



**TESIS PARA DEFENDER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS
HUMANAS OPCIÓN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**

La justicia, ¿un problema de *ethos*?:

Las críticas de Gerald Cohen a la estructura básica de John Rawls

DIRECTOR DE TESIS:

DR. PEREIRA, GUSTAVO

CