no hay ningún tipo de ordenación jerárquica de las demandas competitivas y el resultado estará determinado por la astucia y la fuerza. (…) Aunque el egoísmo sea lógicamente consistente y en este sentido no es irracional, sí es*

[276] John Rawls, *A theory of justice*, § 23, p. 114 [131].

> *incompatible con lo que intuitivamente consideramos como el punto de vista moral. La significación filosófica del egoísmo no es otra concepción de lo justo, sino la de un reto a cualquiera de estas concepciones. En la justicia como imparcialidad, esto se refleja en el hecho de que podemos interpretar el egoísmo general como punto de desacuerdo. Es el punto en el cual se empantanarían las partes si fueran incapaces de alcanzar un acuerdo*[277].

Sin embargo, la cita precedente muestra la descripción de la posición original desde el punto de vista de los constructores de la misma ("usted y yo"), y en consecuencia, no podemos razonar al compás que nos propone Rawls sin tomar en cuenta la posibilidad que, bajo el velo de la ignorancia, sí nos encontremos con personas cuyas concepciones del bien son egoístas como un caso generalizado, y que sus motivaciones en la observancia de los principios de justicia sean de índole también egoísta, pese a las restricciones que les imponen los principios de justicia[278]. Precisamente porque esta diferencia entre principios y motivaciones es posible, es que se suscitan las tensiones del compromiso. Así pues, no tomamos ahora mismo la perspectiva de los constructores de la posición original, sino la de los protagonistas de ella, caracterizados bajo esa hipótesis como mutuamente autointeresados o desinteresados, lo que fuerza a discrepar de la siguiente afirmación de Rawls, o al menos a precisarla:

> *Los miembros del grupo en la situación inicial son racionales y mutuamente desinteresados. Esto no quiere decir que sean egoístas, es decir, que sean individuos que sólo tengan cierto tipo de intereses, tales como riqueza, prestigio y poder. Sin embargo, se los concibe como seres que no están interesados en los intereses ajenos. Habrán de suponer que incluso puede haber oposición a sus objetivos espirituales del mismo modo que puede haberla a los objetivos de aquellos que profesan religiones diferentes. Más aún, el concepto de racionalidad tiene que ser interpretado, en lo posible, en el sentido*

[277] John Rawls, *A theory of justice*, § 23, pp. 117 y 118 [134 y 135].

[278] Rawls admite esta posibilidad de egoísmo generalizado como motivación de las partes en la posición original: "(…) surge la pregunta de *si las personas en la posición original tienen deberes y obligaciones respecto a terceros*, por ejemplo, respecto a sus descendientes inmediatos. Decir que sí los tienen sería un modo de abordar las cuestiones de la justicia entre las generaciones. Sin embargo, el objetivo de la justicia como imparcialidad es tratar de deducir todos los deberes y obligaciones de la justicia a partir de otras condiciones razonables. Por tanto, *deberá evitarse aquélla salida*". *A theory of justice*, § 22, p. 111 [128] (las cursivas son mías). La posición original no exige que haya egoísmo generalizado, pero tampoco excluye ese caso. En condiciones de incertidumbre, no deberíamos poder hacer estimaciones de probabilidad acerca de la presencia mayor o menor de egoístas en la posición original. La pregunta que nos hacemos aquí, entonces, es qué ocurriría con la estabilidad de la sociedad si, al margen de cualquier consideración de probabilidades, sólo hubiera egoístas en la posición original.

> *estrictamente tradicional de la teoría económica, según la cual se emplean los medios más afectivos para los fines dados. En alguna medida modificaré este concepto (...) pero se debe tratar de evitar introducir en él elemento éticos controvertidos de cualquier clase*[279].

Antes de continuar, es preciso introducir un par de distinciones, como comentario a la cita recién transcrita. Insistir, en primer lugar y una vez más, en hacer la diferencia entre la perspectiva de los constructores de la posición original ("usted y yo"), y la perspectiva de quienes son sus protagonistas. Los constructores de la posición original están interesados en crear una situación en la cual la elección de los principios de justicia resulte inequívoca, producto de una deducción y que no deje margen de probabilidad. A su vez, se espera que la combinación de mutuo desinterés y velo de la ignorancia produzca efectos semejantes a los que se obtendrían recurriendo a la benevolencia. Pero esta combinación de factores lo es de un aspecto aportado por los constructores de la posición inicial ("usted y yo") y otro aspecto aportado por los protagonistas de la posición original (los individuos mutuamente autointeresados o desinteresados, y racionales). Los individuos en la posición original no se supone que son benevolentes, pero en las forzadas y restrictivas condiciones de la posición original que no ha sido diseñada por ellos, los efectos de sus deliberaciones se asemejarían sin más remedio a los que sería dable esperar de sujetos benevolentes.

Por otra parte, la definición de egoísmo de Rawls (personas con sólo cierto tipo de intereses tales como riqueza, prestigio y poder) es deficiente. Aunque admite diversos grados, lo propio del egoísmo no parece estar definido ni por el objeto al que se dirige (como por ejemplo, riqueza, prestigio y poder, enumeración que no puede considerarse exhaustiva por cierto), ni por la cuantía de lo que se desea, sino más bien por la desequilibrada relación que se establece entre el interés propio y la propia persona, por una parte, respecto de las personas e intereses de los demás, por la otra. Lo propio del egoísta es que lo que desea para sí no considera el precio que ello supone para los demás, o que considera el interés de los demás sólo de manera instrumental y funcional al logro de su propio fin[280]. En circunstancias de conflicto de intereses, lo propiamente egoísta es la suposición en cuanto a que el propio interés debe prevalecer por sobre los restantes intereses de las otras partes. Visto de ese modo, las caracterizaciones que

[279] John Rawls, *A theory of justice*, § 3, p. 12 [26].
[280] Kart Baier, "El egoísmo", en Peter Singer (editor), *Compendio de Etica*, pp. 281 a 290.

Rawls hace de los individuos en la posición original admiten, y no excluyen, que se trate de individuos egoístas, despreocupados de la suerte de los intereses ajenos.

> *[Los individuos en la posición original] Tienen un sentimiento seguro de su propia valía de modo que no tienen deseos de abandonar ninguno de sus objetivos, aunque los demás dispongan de menos medios para promover los suyos*[281].

Sin embargo, dadas las peculiares condiciones de la posición original, particularmente el velo de la ignorancia, esas partes, movidas por su propio interés, son conducidas a aceptar un límite básico que se traduce en el criterio *maximin* del principio de diferencia, pero no en razón de una consideración positiva de los intereses ajenos que pudiera estar motivada por cuestiones tales como el respeto mutuo, sino sólo por el propio interés sometido a condiciones de incertidumbre acerca del lugar mejor o peor que nos habrá de caber en la sociedad una vez que el velo de la ignorancia se descorra. Como las condiciones para el razonamiento racional en la posición original bajo velo de la ignorancia son tan restrictivas, Rawls confía en que las partes coincidirían en un acuerdo unánime acerca de los principios de justicia. Pero, con ello, Barry observa que lo que Rawls consigue es la anulación de una consideración diferenciada de los intereses de las personas, que era lo que precisamente quería evitar cuando criticaba el razonamiento utilitarista confiado a un espectador imparcial o a un legislador ideal simpatético. Ciertamente, personas que razonan de una misma manera en unas mismas circunstancias, producirán unas mismas conclusiones. Pero, entonces, ya no tendremos nada parecido a un acuerdo entre partes, sino más bien un único razonamiento reproducido indefinidamente por personas que se comportan unas como clones de las otras[282], y no como personas diferentes cuyas concepciones del bien se encuentran en potencial conflicto en las circunstancias de la justicia. Así pues, no se produce un acuerdo colectivo, sino que asistimos nada más que a los resultados de un cálculo prudencial individual en condiciones de incertidumbre, un razonamiento defensivo gobernado por el autointerés, repetido al infinito por cada actor por separado.

[281] John Rawls, *A theory of justice,* § 25, p. 125 [142].
[282] Brian Barry, *La justicia como imparcialidad* , p. 93.

4.3. ¿Justicia puramente procesal o justicia procesal perfecta?

En un punto nos apartamos del razonamiento de Barry. Antes de formular sus propias críticas a Rawls, lo defiende de otras críticas que estima fuera de lugar. Una de ellas es la que reprocha a Rawls derivar los principios de justicia en la posición original desde una idea desnuda de racionalidad. Por cierto, Rawls nos habla de un teorema de geometría moral desde el cual se derivan, por pura deducción racional, los principios de justicia que él defiende:

> *Debe notarse también que la aceptación de estos principios [de justicia] no se conjetura como ley psicológica o como probabilidad. Mi ideal es, en todo caso, mostrar que su aceptación es la única elección coherente con la descripción completa de la posición original. El argumento, a la postre, intenta ser estrictamente deductivo. Desde luego, las personas en la posición original tienen una cierta psicología, ya que se formulan varios supuestos acerca de sus creencias e intereses. Estos supuestos, junto con otras premisas, aparecen en la descripción de la situación inicial. Sin embargo, es claro que los argumentos construidos a partir de tales premisas pueden ser completamente deductivos, tal y como lo prueban las teorías económicas. Deberíamos aspirar a una especie de geometría moral, con todo el rigor que su nombre indica*[283].

Y agrega más adelante

> *La posición original tiene que ser interpretada de manera que en cualquier momento se pueda adoptar su perspectiva. Es indiferente cuándo se adopta este punto de vista y quién lo hace: las restricciones deberán ser tales que siempre se escojan los mismos principios. El velo de ignorancia es una condición clave para que esto suceda. Asegura no sólo que la información disponible es pertinente, sino que es en todo momento la misma. (...) Es claro que, puesto que las diferencias entre las partes son desconocidas y puesto que todas son igualmente racionales y se hallan en la misma situación, todas serán susceptibles de ser convencidas por los mismos argumentos. Por tanto, podemos contemplar el acuerdo en la posición original desde el punto de vista de una persona seleccionada al azar. Si cualquiera, después de reflexionar debidamente, prefiere una concepción de justicia a otra, entonces todos lo harán obteniéndose un acuerdo unánime. Podemos imaginarnos, con objeto de*

[283] John Rawls, *A theory of justice,* § 20, pp. 104 y 105 [121].

> *hacer más reales las circunstancias, que se exige que las partes se comuniquen unas con otras por medio de un árbitro como intermediario. (...) Este árbitro prohíbe cualquier intento de formar coaliciones e informa a las partes cuando han llegado a un entendimiento. Sin embargo, de hecho, tal árbitro es superfluo y se supone que las deliberaciones de los participantes han de ser similares*[284].

A juicio de Barry, se critica erróneamente a Rawls al decir que deriva sus principios de justicia de una idea desnuda de racionalidad, por cuanto esa crítica omite el contexto en el que esa racionalidad se ejerce[285]. Tal contexto es el de las condiciones de la posición original, y en la especificación de la situación contractual se contienen presupuestos normativos que exceden con mucho los supuestos de la teoría de la decisión racional. A juicio de Barry, en la posición original lo medular lo constituye la igualdad moral de las partes, y la ausencia de peso de circunstancias que son moralmente arbitrarias –las loterías de la naturaleza, de la sociedad y de la fortuna- como fuente de un desigual poder de negociación, o de una desigual asignación de bienes primarios sociales. Siempre que Rawls invoca la racionalidad, lo hace en ese contexto de restricciones razonables que constituyen la posición original, las que suponen una concepción moral de fondo y un compromiso moral de las partes de no argumentar a favor de principios que respaldan el punto de vista de sus intereses particulares, y sí, en cambio, de principios que puedan justificarse ante los demás y ser aceptables para ellos, o, retomando el lenguaje y la precisión de Scanlon, principios que no puedan ser rechazados razonablemente por otros. La construcción de la posición original por parte de Rawls se asienta en verdaderos compromisos morales, y la especificación de sus características –aquellas restricciones razonables que conducirán a las partes a deducir en esa geometría moral los principios de justicia- se hace conforme al método del equilibrio reflexivo.

Haciéndose cargo de otra crítica que normalmente se formula a Rawls y que Barry desestima –el hecho que se trate de una situación inicial hipotética y no real[286]-, agrega Barry que la posición original hipotética invita a ponernos en el lugar del otro al momento de elegir principios de justicia, pero quienes somos invitados a razonar conforme a un sentido de la justicia y no de acuerdo con el egoísmo, somos los lectores de Rawls, ¡y no los protagonistas de su posición inicial, individuos racionales

[284] John Rawls, *A theory of justice*, § 24, p. 120 [137 y 138].
[285] Brian Barry, *La justicia como imparcialidad*, pp. 86 y 89.
[286] Brian Barry, *La justicia como imparcialidad*, pp. 90 y 91.

mutuamente autointeresados o desinteresados!: "Naturalmente, si la gente es egoísta en la vida real, las conclusiones alcanzadas en la posición original dejarán de atraerla una vez que conozca su situación real. Pero las conclusiones de Rawls pretenden apelar al sentido de la justicia de sus lectores, no a su egoísmo. Se supone que lo que pensarían al perseguir su interés propio (o más exactamente, su concepción del bien) dentro de las constricciones de la posición original es lo que guiará su pensamiento cuando consulten su sentido de justicia en la vida real"[287].

Aunque concordando con Barry en que la construcción de la posición original obedece al interés y compromiso de Rawls con ciertas ideas normativas sustantivas de fondo, y que traslucen su compromiso con la idea de igualdad moral entre las personas, hay un aspecto que no puede ser desatendido y que contribuye a deteriorar la congruencia interna de la construcción rawlsiana. Es aquí donde se puede constatar cómo la existencia de diferentes perspectivas en la teoría de Rawls no produce un resultado auténticamente unitario. Que la posición original conduzca a las partes a un resultado que coincide con las exigencias de una igual consideración moral de todas ellas, e incluso con lo que demandarían la buena voluntad y la benevolencia, como lo afirma Rawls en el texto que citamos antes, es una afirmación plausible. Sin embargo, no se puede obviar en este razonamiento, que dicho resultado no es el fruto de la acción de las partes en la posición original, sino de quienes han diseñado esa posición original con el cúmulo de restricciones al razonamiento que impiden que la motivación autointeresada produzca otros resultados. En efecto, las partes en la posición original no han diseñado ellas mismas esa situación de elección. Esta situación de elección ha sido diseñada por un agente exterior que la manipula de tal manera, que las partes no tendrán más remedio que desembocar, a través de una deducción -que no es lo mismo que una "elección"-, en los principios de justicia pretendidos por Rawls. En las específicas condiciones de la posición original, donde los resultados del razonamiento conducen a una y sólo una posible identificación de principios de justicia, no cabe hablar de una expresión de la justicia puramente procesal, como querría Rawls, sino más bien de un caso de justicia procesal perfecta.

Como es bien sabido, en la obra de Rawls la justicia puramente procesal supone la existencia de un procedimiento equitativo de distribución de un recurso, pero cuyos

[287] Brian Barry, *La justicia como imparcialidad*, p. 91

resultados distributivos son indeterminados, por no contar con un criterio independiente que indique cuál tendría que ser el resultado distributivo debido. Si el procedimiento ha sido aplicado en los términos equitativos que en él se disponen, cualquiera sea la distribución resultante, se considerará equitativa, por desigual que ésta sea, al menos dentro de cierto margen. Rawls ilustra este concepto con el ejemplo de una lotería.

La justicia procesal perfecta, en cambio, cuenta de antemano con un criterio acerca de cuál es el resultado justo y dispone de un procedimiento que conduce a él con seguridad. Rawls ilustra este tipo de justicia con el ejemplo de la partición de un pastel por parte de un agente maximizador que sabe que quien haga el reparto será el último en tomar un trozo, con lo cual se espera que la división del pastel se haga en partes iguales.

La justicia procesal imperfecta, por su parte, supone que se cuenta con una idea de lo que sería un resultado justo, pero el procedimiento para alcanzarlo no garantiza que siempre se acceda a ese resultado, y el ejemplo que ilustra este concepto es el procedimiento judicial, en el que, contingentemente y por defectos en su aplicación (por ejemplo, una insuficiente aportación de pruebas por las partes), no siempre se obtiene el resultado justo previsto de antemano (que el culpable reciba su castigo, y que el inocente o el agraviado obtengan su reparación)[288].

Pues bien, Rawls pretende que

> *La intención de la posición original es establecer un procedimiento equitativo según el cual, cualesquiera que sean los principios convenidos, estos sean justos. El objetivo es utilizar la noción de justicia puramente procesal como base de la teoría*[289].

Pero recordemos lo que ya habíamos citado más arriba:

> *La aceptación de estos principios [de justicia] no se conjetura como ley psicológica o como probabilidad. Mi ideal es, en todo caso, mostrar que su aceptación es la única elección coherente con la descripción completa de la posición original*[290]

[288] John Rawls, *A theory of justice*, § 14, p. 74 [89 y 90].
[289] John Rawls, *A theory of justice,* § 24, p. 118 [135].
[290] John Rawls, *A theory of justice,*§ 20, p. 104 [121]. En *Political liberalism,* § II.5.2, p. 73 [87], Rawls pretende nuevamente que la elección de principios de justicia en la posición original se trata de un caso de

Así pues, si los principios disponibles en las específicas condiciones en que ha sido construida la posición original son sólo los que Rawls identifica, y si las restricciones al razonamiento son tales que conducen a esos principios y sólo a ellos –"la única elección coherente"-, a tal punto que la presencia de un árbitro que medie entre las partes es finalmente superflua, mal cabe pretender que estamos ante un caso de justicia puramente procesal porque no hay alternativas disponibles que permitan hablar de una elección de principios. Por el contrario, la imagen de la división del pastel es mucho más afortunada para caracterizar la situación de identificación de los principios: suponemos que la persona que debe realizar la partición está inspirada por un criterio maximizador de su interés personal –obtener tanto pastel como sea posible- y que sabe que, por ser el último que va a tomar un trozo, está expuesto a que los restantes participantes dejen para él el trozo más pequeño. En tales circunstancias, cuenta con una única elección que haga tanto por su interés maximizador como sea posible defendiéndose de la conducta asimismo maximizadora de los demás, y es proceder a una división igualitaria de los trozos. Para un observador externo interesado en una igual consideración de los intereses de las partes, el resultado podría resultar satisfactorio desde el punto de vista de la igualdad, pero ese resultado no es mérito de quien realizó la división, sino que es atribuible a quien estableció las reglas de división y reparto de los trozos, dadas las motivaciones de las partes. No sabemos si a las partes dicha división les resulta satisfactoria o frustrante, y por lo mismo, no podemos decir que se ha producido una congruencia entre el criterio de justicia (una división igual del pastel) y la motivación de las partes (obtener la mayor cantidad de pastel para cada cual), que garantice la estabilidad de la sociedad compuesta por esos ciudadanos y regida por esos principios.

En otras palabras, los resultados satisfactorios de la selección de los principios de justicia en la posición original no son atribuibles a las partes en esa situación original,

---

justicia puramente procesal por cuanto las partes eligen de entre un listado de concepciones de justicia disponibles, como el utilitarismo, el perfeccionismo u otras existentes en la tradición filosófica. Pero, como lo demuestra el ejemplo de la división del pastel como caso de justicia procesal perfecta, cualquier alternativa a la distribución del pastel en partes iguales se descarta *racionalmente* dados los supuestos del ejemplo, por más que sea empíricamente posible trozar el pastel de muchas otras maneras. En el caso de la elección de los principios, las exigencias de racionalidad maximizadora de las partes en condiciones de incertidumbre bajo el velo de la ignorancia, impiden que los principios de justicia ofrecidos por otras perspectivas distintas de la de la justicia como equidad, puedan sobrevivir como alternativas racionalmente disponibles. Bajo los supuestos de la posición original rawlsiana, sólo son elegibles los principios que él propone. Cualquiera otra elección tendría que considerarse racionalmente errónea, impropia de alguien que razona correctamente.

sino que se producen a pesar de lo que ellas, de haber podido, habrían intentado hacer si es que admitimos la posibilidad de que actúen por una motivación egoísta en condiciones menos restrictivas. Aquí es entonces donde cabe tomar distancia del comentario de Barry, paradojalmente para coincidir con él en su crítica a la incongruencia de la teoría rawlsiana. Cierto es que los principios de justicia no se derivan de una idea desnuda de racionalidad, y que la teoría de la justicia de Rawls supone elementos de normatividad sustantiva que exceden con mucho el reproche de mero procedimentalismo que en ocasiones se le ha formulado. Pero es también cierto que la referencia al contexto en que opera esa racionalidad termina por ilustrar una fractura que podría producirse entre dos perspectivas, aquella de quiénes diseñan la posición original, y aquella otra de quienes actúan en ella obedeciendo a una motivación distinta de los compromisos morales y normativos que mueven a Rawls.

4.4. ¿Cuándo termina el experimento mental de la posición inicial? Imparcialidad y reciprocidad

Rawls procura precavernos de malos entendidos, respecto de las tres perspectivas puestas en juego, pero es legítimo interrogarse acerca de la mutua congruencia entre ellas, y de las transiciones que se pretende se produzcan de unas a otras. Dice Rawls, en este importante pasaje que ya hemos citado anteriormente:

> *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; el de usted y el mío, el de los que estamos elaborando la justicia como imparcialidad y examinándola como una concepción política de la justicia. (...) Mientras que las concepciones de una sociedad bien ordenada y la de los ciudadanos como libres e iguales podrían realizarse en nuestro mundo social, las partes como representantes racionales que especifican los términos justos de la cooperación social poniéndose de acuerdo sobre principios de justicia, son simplemente partes de la posición original. Esta posición la establecemos usted y yo al elaborar la justicia como imparcialidad, y por ello la naturaleza de las partes de la posición original depende de nosotros: son simplemente las criaturas artificiales que habitan en nuestro recurso, en nuestro artificio de representación. Mal se interpretará la justicia como imparcialidad si las deliberaciones de las partes y las motivaciones que*

> *les atribuimos son tomadas erróneamente como explicación de la psicología moral, ya sea de personas reales o de ciudadanos en una sociedad bien ordenada*[291].

Es cierto que la posición inicial es sólo un experimento mental y un recurso de representación, y que sólo las concepciones de una sociedad bien ordenada y la de los ciudadanos como libres e iguales podrían realizarse en nuestro mundo social. Pero también es cierto que las condiciones de una sociedad bien ordenada como las visualiza Rawls, y en ella, los comportamientos de los ciudadanos libres e iguales inspirados por el sentido de justicia en sus comportamientos recíprocos, no son más que una conjetura de lo que se seguiría en caso de ponerse en práctica los principios escogidos en la posición original por los sujetos descritos en ella. Por esto, la interrogante acerca de la transición desde los supuestos de la primera perspectiva a los de la segunda no sólo es legítima, sino que tal vez crucial, allí donde surja el interés y la preocupación por la estabilidad de la sociedad bien ordenada, y de la congruencia de la teoría como un todo. En otras palabras, no hay más remedio que tomar muy en serio los supuestos de la posición inicial, e interrogarlos tan a fondo como sea posible antes de pasarlos por alto superficialmente nada más que por ser un experimento mental, en cuyo caso cabría la posibilidad de sustituirlo por cualquier otro tipo de suposiciones. De hecho, que la sola elección de principios en la posición original no basta por sí sola para obtener tranquilidad respecto de su vigencia en la sociedad una vez descorrido el velo de la ignorancia, lo ilustra el hecho que el propio Rawls considere que, a continuación de la posición original, haya que dedicar preocupación a las tensiones del compromiso. Eso es un síntoma que la posición original no ha resuelto la totalidad del problema que se necesita abordar, que no es sólo el de la elección de principios de justicia, sino que es el de su vigencia en términos tales que la sociedad que se constituya con su puesta en práctica llegue a ser bien ordenada, habida cuenta de la adhesión que esos principios puedan suscitar en los ciudadanos[292].

De hecho, podríamos preguntarnos cuándo hemos de dar por concluido el experimento mental de la posición original. ¿Acaso una vez que han sido identificados y adoptados los principios de justicia para la estructura básica de la sociedad? Cabe hacer aquí un par de observaciones acerca de dos condiciones que caracterizan la posición

[291] John Rawls, *Political liberalism*, § I.4.6, p. 28 [50].
[292] Brian Barry, *La justicia como imparcialidad*, p. 106.

original y cuya vigencia hay que decidir una vez que los principios ya han sido escogidos. La primera, tiene que ver con el hecho que la construcción de la posición original por parte de quienes la han diseñado –"usted y yo"- se inspira en una consideración de la igual condición moral de las partes, en términos tales que las desigualdades que respondan a circunstancias moralmente arbitrarias no deberían tener importancia en la asignación de los derechos, deberes, privilegios o cargas que resulten de la aplicación de los principios de justicia que se acuerden para las instituciones de la estructura básica de la sociedad. Sin embargo, eso no significa que la posición original sea ella misma una situación de igualdad salvo por un solo aspecto, que es la igual incertidumbre acerca del lugar que habrá de ocupar cada uno en la sociedad cuyos principios de justicia se quiere establecer, incertidumbre suscitada por la existencia del velo de la ignorancia acerca de nuestras condiciones personales, de las condiciones de la sociedad, y de nuestro lugar relativo en ella. Una vez elegidos los principios de justicia, y descorrido el velo de la ignorancia, la constatación que sobrevenga será que de hecho no éramos iguales, y que las distintas loterías, de la naturaleza, de la sociedad y de la fortuna, habían dado más a unos y menos a otros. Para quienes tienen menos en ese reparto de atributos en las distintas loterías, los principios de justicia y, en particular el principio de diferencia que regula las desigualdades legítimas en beneficio de los menos aventajados, constituirían una buena noticia, que satisface su pretensión racional de llegar a tener más y no menos bienes primarios sociales. Pero para los que, una vez levantado el velo de la ignorancia, descubren que eran los más beneficiados por las loterías de la naturaleza, de la sociedad y de la fortuna y que, desde su propio autointerés y su racionalidad entendida como maximización, advierten que los principios de justicia, y en particular el principio de diferencia, limitan sus expectativas de obtención de una ganancia óptima, la elección de los principios de justicia podría resultar decepcionante. Este es el razonamiento que seguirá Gauthier en su escrito "Justicia y dotación natural: Hacia una crítica del marco ideológico de Rawls"[293].

La segunda observación tiene que ver con la predisposición de ánimo de las partes en la posición original, y la legítima interrogante acerca de su transición hacia la conjetura de una sociedad bien ordenada compuesta por ciudadanos libres e iguales dotados de un activo sentido de la justicia, que contiene el deseo de comportarse de

[293] David Gauthier, "Justicia y dotación natural: Hacia una crítica del marco ideológico de Rawls", en *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, pp. 41 a 65.

modo justo respecto de los conciudadanos. Vimos cómo, a juicio de Rawls, las condiciones de la posición original consiguen que, pese a ser protagonizada por individuos mutuamente desinteresados, se produzcan en gran medida los mismos propósitos que la benevolencia y la imparcialidad. Sin embargo, hemos visto también cómo esos individuos mutuamente desinteresados se encontraban sin más alternativa que elegir, racionalmente, los principios de justicia que Rawls identifica. La interrogante que surge es qué tan fuerte puede ser la adhesión a esos principios por parte de personas que no sólo son mutuamente desinteresadas, sino que además razonan sobre la base de la desconfianza mutua. Es el propio Rawls quien advierte al sujeto racional en la posición original acerca de la posibilidad de ser destinatario de la aversión de los restantes miembros de la sociedad, como elemento a tener en cuenta al tiempo de decidir qué principios de justicia social adoptar:

> *Estos principios [de justicia] expresan las condiciones en las que una persona sería la menos indispuesta a que su interés sea restringido en el diseño de las prácticas, teniendo como supuesto que los intereses contrapuestos de las demás personas, serían limitados de la misma manera. La restricción que así surgiera podría considerarse como la que una persona adoptaría si tuviera en mente que está diseñando una práctica en la que su enemigo decidiría su lugar [en la sociedad]*[294].

La misma idea se ratifica en *A theory of justice*, cuando examina la posibilidad de considerar los dos principios de justicia como la solución *maximin* al problema de la justicia social. Previene Rawls que

> *Los hombres en la posición original no suponen que su lugar inicial en la sociedad habrá de ser decidido por un oponente malévolo. Como hago notar más adelante, no deberán razonar a partir de premisas falsas*[295].

Pese a lo cual señala en ese mismo párrafo, de modo más bien desconcertante dado el alcance que atribuye a este razonamiento

> *(…) los dos principios son aquellos que escogería una persona al proyectar una sociedad en la cual su enemigo hubiera de asignarle su lugar. La regla maximin nos dice que debemos jerarquizar las alternativas conforme a los*

[294] John Rawls, "Justice as reciprocity", p. 201. La traducción es mía.
[295] John Rawls, *A theory of justice*, § 26, p. 133 [150 y 151].

> *peores resultados posibles: habremos de adoptar la alternativa cuyo peor resultado sea superior al peor de los resultados de las otras alternativas. (...) el hecho de que los dos principios de justicia habrían de resultar escogidos si las partes se vieran forzadas a defenderse a sí mismas en contra de tal contingencia [que nuestro lugar en la sociedad sea decidido por un oponente malévolo], explica el sentido según el cual esta concepción es la solución maximin. Esta analogía sugiere que si la posición original ha sido descrita de modo que para las partes sea racional adoptar la aptitud conservadora expresada mediante esta regla, se puede esgrimir un argumento concluyente en defensa de estos principios*[296].

Todavía podemos agregar que ese temor a la animadversión de un enemigo, que convierte en racional la actitud conservadora, de un modo que Rawls califica además de argumento concluyente en respaldo de los principios de justicia, se justifica al examinar que el mutuo desinterés como supuesto empleado por Rawls efectivamente implica despreocupación por la suerte de los demás, incluso si esta despreocupación no se traduce en comportamientos malévolos. Al examinar el problema de la envidia, Rawls dice, en un texto que ya hemos citado antes

> *El suponer su ausencia [de envidia] equivale a suponer que, al elegir los principios, los hombres pensarán que tienen cada uno un plan de vida propio suficiente para sí. Tienen un sentimiento seguro de su propia valía de modo que no tienen deseos de abandonar ninguno de sus objetivos, aunque los demás dispongan de menos medios para promover los suyos*[297].

En consecuencia, cuando se formula la pregunta respecto de cuándo podemos considerar terminado el experimento mental de la posición inicial bajo velo de ignorancia, lo que contiene como preocupación implícita es si acaso los supuestos de la posición inicial significarán un lastre al logro de los propósitos que se esperan para la sociedad que se pretende bien ordenada, una vez que los principios de justicia adoptados sean puestos en juego por personas que reproduzcan las motivaciones que tenían en la posición inicial. Así pues, cuando examinamos la actitud de reciprocidad en la sociedad bien ordenada, y el sentido de justicia de los ciudadanos en ella, tal y como son descritas por Rawls, hay un detalle que llama la atención. Cuando en "Justice as

[296] John Rawls, *A theory of justice*, § 26, p. 133 [151].
[297] John Rawls, *A theory of justice*, § 25, p. 125 [142].

reciprocity" Rawls compara sus principios de justicia con los criterios de justicia del utilitarismo clásico, declara que el valor de los principios de justicia es absoluto, es decir, que estos principios no son contingentes.

> *Por estas razones, los principios de justicia tienen un peso especial, y con respecto al principio de la mayor satisfacción del deseo, tal como se lo cita en la posición general entre aquellas prácticas comunes cuyos méritos se discuten, los principios de justicia tienen un peso absoluto. En este sentido, los principios de justicia no son contingentes, y es por eso que su fuerza es mayor de lo que puede explicarse por la presunción general (suponiendo que la hay) de la eficacia, en el sentido utilitarista, de las prácticas que de hecho satisfacen*[298].

Más adelante, en el mismo artículo, considera la discusión sobre la admisibilidad de la institución de la esclavitud, desde el punto de vista de la obtención de una mayor utilidad agregada. A juicio de Rawls, el tipo de argumentación que emplea el utilitarismo clásico admite que la menor utilidad que le supone a los esclavos su condición de tales, podría compensarse con una hipotética mayor utilidad obtenida por los dueños de esclavos y por quienes se benefician de esa práctica, una vez que se analiza el balance neto de utilidad social agregada. Sin embargo, Rawls enfatiza de nuevo que la validez de un principio radica en su capacidad para ser reconocido mutuamente como válido, por todas las partes que consideran los principios desde una posición general. Vale decir, la validez debe ser evaluada no por la hipotética suma global de beneficios que el principio puede suscitar, sino que por su igual aplicación a unos y otros, si unos y otros ocuparan las diversas funciones y posiciones de una práctica social. Ello implica que debo evaluar el principio no sólo si ocupo el lugar del dueño de esclavos en la discusión del principio, sino que desde todo punto de vista, también el del esclavo:

> *Una vez que el énfasis ha sido puesto sobre el concepto de reconocimiento mutuo de principios por los participantes de una práctica común, cuyas reglas definen sus variadas relaciones y dan forma a sus mutuas reclamaciones, entonces es claro que la concesión de una reclamación mediante un principio que no sería reconocido por todos en la posición general*[299] *(esto es, en la*

[298] John Rawls, "Justice as reciprocity", p. 221. La traducción es mía.
[299] Se refiere al principio que defiende el interés de los dueños de esclavos.

posición en la cual las partes proponen y reconocen principios unas a otras), no es una razón para adoptar una práctica[300].

Con esto, se quiere llamar la atención sobre el hecho que la validez de un principio radicaría en su aceptabilidad por todos los agentes llamados a su consideración, lo que implica que cada cual ha de considerar el principio sometido a debate no desde el punto de vista de su posición e interés actual, sino que desde el punto de vista de toda posición e interés posible. En ese sentido, el requisito de un velo de la ignorancia no es indispensable para este tipo de razonamiento. Llama la atención que a esta manera de proceder, Rawls la llame "reciprocidad" en este texto. En realidad, el modo de razonamiento descrito parece más bien una forma de imparcialidad, por cuanto prescinde de consideraciones personales a la hora de realizar el examen y evaluación de principios.

En cambio, el criterio de la reciprocidad y del *fair play* supone un matiz respecto de la imparcialidad, que no es menor. En efecto, aunque en ocasiones Rawls se refiere a este criterio llamándolo también "imparcialidad", reciprocidad e imparcialidad tal como las hemos entendido siguiendo el criterio de Barry, no se confunden. Pese a que mantienen elementos en común, en particular el hecho que los propios intereses no cuentan moralmente por sobre los intereses y las personas de los demás, en la reciprocidad hay un elemento de condicionalidad que está ausente en la imparcialidad. Así pues, al referirse a las condiciones de lo razonable en la proposición de términos justos de cooperación en la sociedad, Rawls ocupa un criterio de reciprocidad. En este plano, sostiene que

(...) es a través de lo razonable como entramos como iguales al mundo público de los demás y que nos alistamos para proponer o aceptar, según sea el caso, los términos justos de la cooperación con ellos. Estos términos, establecidos como principios, especifican las razones que hemos de compartir y reconocer públicamente ante unos y otros, como base de nuestras relaciones sociales. En la medida en que seamos razonables, estaremos preparados para elaborar el marco del mundo público social, marco que es razonable esperar que todos suscriban y de acuerdo al cual todos actúen, siempre y cuando confiemos en que los demás harán lo mismo. Si no podemos confiar en las demás personas, entonces sería irracional o en perjuicio de uno mismo actuar

[300] John Rawls, "Justice as reciprocity", p. 223. La traducción es mía.

> *de acuerdo con estos principios. Sin un mundo público establecido, lo razonable puede suspenderse, y acaso nos quedemos en gran medida sólo con lo racional, aunque lo razonable siempre nos obliga* in foro interno, *para decirlo con la frase de Hobbes*[301].

El párrafo trascrito ilustra cómo la sola identificación de principios no es garantía suficiente de su apropiación e interiorización por los ciudadanos, de modo que terminen haciéndose carne en su sentido de la justicia, durante sus relaciones mutuas. En la posición original, el sentido de justicia es sólo una capacidad que está latente, pero es en la sociedad bien ordenada donde esta capacidad se actualiza y se ejercita, por cuanto su activación depende de un conjunto de leyes psicológicas que han de desarrollarse en el transcurso del tiempo[302]. A la justicia intrínseca de los principios, conforme a un criterio de imparcialidad, hay que agregar el que estemos en situación de confiar en que otras personas harán lo mismo que nosotros en cuanto a cumplir debidamente las exigencias de esos principios. Sin embargo, ¿qué motivos tendríamos para confiar en otros? ¿Acaso los principios no han sido escogidos contando como argumento concluyente la posibilidad de quedar en manos de nuestros enemigos al momento de decidirse nuestra posición en la sociedad? ¿Por qué habríamos de suponer que esos enemigos honrarán su palabra una vez escogidos los principios y los acatarán? Desde el punto de vista de una persona racional y autointeresada, que razona sobre la base de la posibilidad de tener que defenderse de sus enemigos, la confianza es una expectativa sobre la conducta ajena que carece de fundamento, por cuanto una vez escogidos los principios y antes de su puesta en práctica por todos, no cuenta con ninguna experiencia del comportamiento ajeno que acredite o justifique esa confianza. Si pudiéramos confiar en los demás, entonces cada uno de nosotros cumpliría con lo que le piden los principios, en la conducción de nuestras relaciones mutuas en las circunstancias de justicia. Pero, ¿podemos confiar al momento de dar inicio a la cooperación social? Desde la perspectiva del individuo racional autointeresado y temeroso del comportamiento ajeno, no hay todavía razón para confiar. Lo mismo dicho de otro modo: En el contexto de los supuestos psicológicos de la posición original, no hay forma de contar con un sujeto que sea el primero en honrar con su comportamiento los principios de justicia adoptados, y que con su comportamiento leal a los principios de justicia suscite una espiral de confianza que sume a los restantes miembros de la sociedad a la empresa de

[301] John Rawls, *Political Liberalism*, § II.1.4, pp. 53 y 54 [71].
[302] John Rawls, *A theory of justice*, § 75, pp. 429 a 434 [443 a 448].

cooperación. La justicia como provecho mutuo, desafortunadamente para esta pretensión de confianza, razona sobre la lógica del individuo que, en el dilema del prisionero, necesita de la cooperación de otros para obtener, mediante su propia deserción del juego cooperativo, una optimización de sus ganancias posibles[303]. Y la justicia como reciprocidad, en este aspecto, no consigue ir más lejos, por cuanto no supone que nadie esté predispuesto a traicionar a otro en el comienzo de la cooperación, pero por otra parte tampoco consigue dar inicio a la cooperación misma.

Como sostiene Elster, confiar es "bajar la guardia", vale decir, decidir interactuar sin tomar precauciones respecto del comportamiento de nuestra contraparte. Así pues, la desconfianza puede traducirse tanto en la mutua vigilancia en el transcurso de la interacción, como en el ensimismamiento en que se traduce la renuencia a interactuar. Entre las razones para la confiabilidad, destaca especialmente el comportamiento pasado entre las partes. Pero hay que tener también presente el llamado efecto de "falso consenso" según el cual una persona juzga que las restantes personas se comportarán de un modo semejante a cómo se comporta ella misma. Así, "una persona que se sabe (poco) confiable tenderá a pensar que los demás también son (poco) confiables y, por consiguiente, se inclinará a (des)confiar (de) en ellos"[304]. Pensemos en los presupuestos psicológicos de la posición original y tratemos de ver hasta dónde nos llevaría, en consecuencia, el mutuo desinterés, el comportamiento racional maximizador y el temor a la mutua aversión. Si suponemos que en los otros hay una motivación egoísta, ello incluso cubriría de sospecha a quien se presenta con propósitos cooperativos o altruistas: "Demasiado bueno para ser verdad", "¿Por qué querría usted compartir conmigo una oportunidad tan buena en lugar de aprovecharla solo?" En ausencia de una historia previa de interacción, las alegaciones sobre una motivación caritativa terminan por no ser creíbles[305]. Concluye Elster en este punto señalando que "la propensión a confiar en otros es de especial importancia en la puesta en marcha de las empresas cooperativas. En interacciones repetidas, la reciprocidad puede sostener la cooperación, *pero no en el momento inicial*, cuando no hay una historia interactiva previa. Para ponerse en movimiento, las partes deben cooperar en forma incondicional en el primer momento. Un individuo confiado adoptaría una actitud del tipo «hoy por ti, mañana por

[303] Brian Barry, *La justicia como imparcialidad*, p. 84.
[304] John Elster, *La explicación del comportamiento social. Más tuercas y tornillos para las ciencias sociales*, p. 380.
[305] John Elster, *La explicación del comportamiento social. Más tuercas y tornillos para las ciencias sociales*, p. 382.

mí»: cooperar la primera vez y reciprocar en las ocasiones ulteriores. Como dice el proverbio: «Una vez engañan al prudente y dos al inocente». La actitud de una persona desconfiada sería «hoy por mí; mañana, veremos»: desertar la primera vez y reciprocar en las siguientes oportunidades. En interacciones de dos personas, se necesitan dos individuos confiados para poner en marcha la cooperación"[306].

En el capítulo anterior, al estudiar el examen que Derek Parfit hizo del dilema del prisionero, y concluir que la conducta autointeresada era colectivamente autonanulante, se podía advertir que para desertar del dilema del prisionero y obtener la recompensa deseada, primero había que involucrar en la cooperación a un número suficiente de jugadores. Sin embargo, la conclusión de Parfit era que ese esfuerzo de generar una red de cooperación terminaría implicando un cambio de perspectiva. Desde el punto de vista del jugador que quiere optimizar sus recompensas, suscitar una cooperación a continuación de la cual él pueda desertar para obtener las recompensas óptimas sería una forma de comportamiento "egoísta inteligente". Sin embargo, la suposición de la teoría de juegos es que todos los jugadores son igualmente racionales. El propósito del egoísta inteligente se convierte así, finalmente, en una quimera. La cuestión se traslada al terreno de los que desean la cooperación. No se gana mucho con el "egoísmo inteligente", lo que hay que alcanzar es una "cooperación inteligente", pues la recompensa razonable, sub-óptima, depende del comportamiento cooperativo de muchos, mantenido iterativamente. Para lograr esa cooperación estable en el tiempo hay que promover la perspectiva que Elster identifica como "hoy por mí, mañana por ti". Esta es la estrategia "Toma y Daca" en dilemas del prisionero iterativos. Las estrategias de un jugador que comienzan ofreciendo cooperación en su primera jugada, son llamadas estrategias decentes. En los estudios de Alxelrod sobre las condiciones que facilitan la cooperación, valiéndose de competencias entre estrategias de juego en dilemas del prisionero iterativos, la estrategia "Toma y Daca" resultó vencedora, es decir, proporcionó a quienes la emplearon las mayores recompensas. Sin embargo, ante estrategias no decentes, o ante deserciones inmotivadas, la capacidad de "Toma y Daca" para mantener a la contraparte en la cooperación no parece haber sido tan exitosa. Ello muestra un rasgo relevante de la reciprocidad, y es que aunque proporciona condiciones favorables a la cooperación, no es en sí misma un criterio de cooperación, sino de

[306] John Elster, *La explicación del comportamiento social. Más tuercas y tornillos para las ciencias sociales*, p. 383, las cursivas en el original.

equivalencia o simetría en los comportamientos. Reciprocidad, en Toma y Daca, es ofrecer cooperación la primera vez, y responder a la cooperación con cooperación, y a la deserción con deserción. La ley del Talión es un ejemplo de reciprocidad, en este sentido[307]. Sin embargo, el cooperador inteligente no dispone en esta clase de interacciones de una estrategia mejor. Al ofrecer incondicionalmente cooperación en la primera jugada y reciprocidad a continuación, el cooperador inteligente, aunque se expone una vez a la deserción del egoísta, cuenta con que su contraparte suficientemente racional (= inteligente), advertirá que mantenerse en la reciprocidad de la deserción produce un resultado colectivamente autoanulante cuyas recompensas son inferiores a las que ofrece el comportamiento mutuamente cooperativo. La estrategia Toma y Daca es un intento por educar en la cooperación al inicialmente egoísta. Luego, si se entiende el egoísmo como un comportamiento que ha de ser juzgado por sus consecuencias, el egoísta que es racional debería entender que la persistencia en la cooperación es más inteligente que la deserción[308].

Entre individuos racionales tal como han sido definidos en el capítulo anterior, pueden ellos advertir, a la manera de un observador externo, que la cooperación podría proporcionarles beneficios en una cooperación iterativa, pero que, ahora desde la perspectiva de cada participante en la interacción, eso mismo supone un riesgo, que es el de ser el primer cooperador de cuya oferta de cooperación se aprovechan los no cooperadores. Si el requisito para la cooperación pende de un "siempre y cuando" condicional, lo que ello revela es que entre individuos racionales y en ausencia de una historia de cooperación previa, no se da lugar a la cooperación, sino que se permanece en un punto muerto, en el que racionalmente no cabe esperar de nadie que tome el riesgo de dar inicio a la cooperación cumpliendo con lo que piden los principios de justicia, por cuanto carece de motivos suficientes para confiar de los demás. La alternativa descrita por Rawls es en verdad dramática, tal como citamos más arriba, por

[307] Al comentar lo que denomina "el reto de Hobbes", Ricoeur sostiene que la reciprocidad no alcanza a constituir una relación de alteridad. Refiriéndose al pacto hobbesiano de la ley natural, sostiene que "Es el cálculo suscitado por el miedo de la muerte violenta el que sugiere estas medidas que tienen apariencia de reciprocidad, pero cuya finalidad sigue siendo la preservación del poder propio. Ninguna expectativa venida del otro justifica este desasimiento". Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid, 2005, p. 179.

[308] Robert Axelrod, *La evolución de la cooperación. El dilema del prisionero y la teoría de juegos*, capítulos II, "El éxito de *toma y daca* en los torneos computarizados", pp. 37 a 60; III, "La cronología de la cooperación", pp. 61 a 74; VII, "La promoción de la cooperación", pp. 122 a 136, y VIII, "La estructura social de la cooperación", pp. 139 a 160.

cuanto en nuestro experimento mental de lo que se trata es de establecer un mundo público, el que no podemos dar por establecido:

> *Si no podemos confiar en las demás personas, entonces sería irracional o en perjuicio de uno mismo actuar de acuerdo con estos principios. Sin un mundo público establecido, lo razonable puede suspenderse, y acaso nos quedemos en gran medida sólo con lo racional*[309].

En otro sitio, al estudiar cuestiones relacionadas con la provisión de bienes públicos, Rawls distingue entre dos fuentes de inestabilidad, ocasionadas por el conocimiento que las partes tienen de la mayor o menor adhesión que unas y otras profesan a los principios de justicia. El conocimiento público del efectivo sentido de la justicia de las partes opera como una gran fuerza estabilizadora de la sociedad. Sin embargo, el mutuo recelo frustra la continuidad de la empresa de cooperación.

> *Desde el punto de vista del propio interés, cada persona se ve tentada a eludir su parte [en la provisión de los bienes públicos]. En todo caso, se beneficia del bien público, y aún cuando el valor social marginal de su tributación es mayor que el del dinero marginal gastado en sí mismo, sólo una pequeña fracción del mismo redunda en su beneficio. Estas tendencias derivadas del propio interés conducen a la inestabilidad de primera clase. Pero como aun cuando con un sentido de la justicia se predica el cumplimiento de los hombres con una aventura cooperativa, con base en la creencia de que los demás cumplirán con su parte, los ciudadanos pueden ser tentados a no contribuir cuando creen, o sospechan con razón, que otros también lo evitan. Estas tendencias, derivadas de las sospechas respecto a la honradez de los demás, conducen a la inestabilidad de la segunda clase. Esta inestabilidad es particularmente fuerte cuando es peligroso adherirse a las normas cuando los demás no lo hacen así. Es esta dificultad la que vicia los tratados de desarme; dadas unas circunstancias de mutuo recelo, incluso los hombres justos son arrastrados a una situación de hostilidad permanente*[310]

En consecuencia, si nos situamos desde las premisas de la posición original en lo que concierne a la motivación de las partes, y en ausencia de un historial de cooperación que lo avale, el resultado es que las partes llamadas a constituir la sociedad como

[309] John Rawls, *Political Liberalism*, § II.1.4, p.54 [71].
[310] John Rawls, *A theory of justice*, § 51, pp. 295 y 296 [308 y 309].

empresa de cooperación permanecerán quietas, esperando y deseando que alguna de ellas dé inicio a esa cooperación para tener el motivo que hace falta para reciprocar ese comportamiento. Pero, de momento no tienen ese motivo para correr el riesgo de ser ellas mismas las que den ese indispensable primer paso. Esto parece ser lo más lejos que se puede llegar a partir de las premisas de la posición original: Un razonamiento defensivo que desemboca en la elección de los dos principios de justicia, y luego produce un estado de inmovilismo que, prudencialmente, nadie tiene motivos para ser el primero en romper. Cualquier paso más allá de esto requeriría alguna premisa adicional, o alguna corrección del experimento mental inicial.

5. Repensar los supuestos rawlsianos. La posición original supone un lastre que perjudica ciertas afirmaciones propias de la sociedad bien ordenada

Hasta aquí, hemos hecho un recorrido que comenzaba en el examen de Barry a las teorías de la justicia como provecho mutuo, como reciprocidad y como imparcialidad. Más allá del uso a ratos impreciso las dos últimas denominaciones, la teoría de la justicia de Rawls sería un ejemplo del caso híbrido de justicia como reciprocidad, no obstante su pretensión de ser un modelo de justicia como imparcialidad. La justicia como imparcialidad, al no depender de los comportamientos estratégicos de las partes mutuamente desinteresadas sino de lo que sería razonable que todos aceptaran desde un punto de vista general, cuenta con una pretensión de incondicionalidad para realizar un primer comportamiento cooperativo que no está presente en la reciprocidad.

El examen que llevamos hecho hasta aquí en este capítulo muestra que las premisas relacionadas con los individuos en la posición original no conducen a lo que se pretende para la sociedad bien ordenada. La cuestión que nos cabe hacer ahora es si otros elementos en la teoría rawlsiana podrían encajar mejor con las conclusiones a que pretende arribar Rawls, y establecer con más fortuna la plausibilidad de los mismos. Después de todo, en este ejercicio no habría sino una puesta en práctica de algo semejante a su propio método de equilibrio reflexivo, como una combinación de avances y retrocesos, de mutuos ajustes entre argumentos, en este caso, entre las

premisas del punto de vista de la posición original, y los supuestos de la sociedad bien ordenada.

En lo que sigue, examinaremos dos ideas contenidas en la obra de Rawls, y que a nuestro juicio podrían dar mejor sustento a los fundamentos de la cooperación que la sociedad bien ordenada demanda, pero que la posición original no es capaz de proporcionar. La primera de esas ideas se relaciona con las reflexiones de Rawls relativas a la sociedad entendida como unión social de uniones sociales, donde se enfatiza la noción de cooperación. La segunda idea se refiere a las consideraciones con que Rawls aborda la cuestión de la justicia entre generaciones. Ambas ideas se encuentran concisamente reunidas en una fórmula insistentemente repetida por Rawls especialmente en su *Political Liberalism*:

> *La idea organizadora fundamental de la justicia como imparcialidad, dentro de la cual las demás ideas básicas están sistemáticamente relacionadas, es la de la sociedad considerada como sistema justo de cooperación, a través de un tiempo prolongado, de una generación a la siguiente*[311].

5.1. La sociedad como cooperación

5.1.1. La crítica de David Gauthier al principio de diferencia de Rawls

Para abordar el primero de estos asuntos, haremos una presentación del punto de vista de David Gauthier respecto de qué tratamiento merecen las dotaciones naturales a la hora de establecer criterios de justicia distributiva en la sociedad. Su punto de vista polemiza con el de Rawls, pero ese antagonismo permite alumbrar mejor lo que estaría faltando a las suposiciones de la posición original de Rawls si lo que se busca es una motivación para el comportamiento cooperativo.

Gauthier, en su artículo "Justicia y Dotación Natural: Hacia una crítica del marco ideológico de Rawls", asumiendo las premisas que caracterizan a los individuos en la posición original, arriba a conclusiones diferentes de las de Rawls, particularmente en lo concerniente al principio de diferencia, habida consideración del diverso trato que merecerían a uno y otro autor las desigualdades resultantes de la lotería de la naturaleza.

[311] John Rawls, *Political Liberalism*, § I.3.1, p. 15 [39].

La sociedad es una empresa de cooperación, en la que se obtiene un excedente por sobre lo que cada cual obtendría por sí solo y para sí, en un punto de desacuerdo en ausencia de pacto social. Gauthier conduce su reflexión teniendo dos faros. El primero, que la sociedad, si es fruto de una condición contractual, es pactada por individuos cuya racionalidad es sinónimo de actuar procurando la maximización de la propia utilidad individual[312]. El segundo, que habida cuenta de las diferencias en las dotaciones naturales de los individuos, al margen de la cooperación social, lo que cada uno pudiera proporcionarse valiéndose de sus propias capacidades sería desigual. Así pues, cuando involucrados en la sociedad debemos preguntarnos acerca de cómo realizar la distribución del excedente producido por la cooperación, Gauthier sostiene que los individuos racionales no aceptarían el principio rawlsiano de diferencia, sino un principio de diferencia restringido.

En efecto, el excedente producido por la cooperación social admitiría tres criterios de distribución.

- El primero, el *principio lexicográfico de diferencia*, aplicable a todos los bienes primarios sociales producidos por la cooperación social, que compensaría el desequilibrio natural de los bienes primarios que cada uno se aseguraría en virtud de sus talentos y habilidades en condiciones de egoísmo general, de manera tal que la participación más baja en esa distribución fuera la máxima posible.

- En segundo lugar, un *principio de diferencia restringido*, aplicable sólo a la distribución del excedente social producido gracias a la cooperación, y no a la totalidad de los bienes primarios sociales.

- En tercer lugar, una distribución proporcional a las participaciones de bienes sociales primarios que cada uno lograría por su cuenta en condiciones de egoísmo general, como modalidad de una *aristocracia natural*[313].

Ahora bien, lo anterior entra a ser considerado en combinación con un concepto adicional, el de *potencial social* de cada persona, que es el máximo bienestar que una persona representativa puede esperar bajo el sistema social más óptimo para ella. El

[312] David Gauthier, "Justicia y Dotación Natural: Hacia una crítica del marco ideológico de Rawls", p. 43.
[313] David Gauthier, "Justicia y Dotación Natural: Hacia una crítica del marco ideológico de Rawls", p. 53.

potencial social es una medida de los efectos sociales potenciales de las diferencias de dotación natural. Así pues, dadas las diferencias de dotación natural que existen entre las personas, aunque bajo velo de la ignorancia nadie conoce su potencial social, sí podemos saber que cada uno tiene el suyo, y que difiere de persona en persona. Por ello, al momento de pactar principios de justicia distributiva, las personas han tenido en cuenta su potencial social para razonar. Si tenemos en cuenta ese potencial social, nos hallamos ante tres modos distintos de distribución del excedente social, es decir, de aquella parte del producto social que no se produciría sin cooperación.

- El primer criterio de distribución aplicaría el *principio lexicográfico de diferencia*, aunque esta vez aplicado, como ya hemos dicho, no a la totalidad de los bienes primarios sociales, sino sólo al excedente producido por la cooperación social.

- El segundo criterio consistiría en distribuir ese mismo excedente social de modo *que se maximice el grado mínimo en el cual se realiza el potencial social de cualquier persona*, de modo tal que el principio lexicográfico de diferencia se aplicaría a la contribución relativa de los bienes sociales primarios al bienestar de cada uno.

- El tercer criterio es tomar el potencial social como medida del mérito, de modo *que la distribución del excedente social maximice la satisfacción de la persona con mayor potencial social*, y así sucesivamente, en orden lexicográfico descendente[314].

Así pues, combinando lo dicho anteriormente, Gauthier concluye que un individuo racional, en el sentido de racionalidad aceptado por Rawls, y sujeto a las condiciones de la justicia en una situación original de igualdad, consentiría con un sistema de cooperación social regulado por un principio de diferencia que especifique que cada uno recibiría tanto beneficio como esperaría al margen del acuerdo, y que, a continuación, asignara a cada uno la participación en el excedente social de bienes primarios que le asegure la maximización de niveles mínimos de realización de su potencial social, y, garantizados niveles mínimos iguales, la maximización del segundo menor nivel de realización del potencial social, y así sucesivamente. "El objeto del acuerdo racional es

[314] David Gauthier, "Justicia y Dotación Natural: Hacia una crítica del marco ideológico de Rawls", pp. 57 y 58.

un principio lexicográfico de la diferencia aplicado al potencial social. En adelante, me referiré a éste como el principio de diferencia proporcional"[315]. De esta manera, pues, los naturalmente mejor dotados, cuyo potencial social es mayor, tendrían una garantía de una mejor recompensa, y ello actuaría como incentivo para que hicieran su contribución a la cooperación social en beneficio de un mayor excedente que, a su vez y por razón de su mayor tamaño, beneficiaría también a los menos dotados naturalmente, aún cuando su índice de potencial social sea menor.

Una de las bases en que descansa este argumento de Gauthier radica en que, a su juicio, las diferentes dotaciones naturales que distinguen a las personas entre sí, y que habilitan a cada una para un diferente potencial social, deben ser ignoradas al momento de decidir el modo de distribuir el excedente surgido de la cooperación social, debido a que no cabe calificarlas ni de merecidas ni de inmerecidas, porque ni obedecen a mérito alguno ni son contrarias a él. En consecuencia, anular las dotaciones naturales o compensarlas, al momento de decidir la distribución del excedente cooperativo, no puede ser un criterio que una persona racional interesada en sus propios intereses, aceptaría al decidir el modo de distribución del fruto de su cooperación[316]. Un individuo racional (maximizador de su propio interés) no aceptaría un beneficio menor sólo para incrementar la igualdad general[317].

En opinión de Gauthier, sólo el razonamiento anterior es fiel a las premisas individualistas que Rawls supone en la posición original. Por el contrario, la concepción rawlsiana de la justicia como imparcialidad es incompatible con el tipo de individualismo liberal que se tendría que derivar de esas premisas, individualismo liberal que, por lo demás, constituye el marco de las sociedades al interior de las cuales tanto Rawls como Gauthier desarrollan sus planteamientos. Nos referimos a una concepción puramente instrumental y privada de la sociedad, respecto de la cual los intereses de los individuos, traducidos en derechos, tienen primacía sobre el orden social[318].

[315] David Gauthier, "Justicia y Dotación Natural: Hacia una crítica del marco ideológico de Rawls", p. 59. Cursivas en el original.
[316] David Gauthier, "Justicia y Dotación Natural: Hacia una crítica del marco ideológico de Rawls", p. 54.
[317] David Gauthier, "Justicia y Dotación Natural: Hacia una crítica del marco ideológico de Rawls", p. 55.
[318] David Gauthier, "Justicia y Dotación Natural: Hacia una crítica del marco ideológico de Rawls", pp. 63 y 64.

5.1.2. La crítica de Charles Taylor al supuesto atomista de la primacía de los derechos individuales por sobre la obligación de pertenencia social

Barry considera que la generalidad del pensamiento representado por Gauthier es expresión de un universo moral patológico[319], en atención a las consecuencias muchas veces terribles que su razonamiento supone cuando se constatan las desigualdades que Gauthier está dispuesto a aceptar, fruto de su individualismo exacerbado en el contexto de sociedades de mercado. Sin embargo, en este tema y en otros, el razonamiento de Gauthier es útil porque contribuye a descubrir defectos en el razonamiento de pretensiones igualitaristas que Rawls propone. Frente a esos defectos, una vía es hacer como Gauthier y pedir de Rawls mayor consecuencia con sus propias premisas. Otra vía, en cambio, es preguntarse por la corrección de las premisas mismas, cada vez que ellas nos llevan a resultados que resultan contraintuitivos desde una afirmación inicial de igualdad moral de las personas. Así pues, luego de darle la palabra a Gauthier para que criticara el razonamiento de Rawls, expondremos ahora una perspectiva crítica de un planteamiento como el del propio Gauthier, a objeto de encontrar en ella algún elemento de juicio que permita rehabilitar la teoría rawlsiana de los problemas que hemos detectado en lo concerniente a su criterio de reciprocidad.

Charles Taylor nos proporciona un relevante elemento de juicio para abordar una crítica a Gauthier[320]. A juicio de Taylor, allí donde se reclama la primacía de los derechos individuales sobre las obligaciones de pertenencia a la sociedad y de obediencia a sus instituciones, hace falta razonar sobre la base de premisas que él denomina "atomistas". Por cierto, "atomismo" se ha convertido en un epíteto empleado más bien para descalificar el punto de vista individualista por parte de sus adversarios, y no son pocos los individualistas que lo rechazan como premisa de sus argumentos, y el propio Taylor se pregunta si acaso no debería buscarse un término mejor. Pese a ello, sostiene que la afirmación de la primacía de los derechos individuales y de la concepción puramente instrumental de la sociedad requiere de una fundamentación atomista la que, sin embargo, posteriormente, se manifestará como un contrasentido desde el punto de vista normativo. Si comenzamos desde una premisa atomista, se afirma que los individuos humanos son autosuficientes al margen de la vida en sociedad. Pero esta autosuficiencia, aclara Taylor, no debe entenderse como capacidad

[319] Brian Barry, *La justicia como imparcialidad*, p. 73.
[320] Charles Taylor, "Atomismo", en *La libertad de los modernos*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2005, pp. 225 a 255.

de mera subsistencia orgánica. Si sólo se tratara de esa clase de vida, los individualistas se conformarían con que los seres humanos pudieran sobrevivir como niños-lobos. Sin embargo, la subsistencia que se pretende es una en la que el individuo ostente un conjunto de capacidades propiamente humanas consideradas valiosas. Pues bien, Taylor considera que esas capacidades propiamente humanas, en su espectro más significativo, no le vienen dadas a cada ser humano sino que se desarrollan procesualmente en ambientes humanos que las posibilitan, específicamente en civilizaciones, dotadas de instituciones, cultura, sustrato material, etc. Vale decir, ambientes humanos que, para ofrecer al individuo alternativas en las que ejercer su libertad de darse una vida autónoma, racional, con agencia moral y responsabilidad, necesitan desbordar las limitadas posibilidades de una familia u otro núcleo pequeño y simple de vínculos sociales primarios. Muchos defensores del individualismo enfatizan la importancia de la libertad del individuo para fijarse su propio plan de vida, su concepción del bien, y la forja de su propia identidad. Sin embargo, a juicio de Taylor, nada de eso se puede desarrollar al margen de vínculos sociales, y en consecuencia, la defensa del individualismo tiene que traducirse en la afirmación de una obligación de pertenencia a la sociedad y de conservación de las condiciones sociales que hacen posible el surgimiento de la libertad individual. Por paradójico que parezca a primera vista, la defensa liberal de los derechos del individuo precisa de una correlativa defensa del liberalismo entendido como civilización[321], es decir, como un complejo cultural dotado de un tono moral que valora las libertades del individuo y cuyas instituciones políticas reconocen y resguardan esa valoración, en su modo de deliberar y decidir a su respecto. En consecuencia, la defensa de la libertad individual no puede hacerse a costa de la sociedad, sino que reconociendo obligaciones para con ella y su conservación, en beneficio del propio individuo y con un sentido de la responsabilidad de proporcionar un ambiente equivalente a las generaciones futuras[322].

[321] Charles Taylor, "Atomismo", p. 250.

[322] Un rendimiento positivo de estas ideas de Charles Taylor puede encontrarse en su artículo "Equívocos: el debate liberal-comunitarista", donde propone una distinción conceptual entre los aspectos ontológicos de la comprensión de la sociedad, y los asuntos relativos a la defensa de las cuestiones normativas. Normalmente, en el debate entre liberales y comunitaristas, se ha solido establecer una conexión necesaria entre ambos aspectos. Así, la ontología de la sociedad distingue entre posiciones holistas y atomistas, mientras que en las cuestiones normativas sería posible distinguir entre posturas individualistas y colectivistas. La tesis de la conexión necesaria postula que si en las cuestiones ontológicas se sigue el punto de vista atomista, ello conlleva necesariamente la defensa de posiciones normativas individualistas, y que si se defienden posiciones ontológicas holistas, ello implica con necesidad la defensa de posturas normativas colectivistas. Taylor propone tratar ambas cuestiones por separado, lo que abre el espectro de

Algunos razonamientos individualistas aluden a la sensibilidad como la raíz o fundamento de las consideraciones a tener en cuenta a la hora de reconocer derechos a las personas. Ocurre con Hobbes y su referencia a los deseos de los individuos. Taylor concede de modo general que la sensibilidad es una propiedad de los seres humanos que podría considerarse autosuficiente y que puede mantenerse activa al margen de la vida en sociedad. Sin embargo, los derechos que podrían derivarse de la sola sensibilidad son tan exiguos (apenas el derecho a la vida, a experimentar placer y a no padecer dolor), y tan al margen del tipo de libertad que reivindican normalmente los individualistas, que una fundamentación de los derechos en la sola sensibilidad distaría mucho de ser funcional al reconocimiento de las libertades individuales. Del mismo modo razona Taylor respecto del derecho de propiedad, cuyos atributos no requerirían de un ambiente social para ser ejercidos. No obstante, la defensa del derecho de propiedad, paradigmáticamente en Locke, se encuentra al servicio de proporcionar una garantía para la vida en libertad, libertad que nuevamente supone capacidades que se desarrollan y realizan en sociedad[323].

Volvamos un momento al argumento de Gauthier. Al proponer el principio de diferencia proporcional, restringe su aplicación nada más que a lo que constituye el excedente social fruto de la cooperación. Vale decir, no se aplicaría a aquélla parte de los bienes primarios que cada cual es capaz de producir "por su cuenta" en ausencia de cooperación, sino solo a aquella dotación de bienes primarios producidos por la cooperación. Esta expresión –"por su cuenta"- la emplea Gauthier en dos ocasiones en su artículo[324]. Sin embargo, la distribución de los bienes primarios producidos cooperativamente tendría que regirse por la proporción de lo que cada cual, gracias a las desiguales dotaciones naturales de que está dotado, es capaz de proporcionarse "por su cuenta" en ausencia de cooperación. Esa estimación es la que define el potencial social de cada individuo. Pues bien, en una situación de egoísmo generalizado, se dispondrían de bienes primarios al margen del acuerdo y de la sociedad instituida por los individuos. Y en ese punto de no acuerdo que constituye el egoísmo generalizado, debido a la

posibilidades también a posiciones holistas-individualistas y –por estrafalarias que parezcan- atomistas-colectivistas. Entre las posiciones holistas-individualistas. Taylor menciona a Humdbolt, lo que es de gran significación para nuestro trabajo, por ser precisamente Humdbolt a quien Rawls cita cuando ilustra y defiende su noción de la sociedad como unión social de uniones sociales. Charles Taylor, "Equívocos: el debate liberal-comunitarista", en *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 239 a 267.

[323] Charles Taylor, "Atomismo", p. 245.

[324] David Gauthier, "Justicia y Dotación Natural: Hacia una crítica del marco ideológico de Rawls", pp. 53 y 56.

desigual dotación de capacidades naturales, las distintas personas accederían a diversos niveles de bienestar, aunque, admite Gauthier, "este nivel sería bajo para todos"[325].

Este es un punto en el que vale la pena detenerse. En razón de sus desiguales dotaciones naturales, lo que cada cual podría conseguir "por su cuenta" sería asimismo desigual, pero de todos modos un nivel muy bajo para todos. Con esta premisa, Gauthier quiere justificar que, en lo que concierne a la distribución del excedente cooperativo, el principio de diferencia proporcional garantice mejores recompensas a los más dotados, como un modo de incentivar su contribución de la empresa cooperativa, lo que de todos modos contribuiría a mejorar las expectativas de los menos dotados por la naturaleza, por tratarse de un excedente mayor, aún cuando su proporción en el reparto del mismo sea inferior. Sin embargo, Gauthier se abstiene de inferir una conclusión de la otra mitad de su premisa, aquella que sostiene que en ausencia de cooperación, lo que cada cual pudiera obtener para sí mismo sería muy bajo, cualquiera fuese su mayor o menor dotación natural. En otras palabras, la ausencia de cooperación perjudica muy sustancialmente incluso a los más dotados por la naturaleza. En efecto, y volvemos al razonamiento de Taylor, al margen de la vida en sociedad, apenas podría alguien aspirar a un tipo de sobrevivencia orgánica mínima, a alimentarse, abrigarse, encontrar algún cobijo, malamente defenderse, en abono de lo cual puede un individualista cualquiera dirigirse a la literatura sobre niños-lobo o sobre el hospitalismo. Así pues, tal como Gauthier reclama por mayores recompensas por la contribución de los naturalmente mejor dotados al incremento del excedente de la cooperación social, olvida sin embargo a continuación reclamar una recompensa satisfactoria para todos quienes –cualquiera sea su dotación natural- contribuyan simplemente a la existencia de cooperación, sin la cual los mejores talentos de los mejor dotados se frustrarían probablemente del todo.

5.1.3. La presuposición atomista como alienación. La distinción entre particularidad e individualidad en Ágnes Heller

El punto de vista elegido por Gauthier para su razonamiento califica en alguna de las acepciones de la "alienación" aportadas por el marxismo. Es decir, una conciencia es alienada en tanto el individuo no comprende que su propio trabajo forma parte del trabajo cooperativo de la especie humana, y pretende además que no participa de ese

[325] David Gauthier, "Justicia y Dotación Natural: Hacia una crítica del marco ideológico de Rawls", p. 52.

proceso humano colectivo que contribuye a su autorrealización. Adicionalmente, se encuentra en relaciones antagónicas con el trabajo de otros en razón de las divisiones de clases y la estructura del intercambio económico en el mercado y de la propiedad privada de los medios productivos, en forma tal que los individuos son mutuamente indiferentes a los intereses de los demás[326].

Agnes Heller ofrece, a este respecto, una interesante distinción entre particularidad e individualidad, que podría venir en nuestra ayuda[327]. A juicio de esta pensadora, allí donde hay división del trabajo e intercambio, las actividades que un ser humano singular realiza tendiente a su propia reproducción, contribuyen al mismo tiempo a la reproducción de la sociedad de la que forma parte. De hecho, el trabajo reproductivo de su particularidad consiste en el desempeño de alguna función social. El particular que se reproduce se encuentra con un mundo ya constituido, que debe aprender a usar y en el que debe dar prueba de capacidad vital. Es necesario saber usar las cosas e instituciones del mundo en el que se nace, al menos en el nivel mínimo sin el cual es imposible vivir. El hombre se objetiva, "forma" su mundo y a sí mismo. Pero a la vez interioriza, de modo casi adaptativo, ese mundo. La interiorización de ese mundo preexistente se produce en un ambiente humano, fundamentalmente en el grupo, en el que predominan las relaciones cara a cara[328]. Adicionalmente, el sujeto humano singular representa ese mundo ante los otros que nacen y a los que educa, no sólo mediante una educación formal. La fisonomía específica de un particular, de su personalidad, la obtiene a través de la apropiación de una socialidad concreta, participando activamente en ella[329].

Ahora bien, continuando con Heller, a diferencia de los períodos previos al advenimiento de la sociedad burguesa, los seres humanos formaban parte de integraciones consideradas naturales, las comunidades, en las que su particularidad y su genericidad podían, más o menos, coincidir. Sin embargo, el alejamiento de las divisiones "naturales" comienza a producirse con el nacimiento de las sociedades de

[326] John Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 444.
[327] Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1987, pp. 17 a 90. La referencia a la obra de Agnes Heller obedece a una indicación encontrada en el artículo de Paulina Gómez Barboza, "La propuesta ética de Rawls en Teoría de la Justicia", en Agustín Squella (editor), *John Rawls. Estudios en su memoria*, pp. 73 a 97.
[328] Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, p. 70. Para el desarrollo de lo que aquí se quiere decir, basta con señalar de modo genérico que la reproducción de la particularidad se realiza en un ambiente humano, sin entrar a detallar las diferencias entre diferentes tipos de integraciones, como familia, grupo, comunidad, clase, estrato o sociedad.
[329] Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, p. 26.

clase, de la división social del trabajo y la propiedad privada, dando con ello inicio al proceso de alienación humana en el que va produciéndose un paradójico proceso de mayor desarrollo de la esencia humana al mismo tiempo que una mayor distancia en la relación entre el sujeto singular particular y su mundo genérico. El desarrollo genérico, en las sociedades de clase, es correlativo a la mayor des-esencialización del sujeto humano singular[330]. Con la división del trabajo, otros aspectos de la genericidad pueden terminar resultándole extraños, contrapuestos e incluso hostiles a la perspectiva y motivaciones de su particularidad. El hombre siempre se desarrolla genéricamente, y en tal sentido tiene conciencia *de* la genericidad (trabaja para intercambiar con otros, desempeña funciones sociales), pero cosa distinta es tener una relación conciente *con* la genericidad, es decir, hacer del desarrollo del género la principal motivación del sujeto singular.

La particularidad supone colocar al propio yo como centro teleológico, en términos tales que la satisfacción de sus necesidades se realiza en contraposición con las exigencias del ambiente. Pese a que la conservación de la singularidad es también, al mismo tiempo, desarrollo de la genericidad, al poner la primacía unilateralmente en la particularidad, se oculta la condición de singularidad socializada que le es inescapable. La mistificación de la particularidad es un fenómeno propio de la particularidad alienada. La teleología del yo es histórica, no forma parte de la naturaleza, surge –dentro del análisis marxista- con la propiedad privada y es propia no de la esencia del hombre como tal, sino de la esencia del hombre alienado. La mistificación de la particularidad, durante el ascenso de la burguesía, hará del *self made man* egoísta su propio héroe[331]. Sin embargo, los sentimientos particulares no tienen una prioridad ontológico-antropológica. Nacer con un punto de vista particular no es lo mismo que tener una motivación particular. Las motivaciones se desarrollan en relación con un ambiente dado. La supremacía de una motivación particular es propia de una realidad donde predomina la alienación. En ese mundo, cada cual protege el rinconcito que ha conquistado con sus luchas y fatigas[332].

[330] En la práctica, el desarrollo de ciertas capacidades específicas es a costa de la totalidad del hombre, tal es el carácter mutilador para el hombre de la división del trabajo. Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, p. 71.
[331] Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, p. 40.
[332] Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, p. 48.

En cambio, llamamos individuo a aquel particular para el cual su propia vida en relación con la especie es concientemente asumida como objeto, ya que es un ente concientemente genérico. El individuo está en una relación conciente con la genericidad, ordena su vida en torno a esa relación, y sintetiza en sí la unicidad accidental de la particularidad y la universalidad de la genericidad. El particular tiene conciencia del yo. El individuo, en cambio, tiene conciencia de sí –autoconciencia-, es decir, conciencia del yo mediada por la conciencia de la genericidad. En el ascenso a la individualidad, el hombre regula sus motivaciones particulares. No puede rechazar sus circunstancias particulares, pero aspira a encontrar su propio puesto *en el mundo*. La individualidad, empero, no es necesariamente altruismo o valores en sentido positivo, y la relación conciente con la genericidad puede ocultar propósitos aviesos, como la opción reflexiva y distanciada de obrar mal de un Ricardo III, que se comporta de modo egoísta pero en el contexto de su rechazo conciente del feudalismo que encontraba su ocaso, cuando el desarrollo de la genericidad asistía al ascenso de los valores del Renacimiento[333]. Lo medular, en cualquier caso, es el reconocimiento de que *se es del mundo*. Ese mundo externo, del que forman parte los demás seres humanos, no es un obstáculo, sino un elemento vivificador de la autonomía. Sin embargo, lo que ha primado en la sociedad de clases, hasta ahora, es que el sujeto de la vida cotidiana ha sido preferentemente el particular. El mundo ha ofrecido al promedio de los particulares pocas oportunidades de ordenar su vida en torno a la individualidad. Pero el particular es siempre, aunque lo ignore, un ente genérico, un hombre que vive dentro del mundo, como portador de una genericidad en-sí, no reflexionada[334]. Los propugnadores de la sociedad burguesa se fascinaron tanto con la posibilidad de libertad del individuo burgués, que construyeron su imagen de la sociedad sobre el individuo como unidad, escapando a su apreciación del problema de la mediación entre el individuo y la sociedad en su totalidad. Se hizo con ello la apología de una sociedad que pretende que la particularidad viva sin comunidad[335], sobre el sustento de un prejuicio de que la

[333] Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, p. 61.
[334] Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, p. 65.
[335] La comunidad no sólo se refiere a las comunidades "naturales" de adscripción obligatoria, que el advenimiento de la sociedad burguesa contribuyó a diluir, sino también a comunidades de tipo electivo, ya sea que se orienten naturalmente a la reproducción de las necesidades materiales de la particularidad, o bien al cultivo de la relación conciente de la genericidad por parte de la individualidad (por ejemplo, el jardín de Epicuro o Jesús y sus primeros discípulos). Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, pp. 77 y 81. Rawls es contrario a que las comunidades sean de adscripción obligatoria, por cuanto suponen una visión comprehensiva que en condiciones de pluralismo, no puede serle exigible a nadie. De hecho, es enfático en señalar su rechazo al "hecho de la opresión" y que la apostasía no es delito. En una sociedad liberal, la pertenencia a comunidades dotadas de visiones comprehensivas del bien es una

aceptación de cualquier sistema homogéneo de valores perjudica la individualidad, como si el único individuo auténtico fuera el abstracto productor de mercancía. Surge así el individuo "individualista", cuya actividad genérica vendría a ser nada más que su propia autorrealización, bajo la pretensión de que él solo representa al género humano[336].

5.1.4. La unión social de uniones sociales, una forma de individualismo no alienado como premisa para la promoción del respeto en la teoría de la justicia de Rawls

Volvamos pues a examinar a Rawls. Su visión de la sociedad como unión social de uniones sociales guarda afinidad con algunas cuestiones dichas por Taylor y por Heller. Por cierto, Rawls insiste en que la pertenencia a la sociedad no constituye algo voluntario, sino que sencillamente nos encontramos estando en ella desde nuestro nacimiento hasta nuestra muerte. En tal sentido, no hay vida "por su cuenta", como insinúa Gauthier.

> *Hemos supuesto que una sociedad democrática, como cualquier sociedad política, ha de considerarse un sistema social completo y cerrado. Es completo, en el sentido de que es autosuficiente y da cabida a todos los propósitos primordiales de la vida humana. También es cerrado este sistema, como he dicho, pues sólo se entra en él por nacimiento y se sale con la muerte. No tenemos una identidad anterior, antes de estar en esa sociedad; no es como si procediéramos de otra parte, sino que nos encontramos con que crecemos en esta sociedad, en esta posición social, con sus ventajas y desventajas latentes, como nos lo depare nuestra buena o mala suerte*[337].

Pero la sociedad es posibilitante para los proyectos peculiares de cada individuo conforme a su concepción del bien, y no es una desgracia "tener que" formar parte de ella. Para Rawls, la sociedad es al mismo tiempo cooperación y conflicto. Discrepamos respecto de la proporción del excedente social fruto de la cooperación que corresponde a cada cual, pero sin cooperación, no habría tal excedente y la vida en condiciones de

---

facultad electiva del ciudadano Sin embargo, para el propio Rawls, dentro de su visión de la sociedad como unión social de uniones sociales, la pertenencia a asociaciones y comunidades en forma voluntaria, dentro del respeto a los principios de justicia, es un hecho normal y benéfico para la existencia de una sociedad bien ordenada. John Rawls, *A theory of justice*, § 34, p. 186 [202] y § 79, p. 462 [476].

[336] Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, pp. 73 y 84.

[337] John Rawls, *Political Liberalism*, § I.7.1, pp. 40 y 41 [60 y 61].

egoísmo generalizado sería probablemente mísera para cada uno. No podemos superar la dependencia que tenemos respecto de otros, y de hecho, ni siquiera deseamos superarla. La imagen de una orquesta muestra que las diversas concepciones del bien de las que cada individuo es portador, son concepciones complementarias, y su realización en común posibilita el logro de los anhelos personales. Pero al mismo tiempo, ninguno de nosotros, en el tiempo que abarca una biografía personal, puede cultivar enteramente su dotación total de talentos potenciales, y debemos conformarnos con ser sólo una parte de lo que habríamos podido ser. Visto de esta manera, resulta en verdad natural considerar que las dotaciones naturales forman parte de un acervo común[338], por cuanto encuentran su sitio en el desempeño de funciones socialmente establecidas de manera preexistente. Un individuo talentoso en una cierta función, no se crea él mismo un ámbito de reconocimiento de su talento, sino que éste de alguna manera le es anterior, y ha preparado las condiciones para su reconocimiento, tanto en lo que respecta a las actividades complementarias realizadas por otros que posibilitan el ejercicio de su talento, como en lo que concierne a los juicios de valor disponibles socialmente y que juzgan positivamente su excelencia personal. El hecho de que las concepciones del bien sean complementarias, y que cada una de ellas precise de la colaboración de otras para realizarse, hace que miremos los logros de otros como contribuciones a nuestro propio bien.

> *Como claro ejemplo para ilustrar este concepto de la unión social, podemos considerar un grupo de músicos, cada uno de los cuales podría haberse preparado para tocar tan bien como los demás cualquier instrumento de la orquesta, pero, mediante una especie de acuerdo tácito, cada quien se propuso perfeccionar sus facultades sólo en el instrumento elegido, de modo que así se realizan las facultades de todos en sus ejecuciones conjuntas. (…) En el caso límite en que los poderes de cada quien son similares, el grupo consigue, mediante una coordinación de actividades entre iguales, la misma totalidad de las capacidades latentes en cada uno. O cuando estos poderes difieren y son adecuadamente complementarios, expresan la suma de potencialidades de los miembros como conjunto de actividades que son intrínsecamente buenas, y no simplemente cooperación para la ganancia social o económica. (…) Tanto en un caso como en otro, las personas se necesitan recíprocamente, porque sólo en la activa cooperación con los demás se*

[338] John Rawls, *A theory of justice*, § 17, p. 87 [104].

> *realizan cumplidamente las facultades de la persona. Sólo en una unión social se completa el individuo*[339].

Aunque Rawls considera que la justicia como imparcialidad contiene aspectos individualistas[340], su idea de la sociedad como unión social de uniones sociales lo pone del lado del individualismo tal como lo entiende Agnes Heller, y no en el lado del particularismo como teleología del yo. De hecho, la descripción de la conciencia de la complementariedad de los diversos fines individuales con que cada sujeto forma parte de la cooperación social, ofrece una perspectiva no alienada –en los específicos sentidos de alienación vistos antes- del propio lugar que cada cual tiene en el conjunto de la obra humana. Sin embargo, cuando Rawls sostiene que su contractualismo no conduce a la idea de una sociedad privada, se hace necesario corregir entonces algunos de los supuestos, en este caso particularistas, de la posición original. En caso contrario, la crítica de Gauthier a las deducciones de Rawls desde las premisas de la posición original –y más tarde desde la idea de reciprocidad-, mantendrían parte de razón. En efecto, en la sociedad privada –aquella en la que los fines particulares de las partes prevalecen sobre consideraciones públicas, y en que las instituciones son instrumentales a esos fines privados y carecen de valor por sí mismas-, las partes se caracterizan porque

> *Nadie tiene en cuenta el bien de los demás, ni lo que poseen: más bien cada uno prefiere el esquema más eficaz, que le dé la mayor proporción de beneficios. (Dicho de modo más formal, las únicas variables en la función de utilidad de un individuo son los bienes y los valores que posee, y no los bienes que poseen los demás, ni su nivel de utilidad)*[341].

Estos rasgos combinan mejor con la descripción del sujeto racional y mutuamente desinteresado que protagoniza la posición original bajo velo de ignorancia, que del individuo que forma parte de la cooperación porque se sabe en ella posibilitado para realizar su concepción del bien, y valora en ella que las concepciones complementarias del bien de otros individuos son formas en que la obra común de la humanidad completa en la cultura todas aquellas dotaciones y vocaciones que el transcurso de una biografía resulta insuficiente para cultivar adecuadamente. Gauthier reclama a Rawls hacer las inferencias adecuadas a partir de las premisas de la posición original, en cuyo caso el

[339] John Rawls, *A theory of justice*, § 79, pp. 459 y 460, nota 4 [473 y 474].
[340] John Rawls, *A theory of justice*, § 79, p. 456 [470].
[341] John Rawls, *A theory of justice*, § 79, p. 457 [471].

resultado sería una sociedad privada, pactada instrumentalmente para servir a los intereses de los individuos singulares. La descripción de la sociedad como unión social de uniones sociales, por el contrario, invita más bien a corregir los aspectos particularista o atomistas de las premisas de la posición original.

5.2. La sociedad como empresa cooperativa entre generaciones

En refuerzo de lo anterior, hay otro razonamiento dentro de la teoría de Rawls que justificaría la corrección de las premisas de corte más individualista (en el sentido de particularidad aportado por Heller) de la posición original. Es lo referido a la justicia entre generaciones. Rawls se plantea abordar la cuestión del ahorro justo que una generación debe procurar a la siguiente. El tema plantea problemas a la teoría, evidentemente suscitados por el hecho que nuestras acciones no pueden afectar ni positiva ni negativamente las situaciones del pasado y de sus habitantes, sino sólo lo que haya de ocurrir en el futuro. Así pues, esta asimetría impide que el trato que pudiera haber entre distintas generaciones permita la aplicación de criterios de reciprocidad entendida como una equivalencia en el trato mutuo. Así es como Rawls vacila entre establecer la posición inicial como un experimento que supone una deliberación entre contemporáneos –en cuyo caso el problema del ahorro justo en beneficio de las siguientes generaciones no llegaría a plantearse-, o si es preciso incluir en ella una hipótesis auxiliar, *ad hoc*, que considere a las partes como cabezas de familia que tienen sentimientos naturales por sus descendientes de las generaciones que le son más próximas.

> *Dado que tomamos el presente como primera interpretación de la situación inicial, los participantes se saben contemporáneos, y a menos que modifiquemos nuestros presupuestos, no existe para ellos razón alguna para acordar cualquier tipo de ahorro. Las generaciones anteriores podrán haber ahorrado o no; es algo contra lo que no podemos hacer nada, por lo que, si queremos llegar a un resultado razonable, hemos de suponer primero que las partes representan líneas familiares quienes, digamos, se preocupan al menos de sus más inmediatos descendientes; segundo, hemos de suponer que el principio adoptado ha de ser tal que fuera deseable que todas las generaciones anteriores lo hubieran seguido. Estos condicionamientos, aunados al velo de la*

> *ignorancia, están para asegurarnos de que cualquier generación ha de mirar por las demás*[342].

Adicionalmente, si decide hacerse cargo del problema de tomar una decisión respecto de nuestras obligaciones con las generaciones futuras, se plantea la dificultad de cómo podría afectar esto a la aplicación del principio de diferencia entre contemporáneos. Una mayor proporción de ahorro destinado a favorecer a las generaciones futuras, afectaría negativamente las expectativas de los menos afortunados en el presente, al reducir aquella parte del producto social orientada a la satisfacción de las necesidades de esos contemporáneos, sin que exista manera alguna que los beneficiarios futuros de ese mayor ahorro lo retribuyan.

> *No existe forma alguna para las generaciones posteriores de intervenir en las situaciones, quizás menos afortunadas, de generaciones anteriores. Por ello, el principio de diferencia no es válido en cuanto al problema de la justicia entre generaciones*[343]

Por último, la hipótesis auxiliar que propone a cada individuo tomar responsabilidades como cabezas de familia a favor de los intereses de nuestros descendientes de las generaciones siguientes más próximas, no opera todavía como un criterio moral de igual consideración por todos los miembros de las futuras generaciones, sino sólo sobre un subconjunto de la misma –mi propia familia-, y nada más que porque nos encontramos bajo velo de ignorancia acerca de quiénes serían nuestros descendientes entre esas personas en el universo de las generaciones venideras, hace que los principios que se pacten a favor de ellas beneficien de igual modo a todos los miembros de esas próximas generaciones cercanas, formen o no parte de nuestra familia[344].

No obstante, el examinar la idea de la sociedad como unión social de uniones sociales, Rawls es sensible al hecho que la obra común que resulta de la complementariedad de las ideas del bien de las personas consideradas singularmente, es algo que se construye en el tiempo, de una generación a la siguiente, en forma tal que la realización de un plan de vida en la forma de una concepción del bien personal y singular, es hacer recepción de, y luego contribuir a, un acervo humano acumulativo.

[342] John Rawls, *A theory of justice*, § 44, 254 y 255 [269].
[343] John Rawls, *A theory of justice*, § 44, p 254 [268].
[344] Brian Barry, *Teorías de la justicia*, p. 208 y 209.

Personas diferentes, con capacidades similares o complementarias, pueden cooperar, por así decirlo, en la realización de su naturaleza común o semejante. Cuando los hombres están seguros en el disfrute del ejercicio de sus propios poderes, se hallan dispuestos a apreciar las perfecciones de los demás, especialmente cuando sus diversas excelencias tienen un lugar convenido en una forma de vida cuyos objetivos aceptan.

Podemos decir, pues, siguiendo a Humboldt, que es a través de la unión social fundada en las necesidades y posibilidades de sus miembros como cada persona puede participar en la suma total de los valores naturales realizados de los otros. Llegamos así a la noción de la comunidad del género humano cuyos miembros gozan de las excelencias recíprocas, (...) y reconocen el bien de cada quien como elemento de la actividad completa, cuyo esquema en su conjunto, es objeto de general consentimiento y complace a todos. Puede imaginarse también que esta comunidad se extiende a lo largo del tiempo y, en consecuencia, en la historia de una sociedad pueden imaginarse, de un modo semejante, las aportaciones conjuntas de sucesivas generaciones. Nuestros predecesores en la consecución de ciertas cosas nos dejan a nosotros la tarea de proseguirlas (...). Decir que el hombre es un ser histórico equivale a decir que las realizaciones de las facultades de los individuos humanos que viven en un momento dado requieren la cooperación de muchas generaciones (o incluso sociedades), durante un largo período. Implica también que esta cooperación está dirigida, en todo momento, por una comprensión de lo que se ha hecho en el pasado, tal como lo interpreta la tradición social[345].

Si esto es así, entonces nos vemos forzados a rectificar el razonamiento según el cual la base justa de nuestras relaciones mutuas descansa en la reciprocidad, y en el pago con una misma moneda. La iteración a lo largo de sucesivas generaciones en la construcción de una obra humana común, que es el precipitado desde donde se erigen las concepciones individuales del bien, y hacia donde se remiten los frutos de esas mismas concepciones del bien, desborda el razonamiento que hace de la equivalencia de las prestaciones mutuas la base sobre la que se construye lo justo. Puesto que la vida humana implica esta sucesión de generaciones en el tiempo y de herencia de lo que unas generaciones van dejando a las siguientes, sin posibilidades de retribución hacia el pasado, hay que preguntarse qué otra cosa, distinta de la reciprocidad, está

[345] John Rawls, *A theory of justice*, § 79, pp. 459 y 460 [473 y 474].

constituyendo el fenómeno humano, dentro del cual se suscitan los problemas de distribución justa.

Un estimulante concepto de Xabier Zubiri puede ayudarnos a despejar el punto. A juicio de Zubiri[346], aunque el carácter específico de lo humano es el de una sustancialidad que produce y es agente de sus actos, de forma tal que mi acto vital es de autoposesión y autodefinición, ese mismo acto vital de autoposesión y autodefinición, está intervenido por la autoposesión y autodefinición de los demás. Mi situación me es creada por ellos, por lo que mi vida la hago en una co-situación de convivencia.

Todos los seres vivientes se encuentran vertidos hacia otros organismos. El ser humano se encuentra vertido hacia un medio bióticamente humano. El niño se encuentra primariamente vertido a algo, la madre o quien hace sus veces, en busca de nutrición y amparo. *Pero el encuentro de lo que el niño busca no depende de él sino de que los demás acudan*. La unidad entre la necesidad de nutrición y amparo es la ayuda, y proviene de los demás. Por ello, en la articulación de sus sensaciones y respuestas están ya entreverados los demás. La tendencia a buscar ayuda –socorro- es una estructura emergente de la inteligencia sentiente, anterior a cualquier vivencia dotada de un contenido noético claro. La *socorrencia*[347] es una necesidad que abre a cada uno el ámbito dentro del cual podrá ocurrir o no, que uno comience a encontrar lo que quiere. Por sentir esa necesidad de *socorrencia* el hombre está constitutivamente abierto a las cosas y a los otros. Ella está en la raíz misma de la animalidad. La unidad entre el socorro, el acudir y la ayuda expresa esa *socorrencia*.

Por esta razón, no cabe decir que se tiene noticia del otro por un razonamiento analógico –descubro en el otro cuestiones que son semejantes a las que había descubierto en mí-. No es el niño quien ejecuta el acto de ser un ego o un yo, sino que primeramente se encuentra con el ego en alteridad de los demás. Al no haber entonces una analogía, lo que hay es la pura humanidad, un haber humano, que me proporcionan los demás, formando parte integral de mi vida y hacia el cual nos encontramos vertidos. Es lo humano que me viene de afuera, y constituye la respuesta a la necesidad de amparo y ayuda. La realidad humana que responde a mi pedido de ayuda, desborda mi propia realidad y me está configurando, imprimiendo en mí la impronta de su modo de

[346] Xabier Zubiri, *Sobre el Hombre*. Capítulo VI, "El Hombre, realidad social", Alianza Editorial, Madrid, 1998, pp. 223 a 341.
[347] Xabier Zubiri, *Sobre el Hombre*, p. 236.

ser. Si todavía se quisiera seguir hablando de analogía, habría que decir entonces que es la analogía que los demás van imprimiendo en mí, configurándome a su imagen y semejanza.

Solo la inmersión real y positiva en el otro en tanto que otro, es decir, en alteridad, es lo que confiere a cada uno su cualidad interna en virtud de la cual hablamos de "cada cual". "Cada cual" supone vida propia singular, pero cualificada en su propia realidad por las vidas de los demás[348]. Es mi propia vida, modificada por las de los demás, que son asimismo sus propias vidas. La manera positiva en que la vida de los demás afecta mi propia vida es la apropiación[349]. Sólo apropiándose de la vida de los demás cada hombre es cada cual. Por cierto, la vida de cada cual como autoposesión y autoconfiguración es inapropiable.

En sintonía con cuestiones ya abordadas por Taylor y Heller, y en contra de la pretensión de Gauthier de la posibilidad de que un individuo sea capaz de vivir "por su cuenta", la apropiación consiste en que hago de las vidas de los demás una posibilidad de mi propia vida. Esta apropiación de posibilidades que ofrecen las vidas de los demás es inexorable. El hombre no puede no estar en alteridad. Cada cual necesita una porción de cosas, pero quien las necesita no cuenta con manera alguna de hacer que tengan que ser recibidas de otro, más bien es el otro quien viene al encuentro de quien las necesita. Así, es la ayuda, que no puede ser compelida, como respuesta al socorro –la *socorrencia*- lo que inaugura nuestra apertura hacia los demás, y es esa respuesta la que proporciona un ámbito de posibilidades dentro de las cuales realizar mi vida como autodefinición y autoposesión.

Podría estimarse, a primera vista, que esto tiene una dimensión negativa, pues las posibilidades que otros me ofrecen son finitas, y dejan fuera otras posibilidades que podría haber encontrado en otras sociedades. El sistema de posibilidades se encuentra circunscrito y acotado. El cuerpo social en que me encuentro define el sistema real y efectivo de posibilidades con que me he de encontrar. Es un sistema de posibilidades definitorio. Pero este aspecto negativo tiene su lado positivo, por cuanto constituye un sistema de solidaridad social, que es posibilitante de la vida de cada cual. Esa

[348] En este sentido, "cada cual" es una singularidad que se encuentra vertida hacia su alteridad, mientras que "cada uno" es esa singularidad inmersa en una multiplicidad numérica, pero considerada haciendo abstracción de su encontrarse vertida hacia la alteridad. Xabier Zubiri, *Sobre el Hombre*, pp. 304 y 305.
[349] Xabier Zubiri, *Sobre el Hombre*, pp. 305 a 310.

posibilitación va acotando, formalizando y organizando el ámbito de las reacciones y reflejos de la espontaneidad, desde la temprana infancia en que, por ejemplo, los manotazos del niño se van formalizando, adiestrando y educando para dar paso a la capacidad de manipulación. Ello, la posibilitación acotada, proporciona una estabilidad sin la cual ninguna vida superior sería posible. El sistema de posibilidades del cuerpo social es estabilizador. Sin determinados usos, costumbres o formas de vida no podríamos vivir. El poder contar con toda una serie de aspectos ya resueltos y que no haga falta hacerse cuestión de ellos, es lo que posibilita liberar las posibilidades superiores. Esa liberación de posibilidades se la debemos a la estabilización recibida de los demás. Por cierto, cada cual hace lo suyo, pero para ello cuenta con las posibilidades que los demás ponen en juego. El sistema de los actos individuales se encuentra montado sobre un sistema de posibilidades sociales.

Así pues, concluye Zubiri, el hombre, en ese cuerpo social, puede mucho más de lo que podría con sólo su cuerpo. El hombre puede más en un cuerpo social de lo que podría individualmente. No es que la colectividad ejecute sus actos, los actos los ejecuta cada individuo, pero los ejecuta colectivamente en razón de una *hexis*[350] de alteridad, y lo que cada uno de los que cooperan a una función aporta a los demás, es el precipitado de unas posibilidades, para que el acto de cada cual pueda estar en un nivel superior.

Si nos valemos de una perspectiva como la que nos ofrece Zubiri, encontramos afinidades con lo que expone Rawls en lo concerniente a la sociedad como empresa de cooperación a través de varias generaciones, pero esa afinidad forzosamente nos distancia de las suposiciones de la posición original. La socorrencia quiebra la lógica de la reciprocidad entre individuos racionales y mutuamente autointeresados, porque expresa que la puerta de entrada a la individuación se encuentra en la respuesta en forma de ayuda a una primera petición de socorro ante una necesidad de amparo, respuesta que no hay manera de exigir ni de forzar, y que tampoco constituye la retribución a una ayuda anterior. Ello entronca con algo que el propio Rawls advierte al exponer sus leyes del desarrollo de la psicología moral, donde la lógica de la reciprocidad y del "siempre y cuando…" no es la fundante, sino que descansa sobre un

[350] *Héxis* designa el hábito, lo que resulta coherente con su vinculación al verbo *échein* (tener, *habere*, poseer). No obstante, en muchos contextos parece preferible traducirlo como "estado" o "disposición". Aranguren se refiere con *héxis* a la "constitución" o "talante" adquirido a través de los hábitos, lo que es todavía una condición pre-moral, pero preparatoria para la ulterior comprensión de las virtudes. Ver Aristóteles, *Metafísica*, Libro V, capítulo XX, 1022b. Biblioteca Gredos, Madrid, 2007, p. 183 nota 71. José Luis L. Aranguren, *Etica,*Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1976, pp. 22 y 23

acto anterior de amor incondicional hacia quien, siendo miembro de una generación posterior, no está en condiciones de reclamar nada y de momento no podría comprometer una retribución

> *Cuando el amor de los padres al niño es reconocido por él sobre la base de las evidentes intenciones parentales, el niño adquiere una seguridad en su propio valor como persona. Se hace conciente de que es apreciado, en virtud de sí mismo, por los que para él son las personas imponentes y poderosas de su mundo. Experimenta el afecto parental como incondicional; goza de su presencia y de sus actos espontáneos, y la complacencia de que en él disfrutan no depende de los comportamientos disciplinados que contribuyen al bienestar de los otros*[351].

6. Recapitulación

Nos interesa el respeto por uno mismo como bien primario social dentro de la teoría de Rawls, y realizamos una indagación en distintos aspectos de la filosofía de Rawls en orden a establecer los elementos de ella que potencian o que dificultan el logro satisfactorio de ese autorrespeto. Sabemos que ese respeto por uno mismo consta no sólo de nuestra opinión favorable sobre la valía de nuestra propia concepción del bien, sino además de una confianza en nuestra capacidad de llevarla a cabo. Además, sabemos que el respeto por uno mismo se construye con la confirmación que los otros prestan a nuestra concepción del bien en términos de aprecio. En conjunción con el respeto por uno mismo, Rawls postula un deber de respeto mutuo que implica la capacidad de adoptar la perspectiva de otros y de ofrecerles razones de nuestros propios comportamientos y pretensiones. Así, el respeto de los otros, fundamental para nuestro autorrespeto, tiene una vertiente estimativa (del valor de lo que tenemos como concepción del bien) y otra vertiente como reconocimiento (el respeto que se nos debe en nuestra condición de seres morales).

Al ser la teoría de Rawls una construcción que procura articular tres perspectivas, nos ha preocupado el que hubiera la debida congruencia entre ellas. Siguiendo la opinión de Barry, Rawls ha procurado diseñar una teoría de la justicia como imparcialidad, es decir, donde el criterio de la justicia fuera de carácter impersonal,

[351] John Rawls, *A theory of justice*, § 70, p. 406 [420].

constituido por proporcionar razones a favor de los principios de justicia que todos pudieran aceptar razonablemente, o de modo más estricto aún, según la formulación de Scanlon, principios que nadie pudiera rechazar razonablemente. A un criterio semejante a este, Rawls lo llamó justicia como reciprocidad en el artículo homónimo de 1971[352]. Pero posteriormente, la reciprocidad la hemos podido entender como la motivación de juego limpio (*fair play*), es decir, mantener un comportamiento hacia los demás en que se responde simétricamente a la conducta ajena, pagándoles con la misma moneda.

En el experimento mental de la posición inicial bajo velo de la ignorancia, las suposiciones acerca de los individuos que participan de ella son de corte individualista[353], admiten la posibilidad de una motivación egoísta generalizada –aunque no la exija, tampoco la descarta lógicamente- y son mutuamente desinteresadas. Además, escogen los principios de justicia bajo el supuesto que puedan defendernos de la hostilidad de las otras partes. Nos preguntamos, ¿qué ocurrirá con esos sujetos una vez descorrido el velo de la ignorancia, antes de que se haya dado inicio a la cooperación? Bajo esos supuestos individualistas, se producirá un punto muerto, una parálisis en espera de un primer indispensable movimiento de cooperación que, sin embargo, nadie prudencialmente cuenta con razones para arriesgarse a dar. La reciprocidad como rasgo de la sociedad bien ordenada, en consecuencia, no logra constituirse en primer motor incondicional si concebimos a la sociedad como una empresa de cooperación a lo largo de las generaciones.

Para subsanar este problema, hemos buscado en otros sitios de la teoría de Rawls. Gauthier nos ofrece un razonamiento que procura desentrañar las consecuencias de los supuestos de racionalidad y autointerés de la posición original. Si Gauthier acierta en lo que formula con su principio de diferencia proporcional, la consecuencia es que Rawls debería modificar nada menos que su principio de diferencia, expresión política de la fraternidad[354]. Pero podemos tomar otro camino, que no es rectificar las conclusiones del razonamiento, sino que las premisas del mismo. Apoyados en Taylor, Heller y Zubiri, advertimos cómo es que la individuación es concomitante con procesos de socialización, de modo tal que no es posible postular una visión puramente instrumental o privada de la sociedad, algunos de cuyos supuestos son, no obstante, supuestos de la

[352] John Rawls, "Justice as reciprocity", pp. 190 a 224.
[353] Así las denomina Rawls. Cabe recordar que esta denominación se corresponde con el particularismo según la nomenclatura de Agnes Heller, y en el caso de Charles Taylor, con la perspectiva atomista.
[354] John Rawls, *A theory of justice*, § 17, pp. 90 y 91 [107 y 108].

posición original de Rawls. Es en la cooperación social, y no a pesar de ella, como incluso los mejor dotados pueden desarrollar su plan de vida. En cambio, el punto de desacuerdo, la no cooperación y el egoísmo generalizado, no sólo pondrían en riesgo un afortunado desarrollo de nuestra concepción del bien, sino el propio acceso a la humanización del sujeto singular. También los mejor dotados precisan de la cooperación de los menos dotados para acceder a un tipo de estabilidad que permita el desarrollo de sus posibilidades. Sin esa cooperación, la mejor dotación natural de esos mejor dotados probablemente permanecería estéril. Así como hay buenas razones para premiar la mejor contribución de algunos a la creación de un mayor excedente social cooperativo, existe la necesidad de no olvidar la indispensable contribución que hacen aún los menos dotados a que la cooperación simplemente exista.

Rawls, al ofrecer su concepto de sociedad como unión social de uniones sociales, adopta una perspectiva que antagoniza con la del individualismo de sus sujetos en la posición original –más próximos a la teleología del yo propia de la particularidad alienada que nos advertía Heller-. Por el contrario, la unión social de uniones sociales supone otro tipo de individualismo, que enfatiza la mutua implicación entre la concepción del bien de un sujeto singular con el bagaje cultural e histórico del género humano atesorado en el transcurso del tiempo. Y la primera ley psicológica del desarrollo moral invocada por Rawls enseña que, en el trato entre las diversas generaciones, el fundamento no radica en la reciprocidad, sino en la incondicionalidad de un don, de un modo semejante a la estructura de la socorrencia que nos ha aportado Zubiri, donde una ayuda que no nos es posible exigir acude en respuesta a un llamado de socorro. En esa primigenia situación se pone, a nuestro juicio, la primera piedra para la experiencia de respeto. Este no descansa, en primer lugar, en la equivalencia de las prestaciones mutuas, sino en un acto y disposición previa que desborda la equivalencia, y que en lugar del "siempre y cuando…", se postula desde la incondicionalidad. Por de pronto, no parece ser que el punto de vista de la racionalidad del individuo en la posición original, ni el punto de vista de la afirmación de la reciprocidad condicional en la sociedad bien ordenada, sean los que nos conduzcan en esa dirección.

IV. RESPETO, TRABAJO Y COOPERACION

1. Propósito del capítulo

Los tres capítulos precedentes han procurado argumentar valiéndose de manera prominente de la evidencia textual que proporciona la propia obra de John Rawls. Este capítulo, en cambio, tiene que seguir una estrategia distinta. Ello, porque el tema a abordar no se encuentra explícitamente tratado por el pensador norteamericano. Sin embargo, es un asunto que reclama su consideración cuando se reflexiona con más detención sobre la descripción que Rawls realiza del principio aristotélico como un elemento constitutivo del respeto por uno mismo. Como ya vimos en el primer capítulo, ese respeto por uno mismo, quizás el principal bien primario social, descansa entre otros aspectos en la realización de un plan de vida valioso en el cual el desarrollo de nuestras capacidades más elevadas, complejas e intrincadas desempeña un papel central. El desarrollo de esas capacidades constituye el principio aristotélico. Sin embargo, esto no da pie a que Rawls desarrolle una reflexión explícita acerca del trabajo. Teniendo en cuenta ciertos rasgos que configuran el trabajo en las sociedades contemporáneas, lo que este capítulo quiere sugerir –discutiendo con Rawls- es que no sería en primer lugar el principio aristotélico, sino más bien la participación en la cooperación social, lo que posibilitaría una experiencia de respeto mejor lograda, lo cual no niega el principio aristotélico dentro de un plan de vida, pero sí lo subordina cuando se trata del logro del respeto por uno mismo, que en su versión rawlsiana incluye una trama de aprecio recíproco.

Para esto, se tendrá en cuenta la reflexión de, entre otros, Richard Sennett sobre el respeto, el trabajo artesano y la práctica de la cooperación, pero también las reflexiones que el mismo Rawls desarrolla en otra parte de su teoría, al referirse a la cooperación en el contexto de la sociedad como unión social de uniones sociales. El punto de vista que se defiende en este capítulo es que esas reflexiones de Rawls podrían rehabilitar la posibilidad de respeto por uno mismo luego de las críticas que admite su construcción alrededor del principio aristotélico.

El lector podría objetar que las críticas que se dirigen a Rawls en este capítulo son improcedentes por cuanto lo remiten a un tema que él no aborda de modo expreso. En

cierto modo, se pone a discutir a Rawls contra un fantasma, y al cabo de esta discusión se da la razón a ese fantasma en desmedro de Rawls. Sin embargo, precisamente, lo que se intenta mostrar en estas páginas es que Rawls ha incurrido en una omisión lo bastante seria como para afectar sustancialmente su propuesta de respeto por uno mismo tal como ha sido descrita por él en el § 67 de *A theory of justice*.

2. El respeto por uno mismo como principal bien primario social

En una presentación concisa, a modo de recordatorio de lo que fue abordado más extensamente en el primer capítulo de este trabajo[355], podemos decir que la obra filosófico-política de John Rawls se traduce en la formulación de un conjunto de principios de justicia distributiva para las instituciones básicas de la sociedad. Dichos principios de justicia han de servir para una justa distribución y asignación de los llamados bienes primarios sociales, por medio de los cuales los sujetos pueden subvenir a la realización de sus planes de vida, que por su parte estarán adecuados a alguna concepción del bien a la que cada sujeto adhiere, y que sea compatible con las limitaciones genéricas que los principios de justicia suponen para sus relaciones con otros sujetos al interior de la sociedad.

Al señalar cuáles son los bienes primarios sociales, a modo de resumen de diversas formulaciones que Rawls les destina en diferentes partes de su obra, podemos decir que se trata de:

i. Derechos y libertades básicos y esenciales requeridos para el desarrollo y ejercicio de las dos facultades morales (vale decir, sentido de la justicia y concepción del bien)[356];

ii. Poderes y prerrogativas que acompañan a cargos y posiciones de autoridad y responsabilidad, y

iii. Ingresos y riquezas, en tanto que medios de uso universal, con un valor de cambio, aptos para lograr un amplio abanico de fines.

[355] Ver capítulo I de este trabajo, especialmente las secciones nº 7 y 9.
[356] En ocasiones, Rawls, desglosa de este grupo de bienes primarios sociales, como un bien aparte, la libertad de movimiento y la libre elección de empleo. John Rawls, *Justice as fairness. A restatement*, § 17.2.ii, p. [91].

Para cada uno de los bienes primarios sociales se corresponde un principio de justicia:

i. Igualdad de un mismo esquema de libertades básicas para todos;

ii. Equitativa igualdad de oportunidades a cargos y posiciones sociales, y

iii. Principio de diferencia: las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.

Sin embargo, Rawls menciona un cuarto bien primario social, al que en ocasiones considera el más importante de todos, el respeto por uno mismo (*self respect*)[357], aunque en sus obras posteriores a *A theory of justice* de 1971, se refiere más bien a las bases sociales del respeto por uno mismo[358].

No obstante su mayor importancia nominal, Rawls destina poco espacio a la especificación ya sea de los contenidos del bien primario del respeto por uno mismo, ya sea de las condiciones institucionales en que habría de expresarse. Sólo el § 67 de *A theory of justice* está expresamente dedicado a este tema. En otras palabras, no hay un principio de justicia específico que quepa considerar adscrito al logro de este bien que Rawls sitúa en ocasiones en la cúspide de los bienes primarios sociales.

Al detallar el contenido del respeto por uno mismos, Rawls lo caracteriza por dos aspectos[359]:

a. El respeto por uno mismo es el sentimiento de una persona de su propio valor, su firme convicción de que su concepción del bien, su proyecto de vida, vale la pena de ser llevado a cabo.

b. El respeto por uno mismo supone una confianza en la propia capacidad, en tanto depende de nuestro propio poder, de realizar nuestras propias intenciones.

Con estas dos características, Rawls concluye que

[357] John Rawls, *A theory of justice*, § 67, p. [398].
[358] John Rawls, *Political liberalism*, § V.3.3, p. [177]; *Justice as fairness. A restatement*, § 17.2, p. [92].
[359] John Rawls, *A theory of justice, §* 67, p. [399].

> *Está claro, pues, por qué el respeto propio es un bien primario. Sin él, nada puede parecer digno de realizarse o, si algunas cosas tienen valor para nosotros, carecemos de la voluntad de esforzarnos por conseguirlas. Todo deseo y toda actividad se tornan vacíos y vanos, y nos hundimos en la apatía y en el cinismo*[360].

Pero aún hay que caracterizar mejor las circunstancias que apoyan el sentido de nuestro propio valor, y estas son dos[361]:

c. Tener un proyecto racional de vida, especialmente que satisfaga el principio aristotélico.

d. Ver que nuestra persona y nuestros actos son, a su vez, apreciados y confirmados por otros que son, a su vez, estimados y de cuya compañía gozamos.

Así pues, podríamos decir que al término del camino que Rawls ha emprendido, está como meta una sociedad del respeto recíproco, fundado en la buena consideración y confirmación que nos brindamos unos a otros en razón del valor de nuestros planes de vida y de nuestras acciones respectivas.

2.1. El valor del propio plan de vida descansa en el principio aristotélico

Al abordar lo que llama bienes humanos, Rawls destaca la posibilidad de su complementariedad en contextos de interdependencia social, motivo por el cual podrían ser estimados por otros los planes de vida de cada uno, y así cada cual estaría en condiciones de obtener el respeto y la buena voluntad de otras personas, o al menos de evitar su hostilidad y desprecio. Ahora bien, ¿qué es el principio aristotélico que ha de caracterizar un plan de vida valioso?

Sostiene Rawls que en igualdad de circunstancias, los seres humanos disfrutan con el ejercicio de sus facultades realizadas -innatas o adquiridas- y su disfrute aumenta mientras más capacidades realice o mayor sea su complejidad. Entre dos actividades a realizar, los seres humanos preferirán aquéllas que resulten más intrincadas y sutiles

[360] John Rawls, *A theory of justice, §* 67, p. [399].
[361] John Rawls, *A theory of justice, §* 67, p. [399].

(por ejemplo, el álgebra a la aritmética, o el ajedrez a las damas). Probablemente, las actividades complejas son más agradables porque satisfacen el deseo de variedad y de novedad de experiencia y permiten actos de ingenio e invención. Por su parte, las actividades que realizan el principio aristotélico posibilitan un estilo personal y una expresión personal, cosa que las actividades más simples no. Además, el principio aristotélico opera como principio de motivación. Explica por qué deseamos y hacemos lo que hacemos y por qué, asimismo, podría cambiar la pauta de nuestros deseos. Finalmente, desde el punto de vista del respeto mutuo, el principio aristotélico tiene un efecto asociado, que es el de disfrutar su exhibición por parte de otros -traducida en el ejercicio de facultades bien desarrolladas- surgiendo en nosotros el deseo de poder hacer las mismas cosas. Este último aspecto es de particular importancia para la reflexión que sigue, por cuanto introduce en la caracterización del respeto por uno mismo una dimensión intersubjetiva o como bien relacional[362]. El ejercicio de nuestras capacidades más complejas se produce en el contexto de estar expuestos unos a otros. Sólo así es posible que nuestro plan de vida sea objeto del aprecio de otros, cuyos planes de vida son asimismo apreciados por mí.

Es Rawls quien bautiza el principio como "Aristotélico", habida cuenta de las relaciones que supone entre felicidad, actividad y disfrute, inspirado en la lectura de la *Etica a Nicómaco*, Libro VII capítulos 11-14 y Libro X capítulos 1-5. Estima que se trata de un principio sólo implícito en esos textos, motivo por el cual se inhibe de llamarlo principio "*de* Aristóteles". El principio comprende las siguientes afirmaciones: i) Muchas formas de placer y disfrute surgen cuando ejercemos nuestras facultades; ii) El ejercicio de nuestras potencias naturales constituye un bien humano muy importante; iii) Las actividades más agradables y los placeres más deseables y duraderos surgen del ejercicio de habilidades mayores que implican disposiciones más complejas[363].

[362] De acuerdo con Luis Razeto, un bien *relacional* se encuentra orientado a la satisfacción de necesidades de convivencia y relación con los demás. Se podría agregar además que, en tanto el respeto por uno mismo forma parte, en la formulación de Rawls, de una trama de aprecio recíproco, ese respeto se puede considerar un bien *potenciable*, vale decir, un bien que mediante su utilización se va perfeccionando e incrementando su capacidad de continuar satisfaciendo necesidades. En esta situación se encuentran todos aquellos bienes cuyos actos de consumo implican la realización de actividades creativas y el desarrollo de las capacidades del sujeto. Luis Razeto, *Economía de solidaridad y mercado democrático. Libro III, Fundamentos de una teoría económica comprensiva*, pp. 456 y 458.
[363] John Rawls, *A theory of justice*, § 65, p. [386] nota 20.

3. Rawls y el trabajo

Es llamativo que la importancia que desempeña el principio aristotélico en la configuración de la trama del respeto por uno mismo como experiencia de respeto y reconocimiento mutuos, no se traduzca en una reflexión de Rawls acerca del trabajo. En efecto, al señalar las características del respeto por uno mismo como una experiencia que incluye la exposición de cada cual a la confirmación y aprecio de otros, surge la pregunta respecto de dónde y con ocasión de qué se produce la oportunidad para ese espacio en que nos prestamos atención mutua en el desarrollo de nuestro plan de vida valioso. De modo indirecto, podríamos inferir que ese espacio incluye de manera muy central el ámbito del trabajo en la medida en que la alusión a la complementariedad de los planes de vida se podría entender como remitiendo a la división del trabajo como mecanismo de cooperación social en el que cada cual realiza con su trabajo lo que contribuye a la satisfacción de las necesidades de otros que por su parte se ocupan en la producción de lo que satisface mis necesidades[364]. El espacio del trabajo como actividad y relación social, evidentemente no constituiría el único ámbito en que podría tener lugar el desarrollo de un plan de vida ni el reconocimiento del mismo por otros. Pero es también evidente que sí ha constituido en la sociedad moderna una experiencia que ha ocupado una centralidad insoslayable en la configuración de la identidad de las personas, en la satisfacción de sus necesidades, en la vertebración de sus biografías, en su acceso a la ciudadanía, etc.[365]

Zygmunt Bauman, refiriéndose al establecimiento de la economía industrial, afirma que "para la enorme y creciente mayoría de varones que integraban la sociedad postradicional o moderna (una sociedad que evaluaba y premiaba a sus miembros a partir de su capacidad de elección y de la afirmación central de su individualidad), el trabajo ocupaba un lugar central, tanto en la construcción de su identidad, desarrollada a lo largo de toda su vida, como en su defensa. El proyecto de vida podía surgir de diversas ambiciones, pero todas giraban alrededor del trabajo que se eligiera o se lograra. El tipo de trabajo teñía la totalidad de la vida; determinaba no sólo los derechos y obligaciones relacionados directamente con el proceso laboral, sino también el

[364] Lothar Roos, "El orden económico y la doctrina social católica", en Ricardo Antoncich y Lothar Roos (editores), *Trabajo y Capital: Nuevo orden económico y social*, Colección América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán, Volumen 5, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1991, pp. 14 a 16.

[365] Eduardo Crespo, Carlos Prieto y Amparo Serrano (coordinadores), *Trabajo, subjetividad y ciudadanía. Paradojas del empleo en una sociedad en transformación*. Editorial Complutense, Madrid, 2009.

estándar de vida, el esquema familiar, la actividad de relación y los entretenimientos, las normas de propiedad y la rutina diaria"[366]. El trabajo para cada individuo no sólo proporcionaba su sustento, sino que además definía su lugar dentro de la sociedad, y buena parte de su definición que cada cual hacía de sí mismo. En la misma dirección, Ulrich Beck observa que la importancia del trabajo a partir de la sociedad industrial queda reflejada en "la situación que se produce cuando dos personas que no se conocen preguntan: «¿Quién es usted?». La respuesta no se da en términos de las propias aficiones (colombófilo), ni de pertenencia a una religión (católico) ni según ideales de belleza (soy una persona pelirroja o rechoncha); se considera lo más obvio responder refiriéndose a la profesión: técnico especialista de Siemens. Cuando sabemos la profesión de alguien creemos conocerlo (*o conocerla*). La profesión sirve como medio de identificación y gracias a ella valoramos en los hombres, si es que la tienen, sus necesidades personales y las capacidades atribuibles por su posición económica o social"[367].

Para los intereses de este comentario, es de importancia establecer la relación entre trabajo y respeto por uno mismo. Otfried Höffe realiza dicha relación de modo expreso. En su forma moderna, el trabajo no sólo sirve para la satisfacción de necesidades de subsistencia –siguiendo la máxima paulina que señala que quien quiere comer, que trabaje (2 Tes 3,10)-, sino además es fuente fundamental de realización existencial. Señala Höffe que "el trabajo propio presenta, junto con la educación y la instrucción en partes previa y en parte simultánea, oportunidades para la autorresponsabilidad y la autorrealización, que importan un genuino potencial de humanidad"[368]. Refiriéndose a las calificaciones laborales –asociables a los que Rawls llama "principio aristotélico"-, éstas "relativizan el factor capitalista mientras que realzan el potencial para la autoestima y la estima ajena contenido en el proceso laboral. (…) El reconocimiento irrenunciable para el hombre –tanto el reconocimiento ante sí mismo como el ajeno- está determinado en gran medida por el mundo laboral y profesional"[369].

[366] Zygmunt Bauman, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa, Barcelona, 2008, p. 34.
[367] Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Paidós, Barcelona, 2006, p. 226. Cursivas en el original.
[368] Otfried Höffe, *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Etica política en la era de la globalización.* Katz Editores, Buenos Aires, 2007, p. 26.
[369] Otfried Höffe, *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Etica política en la era de la globalización*, pp. 27 y 29.

Por ello es que resulta llamativo que Rawls no destine atención alguna al tema del trabajo. En efecto, si se examina el índice de sus obras –tanto el índice general de materias como los índices analíticos de las mismas-, sorprende que expresiones como '*work'*, '*job'* o '*labor'* no tengan ninguna (¡…!) mención[370]. En ese sentido, Rawls se hace acreedor al comentario de Kory Schaff. A juicio de este autor, la era moderna está organizada centralmente alrededor del trabajo. No obstante ello, la importancia de las clases de derechos y estructuras institucionales acerca del trabajo -el amplio impacto que tales estructuras tienen en la vida de las personas tanto dentro como fuera del lugar de trabajo- ha sido abandonada, más aún, ha sido normalmente ignorada, siendo que debería ser central para cualquiera filosofía *política* propia del mundo moderno[371].

4. El concepto de trabajo, una caja de Pandora

Para hilar las reflexiones que siguen, se tiene aquí muy en cuenta el texto de Martín Hopenhayn *Repensar el trabajo. Historia, profusión y perspectivas de un concepto*[372]. A juicio de Hopenhayn, existe una ambivalencia enorme respecto tanto de lo que se considera la práctica del trabajo, como sobre su concepto y su valoración. La relevancia teórica del concepto de trabajo comienza a despuntar en los dos últimos siglos al adquirir visibilidad lo que niega aquello que debería constituir su verdadero sentido. Es decir, la reflexión acerca del trabajo va perfilándose con el propósito de criticar lo que se observa masivamente como *trabajo alienado*, característico de las nuevas condiciones laborales con el advenimiento de la revolución industrial, la intensificación de la división del trabajo, el surgimiento de la fábrica y de la mecanización de las tareas,

[370] Curiosamente, la edición castellana de *Teoría de la justicia* usada en esta ocasión sí incluye en el índice analítico seis menciones para "División del trabajo" (p. 545). Sin embargo, algunas de esas menciones se emplean metafóricamente para referirse a la tarea de división del trabajo al interior de la teoría contractual. Cabe consignar que, tal como se mencionó más arriba, al hacer una enumeración de los bienes primarios sociales, en algunas versiones de sus textos, Rawls incluye la libertad de movimiento y la libre elección de empleo. John Rawls, *Justice as fairness. A restatement*, § 17.2.ii, p. [91].

[371] Kory Schaff, "Introduction: Philosophy and the problems of work", en Kory Schaff (editor), *Philosophy and the problems of work. A reader.* Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 2001, pp. 1 y 2. Hay que recalcar que el comentario de Schaff se refiere a un déficit de la filosofía específicamente política, encargada de pensar las instituciones propias de la justicia social. Esto implica que el tema del trabajo no está del todo ausente en el pensamiento filosófico del último siglo, y de hecho ha tenido un lugar relevante en la obra de pensadores como Hannah Arendt o Herbert Marcuse, por mencionar a dos.

[372] Martín Hopenhayn, *Repensar el trabajo. Historia, profusión y perspectiva de un concepto*. Grupo Editorial Norma, Argentina, 2001.

el retroceso del taller y del trabajo artesano, etc.[373] En tal sentido, dice Hopenhayn, varias corrientes de pensamiento actual acerca del trabajo (por ejemplo, la Doctrina Social de la Iglesia, la psicosociología industrial y en general las corrientes de corte humanista), "se han unido en la condena [del trabajo como ha sido concebido por la economía política surgida tras la revolución industrial], rescatando un lado [positivo] de la ambigüedad, condenando el otro [negativo] y proponiendo cambios sociales significativos que pudieran conjurar el genio maligno de la industrialización y desatar todo el potencial implícito en la relación entre el ser humano y la técnica. Con frecuencia han incurrido en un maniqueísmo (...) y curiosamente más de uno ha terminado por proponer como modelo el arquetipo del artesano medieval y el gremio de los burgos de antaño. Pero la futurología del trabajo y las actuales tendencias nos muestran que todo esfuerzo por rescatar la paradigmática figura del artesano medieval y el modelo del trabajo en pequeñas comunidades cerradas, difícilmente puede predicarse hoy universalmente"[374]. Lo que Hopenhayn sostiene es que, sobre la base de un juicio crítico acerca del trabajo alienado en el contexto industrial, no se configura todavía un criterio suficientemente aceptado para evaluar las nuevas realidades del trabajo y de la sociedad en las actuales condiciones de la economía y la tecnología luego de la tercera revolución industrial. No tenemos una imagen consensuada del trabajo que querríamos promover ni del lugar que le corresponde en la futura organización de lo social. El solo retorno a los ideales artesanos no daría cuenta de nuevas realidades del trabajo que ese ideal no es capaz de cubrir[375].

En ese sentido, podemos aceptar como hipótesis de trabajo lo señalado por Gregory Pence, en orden a que comúnmente se incurre en un error -que califica de sorprendente-,

[373] Martín Hopenhayn, *Repensar el trabajo. Historia, profusión y perspectiva de un concepto*, pp. 15 y 16.
[374] Martín Hopenhayn, *Repensar el trabajo. Historia, profusión y perspectiva de un concepto*, pp. 257 y 258.
[375] Por ejemplo, la polarización del mercado de trabajo de dimensiones globales entre un sector de trabajadores altamente calificados y que goza de condiciones de trabajo gratificantes, favorables y seguras, y amplios bolsones dentro de ese mercado caracterizados por el desempleo y el subempleo en condiciones de muy baja calificación y productividad y altamente precarios. El repertorio de temas vinculados al trabajo que hoy están huérfanos de discernimiento es enorme, y Hopenhayn lo reduce a una ambivalencia fundamental de la crítica marxista al trabajo alienado: ¿Se trata de liberar *al* trabajo, o de liberarnos *del* trabajo? ¿En la sociedad del presente y del futuro, habría que reducir la centralidad que la sociedad moderna atribuyó al trabajo como verterbrador de lo social? Sobre este aspecto, Dominique Méda, *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*, Gedisa, Barcelona, 1995, especialmente el capítulo 10, "Desencantar el trabajo", pp. 231 a 245.

que es suponer que todos los trabajos comparten una esencia común[376]. Por el contrario, en su opinión es indispensable hacer la distinción entre el empleo (*labor*), las habilidades (*workmanship*) y la vocación (*calling*).

En el primer caso, características propias de un empleo son, entre otras, el que sea repetitivo, que no sea intrínsecamente satisfactorio, que se realice por necesidad, con un uso escaso de facultades humanas elevadas y escasas posibilidades de elegir cómo y cuándo realizar el trabajo.

Tratándose de las habilidades, Pence indica que se caracterizan por ser generalmente más satisfactorias que el empleo. En las habilidades, se ocupan facultades humanas más elevadas, la actividad proporciona algún nivel de satisfacción intrínseca, cuenta con algún nivel de elección respecto de cuándo y cómo realizar el trabajo, y el trabajador experimenta algún orgullo por los frutos de su trabajo.

La vocación se encontraría en un nivel aún más alto que las habilidades. En la vocación, la persona se identifica con su trabajo, este es fuente de placer intrínseco, y define los fines más íntimos de la vida de una persona a través del trabajo. Retomando la apelación al ideal del trabajo artesano, diríamos que Pence lo sitúaría entre las habilidades y la vocación.

Ahora bien, Pence sostiene que las tres acepciones vistas recién tienen parcialmente un valor moral, en el sentido en que un trabajo puede ser evaluado como mejor que otro en directa proporción al grado en que desarrolla y ejercita cualidades personales únicas, supone una satisfacción intrínseca en su realización, e incluye una aceptación personal en la realización del trabajo en cuestión. Sin embargo, Pence agrega una cláusula fundamental y es que todas las consideraciones anteriores acerca del valor del trabajo deben ser juzgadas desde el punto de vista del propio trabajador[377]. Así pues, este punto de vista podría dislocar la jerarquía de valor propuesta originalmente para la secuencia ascendente empleo-habilidad-vocación. Si se observa con atención, la caracterización de los tres casos combina destrezas técnicas en la realización de una actividad laboral, con una situación social del trabajo (trabajo autónomo / trabajo subordinado) y con una evaluación personal de la situación ((in)satisfacción personal en el desarrollo del

[376] Gregory Pence, "Towards a theory of work", en Kory Schaff (ed.), *Philosophy and the problems of work*, pp. 93 y ss.
[377] Gregory Pence, "Towards a theory of work", p. 95.

trabajo). En una sociedad en la que se privilegia la eficiencia y la productividad, algunos aspectos del empleo tiñen desfavorablemente las caracterizaciones de la habilidad y de la vocación al subordinarlas a esas exigencias de productividad y eficiencia en condiciones de heteronomía laboral, por más que se trate de actividades que involucran destrezas elevadas del trabajador y que en un contexto no constreñido por las exigencias de eficiencia y productividad serían inequívocamente satisfactorias. Asimismo, la vocación no se define en Pence por el nivel de desarrollo de las destrezas, sino por la identificación entre el trabajador y su trabajo, que admite diversos grados de pericia técnica, no necesariamente altos.

Al preguntarse acerca de si existe un "derecho al trabajo", Pence observa que los responsables de tomar decisiones de políticas públicas al respecto normalmente están pensando en la creación de *empleos*. Es difícilmente pensable en la actualidad una sociedad que no requiera empleos en una escala significativa. A su juicio, sin embargo, la sociedad debiera empeñarse en la creación de puestos de trabajo *que tiendan hacia* un incremento de los rasgos propios de las habilidades y de la vocación, a objeto de mejorar la oferta de posibilidades de elección a ser juzgadas desde el punto de vista del trabajador.

5. Críticas a las que podría exponerse el principio aristotélico rawlsiano desde la consideración de nuevas realidades del trabajo

La caracterización del principio aristotélico de Rawls muestra que en él impera un cierto "parecido de familia" con los ideales del trabajo artesano por cuanto involucra la práctica de destrezas cada vez más elevadas que proporcionan a su agente una satisfacción intrínseca, y en tal sentido, y por cuanto se desarrollan dentro de lo que Ralws identifica un plan de vida valioso, se situaría en el eje habilidad-vocación privilegiado por Pence. Ahora bien, se trata de no perder el foco de interés de este comentario: la conexión entre la realización del principio aristotélico y la realización subsecuente del bien primario del respeto por uno mismo, que implica una trama de relaciones de respeto mutuo. En otras palabras, surge la pregunta siguiente: ¿En ausencia de una realización afortunada del principio aristotélico, se frustraría la experiencia de respeto por uno mismo?

Hay algunas observaciones que muestran que la factibilidad del principio aristotélico queda expuesto a serias dificultades, muchas de ellas más bien empíricas habida cuenta de las características de las economías modernas, su desarrollo tecnológico y sus formas sociales de organización:

5.1. La primacía del punto de vista del trabajador

Tal como lo señala Pence, la trilogía empleo-habilidad-vocación debe pasar por el escrutinio último del propio trabajador. Esto suscita una crítica liberal a la teoría marxista de la alienación, que es curioso que un liberal como Rawls desatienda. Según esta crítica, la teoría de la alienación –entendiendo en este caso alienación en el sentido de un trabajo que no realiza las facultades humanas más altas- descansa en último término en ideales perfeccionistas que no son moralmente obligatorios. Kymlicka nos recuerda que las posibilidades de trabajos no alienantes no se encuentran fácilmente disponibles, y el acceso a los mismos implica una demanda de tiempo que actúa en contra de otras alternativas. Así, aunque entre un trabajo alienante y uno no alienante la comparación favorece al segundo, otras comparaciones podrían no serle igualmente favorables[378].

Una de las alternativas a comparar es el ocio. El desempeño de un trabajo no alienante puede demandar mayores exigencias de tiempo que otro alienante, que permite obtener más rápidamente una misma cantidad de recursos y liberar tiempo para una práctica más prolongada de una actividad aún más gratificante que un trabajo alienante. Esta actividad más gratificante podría cumplir con las exigencias del principio aristotélico, por ejemplo, aunque no necesariamente la de estar expuesta a la valoración y aprecio de otros, como suele ser el caso de quienes tienen una vocación literaria que mantienen en secreto.

Otra alternativa es la del consumo, normalmente considerado una patología materialista bajo la forma de consumismo, pero que no excluye formas de consumo

[378] Will Kymlicka, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. Ariel, Barcelona, 1995, pp. 211 a 214.

conspicuo y refinado, que involucran un desarrollo de habilidades complejas e intrincadas, como pueden serlo la de melómanos que requieren de sofisticados equipos de audio o que coleccionan diversas versiones grabadas de unas mismas obras, y para quienes la realización de un trabajo alienante es un modo más eficiente de acceder a los ingresos necesarios para la satisfacción de su consumo conspicuo.

El trabajo no alienante puede, por fin, compararse desfavorablemente con el tiempo libre necesario para la vida con la familia y las amistades, o con el desarrollo de otros aspectos valiosos de la propia personalidad como la salud corporal y mental, el desarrollo de destrezas cognitivas, el desarrollo de cualidades del carácter y la vida emocional, el juego, la amistad, el erotismo, la contemplación artística, la inquietud religiosa, la vida cívica, etc.

Así pues, resumiendo, es cierto que entre un trabajo alienante y un trabajo no alienante, podría considerarse un mejor trabajo el segundo. Sin embargo, ante los ojos del trabajador, esas no son las únicas alternativas disponibles. Un trabajo alienante -tal como el que encarna Chaplin en su personaje en *Tiempos Modernos*- tal vez le ofrece a quien lo realiza mejores condiciones de acceso al ocio o al consumo, o al desarrollo de diversos intereses laborales, o la posibilidad de privilegiar más tiempo para la familia o los amigos.

5.2. Principio aristotélico sin respeto

En este sentido, el monólogo de Patrick Süskind *El contrabajo*[379] ilustra el problema con claridad y dramatismo. Una orquesta es un grupo altamente calificado de personas en destrezas elevadas, intrincadas y complejas. Cada uno de sus miembros –aún aquéllos que desempeñan tareas más esporádicas o menos exigentes- ha tenido que realizar y acreditar una formación sistemática de varios años. Sin embargo, esa alta calificación de todos ellos no impide el surgimiento de relaciones impersonales y de manifestaciones de la desigualdad que ensalzan a unos e invisibilizan a otros.

[379] Patrick Süskind, *El contrabajo*, Seix Barral, Barcelona, 1986. Es interesante el ejemplo de este monólogo habida cuenta de los ejemplos vinculados con la música con los que Rawls ilustra la idea de la sociedad como unión social de uniones sociales, como se verá más adelante.

En el texto literario en comento, el protagonista no tiene nombre –el autor se refiere a él como "Alguien"- y su monólogo es un extenso lamento a consecuencia de la injusta minusvaloración de la que, estima, es su decisiva contribución a la orquesta. Con erudición histórica, expone la trayectoria del contrabajo y su lugar en distintos tipos de formaciones musicales, así como su importancia como soporte de todo conjunto y obra musical[380]: "El contrabajo es *el* instrumento fundamental de la orquesta a causa de su gravedad básica"[381]; "Es imposible concebir una orquesta sin contrabajo (…); el bajo viene a ser, por consiguiente, los cimientos sobre los que se levanta todo este magnífico edificio (…): ¿acaso le gustaría a nuestro primer violín admitir que sin el contrabajo es como un emperador sin ropaje, un símbolo ridículo de la propia vanidad e insignificancia?"[382]

Sin embargo, esa alta calificación de todos ellos no impide el surgimiento de relaciones burocratizadas y deshumanizantes, y estructuras de estratificación social[383] que ensalzan a unos y hacen invisibles a otros, repercutiendo en una distribución desigual de los bienes primarios sociales, incluido el respeto[384]. Volvamos a escuchar a "Alguien": "La orquesta es la imagen de la sociedad humana, porque aquí, como allí, los que hacen el trabajo sucio son, para colmo, despreciados por los demás. (…) En la orquesta no hay ninguna esperanza. Aquí gobierna la terrible jerarquía del poder, la espantosa jerarquía de la decisión ya tomada, la tremenda jerarquía del talento, la inflexible jerarquía física, impuesta por la naturaleza, de las vibraciones y los tonos, ¡no ingrese jamás en una orquesta…! (…) Debe usted tener en cuenta que una orquesta es y debe ser una formación estrictamente jerarquizada y, como tal, una imagen de la sociedad humana. No de una sociedad humana determinada, sino de la sociedad en general. (…) Detrás de nosotros está el timbal, pero esto es en teoría, porque el timbal

[380] Pese a ser muy versado en la historia de la música y del contrabajo en particular, "Alguien" tiene en baja estima sus propias opiniones cada vez que se permite introducir un comentario personal a sus exposiciones históricas y musicológicas. En esas ocasiones concluye sus propios aportes a la exposición que realiza con un "pero esto es marginal", "pero esto no viene al caso", u otras expresiones equivalentes. Por ejemplo, ver Patrick Süskind, *El contrabajo*, pp. 9, 11, 19, 23, 26.
[381] Patrick Süskind, *El contrabajo*, p. 12. Cursivas en el original.
[382] Patrick Süskind, *El contrabajo*, pp. 7 a 9.
[383] En las que evidentemente desempeñan un papel fundamental variables tales como la propiedad o el poder para tomar decisiones y administrar. Harold Kerbo, *Estratificación social y desigualdad. El conflicto de clases en perspectiva histórica, comparada y global*, McGraw Hill, España, 2003, pp. 139 y ss.
[384] Esto incluye no sólo las diferencias salariales, la ubicación física dentro de la orquesta, la visibilidad ante el público a la hora de recibir aplausos, la consideración de los compositores al escribir obras o fragmentos especialmente para ese instrumento, sino hasta la posibilidad de ser reconocido por los propios pares dentro de la orquesta, beber con ellos igualitariamente después de una función, o tener la oportunidad de invitar a una cena a la soprano. Patrick Süskind, *El contrabajo*, pp. 69 a 71.

se sitúa aislado y en un lugar más alto, para que todos puedan verlo. Cuando suena el timbal, se oye hasta la última fila y todo el mundo dice: Ah, los timbales. De mí nadie dice: Ah, el contrabajo, porque yo me confundo con la masa. (…) Un compositor decente no escribe para un trabajo, tiene demasiado buen gusto para ello, y cuando escribe para el contrabajo, es para burlarse"[385].

Lo que este testimonio muestra es que el principio aristotélico no es fuente segura de respeto propio ni de aprecio mutuo. El defecto del argumento de Rawls, en este caso, radica en que hace abstracción de ciertos aspectos propios de las sociedades conocidas hasta hoy, y que pueden resumirse en el hecho de la estratificación social. Decimos que hay diferenciación entre los seres humanos nada más que porque tienen cualidades diferentes, o asumen roles sociales distintos. La diferenciación no prejuzga sobre el valor de esas diferencias. No es mejor o preferible ser niño que ser adolescente, por ejemplo. La desigualdad social, en cambio, es la condición por la cual las personas tienen un acceso desigual a los recursos, servicios y posiciones sociales. Dicha desigualdad se relaciona con posiciones diferentes en la estructura social, pero implica además diferentes valoraciones acerca de esas posiciones sociales. La diferenciación, evidentemente, es fuente de desigualdad, entre otras razones, por nuestra capacidad de hacer juicios de valor que se traducen en un diferente reparto de apreciaciones que desembocan en desiguales repartos de estatus, prestigio u honor. La estratificación social significa que la desigualdad social se ha institucionalizado y que hay un sistema de relaciones sociales que decide quién recibe qué y por qué[386]. Si la descripción de Rawls de las fuentes del respeto propio fuera acertada, significaría que la distribución de estatus guardaría alguna relación con la estructura ocupacional, ordenada a su vez en función de las calificaciones profesionales o laborales: a mayores calificaciones, mayores ingresos. Sin embargo, en la realidad la cuestión es más compleja, por cuanto las distintas teorías de la estratificación –incluso rivalizando entre ellas en cuanto a su explicación y a qué hacer respecto de ella[387]- convergen en admitir que aparte de la estructura ocupacional, también son fuente de estratificación social la estructura de

[385] Patrick Süskind, *El contrabajo*, pp. 51 a 56.
[386] Harold Kerbo, *Estratificación social y desigualdad. El conflicto de clases en perspectiva histórica, comparada y global*, pp. 11 y 12.
[387] Kerbo examina distintos paradigmas, concentrándose en tres principales: el paradigma no crítico del orden (funcionalismo de Durkheim o Parsons, por ejemplo); el paradigma crítico del conflicto (Marx), y el paradigma no crítico del conflicto (Weber), con sucesivas reformulaciones a lo largo del tiempo. Harold Kerbo, *Estratificación social y desigualdad. El conflicto de clases en perspectiva histórica, comparada y global*, pp. 80 a 85.

propiedad y el control burocrático en las organizaciones. Estas tres variables –prestigio ocupacional, propiedad, control burocrático- guardan entre sí complejas interacciones en cada sociedad concreta que no permiten afirmar con toda solvencia que la fuente de las valoraciones favorables que una persona recibe en una sociedad depende del cultivo de sus destrezas más complejas e intrincadas[388]. Así, no podemos decidir de antemano qué valoración positiva –ni fundada en qué- reciben un[389] abogado, un médico, un sacerdote, un profesor, un músico de orquesta, un mecánico de aviones, un soldado, un orfebre, un pintor, un cocinero, un auxiliar de aseo o un gerente de una gran empresa[390]. Volviendo a "Alguien", veamos el juicio que le merece el director de su orquesta: "(…) nuestro director técnico, quien, dicho sea de paso, es un simple burócrata sin el menor oído musical"[391].

5.3. Calificación subempleada o desempleada

Una de las cuestiones que hacen más difícil la respuesta a la pregunta sobre el futuro del trabajo en la sociedad adveniente, es la sistemática destrucción de horas de trabajo por causa de la mayor productividad que trae consigo la innovación tecnológica y las distintas formas de reorganización del trabajo en las empresas[392]. En las economías desarrolladas, durante los procesos de industrialización, la masiva destrucción de puestos de trabajo en la agricultura fue compensada suficientemente por la creación de puestos de trabajo en la industria, y la posterior reducción de puestos de trabajo en la industria fue compensada por una igualmente masiva creación de empleos en el sector de los servicios. Hoy en día, la incorporación de nuevas tecnologías en el sector servicio reduce puestos de trabajo que no se están viendo compensados por la creación de

[388] Harold Kerbo, *Estratificación social y desigualdad. El conflicto de clases en perspectiva histórica, comparada y global*, pp. 79 a 149.
[389] O "una" mujer que desempeña las mismas tareas o funciones de la lista que se da a modo de ejemplo.
[390] Se puede ver un listado de ocupaciones y su respectiva ordenación de prestigio ocupacional según encuestas realizadas en los EE.UU. en diversas épocas entre 1949 y 1989, en Harold Kerbo, *Estratificación social y desigualdad. El conflicto de clases en perspectiva histórica, comparada y global*, p. 124.
[391] Patrick Süskind, *El contrabajo*, p. 68.
[392] Para una descripción general de estos procesos, ver Jeremy Rifkin, *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: El nacimiento de una nueva era.* Paidós, Barcelona, 1997; Ulrich Beck, *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Paidós, Barcelona, 2007.

empleos nuevos en alguna otra parte, al mismo tiempo que simplifica muchísimas labores en desmedro de los postulados del principio aristotélico[393].

El punto de vista de Beck es que todo esto implica el término de la sociedad del pleno empleo, vale decir, aquella que aseguraba puestos de trabajos prácticamente a la totalidad de la fuerza de trabajo, a lo largo de toda la trayectoria laboral del trabajador y con mecanismos de seguridad como el contrato indefinido de trabajo y la existencia de sistemas de protección social suficientemente financiados por el estado de bienestar (subsidios en caso de desempleo, seguros contra accidentes laborales y pensiones una vez terminada la vida laboral del trabajador): esta fue la fórmula de la alianza histórica entre capitalismo, estado asistencial y democracia, y que alcanzó su cúspide en Europa tras el término de la segunda guerra mundial[394].

Terminada la sociedad del pleno empleo, Beck sostiene que habría que dar paso a una sociedad que reduzca en forma generalizada las jornadas laborales de modo que todos tengan acceso a la realización del trabajo socialmente necesario para la reproducción de la sociedad. Es lo que llama el "derecho a una actividad remunerada discontinua", en que se reducen las jornadas laborales de todos los empleos a tiempo completo; se reconoce el trabajo cívico (el cuidado doméstico de niños y mayores, así como la participación política, cultural y artística a nivel local) dotándolo de un derecho a una pensión y un seguro médico; y se establece que la dedicación simultánea al

[393] Valga la siguiente observación de David Schweickart, descriptiva de la empresa capitalista tipo: "Para aumentar el beneficio (capitalista) se ha de obtener más producto con los mismos costes, uno de los cuales es la nómina salarial. Pero la relación entre un contrato salarial y la cantidad y calidad del trabajo esperado no es un asunto técnico. Se puede obtener más o menos trabajo con una suma de dinero dada. Los capitalistas tienen, pues, un fuerte incentivo para intensificar el ritmo de trabajo. Existe además un fuerte incentivo para reorganizar el proceso laboral con objeto de minimizar la necesidad de personal cualificado, que es más costoso que el no cualificado. (…) La macro-distribución de trabajo-ocio dista mucho también de ser óptima en el capitalismo. En el *Laissez-Faire* podemos esperar que un gran número de personas tengan tiempo libre en abundancia; son los llamados 'desempleados'. También podemos esperar que se dé un exceso de trabajo. Marx ha llamado la atención sobre el paradójico hecho que ambos fenómenos están en una correlación positiva en el capitalismo. Cuanto mayor es el índice de desempleo, tanto más fácil es para los patronos exigir más trabajo a sus trabajadores". Sin embargo, el propio Schweickart admite que en una democracia económica, con empresas interesadas en promover un trabajo significativo, el factor tecnológico tiene una incidencia tal que no permite eliminar del todo el tipo de alienación que implica la realización de tareas rutinarias y descualificadas pero globalmente más productivas. A la opinión de Edward Grimberg según la cual la democracia económica no significa la eliminación de la "tiranía del proceso técnico de producción", la réplica de Schweickart es que la democracia económica permite que "algunos elementos de alienación, si no todos, se verán reducidos". No obstante, más adelante precisa de modo más realista que "[no se afirma que] la alienación en el trabajo vaya a desaparecer con la democracia económica, sino que promete ser menor que en el *Laissez-Faire*. (…) La tendencia a un trabajo alienante, aunque susceptible de ser contenida de algún modo a base de mejoras económicas y un fomento de la participación que favorezcan la productividad, persistirá". David Schweickart, *Más allá del capitalismo*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1997, pp. 329 y 330; 338 a 340.

[394] Ulrich Beck, *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, p. 14.

trabajo convencional y al trabajo cívico entraña también un nuevo reparto de las obligaciones familiares entre hombres y mujeres[395]. Sin embargo, por el contrario, lo que se ha ido instaurando en los hechos, incluso en las economías más desarrolladas, es lo que Beck denomina como "brasileñización" de los mercados de trabajo. En ella, el porcentaje de puestos de trabajo que siguen respondiendo al modelo de la sociedad del pleno empleo disminuyen sistemáticamente, mientras que se incrementan como contrapartida las diversas formas de empleo a tiempo parcial, descualificados, informales, precarios, desprovistos de seguridad jurídica y de las protecciones propias de los empleos bajo la modalidad del contrato indefinido[396]. Según si se sigue el modelo americano, ello se traduce en la fórmula de bajos índices de desempleo, pero con incremento de los empleos precarios y de la pobreza. Si se sigue el modelo europeo hasta antes de las políticas de desmantelamiento del estado de bienestar, la evolución del trabajo descrita por Beck se traducía en tolerancia a un alto desempleo estructural pero con prestaciones sociales que mitigaban la pobreza[397].

A todo lo dicho en los párrafos precedentes sobre la progresiva destrucción de horas de trabajo, hay que agregar un nuevo ingrediente: la mayor calificación de la fuerza de trabajo, debido a la cada vez mayor escolaridad y cobertura de los estudios universitarios y técnico-profesionales. Lo que ello augura es la presencia creciente de lo que el mismo Beck caracteriza como una "estación fantasma: formación sin ocupación"[398]: es la contradicción entre sistemas educativos orientados por las profesiones con altos grados de calificación, por una parte, y la escasez de suficientes empleos para esas calificaciones, por la otra. A su juicio, sobre el sistema educativo recae una enorme hipoteca de calificaciones ineficaces, simultánea a la transformación de los puestos de trabajo de jornada completa en trabajos de tiempo parcial en un sistema de subocupación flexible. Concluye Beck esta observación afirmando que "de ahí que al finalizar su formación, la mayoría de jóvenes amenazados por el paro estén dispuestos a aceptar «provisionalmente» (según creen) cualquier trabajo para conseguir

[395] Ulrich Beck, *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, pp. 15 y 17.
[396] Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, especialmente la sección 6.1. "Del sistema de pleno empleo al sistema de subempleo flexible y plural", pp. 227 a 241; *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, p. 148, muestra la evolución de las relaciones laborales normales y no normales para Alemania en el período 1970-1995.
[397] Harold Kerbo, *Estratificación social y desigualdad. El conflicto de clases en perspectiva histórica, comparada y global*, p. 20.
[398] Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, pp. 241 a 246.

integrarse como sea y de una vez por todas en el sistema ocupacional. Aunque también perciben el peligro de quedar marginados definitivamente en actividades subcualificadas al aceptar esas actividades sin cualificación"[399].

5.4. El principio aristotélico, estratificación y exclusión

Las reflexiones que se desarrollaron más arriba acerca de la posible presencia del principio aristotélico sin respeto (como el caso de "Alguien" en *El contrabajo* de Süskind) dejaron un aspecto pendiente. En efecto, el monólogo de Süskind muestra que la estructura ocupacional no es el único elemento que empíricamente es tomado en consideración para justificar un sistema de estratificación social. Como se mencionó allí, también entran en juego otros elementos como pueden serlo la propiedad o el control burocrático –o autoridad-. Sin embargo, aún si la estructura ocupacional fuera el único elemento a tener en consideración para decidir la pertinencia de un sistema de estratificación social, sobreviviría un problema. En efecto, las teoría de la estratificación social se ocupan ya sea de explicar, ya sea de justificar, por qué la sociedad distribuye de cierta manera ciertos bienes que no son universalizables y que, en tal sentido, hacen de la desigualdad un dato de la sociedad. Nos referimos a bienes como el estatus o el honor. Dichos bienes suponen comparaciones entre sujetos, de las cuales unos salen más favorecidos que otros.

Cuando, razonando con Rawls, nos hemos ocupado del deber natural de respeto mutuo, nos hemos hallado con que se corresponde con un razonamiento imparcial que da a todo sujeto humano un mismo reconocimiento, vale decir, una consideración que es independiente de los factores que distribuyen desigualmente honor o estatus. Es aquello a lo que, en la tradición que se inspira en Kant, reservamos el término 'dignidad'. En ese sentido, el razonamiento de Rawls en esta materia tiende a la distribución igualitaria de un bien –respeto mutuo- que no hace diferencia entre sus destinatarios.

Por su parte, tratándose del respeto por uno mismo –uno de cuyos componentes es la mutua estima que nos damos unos a otros por considerar que nuestros planes de vida

[399] Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, p. 246.

son dignos de ser llevados a cabo tanto por su valor intrínseco como por nuestra competencia para sacarlos adelante-, observamos en el primer capítulo de este trabajo que Rawls mantiene una ambigüedad sobre el punto[400]. Al comparar lo establecido en *A theory of justice* § 82, con lo declarado en "Social unity and primary goods", vimos que en el primer caso Rawls sostiene que las bases del respeto propio y de la mutua estimación se encuentran aseguradas por la pública afirmación del estatus de igual ciudadanía:

> *En una sociedad bien ordenada, pues, el respeto propio está asegurado por la pública afirmación del estatus de igual ciudadanía para todos; la distribución de los recursos materiales se deja a su propio cuidado, de acuerdo con la idea de pura justicia procesal. Naturalmente, esto supone las indispensables instituciones de fondo, que reducen la gama de desigualdades de modo que le envidia excusable no pueda surgir*[401].

En cambio, en "Social unity and primary goods"[402], se suscita una dificultad que se proyecta sobre lo dispuesto en *A theory of justice*. Por una parte, sostiene que la desigual distribución de las bases sociales del respeto por uno mismo, si ha de considerarse justa, debe regirse por el principio de diferencia, vale decir, las desiguales distribuciones de las bases sociales del respeto por sí mismo se justifican si maximizan las expectativas de los menos aventajados a ese respecto. Sin embargo, esta disposición se encuentra con un problema metodológico admitido por el propio Rawls por cuanto no disponemos de momento de un índice que permita discriminar con precisión ni sobre la existencia ni sobre la magnitud de esa desigual distribución de las bases sociales del respeto por sí mismo, lo que dificulta la decisión acerca de la pertinencia, el alcance, la forma y la corrección de la aplicación del principio de diferencia respecto de ello. No contamos con una medida que nos permita saber lo que se necesita en el razonamiento de *A theory of justice*: que la gama de las desigualdades se ha reducido en términos tales que la envidia excusable no pueda surgir.

En consecuencia, al no contar con un índice que permita estimar si la distribución del bien primario del respeto por uno mismo se ajusta al principio de diferencia y,

---

[400] Ver capítulo I, sección 6: "Correspondencia entre principios de justicia y bienes primarios sociales. El problema de la distribución de las bases sociales del respeto por uno mismo".
[401] John Rawls, *A theory of justice*, § 82, p. 478 [492 y 493].
[402] John Rawls, "Social unity and primary goods", p. 363 [266 y 267].

yendo más lejos, si de hecho tiende a una igualdad creciente tal como lo demanda una sociedad perfectamente justa que aplica de modo constante en el tiempo ese principio de diferencia[403], el propósito de Rawls de una sociedad que ofrece bases de respeto por uno mismo en condiciones de aprecio mutuo, puede verse socavado por el persistente trabajo en sentido contrario de una sociedad que distribuye desigualmente honor y estatus. No es posible decidir en este trabajo si la desigual distribución de honor y estatus se debe a la desigual distribución de las cualidades ocupacionales, la propiedad o control burocrático o autoridad, o viceversa, o si hay retroalimentaciones entre todos esos elementos. Las distintas direcciones que pueden tener las influencias recíprocas entre los distintos factores que contribuyen a la estratificación social, y la desigual distribución de recompensas a que ella da lugar (expresadas en bienes sociales primarios), está más allá de lo que este trabajo está en condiciones de abordar. Sólo podemos dejar hecha la observación que el razonamiento de Rawls tendiente a la consecución del respeto, se encuentra inerme ante los mecanismos societales de asignación de recompensas diferenciadas, debido a las dificultades metodológicas para contar con un índice que permita medir la distribución del bien primario del respeto por uno mismo. Ahora bien, en esas condiciones, es de temer que la centralidad del desarrollo del principio aristotélico como base del respeto por uno mismo, en las difíciles circunstancias que encuentra la universalización del desarrollo de ese principio en las condiciones del trabajo descritas en este capítulo, contribuya a una desigual, o aún muy desigual distribución de las bases sociales del respeto por uno mismo, no susceptible de ser medida ni menos corregida por un principio de diferencia desprovisto de indicadores para este bien primario social.

Así pues, si el principio aristotélico permanece como la médula de la consideración hacia el valor de una persona y su plan de vida, cabe esperar que ello dé lugar –en las actuales circunstancias de la situación del trabajo en la sociedad- a una distribución estratificada no sólo de honor y estatus sino también del respeto mismo. Así pues, la oferta de las sociedades modernas en orden a que el lugar que cada cual ocupa en la sociedad será materia de logro personal y no adscripción estamental –el ideal de la igualdad de oportunidades y de su realización meritocrática, que en el caso de Rawls procura radicalizarse bajo la forma de igualdad democrática de oportunidades[404]-, esa

[403] John Rawls, *A theory of justice*, § 13, p. 68 [83 y 84].
[404] John Rawls, *A theory of justice*, § 13, pp. [80 a 88].

oferta como decimos no encuentra correlato en sociedades que no demandan de cada uno de sus miembros un ejercicio igualitario del principio aristotélico. En efecto, asistimos a sociedades en las que abundan los que, calificados para desarrollar tareas intrincadas y complejas debido a la expansión de la educación y la formación técnico-profesional, sin embargo, no encuentran como correlato los lugares sociales en que se ejerzan realmente esas destrezas, ya sea porque no se demanda de ellos las destrezas para las que se han preparado, sino tareas comparativamente descualificas, ya sea porque no se espera de ellos destreza alguna[405]. Mientras tanto, sólo los menos encuentran lugar para exponerse ante los otros a través de planes de vida que suponen el ejercicio de sus destrezas más elevadas. Ante los ojos de los demás, la experiencia de respeto es desigual y puede dar pábulo a formas indeseables de estatus malamente aristocrático. Es la ambivalencia que persigue al ideal de la *areté*, que tanto puede dar pábulo a ideas aristocratizantes como a ideas meritocráticas. En el primer caso, la excelencia está al servicio del logro de fama y honor para quien la encarna, tal como veremos a continuación en la caracterización que Richard Sennett hace del "dominio del maestro". En efecto, hay un cierto tipo de *areté* cuyo propósito es obtener una preeminencia, sobresalir, ser el mejor para estar por encima de los otros, contrastándose continuamente consigo mismo en el otro de quien se espera un reconocimiento explícito. Entendida de esta manera, la *areté* es un instrumento puesto en beneficio del amor propio que le sirve de guía, mas no del respeto por uno mismo vivido en condiciones de aprecio mutuo[406].

[405] Cuando Beck emplea la expresión "brasileñización" para describir la creciente presencia de lo precario, inestable e inseguro en el trabajo de las economías más desarrolladas en tiempos de la sociedad del riesgo global, alude con ello a la presencia, que resultaba novedosa en economías de pleno empleo, de algo que ha sido habitual en países en desarrollo. Tan es así, que la Conferencia Episcopal de América Latina (CELAM) en su V Conferencia celebrada en 2007 en Aparecida, Brasil, observa que "Una globalización sin solidaridad afecta negativamente a los sectores más pobres. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y opresión, sino de algo nuevo: la exclusión social. Con ella queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está abajo, en la periferia o sin poder, sino que se está afuera. Los excluidos no son sólo «explotados» sino «sobrantes» y «desechables»". CELAM, *V Conferencia General del episcopado Latinoamericano y del Caribe. Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida,* Documento conclusivo, Aparecida, Brasil, 2007, nª 65.

[406] Emilio Lledó, "El mundo homérico", en Victoria Camps (compiladora), *Historia de la Etica*, Crítica, Barcelona, 2002, Volumen 1, p. 24.

6. Las destrezas artesanas y las habilidades sociales del respeto. Una conversación con Richard Sennett

Una crítica adicional a la pretensión de atribuir al principio aristotélico la condición de fuente primordial del respeto por uno mismo, radica en una distinción formulada por Richard Sennett en su libro *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*[407]. En ese texto, Sennett se refiere a las habilidades artesanas, como el propósito de realizar el trabajo bien hecho nada más que por amor del trabajo mismo, cuestión que desarrollará de modo más extenso en otra de sus obras, precisamente llamada *El artesano*[408]. Este cuidado artesanal se extiende no sólo sobre la experiencia del trabajo, sino sobre todo quehacer. Hay pues también artesanías tales como las de ser buen padre, buen amigo o buen ciudadano. Así, a juicio de Sennett, con ello se da origen a tres actitudes por parte de quien se desempeña con excelencia artesanal[409].

La primera de ellas, con la que identifica al *oficio* del artesano, implica una entrega al objeto con olvido de sí mismo. El artesano se deja absorber por los problemas a los que se enfrenta y predomina en él el ánimo exploratorio, con una relativa postergación de los propósitos utilitarios. El trabajo artesanal es lento, se pierde en los detalles. Recordando lo que decía Gregory Pence a propósito de su distinción entre empleo (*labor*) y vocación (*calling*), en el caso del empleo el tiempo en la vida del trabajador se encuentra enteramente organizado por la jornada de trabajo. Ello es válido incluso para el tiempo que no destina a trabajar, pero que de todos modos está estructurado y orientado por el tiempo laboral. Esa jornada organiza la estructura del día, y organiza y orienta además el tiempo de descanso diario, semanal y hasta las vacaciones de cada año. En el caso de la vocación, en cambio, la conciencia que el propio trabajador tiene del tiempo deja de ser ominosa. En rigor, no es esclavo del tiempo de la jornada laboral. Al tener su actividad un valor intrínseco, experimenta con libertad el destinar o no más o menos tiempo –en los horarios que sea- a lo que constituye su vocación. La conciencia del tiempo del trabajador vocacional no se encuentra confinada a los límites artificiales de la convención social[410]. Pero la conclusión que obtiene Sennett es que este artesano así caracterizado como desempeñando un *oficio*, no prepara su carácter en lo que concierne a su capacidad de relacionarse con otras personas, y de hecho los fallos

[407] Richard Sennett, *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Anagrama, Barcelona, 2003.
[408] Richard Sennett, *El artesano*. Anagrama, Barcelona, 2009.
[409] Richard Sennett, *El respeto*, pp. 92 a 98.
[410] Gregory Pence, "Towards a theory of work", pp. 95 y 96.

del carácter que acompañan a esta disposición del artesano suelen relacionarse con una indiferencia hacia los demás, concomitante con su *obsesión* por el objeto de su trabajo. Debido a sus propias exigencias, el trabajo artesanal en la versión de un oficio, puede no adecuarse fácilmente al territorio de la adaptación recíproca de un carácter socialmente sensible. El trabajo artesanal así entendido puede ser fuente de respeto por uno mismo, pero no necesariamente de respeto mutuo[411], quedando trunca la descripción que del respeto por uno mismo ha propuesto Rawls.

La segunda actitud mencionada por Sennett, que identifica con el *dominio del maestro*, está impulsada por el propósito de exhibir la propia destreza y obtener la admiración de los otros. No se trata en este caso de la obra bien hecha en consideración de ella misma, sino como pasaporte a la obtención del reconocimiento de que se tiene la razón, para demostrar superioridad. Sennett lo ilustra citando un poema de W. H. Auden, *Sext*, que reza: "*No hace falta oir las órdenes que da / para saber si alguien tiene autoridad / basta observarle la boca / cuando un general sitiador ve / la brecha que sus tropas han abierto en la muralla / ...cuando con una mirada de reojo al jurado, sabe / el fiscal que el acusado será ahorcado, / sus labios y la comisura en torno a ellos / se relajan, no sólo en simple expresión / de placer por el dulce logro obtenido, sino de satisfacción / por tener razón...* "[412].

Este es un aspecto en que conviene detenerse para formular la crítica a la actitud que Sennett denomina como *dominio del maestro*. Antonio Ocaña observa que, en la realización de un trabajo, hay una pretensión de hacer una obra "bien hecha". No obstante, esa bondad del trabajo realizado distingue entre sus cualidades objetivas y abstractas (el juicio que le merece la obra a su autor o a sus pares), y sus cualidades subjetivas y concretas (el juicio que merece a quien será destinatario y usuario de esa obra). El trabajo bien hecho que no llega a ser usado tiene una utilidad puramente potencial. Es lo que ocurre con bienes que se ponen lejos del alcance de quienes los necesitan. En cambio, la utilidad concreta depende también de las cualidades del usuario: una misma silla objetiva abstracta resulta no ser la misma para dos personas que la ocupan para descansar con cansancios diferentes. Es por ello que el sentido del trabajo no queda completo sin la perspectiva de otro sujeto distinto del autor de la obra, otro que será quien la lleve de la abstracción a su realización concreta. Visto así, el

[411] Richard Sennett, *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, p. 95.
[412] Richard Sennett, *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, pp. 92 y 93.

trabajo se concibe como un acto de comunicación que no se puede entender cabalmente al margen de la perspectiva de su receptor[413]. Todo trabajador trabaja para otros, y en esta trascendencia de la obra a su autor se advierte que el trabajo tiene un carácter expresivo[414]. Al hacer una presentación de la ética de las profesiones, Adela Cortina admite que cada profesión tiene una pretensión a un ámbito de autonomía, entendida como el derecho del saber experto a erigirse en juez respecto de las condiciones en las que se ejerce correctamente la profesión, incluyendo el monopolio de la selección, formación y acreditación de las personas que pueden desempeñarla legítima y fehacientemente[415]. Sin embargo, la existencia de las profesiones está vinculada a la prestación de una tarea indispensable para la sociedad, lo que implica que el desempeño profesional lleva a cabo una misión o vocación que le ha sido encomendada en beneficio de toda la sociedad. En consecuencia, aunque el ejercicio lucrativo de una profesión no es a priori ilegítimo, sin embargo no se espera que los profesionales ejerzan su profesión por ese solo afán, descuidando su misión que le ha sido socialmente encomendada. Al afán de autonomía le corresponde como contrapartida un deber de responsabilidad por el ejercicio de la profesión, no sólo ante los pares sino ante la comunidad entera. Los bienes internos a los que sirve la profesión han de ser prioritarios respecto de los bienes externos que es posible obtener mediante su ejercicio (por ejemplo, dinero, prestigio o poder). Cuando esos bienes externos desplazan a los fines internos de la profesión en el ejercicio de ella, Cortina sostiene que se asiste a una corrupción de la misma, lo que contribuye a la pérdida de su legitimidad y credibilidad social[416]. Por ello, a la pretensión de autonomía se corresponde como contrapartida la exposición de la profesión al juicio crítico de una opinión pública informada: el ejercicio profesional ha de corresponderse con el nivel de desarrollo alcanzado por la conciencia moral de la sociedad[417]. Resumiendo, el dominio del maestro descrito por Sennett no cumple con las exigencias comunicativas pedidas por Ocaña, ni por el sentido de responsabilidad, de misión y vocación pretendido por Cortina. Ese ejercicio profesional, quizás excelente desde el punto de vista de la pericia técnica, queda trunco mirado desde las exigencias de aprecio mutuo que Rawls pide para la experiencia de

[413] Antonio Ocaña, "Interés, gratuidad y ley", en J. C. Scannone y G. Remolina (Compiladores), *Etica y economía,* p. 231.
[414] Antonio Ocaña, "Interés, gratuidad y ley", pp. 236 y 237.
[415] Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía,* Alianza Editorial, Madrid, 1999, pp. 150 y 151.
[416] Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, pp. 158 y 159.
[417] Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía,* pp. 156, y 161 a 163.

respeto por uno mismo, por cuanto es una excelencia orientada a la propia superioridad que no reconoce la excelencia o la cooperación ajena.

Buscando una salida al problema planteado aquí, respecto de cuál podría ser una fuente afortunada de respeto por uno mismo al interior de una trama de aprecio mutuo de nuestros planes de vida, en otra parte de su obra, Sennett presenta una tercera figura de quien tiene un dominio artesano de su oficio, y lo denomina "el buen maestro de música". En este caso, el profesor ayuda a su estudiante a dar los pequeños pasos que lo llevan sucesivamente a niveles cada vez más altos de dominio del oficio, en lugar de mostrarle de un solo golpe la meta final a la que *debería* llegar y que él mismo encarna. De este modo, no expone a su alumno a una comparación ofensiva entre la competencia magistral del profesor y la actual incompetencia del estudiante: "En toda relación social estamos en algún momento en manos de otra persona que nos guía. La tarea del mentor es presentar su propia competencia de tal manera que el adulto o el niño puedan aprender de ella. Precisamente porque la competencia es un componente tan elemental del sentido del valor propio, quienes se supone que exhiben sus capacidades como modelo hacen frente a un problema afín a la reserva de los asistentes sociales: el temor a realizar una comparación ofensiva puede llevarlos a no hablar de sus habilidades. Sin embargo, al no aludir al tema sensible, al no mencionar esta desigualdad divisoria, sólo contribuye a poner de relieve la diferencia no expresa. (…) Sobre todo con principiantes, los buenos maestros de música se abstienen de analizar todo lo que posiblemente hay en una gran partitura: precisamente debido a su incompetencia física, los niños no pueden responder a las expectativas de expresión posible. El buen maestro aspira a encontrar una vía de comunicación directa y rápida con el estudiante. (…) Lo que importa es acertar con un lenguaje directivo que alumno y profesor puedan compartir y conduzca por pequeños pasos a la acción adoptada"[418].

Ahora bien, para que sea posible la conducta del buen maestro de música, ha hecho falta una destreza que Sennett aborda con extensión en una tercera obra, *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*[419]. En ella sostiene que compartir la cooperación, ritualizada incluso, es una actividad a su vez placentera, y que supone dos habilidades (*tekhné*) que no considera propiamente éticas pero sin las cuales la

[418] Richard Sennett, *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, p. 49.
[419] Richard Sennett, *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*, Anagrama, Barcelona, 2012.

disposición ética a la cooperación podría verse frustrada[420]. Se trata de habilidades dialécticas y dialógicas. En el caso de las primeras, el juego verbal de opuestos procura alcanzar progresivamente una comprensión común o síntesis. Sin embargo, en ocasiones, pretextando la búsqueda de eso común, se incurre en el "fetiche de la asertividad" –de acuerdo a una expresión de Bernard Williams- que impulsa a entender a la fuerza un argumento como si su contenido fuera lo único que interesa. Dice Sennett que la capacidad de escuchar no tiene mucho espacio en este tipo de contienda verbal, pues en la práctica se pretende que el interlocutor admire el argumento y que esté de acuerdo con él –o que lo rebata con la misma asertividad-, situación común en los conocidos "diálogos de sordos" que abundan en el debate público.

En cambio, en las habilidades dialógicas prevalece la exploración conjunta, el predominio de la curiosidad y la ausencia de una necesidad de acuerdo como fin de esa exploración conjunta[421]. En las habilidades dialógicas predomina el "modo subjuntivo", es decir, expresiones de índole conjetural, hipotética, incierta, desiderativa, etc. Mientras que en las habilidades dialécticas Sennett ve el riesgo del predominio del "fetiche de la asertividad" y de la *simpatía* como la pretensión de identificarse con (trasmigrar hacia) la perspectiva del otro diferente como si se lo conociera, en el caso de las habilidades dialógicas, en cambio, prima más bien la *empatía*, entendida como el interés por la perspectiva del otro que no supone la necesidad de identificarse con ella, haciendo posible la persistencia del desacuerdo al mismo tiempo que se le concede genuina atención al punto de vista ajeno. En las habilidades dialógicas se verifica una mayor reducción del ego y se expande la capacidad de escuchar. De regreso a la experiencia del trabajo artesano, las habilidades dialógicas harían que el acento se desplace desde la destreza del artesano en la elaboración de su objeto, a la experiencia del taller como el lugar en que conversacionalmente se aborda la resolución de problemas que precisan de la coparticipación. Esto es válido para experticias altamente complejas[422], como puede serlo el ensayo de un conjunto de música de cámara en la

[420] Definida la cooperación genéricamente como intercambios de los que los participantes obtienen beneficios, resultan ser moralmente ambigua porque lo mismo se coopera para construir una bomba atómica, que para poner en práctica rituales cívicos expresivos de respeto. Richard Sennett, *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*, p. 18.

[421] Richard Sennett, *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*, pp. 30 a 46.

[422] En *El artesano*, Sennett repite en varias ocasiones la estimación del tiempo necesario para la formación de un maestro en un oficio en los gremios medievales: alrededor de diez mil horas de preparación bajo la supervisión de un maestro. De hecho, esta estimación de horas de formación no es demasiado lejana de la contemplada para la realización de estudios superiores de algunas disciplinas universitarias e la actualidad.

interpretación de una obra musical, o la resolución de problemas arquitectónicos o urbanos, como también para cuestiones en principio referidas a asuntos de escasa o baja complejidad técnica, como el reparto de pizzas a domicilio o la recolección de basuras colocadas en las calles[423]. A juicio de Sennett, estas destrezas de índole dialógica propician una experiencia de respeto por encima de la dificultad técnica a ser resuelta concretamente, y ello es lo que haría posible –volviendo ahora a Rawls- que se suscite esa experiencia tanto de respeto propio como de aprecio mutuo, incluso tratándose de los recolectores de basura ya mencionados, o de los funcionarios auxiliares de los servicios públicos de salud en Inglaterra en el contexto de privatización de los sistemas de bienestar social[424]: la clave de estas experiencias de respeto propio y mutuo descansa en rasgos del trabajo artesanal que no se relacionan con la destreza técnica, aunque evidentemente no la niegan. Más bien, alude a la relación inteligente y reflexiva entre el artesano y su objeto, en un contexto de coparticipación y cooperación donde la destreza artesanal por excelencia viene a ser esta capacidad dialógica. Es así que incluso trabajos que bajo otro respecto se podrían considerar técnicamente alienantes sin más por el escaso desarrollo que suponen de las habilidades humanas, pueden ser fuentes de orgullo por su contribución conciente a la cooperación social. Cita Sennett a uno de los recolectores de basura: "Seguramente los lunes son los días en que más satisfacción tengo en el trabajo. Es el peor día para la basura, porque el fin de semana el personal es mínimo. Cuando miro hacia atrás la calle que acabo de limpiar y veo que los montones de basura han desaparecido y todo está limpio, me siento satisfecho"[425].

En este sentido puede entenderse el reclamo a favor del derecho al trabajo de los discapacitados físicos o mentales, por encima de la alternativa de establecer la garantía de proveerles prestaciones sociales que cubran suficientemente sus necesidades de subsistencia y bienestar. La razón de esta reivindicación no descansa, evidentemente, en razones de eficiencia económica, sino en el interés que tiene para los discapacitados

[423] En contraste con la estimación de las horas de formación de un artesano medieval, viene al caso, esta referencia que Hopenhayn hace de Frederic W. Taylor ensalzando las bondades de la racionalización científica del trabajo: "La jerarquía por edad y experiencia desaparece una vez que el trabajo se subdivide en contenidos mínimos y mecánicos, y que toda capacitación pierde sentido. Con la nueva modalidad, se aprende en pocas horas el trabajo que antes exigía años de aprendizaje: «observando las fábricas de Ford, el economista Julius Hirsche demuestra que el 43% de los obreros que trabajaban en ellas tenían una formación de menos de un día, el 36% de ellos de menos de 8 días, y sólo el 6% de una a dos semanas»". Martín Hopenhayn, *Repensar el trabajo. Historia, profusión y perspectiva de un concepto*, p. 153.

[424] Richard Sennett, *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, pp. 206 a 209.

[425] Richard Sennett, *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, p. 207.

llevar adelante un plan de vida acorde a sus capacidades que forme parte de la trama social cooperativa en que se dan soluciones pertinentes a necesidades sociales de otros mediante la producción coparticipativa de bienes y servicios. Gregory Kavka argumenta a favor de un derecho moral y legal al trabajo de los discapacitados físicos en las economías desarrolladas, por sobre consideraciones de eficiencia, fundado en el hecho que la participación en el trabajo es fuente de respeto por uno mismo y de respeto por parte de otros. La recompensa por el trabajo realizado –el salario- es una recompensa ganada, preferible a la condescendencia de una prestación social que no supone contribución por parte del discapacitado, y que coopera a que la sociedad forje a su respecto una mirada de aprecio por encima de la lástima o la conmiseración[426].

En la misma línea anterior, Hopenhayn destina un capítulo a la psicosociología industrial[427], en cuyo contexto figura una observación de Eric Fromm en orden a distinguir al interior de la teoría de la alienación de los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* de Marx[428] entre los aspectos técnicos de la actividad del trabajo, y las relaciones sociales que los rodean. En efecto, Fromm separa lo que en la exposición del joven Marx pareciera presentarse como indisociable. Para Marx, en el modo de producción capitalista, los trabajadores están alienados conjuntamente respecto del producto de su trabajo, están alienados respecto de la actividad productiva en sí, se encuentran en tercer lugar alienados respecto de la vida de su especie, y por último se encuentran alienados respecto de las restantes personas, pues en su trato recíproco rige

[426] Gregory Kavka, "Disability and the right to work", en Kory Schaff (ed.), *Philosophy and the problems of work*, pp. 249 y ss. Kavka restringe su argumento a economías desarrolladas capaces de solventar los mayores costos –especialmente en términos de menor eficiencia- de los puestos de trabajo a ser creados para personas con discapacidades físicas. Un punto de vista que se hace cargo del derecho de los discapacitados en términos absolutos es el de la Fundación Rostros Nuevos, que promueve en Chile la inclusión social de personas con discapacidades mentales en situación de pobreza y exclusión social. Entre sus valores, se refiere al respeto señalando que "valoramos a las Personas con Discapacidad Mental en su universal dignidad y en sus particularidades, respetando sus decisiones, las circunstancias de su vida y sus procesos personales. Situamos a la persona que padece una discapacidad mental en su condición de sujeto de dignidad, que está en circunstancia de una *fragilidad* específica. Sostenemos una actitud horizontal en el trato, una orientación a la empatía y disposición para apoyar las opciones e intereses de los usuarios". Asimismo, se refieren a la justicia señalando que "proveemos de condiciones para la igualdad de oportunidades, promoviendo y reconociendo a las Personas con Discapacidad Mental como sujetos de derechos, des-estigmatizándolos y abogando por contrarrestar la imagen negativa que de ellos se forma la sociedad. Entendemos que el trabajo con esta población trasciende el asistencialismo, convirtiéndose en una búsqueda permanente de justicia social". Ver http://www.rostrosnuevos.cl/nuestra-obra/mision-vision-valores/ . Página visitada el 31 de julio de 2015.

[427] Martín Hopenhayn, *Repensar el trabajo. Historia, profusión y perspectiva de un concepto*, capítulo IX, pp. 159 a 179.

[428] Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Colihue, Argentina, 2006, pp. 104 a 131.

la mutua indiferencia[429]. Fromm sostiene que es posible distinguir entre los aspectos técnicos y los aspectos sociales del trabajo. De este modo, un trabajo que bajo su aspecto técnico puede no presentar mayores atractivos, sí los tiene desde el punto de vista social. Un ejemplo que pone Fromm, aunque desafortunado en otros aspectos de no menos importancia, es el del trabajo doméstico no remunerado[430], pues la dueña de casa trabaja para "su empresa" y contribuye al bienestar de los suyos, y ese interés y motivación redimen al trabajo realizado de su condición alienante: "Aunque el aspecto técnico puede carecer, ciertamente, de interés, la situación total de trabajo puede ofrecer gran satisfacción"[431]. Así pues, hay más de una manera de evitar la enajenación, y ellas tienen que ver con las relaciones sociales en que se realiza el trabajo: Por una parte, que el trabajador tenga conciencia, pese a la división del trabajo, de cómo opera el conjunto del complejo industrial del que forma parte, y por otra, que pueda desempeñarse de modo activo y responsable en la marcha general de la situación en que se ve afectada tanto su situación personal como la de su empresa[432]. Rawls, al proponer una democracia de propietarios, pone el énfasis en la importancia de la desconcentración del poder económico como salvaguardia de la condición democrática del proceso político. La democracia de propietarios impide que la posibilidad de influir en el proceso político gracias al poder económico, se concentre en pocas manos, pervirtiendo el igualdad democrática que debe regir entre conciudadanos. Es el problema al que denomina "El valor equitativo de las libertades políticas iguales". Sin embargo, la opción de Rawls por la democracia de propietarios sólo de manera general y genérica aparece vinculada a las posibilidades de una gestión participativa en el proceso económico –relaciones

[429] Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Ver también John Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Paidós, Barcelona, 2009, pp. 442 a 444.

[430] Axel Honneth menciona el trabajo doméstico no remunerado -y la crianza de los hijos- como un ejemplo de invisibilización y ausencia de reconocimiento por causa del predominio de una cultura determinada por valores masculinos, aunque su observación señala precisamente en la dirección del valor que merece serle reconocido a ese trabajo por la importancia que reviste como contribución a la trama de la cooperación social y en la producción de bienes y servicios, no obstante su baja calificación técnica. Axel Honneth, *La sociedad del desprecio*, Trotta, Madrid, 2003, p. 143. Ulrich Beck es insistente en este punto, el de tener cuidado de no convertir el proyecto de trabajo cìvico como una forma adicional de "feminización" del trabajo, vale decir, como un trabajo que es debido moralmente –el cuidado de aquéllos por quienes tenemos responsabilidades especiales- desprovisto no obstante de todo derecho. Ulrich Beck, *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, pp. 222 a 225.

[431] Eric Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, FCE, México, 1986, p. 249.

[432] Eric Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, p. 265. Evidentemente, esto precisa de una reflexión acerca de los arreglos institucionales que serían concordantes con estas afirmaciones. Reiteramos aquí la observación de David Schweickart que se hizo más arriba en la nota 39 de este capítulo: es probable que la alienación en el trabajo debida a la tecnología y a las exigencias de productividad no desaparezca del todo, pero puede verse mitigada por la democracia económica entendida como mayores posibilidades de participación de los trabajadores en la gestión de las empresas.

sociales de producción- y tampoco parece vincularla al desarrollo en mejores condiciones de las habilidades artesanas en un sentido tecnológico:

> *(…) Esas instituciones [de la democracia de propietarios] deben, desde el principio, poner en manos de los ciudadanos en general, y no sólo de unos pocos, los suficientes medios productivos como para que puedan ser miembros plenamente cooperativos de la sociedad en pie de igualdad. Entre estos medios se halla el capital humano así como el real, esto es, el conocimiento y una comprensión de las instituciones, las habilidades cultivadas y las aptitudes adiestradas. Sólo de este modo la estructura básica puede realizar la justicia procedimental pura de trasfondo de una generación a la siguiente*[433].

Las propuestas de trabajo cívico de Beck, de fomento del tercer sector de Rifkin o de sociedad cívica de Höffe descansan en una distinción parecida a la formulada por Eric Fromm. Lo que hace valioso a esos trabajos cívicos no descansa en primer lugar en la sofisticación tecnológica de los mismos –que puede ser variable- sino en su contribución a la satisfacción de necesidades sociales auténticas, las que están siendo progresivamente desatendidas tanto por la economía privada gobernada por el mercado, como por las administraciones públicas. Son actividades que abarcan desde la atención y cuidado de personas al interior del propio hogar, hasta la realización de la vida democrática y la cohesión social en tareas que implican un ejercicio no estatal de lo público[434].

7. Fundamentar el respeto de otro modo

Tratando de mantener una conversación constructiva con Rawls, entre lo que él propone y lo que él podría inspirar, la cuestión es si el proyecto del respeto por uno mismo al interior de una trama de respetos o aprecios mutuos podría solventarse por otras vías distintas que las del principio aristotélico. No hace falta, de ninguna manera, rechazar el principio aristotélico como posibilidad de contenido de planes de vida de quienes lo elijan, ni la deseabilidad del mismo para el florecimiento de las personas y de

[433] John Rawls, *Justice as fairness. A restatement,* § 42.4, p. 140 [190].

[434] Ulrich Beck, *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización,* pp. 197 a 222; Jeremy Rifkin, *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: El nacimiento de una nueva era,* pp. 291 a 316; Otfried Höffe, *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Etica política en la era de la globalización*, pp. 102 a 109.

la cultura. Sin embargo, se trata de encontrar una fuente del respeto que supere las objeciones que suscita la centralidad del principio aristotélico.

Rawls habría podido ofrecernos otra alternativa, por la vía de dar un énfasis mayor a una idea con la que describe a la sociedad como unión social de uniones sociales[435]. Para ello recurre a un extenso pensamiento de Humboldt, que se trascribe en lo pertinente: "Cada ser humano, por lo tanto, sólo puede actuar con una sola facultad dominante en un momento dado (…). Pareciera seguirse de esto que el hombre está inevitablemente destinado a cultivarse en un sentido parcial, toda vez que al dirigir sus energías a una multiplicidad de objetos lo que hace es debilitarlas. Pero el hombre puede evitar esta unilateralidad intentando unir las distintas facultades de su naturaleza –en general, ejercidas separadamente-, integrando en una espontánea cooperación, en cada período de su vida, los mortecinos destellos de una actividad. (…) Lo que se consigue en el caso de un individuo, con la unión del pasado y del futuro con el presente, se produce en la sociedad mediante la mutua cooperación de sus diferentes miembros; porque en todas las etapas de su vida, cada individuo sólo puede llevar a cabo una de las perfecciones que representan los posibles rasgos del carácter humano. Es, por lo tanto, a través de una unión social, basada en las necesidades y capacidades internas de sus miembros, como cada quien es capaz de participar en los ricos recursos colectivos de todos los demás"[436].

La conclusión que Rawls obtiene de esto concuerda con parte de los desarrollos de Sennett acerca de las habilidades dialógicas de la cooperación. Pero sobre todo, pone el énfasis en algo que Rawls considera bastante evidente, aunque necesitado de alguna elaboración especial y de lo que, a mi parecer, no obtiene el rendimiento que podría: para Rawls, la sociedad tiene valor intrínseco –en contra de versiones liberales atomistas que la conciben sólo como "sociedad privada"- y en ella, en la imposibilidad de cada cual de desarrollar la totalidad de sus potencialidades, la especialización de diversos planes de vida complementarios posibilita que personas diferentes aunque con

[435] John Rawls, *A theory of justice*, § 79, pp. 456 a 464 [470 a 478]; *Political liberalism*, § VIII.6, pp. 320 a 324 [295 a 299].
[436] Wilhelm von Humboldt, *The Limits of State Action*, Cambridge, The University Press, 1969, pp. 16 y ss. Citado por John Rawls, *A theory of justice*, § 79, p. 459 [473], nota 4.

capacidades similares o complementarias, puedan cooperar en la realización de su naturaleza común o semejante:

> *En el caso límite en que los poderes de cada quien son similares, el grupo consigue, mediante una coordinación de actividades entre iguales, la misma totalidad de capacidades latentes en cada uno. (...) Las personas se necesitan recíprocamente, porque sólo en la activa cooperación con los demás se realizan cumplidamente las facultades de una persona. Sólo en una unión social se completa el individuo*[437].

Al referirse al ejemplo de una orquesta –"un grupo de músicos bien dotados, todos con los mismos talentos naturales"[438]-, la conclusión de Rawls es que, gracias al trabajo coordinado de todos en la práctica de conjunto, cada uno puede llegar a ser mediatamente el conjunto de todos ellos, apreciarse a sí mismo y apreciarlos a todos[439]. Sobre esto cabría decir algunos alcances. El primero es que, como muestra el monólogo de Süskind, la cooperación entendida como pura coordinación de acciones no es suficiente fuente de respeto. Sennett ilustra lo que hace falta para que esa coordinación además produzca aprecio mutuo con un bello ejemplo. Se refiere a dos músicos conocidos suyos, el cantante Dietrich Fischer-Dieskau y el pianista Gerald Moore, enfrentados a la tarea de interpretar una famosa canción de Schubert, "*Der Erlkönig*". La partitura impone serios desafíos a la coordinación de los músicos, especialmente en un pasaje particularmente dramático que narra cómo un niño aterrorizado, pese a los intentos de su padre por calmarlo, finalmente muere. La partitura demanda del pianista una serie rápida de notas en *staccato*, pero que no deben sonar a gran volumen, mientras que el cantante debe contener su sonido para que el piano destaque. En la generalidad de las presentaciones de esta obra, los músicos interpretan este pasaje de una manera que lo

---

[437] John Rawls, *A theory of justice*, § 79, p. 460 [474] nota 4.
[438] John Rawls, *Political liberalism*, § VIII.6, p. 321 [296 y 297].
[439] Otra idea dentro del conjunto de puntos de vista que Rawls ofrece y que podrían ir en beneficio de una mayor centralidad de la cooperación como fuente primaria del respeto por uno mismo y del respeto mutuo, es su afirmación en el sentido en que las dotaciones innatas o talentos naturales se consideran un activo común de toda la sociedad. Ello no sólo porque dichos talentos no han sido obtenidos meritoriamente, sino que forman parte de los resultados de la lotería de la naturaleza, y en consecuencia, no es justo que las personas naturalmente más talentosas pretendan instituciones sociales que promuevan ventajas mayores para ellas en razón de esos talentos. Además, Rawls afirmará -en concordancia con su idea de la complementariedad de los planes de vida- que en ausencia de los debidos esquemas de cooperación, dichos talentos naturales no pueden florecer con el sólo esfuerzo individual. De ahí que su desarrollo afortunado es, en parte, obra de la cooperación social y por lo tanto, cabe pretender en justicia que su cultivo beneficie tanto a la persona que posee dichos talentos como al esquema de cooperación en que han podido prosperar. Ver *A theory of justice*, § 17, pp. 86 a 93 [103 a 110]; *Justice as fairness. A restatement*, § 21, pp. 74 a 77 [110 a 112].

convierte en una masa confusa de sonidos. Formalmente, la obra ha sido escrita para un cantante acompañado de piano. El cantante es el solista. Sin embargo, la exitosa interpretación que de ese pasaje especialmente difícil hacen Fischer-Dieskau y Moore, se debe en parte a que el cantante ha estado atento y ha respetado las necesidades del pianista, ha sido sensible a él[440]. Rawls, al destacar a la unión social como ejemplo de cooperación, olvida destacar que a la sola coordinación se requiere agregar la atención a las necesidades de otro. Pero entonces podemos agregar un segundo alcance, y es que lo que hace al respeto no es en primer lugar la admiración y la emulación de los talentos ajenos, sino, previo a eso, la solicitud a las necesidades de ese otro en el trabajo cooperativo. Por tanto, la conclusión a que llegamos es más bien la que propone Sennett antes que la que postula Rawls: la fuente del respeto radica en la participación leal en la cooperación social, haciéndola posible, atendiendo a los requerimientos del otro, antes que en la calidad de los planes de vida de quienes participan en esa cooperación. Así, lo primero no inhibe la existencia de planes de vida conforme al principio aristotélico, pero proporciona una fuente para la experiencia del aprecio y respeto mutuo y expresivo que es igualitaria y no por ello superflua.

8. Recapitulación

Este capítulo ha discutido con Rawls una noción medular en su concepción del respeto por uno mismo, como fue expuesto en el capítulo primero de este trabajo. En efecto, el respeto por uno mismo podemos considerarlo un bien primario social de carácter relacional, pues no depende sólo del juicio que cada cual tenga de sí mismo, sino también del aprecio que recibe de otros en atención al valor del plan de vida y de su realización exitosa. El valor del plan de vida, por su parte, guarda relación con el llamado principio aristotélico, que postula mayor valor del plan de vida, y mayor placer en su ejecución, mientras comprometa facultades más complejas e intrincadas de cada persona. La crítica en este caso se construye llevando a Rawls a un terreno que constituye una seria omisión en el conjunto de su filosofía, y es el del trabajo en las sociedades modernas. El trabajo es un componente medular de la identidad de cada personas, da vertebración al conjunto de sus biografías, pero en nuestra sociedades está lejos de favorecer el desarrollo del principio aristotélico debido a la demanda masiva de

[440] Richard Sennett, *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, pp. 60 a 64.

empleos descualificados, o pero aún, a la creciente magnitud de empleos precarios, inestables, inseguros, o del desempleo más o menos masivo. Así pues, el principio aristotélico no se encuentra al alcance de la población en términos que no redunde en una distribución desigual o muy desigual de las bases sociales del respeto por uno mismo.

Como una manera de rehabilitar una posibilidad para el respeto por uno mismo y el aprecio mutuo, se sugiere en este comentario poner el fundamento del mismo en la la idea de sociedad como empresa de cooperación a través de las generaciones, antes que en el talento. Pero la cooperación no consiste en la sola coordinación de actividades que bien puede convivir con formas de invisibilización de otros. La cooperación, siguiendo la noción de Sennett de habilidades dialógicas, así como su figura del buen maestro de música, supone una atenta escucha a las necesidades del otro. El ejemplo de los dos músicos y su afortunada interpretación de una pieza de Schubert, muestra que esa cooperación, así entendida, no es reemplazada por el talento, y que es capaz de subvertir la aparente relación jerárquica –estratificada- con que se suele presentar una obra como escrita para un solista-cantante y su acompañante-pianista. Estas nociones se encuentran presentes en la obra de Rawls, a través de las ideas de la sociedad como unión social de uniones sociales –y de los talentos innatos o dotaciones naturales como activo común de toda la sociedad[441]-. Lo que cabe es darles el mayor énfasis que merecen para que el proyecto del respeto social encuentre mejores expectativas de logro.

[441] John Rawls, *A theory of justice*, § 17, p. 87 [104].

V. Conclusiones

Al abordar el problema de la justicia entre generaciones y promover una tasa de ahorro justo en beneficio de generaciones posteriores, Rawls sostiene que el experimento de la posición original bajo velo de ignorancia se realiza entre contemporáneos. Esto, debido a que es un hecho natural –ni justo ni injusto- el que las generaciones posteriores, al sucederse unas a otras, se van beneficiando de los logros que acumulativamente han ido dejando las generaciones anteriores sin que sea posible una retribución en sentido retroactivo. Los que viven después gozan del trabajo de sus predecesores sin pagar el mismo precio. De esta circunstancia natural, concluye Rawls que

> *(…) dado que tomamos el presente como primera interpretación de la situación inicial, los participantes se saben contemporáneos y, a menos que modifiquemos nuestros presupuestos, no existe para ellos razón alguna para acordar cualquier tipo de ahorro. Las generaciones anteriores podrán haber ahorrado o no: es algo contra lo que no podemos hacer nada*[442].

Al comentar esta sección, Barry se pregunta por qué no extender el velo de la ignorancia a lo referente a qué generación pertenecemos; por qué suponer que la posición original es una asamblea de contemporáneos. En su opinión, precisamente la imposibilidad de las generaciones posteriores de retribuir a las anteriores implicaría que entre ellas no se verifican las circunstancias de la justicia, vale decir, un conflicto de intereses simétrico entre, en este caso, las distintas generaciones. Y sin que concurran las circunstancias de justicia no es posible una negociación de principios que resulten *mutuamente* ventajosos para todas las partes: la generación anterior no *gana* nada ahorrando en beneficio de la generación posterior. No hay pues base para una negociación intergeneracional bajo velo de ignorancia si es que la justicia ha de ser entendida como beneficio mutuo. Esto muestra, a juicio de Barry, cómo la lógica de la reciprocidad domina en el razonamiento rawlsiano[443]. Es por ello que Rawls, al caracterizar la posición original como protagonizada por contemporáneos, sostiene que

[442] John Rawls, *A theory of justice*, § 44, pp. 254 y 255 [269].
[443] Brian Barry, *Teorías de la justicia*, p. 212.

> *Dado que las personas en la posición original saben que son contemporáneas (tomando el tiempo actual como punto de partida), pueden favorecer a su generación negándose a hacer cualquier tipo de sacrificio por sus sucesores; las personas simplemente reconocerían el principio de que nadie tiene el deber de ahorrar para la posteridad*[444].

El único modo de llegar a un principio de ahorro justo en beneficio de generaciones posteriores vendría a ser agregar una motivación adicional a las partes en la posición original. Estas se saben cabezas de familia, y en consecuencia tienen deseos de asegurar las condiciones de vida de *sus* descendientes más directos. Imposibilitados de conocer la identidad de esos descendientes en razón del velo de la ignorancia, al promover una tasa de ahorro en beneficio de la generación posterior, beneficiarán al conjunto de la misma, pese a que están motivados por procurar mejores condiciones nada más que a sus propios descendientes cuya identidad ignoran.

Es interesante traer este razonamiento a colación porque pone de manifiesto las restricciones que suponen para Rawls las premisas del autointerés, si a continuación se quiere dar un paso que implique un respeto imparcial hacia todo sujeto en los términos pedidos por el deber natural de respeto mutuo, por ejemplo. Bajo velo de la ignorancia, si deseo proteger a los míos no tendré más remedio que protegerlos a todos por igual en la forma de una tasa de ahorro. De nuevo el autointerés inhibe la expresión genuina de respeto imparcialmente entendido.

Sin embargo, al examinar las relaciones entre generaciones a la luz de la primera ley psicológica del desarrollo moral, notamos que el criterio que rige en ellas rompe el esquema de la reciprocidad. En efecto, el niño es educado en normas de justicia que le suponen restricciones a sus deseos, restricciones que de seguro no es capaz de entender argumentativamente, pero que sin embargo podrá seguir entre otros motivos porque esas normas provienen de una autoridad que es digna de admiración y que predica sus enseñanzas con el ejemplo[445]. Pero eso no es todo, el niño advierte que esa fuente de autoridad normativa –sus padres- le profesan un amor evidente e incondicional, que se expresa en la intención que tienen de cuidar de él y en el placer que experimentan en su

[444] John Rawls, *A theory of justice*, § 24, p. 121 [138].
[445] "(…) los padres deben querer al niño y ser objetos dignos de su admiración. (…) Los padres deben constituir ejemplos de la moral que prescriben". John Ralws, *A theory of justice*, § 70, p. 408 [421].

presencia y en el sostenimiento de su sentido de la competencia y de la autoestimación. Agrega Rawls que

> *(...) podemos considerar la moral de la autoridad en su forma primitiva como la del niño. Creo que el sentido de la justicia es adquirido gradualmente por los miembros más jóvenes de la sociedad, a medida que se desarrollan. La sucesión de generaciones y la necesidad de enseñar actitudes morales (por sencillas que sean) a los niños es una de las condiciones de la vida humana*[446].

Por cierto, el niño, al saberse amado, llega a querer a sus padres, pero lo que pareciera ser en el comienzo una respuesta basada en su propio interés, progresivamente se va convirtiendo en un amor desprovisto de una explicación utilitaria racional: ya no quiere a sus padres como un medio de alcanzar sus fines interesados iniciales. Por otra parte, merece destacarse que la descripción de la primera ley psicológica del desarrollo moral no se restringe sólo a explicar por qué un niño desarrollaría afectos restringidos a los miembros de su familia –sus vínculos primarios- sino que además trae consigo el aprendizaje y adquisición del sentido de justicia, que ha de ser ejercido más allá de los estrechos límites de esos vínculos.

Podríamos preguntarnos acerca del motivo que los padres tendrían para querer de ese modo al hijo. Si nos mantuviéramos dentro del plano de la reciprocidad o del autointerés, no habría explicación *racional* para ello. La acotación del propio Rawls en orden a que la enseñanza de las actitudes morales y del sentido de justicia se va produciendo en la sucesión de las generaciones, muestra que la reciprocidad entendida como simetría de prestaciones, o como retribución equivalente condicionada a una prestación inicial, no es el modelo de esa transmisión intergeneracional de tales actitudes. De hecho, el propio desarrollo del sentimiento de amor del niño hacia sus padres muestra que la equivalencia en la incondicionalidad es, de suyo, una derogación de la equivalencia como tal. O, de otro modo, en este caso "lo mismo" que fluye de un polo a otro de la relación en ambos sentidos de la misma, ya no es medible ni comparable, es la pura disponibilidad atenta a la necesidad del otro. La incondicionalidad vivida en condiciones de mutualidad, es la superación de la simetría de la reciprocidad. Pedro Trigo hace una observación que viene en nuestra ayuda para

[446] John Rawls, *A theory of justice*, § 70, p. 405 [418].

entender mejor la lógica que rige en la formación moral que se transmite de una generación a la siguiente. Las relaciones humanas lo son en la medida en que no son meramente objetuales, sino que implican una dimensión de confianza que requiere ser honrada por unos y otros. Esto es una circunstancia dramática, porque entre seres humanos podemos no ser fehacientes en nuestra exposición ante los otros. En términos de la reciprocidad condicional –o del individuo racional autointeresado- la confianza sólo podría calificarse de racional como respuesta en propia conveniencia a una muestra de confianza anterior. Pero como vimos en el capítulo III, ello nos dejaría en una situación de inmovilismo. No habría un primer cooperador que diera inicio a la cooperación que todos necesitamos. En cambio, cuando los padres hacen ver a sus hijos que los quieren incondicionalmente, lo que están haciendo, diría Pedro Trigo, es hacer "patente que los padres tienen fe en su hijo no porque él es siempre digno de fe *sino para que un día llegue a serlo*. La fe que tienen en él es la mejor palanca para que el niño se edifique como una persona fehaciente"[447]. Es ostensible la dificultad de articular la descripción que hace Rawls de la transmisión intergeneracional de las actitudes y principios morales y de justicia, con la explicación de los motivos para asegurar el bienestar de los propios descendientes a través de la estipulación de una tasa de ahorro en condiciones de incertidumbre.

Si nos detenemos ahora en la segunda ley psicológica –la moral de la asociación- podemos advertir que en ella, a simple vista, la contemporaneidad de los miembros también se presupone. La moral de la asociación cumple un amplísimo espectro de ámbitos (desde los oficios técnicos hasta roles familiares y sociales), y lo medular de ella podría caracterizarse como la adquisición de destrezas para el ejercicio de roles sociales en esquemas cooperativos con los propios pares. Distintas personas realizan funciones diferentes tendientes a unos mismos fines realizados conjuntamente: de nuevo la imagen de la orquesta de músicos opera como un buen ejemplo de esto. Esto es lo que habilita al sujeto para destrezas tales como la capacidad para ver el mundo desde diversidad de perspectivas más allá de la propia y honrar normas justas, en provecho del cultivo de sentimientos de amistad y confianza. Sin embargo, hay en la moral de la asociación un cierto resabio de la transmisión entre generaciones. Dice Rawls al respecto que

[447] Pedro Trigo, *Relaciones humanizadoras*, Centro Teológico Manuel Larraín, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2013, p. 26. Las cursivas son mías.

> *(...) también podemos reconocer que los miembros más recientes de una asociación reconocen unos modelos morales, es decir, personas que son admirables de diversas formas y que muestran en alto grado el ideal correspondiente a su posición. Estas personas despliegan aptitudes y facultades, y virtudes de carácter y de temperamento que atraen nuestro afecto y despiertan en nosotros el deseo de ser como ellos y de ser capaces de hacer las mismas cosas. (...) Así, cuando los ideales morales correspondientes a las diversas funciones de una asociación justa son realizados con evidente propósito por personas atractivas y admirables, es probable que estos ideales sean adoptados por quienes son testigos de su realización*[448].

En este caso, cabe formularse la pregunta acerca de cómo actúa un sujeto que se erige en modelo digno de emulación. Aquí es donde viene al caso recordar las distinciones de Sennett sobre los distintos tipos de modelos humanos derivados de las habilidades artesanas. En efecto, el desempeño de un rol en la moral de la asociación implica tanto pericias propias del rol –el principio aristotélico- como atributos morales. La cuestión es preguntarse cómo se produce mejor el *aprendizaje* conjunto de tales pericias técnicas y actitudes éticas. Sennett, recordemos, nos muestra la figura del oficio –el artesano que tiene las destrezas del oficio pero por ensimismarse en su objeto no desarrolla habilidades sociales y éticas concomitantes- y luego la del dominio –por parte de quien hace de su destreza en el oficio sólo un vehículo para el prestigio, el honor o incluso la acumulación de poderío personal-. Ante estas dos figuras en que el solo cumplimiento del principio aristotélico queda manco de los correspondientes atributos morales, acude en nuestra ayuda la imagen del buen maestro de música, que pese a su destreza en el oficio, se "abaja" para que un aprendiz de la siguiente generación se introduzca en sus arcanos, acompañándolo en sus primeros pasos y durante el proceso de su formación. Si pudiéramos persuadir a Rawls de colocar de modo más explícito al modelo del buen maestro de música como la imagen más idónea del modelo en la moral de la asociación, el paralelismo con la moral de autoridad –la transmisión intergeneracional a través de una autoridad que actúa a través de un comportamiento al mismo tiempo ejemplar y amoroso- sería patente y tal vez sorprendente: una vez más, la relación entre generaciones no se mide en los términos de la realización de negocios

[448] John Rawls, *A theory of justice*, § 71, p. 413 [426].

mutuamente ventajosos, sino en la ruptura del criterio de reciprocidad como simetría y en la instauración de una cierta desmesura con que la generación anterior recibe e instruye a la generación siguiente: en términos generales, el maestro no podrá ser enseñado en el oficio por su alumno, y más bien él retribuye en su alumno las enseñanzas recibidas antaño de parte de su propio maestro.

Así pues, los ejemplos vistos podrían conducirnos en una dirección sorprendente: la justicia entre generaciones no viene a ser un caso *ad hoc* que exceptúa el criterio general de justicia entendida como reciprocidad condicional entre contemporáneos. Más bien, la justicia entre generaciones vendría a ser el modelo a tener en cuenta para comprender cabalmente la humanidad de los vínculos humanos y su justicia: una cierta desproporción con que se recibe y habilita al ser humano recién llegado en la recepción de lo que Zubiri, al describir la socorrencia, llamaba "el haber humano"[449]. Si este fuera el modelo principal de la justicia, las relaciones de reciprocidad entre contemporáneos serían una subespecie en la que la disposición respetuosa hacia el otro se traduce en el *fair play* pregonado por Rawls: honrar la propia palabra, cumplir las promesas, hacerse fiable a la mirada del otro, incluso en perjuicio del propio interés cuándo éste se somete a la prueba de la imparcialidad[450]. Este vendría a ser, por fin, el punto de vista que comparten "Usted y yo", Rawls y sus lectores, que no sólo razonan como sujetos *noumenales*, sino que se socializan en esa dirección a través de su comportamiento habitual, introducidos a ese comportamiento a través de una práctica social inveterada de transmisión del sentido de justicia de una generación a la siguiente. En este aspecto, la filosofía de Rawls podría entenderse como un intento de rescatar la moralidad kantiana superando su formalismo mediante una ampliación empírica. Es decir, el

[449] Sobre la cancelación de la equivalencia, y la desproporción y despreocupación que son características del *ágape*, ver Luc Boltanski, *El amor y la justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2000, pp. 155 a 168; Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, pp. 227 a 251.

[450] Visto así puede entenderse el disenso entre Scanlon y Rawls al abordar el estatuto moral de las promesas. Para Scanlon, se ubicaría dentro de que Rawls caracteriza como deberes naturales precontractuales –tal como es un deber natural el respeto mutuo-, y que rige incluso entre desconocidos. En cambio, Rawls sitúa el cumplimiento de promesas dentro de las obligaciones derivadas del acuerdo, como una práctica social. Las promesas, al modo en que las concibe Scanlon, nos situarían en la tercera ley del desarrollo moral rawlsiana, la "moral de los principios", *A theory of justice*, § 72, pp. 414 a 419 [427 a 433].

sentido del deber del sujeto *noumenal* se enlaza con actitudes y sentimientos morales adquiridos en una socialización temprana[451].

Digamos algo más. Al examinar en los capítulos II y III al individuo racional autointeresado en situaciones estratégicas como el dilema del prisionero, advertíamos que un egoísta estricto actúa como si estuviera a su alcance el control total de las consecuencias de sus acciones. No obstante, ya Gauthier es sensible al hecho que las acciones se integran en redes de interacciones, de cuyos cursos causales ya no se tiene control, de allí su rectificación –parcial- a favor de su egoísmo "inteligente" o "incompleto". Derek Parfit, precisamente en este punto, advierte en contra de ciertas teorías éticas que resultan ser colectivamente autoanulantes, y el egoísmo del que deserta en dilemas del prisionero es el caso ejemplar de ello. Daniel Innerarity propone al respecto una "crítica de la acción pura", es decir, de la "manía de la autosuficiencia", proponiendo en cambio una mayor aceptación del hecho que nuestra identidad no se compone sólo de acciones en las que llevamos a cabo la autárquica totalidad de la iniciativa. Más bien, la vida humana consiste en la aceptación de lo que sucede o acontece, no sólo de lo que hacemos. Esa receptividad a la irrupción de lo extraño e inesperado es lo que da pábulo a la formulación de su "ética de la hospitalidad"[452]. En ella, se parte de un dato primordial que es el de la vida humana vulnerable, que es el dato sobre la cual, bien mirada, se construye la primera ley psicológica del desarrollo moral expuesta por Rawls. Dice Innerarity: "La vulnerabilidad humana se debe fundamentalmente al hecho de que la vida buena necesita de bienes relacionales, de objetos exteriores que reciban la actividad excelente, de otros sujetos que estén presentes para recibir la oferta de hospitalidad. Esto vale especialmente para las actividades relacionadas con la ciudadanía y la comunidad política, y las que implican amistad y amor personal. Como es evidente, se trata de bienes enormemente vulnerables a los reveses de la fortuna"[453].

---

[451] Fabiola Vethencourt, *Rawls y la moral kantiana.* Fondo Editorial de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, 1998, pp. 117 a 119.

[452] Daniel Innerarity, *Etica de la hospitalidad*, Península, Barcelona, 2008. Paul Ricoeur, "Autonomía y vulnerabilidad", en *Lo justo 2*, Trotta, Madrid, 2008, pp. 70 a 86; Carolina Montero, *Vulnerabilidad, reconciliación y reparación. Praxis cristiana y plenitud humana*, Centro Teológico Manuel Larraín, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2012, pp. 77 a 110; Josep M. Esquirol, *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología,* Gedisa, Barcelona, 2006, pp. 64 a 97, 123 a 152 y 153 a 165.

[453] Daniel Innerratity, *Etica de la hospitalidad*, p. 54.

¿Por qué entonces en Rawls el propósito del respeto –en cualquiera de sus dos versiones- encuentra dificultades tan serias? La observación de Barry que ha acompañado este trayecto, es decir, su afirmación que en Rawls encontramos dos teorías de la justicia antagónicas entre sí –o una sola e inestable justicia como reciprocidad en que conviven mal el criterio de justicia de la imparcialidad y la motivación propia de la justicia como beneficio mutuo-, es en buena medida la explicación de los tropiezos que se producen en una consideración sistemática de la argumentación a favor de los estimables propósitos de respeto dentro del conjunto de su teoría de la justicia como equidad. A mi juicio, la dificultad para dejar atrás estas limitaciones radica, en parte al menos, en el afán de consenso traslapado que anima especialmente al Rawls de *Political liberalism*. En efecto, al definir su justicia política como "política y no metafísica", Rawls se desliza hacia una forma de buscar el consenso que se obtiene mediante la comparación de diversas doctrinas comprehensivas, extrayendo luego de todas ellas aquello que tienen en común, pero sin debatir los aspectos comprehensivos de las mismas dado el supuesto de la irreductibilidad entre ellas[454]. La propia posición original, por su parte, construida con anterioridad a *Political liberalism*, se yergue sobre la base de lo que se estima son presuposiciones generalmente aceptables, es decir, aceptables sin requerir de un debate concomitante. Ya hemos realizado la crítica de cómo, en lo que a la caracterización de lo humano concierne, su descripción como racional -autointeresado o mutuamente desinteresado-, a la manera de la descripción empleada genéricamente dentro de la disciplina económica, no corresponde a una imagen consensuable de lo humano, sino que es en la práctica una concesión muy sustantiva a un punto de vista antropológico, y en tal sentido, es una caracterización "metafísica" en los términos que Rawls habría preferido evitar. Lo curioso en este caso es que la preocupación de Rawls por la obtención de consensos –un objetivo por cierto estimable- olvida que su propia teoría de la justicia es un litigio explícito en contra de corrientes con las que, finalmente, ya no puede haber consenso en ciertos puntos sensibles: el intuicionismo en lo concerniente a la ordenación lexicográfica de los

[454] Pero por otra parte, el propio Rawls señala para la filosofía política el papel de contribuir a la sociedad –y no sólo a los filósofos- para discutir con lucidez sus problemas políticos medulares: "(…) una de las tareas de la filosofía política –su papel práctico, por así decir- es fijar la atención en las cuestiones profundamente disputadas y ver si, pese a las apariencias, puede descubrirse alguna base subyacente de acuerdo político y moral. O si no puede encontrarse dicha base de acuerdo, quizás al menos pueda limitarse la divergencia de opinión filosófica y moral que está en la raíz de las diferencias políticas divisivas, de tal modo que todavía pueda mantenerse la cooperación social entre ciudadanos sobre la base del respeto mutuo". *Justice as fairness. A restatement*, § 1.1, p. 2 [23 y 24].

principios de justicia y, especialmente, el utilitarismo en sus diversas versiones, en lo que respecta a la elección de los principios mismos. Y en ese desacuerdo, lo que cabe es argumentar, como lo hace Rawls exhaustivamente en ambos casos.

En fin, aunque nociones distintas en principio, tanto el deber natural de respeto mutuo como el respeto por uno mismo convergen al cabo de las consideraciones críticas realizadas hasta acá. En efecto, y tal como dijera John Austin al cabo del examen crítico a que sometiera su teoría de los performativos, para dar paso luego a su otra teoría, la de los actos ilocucionarios, "ha llegado el momento de empezar de nuevo"[455]. Para reemprender el itinerario que, sobre bases todavía rawlsianas, conduzca a una sociedad de respeto mutuo y de respeto por uno mismo, no podemos valernos de la antropología subyacente en las perspectivas tanto de la posición original bajo velo de ignorancia, ni de la sociedad bien ordenada en que rige la reciprocidad condicional. No llegaremos mucho más lejos que de la sociedad privada que Rawls rechaza. Tampoco podemos contar con un principio aristotélico que no está al alcance de todos y que más bien puede ser funcional a una distribución desigual ya no de respeto propio, sino de estatus, honor, prestigio y hasta poder –con sus penosas contracaras como la desmoralización, la baja autoestima, la envidia, la humillación, la renuencia o el desprecio-. Realizando un ejercicio semejante al equilibrio reflexivo, si hacemos una discriminación entre diversos elementos existentes en la filosofía de Rawls, aceptando unos y rechazando otros, lo que sobreviría como nuevo punto de partida para el trabajo que queda por emprender, es la consideración de lo humano como tarea compartida. La idea de sociedad tal como lo enfatiza especialmente en *Political liberalism*, remite a este rasgo comunal –no por ello perfeccionista- del vivir juntos como condición de posibilidad de planes de vida valiosos para cada uno:

> *La idea fundamental de la justicia como reciprocidad*[456]*, dentro de la cual las demás ideas básicas están sistemáticamente relacionadas, es la de la sociedad considerada como sistema justo de cooperación a través de un tiempo prolongado, de una generación a la siguiente*[457].

[455] John Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, p. 135.
[456] Valga lo dicho en capítulo III, sección 4, sobre la equivocidad con que Rawls emplea los términos "imparcialidad" y "reciprocidad" en diferentes momentos de su reflexión.
[457] John Rawls, *Political liberalism*, § I.3.1, p. 15 [39].

Esta comunalidad, la mutualidad, el cuidado que nos prestamos aprendido en la transmisión intergeneracional, constituyen mejor escuela para la realización del que quizás sea el principal bien primario social. Pero ello precisa enfatizar más en el balance general de la obra de Rawls lo que constituiría una filosofía de la cooperación social. En ella se realizaría con mejores expectativas de plenitud la tercera perspectiva a que Rawls alude y que es la suya propia, la de la conversación razonable entre él y sus lectores, "usted y yo".

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

Sobre la manera de citar los textos de Rawls

En el uso de las obras de Rawls en que se ha contado con la edición en inglés y ha habido a disposición una traducción al castellano, junto a la numeración de página de la edición en inglés, se incluye entre corchetes la numeración de página de la traducción castellana que se indica en esta bibliografía. En los casos en que la traducción al castellano merezca alguna corrección de mi parte, se indicará expresamente, lo mismo si al no disponer de una traducción de referencia, he tenido que realizarla directamente desde el original en inglés. En aquellos casos en que se trate de obras de Rawls para los que no se contó con la edición en inglés, la numeración de página corresponderá a la edición en castellano, sin emplear corchetes.

OBRAS DE JOHN RAWLS

A Theory of Justice. Revised Edition. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1999. (*Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003. Traducción de María Dolores González).

Political Liberalism (With a new introduction and the "Reply to Habermas"). Columbia University Press, New York, 1996. (*Liberalismo Político*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003. Traducción de Sergio René Madero Báez).

The Law of Peoples (with "The Idea of Public Reason revisited"). Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2002. (*El Derecho de gentes [y "Una revisión de la idea de razón pública"]*. Paidós, Barcelona, 2001. Traducción de Hernando Valencia Villa).

Justice as Fairness. A restatement, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2003 (*La justicia como equidad. Una reformulación*. Paidós, Barcelona, 2002. Traducción de Andrés de Francisco).

Collected Papers. Edited by Samuel Freeman. Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2001. (Algunos artículos de este volumen fueron traducidos al castellano por Miguel Angel Rodilla, y compilados en el volumen John Rawls, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Selección, traducción y presentación a cargo de M. A. Rodilla, Tecnos, Madrid, 2002. Cada vez que se cite algún artículo de Rawls incluido en esta compilación, se citará entre corchetes la numeración de página de la traducción del profesor Rodilla. Tratándose de artìculos no incluidos en dicha compilación, las traducciones son mías).

Lecciones sobre la historia de la filosofía moral. Paidós, Barcelona, 2007. Traducción de Andrés de Francisco.

Lecciones sobre la historia de la filosofía política. Paidós, Barcelona, 2009. Traducción de Albino Santos Mosquera.

OTRA BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

AGUIAR, Fernando; CRIADO, Henar, y HERREROS, Francisco: "Sociología y elección racional", en GINER, Salvador (coordinador), *Teoría sociológica moderna*, Ariel, Barcelona, 2003.

ANTONCICH, Ricardo y ROOS, Lothar (editores), *Trabajo y Capital: Nuevo orden económico y social*, Colección América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán, Volumen 5, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1991, pp. 13 a 74.

ARANGUREN, José Luis L.: *Etica*, Revista de Occidente, Madrid, 1976.

ARISTÓTELES: *Etica a Nicómaco*. Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez. Alianza Editorial, Madrid, 2004.

ARISTÓTELES, *Metafísica.* Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Biblioteca Gredos, Madrid, 2007.

ATRIA, Fernando y MICHELON, Claudio: "Una crítica al principio de diferencia", en SQUELLA, Agustín (editor), *Filosofía y política en Rawls*, ediciones EDEVAL, Universidad de Valparaíso, 2007.

AUSTIN, John: *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Paidos, Barcelona, 1990.

AXELROD, Robert: *La evolución de la cooperación. El dilema del prisionero y la teoría de juegos*. Alianza Editorial, Madrid, 1986.

BAIER, Kart: "El egoísmo", en Peter Singer (editor), *Compendio de Etica*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

BARRY, Brian: *La justicia como imparcialidad*, Paidós, Barcelona, 1997.

BARRY, Brian: *Teorías de la Justicia*. Gedisa, Barcelona, 1995.

BAUMAN, Zygmunt: *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa, Barcelona, 2008.

BECK, Ulrich: La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad. Paidós, Barcelona, 2006, p. 226.

BECK, Ulrich *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Paidós, Barcelona, 2007.

BOLTANSKI, Luc: *El amor y la justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción.* Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2000.

CELAM (Consejo episcopal Latinoamericano): *V Conferencia General del episcopado Latinoamericano y del Caribe. Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*, Documento conclusivo, Aparecida, Brasil, 2007. Conferencia Episcopal de Chile, Santiago, 2007.

COHEN, Percy: "Análisis económico y hombre económico. Comentarios sobre una controversia", en Raymond Firth (editor), *Temas de antropología económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, pp. 95 a 130.

COPI, Irving: *Introducción a la lógica*, EUDEBA, Buenos Aires, 2010.

CORTINA, Adela: *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

CRESPO, Eduardo; PRIETO, Carlos y SERRANO, Amparo (coordinadores), *Trabajo, subjetividad y ciudadanía. Paradojas del empleo en una sociedad en transformación*. Editorial Complutense, Madrid, 2009.

DE FRANCISCO, Andrés y RAVENTÓS, Daniel: "¿Por qué Rawls interesa a la izquierda?". Revista Viento Sur nº 67, 14 de mayo de 2003. Disponible en el sitio web http://www.vientosur.info/spip.php?page=imprimir_articulo&id_article=1491. Fecha de consulta, 24 de mayo de 2015.

DAVIS, Morton: *Introducción a la teoría de juegos*. Alianza Editorial, Madrid, 1998.

ELSTER, Jon: *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*, Península, Barcelona, 1988.

ELSTER, Jon: *Juicios Salomónicos*, Gedisa, Barcelona, 1995.

ELSTER, Jon: *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*, Gedisa, Barcelona, 2003.

ELSTER, Jon: *La explicación del comportamiento social. Más tuercas y tornillos para las ciencias sociales*, Gedisa, Barcelona, 2007.

ELSTER, Jon y HERPIN, Nicolas (Compiladores), *La ética de las decisiones médicas*, Gedisa, Barcelona, 2000.

ESQUIROL, Joseph M.: *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología.* Gedisa, Barcelona, 2006.

FEINSTEIN, Charles H. y PAJESTKA, Joséf (editores): *La pertinencia de las teorías económicas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

FEINSTEIN, Charles H. y PAJESTKA, Joséf: "Discusión de las ponencias de los profesores Sudowski y Lukaszewicz", en FEINSTEIN, Charles H. y PAJESTKA, Joséf (editores): *La pertinencia de las teorías económicas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

FIRTH, Raymond (editor), *Temas de antropología económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

FREEMAN, Samuel (editor), *The Cambridge Companion to Rawls,* Cambridge University Press, New York, 2005.

FROMM, Eric: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, FCE, México, 1986.

GAUTHIER, David: *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, Paidós, Barcelona, 1998.

GINER, Salvador (coordinador), *Teoría sociológica moderna*, Ariel, Barcelona, 2003.

GÓMEZ BARBOZA, Paulina: "La propuesta ética de Rawls en Teoría de la Justicia", en SQUELLA, Agustín (editor), *John Rawls. Estudios en su memoria*. Revista de Ciencias Sociales nº 47, Universidad de Valparaíso, Chile, 2002.

GRICE, H. P.: "Lógica y conversación", en Luis Ml. Valdés Villanueva (editor), *La búsqueda del significado,* Tecnos – Universidad de Murcia, Madrid, 1991.

HAYEK, Friedrich: "El atavismo de la justicia social", Revista Estudios Públicos nº 36, Santiago, 1989

HELLER, Agnes: *Sociología de la vida cotidiana*. Península, Barcelona, 1987.

HOBBES, Thomas: *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica, México, 2010.

HÖFFE, Otfried: *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Etica política en la era de la globalización.* Katz Editores, Buenos Aires, 2007.

HONNETH, Axel: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica, Barcelona, 1997.

HONNETH, Axel: *La sociedad del desprecio*, Trotta, Madrid, 2003.

HOPENHAYN, Martín: *Repensar el trabajo. Historia, profusión y perspectiva de un concepto*. Grupo Editorial Norma, Argentina, 2001.

HUME, David: *Tratado de la Naturaleza Humana*. Tecnos, Madrid, 2005. Edición preparada por Félix Duque.

IGNACIO DE LOYOLA: *Ejercicios espirituales*. Introducción, texto, notas y vocabulario por Cándido de Dalmases sj, Sal Térrea, Santander, 1985.

INNERARITY, Daniel: *Etica de la hospitalidad.* Península, Barcelona, 2008.

KANT, Inmanuel: *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

KANT, Inmanuel: *Metafísica de las Costumbres*. Tecnos, Madrid, 1989. Traducción de Adela Cortina y Jesús Conill.

KAVKA, Gregory: "Disability and the right to work", en SCHAFF, Kory (editor): *Philosophy and the problems of work. A reader.* Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 2001.

KERBO, Harold: *Estratificación social y desigualdad. El conflicto de clases en perspectiva histórica, comparada y global*, McGraw Hill, España, 2003.

KYMLICKA, Will: *Filosofía Política Contemporánea. Una introducción,* Ariel, Barcelona, 1995.

KYMLICKA, Will: "La tradición del contrato social", en Peter Singer (editor), *Compendio de ética*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 267 a 280.

LECHNER, Norbert: *Obras escogidas*. Volumen I. Editorial LOM, Santiago de Chile, 2005.

LLEDÓ, Emilio: "El mundo homérico", en Victoria Camps (compiladora), *Historia de la Etica*, Crítica, Volumen 1, Barcelona.

MACPHERSON, C. B., *La democracia liberal y su época,* Alianza Editorial, Madrid, 2009.

MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Editorial Trotta, Madrid, 2005.

MARX, Karl: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Colihue, Argentina, 2006.

MÉDA, Dominique: *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*, Gedisa, Barcelona, 1995.

MONTERO, Carolina: *Vulnerabilidad, reconocimiento y reparación. Praxis cristiana y plenitud humana.* Centro Teológico Manuel Larraín, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago. 2012.

MOSTERÍN, Jesús: *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

OCAÑA SJ, Antonio: "Interés, gratuidad y ley", en SCANNONE SJ, Juan Carlos y REMOLINA SJ, Gerardo(editores): *Etica y economía: Economía de mercado, neoliberalismo y ética de la gratuidad*. Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, Editorial Bonum, Buenos Aires, 1998.

ORTEGA Y GASSET, José: *¿Qué es filosofía?* Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 2013.

PARFIT, Derek: *Razones y personas,* Antonio Machado Libros, Madrid, 2004.

PARFIT, Derek: *Prudencia, moralidad y dilema del prisionero,* Editorial Complutense, Madrid, 2007.

PENCE, Gregory: "Towards a theory of work", SCHAFF, Kory (editor): *Philosophy and the problems of work. A reader.* Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 2001.

PEREIRA, Gustavo: *Igualdad y Justicia. La propuesta de justicia distributiva de John Rawls*. Universidad de la República, Uruguay, 2001.

PEREZ TRIVIÑO, José Luis: "La noción rawlsiana de autorrespeto", en Agustín Squella (Editor), *John Rawls. Estudios en su memoria*. Revista de Ciencias Sociales nº 47, Universidad de Valparaíso, Chile, 2002.

RAZETO, Luis: *Economía de solidaridad y mercado democrático, Libro Primero: La economía de donaciones y el sector solidario.* Programa de Economía del Trabajo, Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, 1984.

RAZETO, Luis: *Economía de solidaridad y mercado democrático, Libro Segundo: Crítica de la economía, mercado democrático y crecimiento*. Programa de Economía del Trabajo, Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, 1985.

RAZETO, Luis: *Economía de solidaridad y mercado democrático. Libro Tercero, Fundamentos de una Teoría Económica Comprensiva*. Programa de Economía del Trabajo, Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, 1988.

RIBOTTA, Silvina: *John Rawls. Sobre (des)igualdad y justicia*. Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III. Editorial Dykinson, Madrid, 2009.

RICOEUR, Paul: *Caminos del reconocimiento.* Trotta, Madrid, 2005.

RICOEUR, Paul: *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. Trotta, Madrid, 2008.

RIFKIN, Jeremy: *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: El nacimiento de una nueva era.* Paidós, Barcelona, 1997.

RODILLA, Miguel Angel: *Leyendo a Rawls*. Ediciones de la Universidad de Salamanca, España, 2006.

RODRÍGUEZ ZEPEDA, Jesús: *La política del consenso. Una lectura crítica de* El Liberalismo Político *de John Ralws*. Anthropos - UNAM, España, 2003.

ROOS, Lothar: "El orden económico y la doctrina social católica", en Ricardo Antoncich y Lothar Roos (editores), *Trabajo y Capital: Nuevo orden económico y social*, Colección América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán, Volumen 5, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1991.

SALCEDO MEGALES, Damián: *Elección social y desigualdad económica*, Anthropos, Barcelona, 1994.

SANTUC SJ, Vicente: "Trabajo y ocio desde la tradición", en SCANNONE SJ, Juan Carlos y REMOLINA SJ, Gerardo (editores): *Etica y economía: Economía de mercado, neoliberalismo y ética de la gratuidad*. Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, Editorial Bonum, Buenos Aires, 1998.

SCANLON, T. M.: *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?*, Paidos, Barcelona, 2003.

SCANLON, T. M.: "Contractualism and utilitarianism", en SEN, Amartya y WILLIAMS, Bernard (compiladores), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, 1982, páginas 103 a 128.

SCANLON, T. M., "Rawls on justification", en FREEMAN, Samuel (editor), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, New York, 2005, pp. 139 a 167.

SCANNONE SJ, Juan Carlos: "Etica, economía y trabajo: su interrelación a partir de una filosofía de la gratuidad", en SCANNONE SJ, Juan Carlos y REMOLINA SJ, Gerardo(editores): *Etica y economía: Economía de mercado, neoliberalismo y ética de la gratuidad*. Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, Editorial Bonum, Buenos Aires, 1998.

SCANNONE SJ, Juan Carlos: "Hacia la transformación comunicativa de la racionalidad económica", en SCANNONE SJ, Juan Carlos y REMOLINA SJ, Gerardo(editores): *Etica y economía: Economía de mercado, neoliberalismo y ética de la gratuidad*. Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, Editorial Bonum, Buenos Aires, 1998.

SCANNONE SJ, Juan Carlos y REMOLINA SJ, Gerardo (editores): *Etica y economía: Economía de mercado, neoliberalismo y ética de la gratuidad*. Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, Editorial Bonum, Buenos Aires, 1998.

SCHAFF, Kory (editor): *Philosophy and the problems of work. A reader.* Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 2001.

SCHAFF, Kory: "Introduction: Philosophy and the problems of work", en SCHAFF, Kory (editor): *Philosophy and the problems of work. A reader.* Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 2001.

SCHWEICKART, David: *Más allá del capitalismo*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1997.

SEARLE, John: "¿Qué es un acto de habla?", en VALDÉS VILLANUEVA, Luis Ml. (editor), *La búsqueda del significado*, Tecnos – Universidad de Murcia, Madrid, 1991.

SEARLE, John: "Una taxonomìa de los actos ilocucionarios", en Luis Ml. Valdés Villanueva (editor), *La búsqueda del significado*, Tecnos – Universidad de Murcia, Madrid, 1991.

SEN, Amartya: *Nuevo Examen de la Desigualdad*, Alianza Editorial, Madrid, 2004. Traducción de Ana María Bravo.

SEN, Amartya: *La idea de la justicia*. Taurus, Madrid, 2009.

SEN, Amartya: *Desarrollo y crisis global*. Editorial Complutense, Madrid, 2011.

SEN, Amartya y WILLIAMS, Bernard (compiladores), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, 1982.

SENNETT, Richard: *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo.* Anagrama, Barcelona, 2009.

SENNETT, Richard: *La cultura del nuevo capitalismo,* Anagrama, Barcelona, 2008.

SENNETT, Richard: *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, Anagrama, Barcelona, 2009.

SENNETT, Richard: *El artesano*. Anagrama, Barcelona, 2009.

SENNETT, Richard: *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*, Anagrama, Barcelona, 2012.

SINGER, Peter (editor): *Compendio de ética*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

SOMAVÍA, Juan (editor): *Trabajo decente vs. trabajo precario.* Editorial Aún Creemos en los Sueños, Santiago, 2011.

SQUELLA, Agustín (editor): *John Rawls. Estudios en su memoria*. Revista de Ciencias Sociales nº 47, Universidad de Valparaíso, Chile, 2002.

SQUELLA, Agustín (editor), *Filosofía y política en Rawls*, ediciones EDEVAL, Universidad de Valparaíso, 2007.

SUDOWSKI, Zdzislaw: "Conceptos teóricos de la racionalidad económica", en FEINSTEIN, Charles H. y PAJESTKA, Joséf (editores): *La pertinencia de las teorías económicas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

SÜSKIND, Patrick: *El contrabajo*, Seix Barral, Barcelona, 1986.

TAYLOR, Charles: *Argumentos filosóficos.* Paidós, Barcelona, 1997.

TAYLOR, Charles: *La libertad de los modernos*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2005.

TRIGO, Pedro: *Relaciones humanizadoras,* Centro Teológico Manuel Larraín, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2013.

VALDÉS VILLANUEVA, Luis Ml. (editor), *La búsqueda del significado*, Tecnos – Universidad de Murcia, Madrid, 1991.

VAN EEMEREN, Frans y GROOTENDORST, Rob: *Argumentación, comunicación y falacias. Una perspectiva pragma-dialéctica.* Ediciones Universidad Católica de Chile, 2002.

VAN EEMEREN, Frans y GROOTENDORST, Rob: *Los actos de habla en las discusiones argumentativas*, Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago, 2013.

VETHENCOURT, Fabiola: *Rawls y la moral kantiana.* Fondo Editorial de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, 1998

ZUBIRI, Xabier: *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

INDICE DE CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS

INTRODUCCIÓN 1

Algunas consideraciones sobre el modo de trabajo 5

I. EL RESPETO EN LA JUSTICIA COMO EQUIDAD DE JOHN RAWLS. RESPETO POR UNO MISMO Y DEBER NATURAL DE RESPETO MUTUO 9

1. Propósito del capítulo 9

2. El concepto de personalidad moral. Sus dos elementos y el interés superior de cultivar ambos aspectos 10

3. Los bienes primarios sociales 16

4. Los principios de justicia. El principio general de justicia; los principios específicos de justicia y el orden lexicográfico 21

5. Importancia del principio general de justicia para la interpretación de los principios de igual libertad y de equitativa igualdad de oportunidades 23

6. Correspondencia entre principios de justicia y bienes primarios sociales. El problema de la distribución de las bases sociales del respeto por uno mismo 30

7. La noción de respeto por uno mismo (*self respect*). Presentación pormenorizada de sus elementos. El deber natural de respeto mutuo como elemento auxiliar de su interpretación 33

***7.1. El deber natural de respeto mutuo* 36**

8. La sociedad bien ordenada 40

9. El respeto por uno mismo, las concepciones complementarias del bien y el principio aristotélico 43

10. Respeto por sí mismo, estabilidad y sentido de justicia. Las tres leyes psicológicas 45

11. La inestabilidad fruto de la envidia 49

12. Conjurar la envidia con reciprocidad 53

13. Recapitulación 56

II. DEBER DE RESPETO MUTUO Y RACIONALIDAD INDIVIDUAL 59

1. Propósito del capítulo 59

2. La teoría de Rawls como pluralidad de perspectivas 59

***2.1. Justicia como imparcialidad o justicia como beneficio mutuo.* 60**

2.2. Justicia socioeconómica y justicia como tolerancia 61

2.3. Pluralidad de métodos de justificación 63

2.4. Tres perspectivas rawlsianas 66

3. Caracterización del individuo racional en la posición original 68

4. Lo racional y lo razonable 73

5. Crítica de la idea de racionalidad económica asumida por Rawls. Pluralidad de racionalidades económicas 82

6. ¿Puede criticarse la racionalidad? Formalismo, acciones e interacciones 94

6.1. Formalismo de la racionalidad 94

6.2. Acciones e interacciones. Crítica de la racionalidad como maximización 100

6.2.1. Egoísmo inconsistente 102

6.2.2. Egoísmo contraproducente 104

6.2.3. Crítica de Derek Parfit a la deserción en el dilema del prisionero 110

7. Primacía de lo razonable e irrelevancia de lo racional 112

8. Imparcialidad, moralidad y promesas 115

9. Recapitulación 123

III. RESPETO Y RECIPROCIDAD 127

1. Propósito del capítulo 127

2. La importancia de la congruencia al interior de una teoría de la justicia 128

3. La cuestión de la congruencia en la justicia como provecho mutuo 132

4. La congruencia y la justicia como reciprocidad. Imparcialidad y reciprocidad en Rawls 138

4.1. La imparcialidad en la teoría de la justicia de Rawls 139

4.2. Auto interés o mutuo desinterés en la posición original 142

4.3. ¿Justicia puramente procesal o justicia procesal perfecta? 146

4.4. ¿Cuándo termina el experimento mental de la posición inicial? Imparcialidad y reciprocidad 151

5. Repensar los supuestos rawlsianos. La posición original supone un lastre que perjudica ciertas afirmaciones propias de la sociedad bien ordenada 163

5.1. La sociedad como cooperación 164

5.1.1. La crítica de David Gauthier al principio de diferencia de Rawls 164

5.1.2. La crítica de Charles Taylor al supuesto atomista de la primacía de los derechos individuales por sobre la obligación de pertenencia social **168**

5.1.3. La presuposición atomista como alienación. La distinción entre particularidad e individualidad en Ágnes Heller **171**

5.1.4. La unión social de uniones sociales, una forma de individualismo no alienado como premisa para la promoción del respeto en la teoría de la justicia de Rawls **175**

5.2. La sociedad como empresa cooperativa entre generaciones **178**

6. Recapitulación **184**

IV. RESPETO, TRABAJO Y COOPERACION **187**

1. Propósito del capítulo **187**

2. El respeto por uno mismo como principal bien primario social **188**

2.1. El valor del propio plan de vida descansa en el principio aristotélico **190**

3. Rawls y el trabajo **192**

4. El concepto de trabajo, una caja de Pandora **194**

5. Críticas a las que podría exponerse el principio aristotélico rawlsiano desde la consideración de nuevas realidades del trabajo **197**

5.1. La primacía del punto de vista del trabajador **198**

5.2. Principio aristotélico sin respeto **199**

5.3. Calificación subempleada o desempleada **202**

5.4. El principio aristotélico, estratificación y exclusión **205**

6. Las destrezas artesanas y las habilidades sociales del respeto. Una conversación con Richard Sennett **209**

7. Fundamentar el respeto de otro modo **217**

8. Recapitulación **220**

V. CONCLUSIONES **223**

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA **233**

INDICE DE CONTENIDOS **243**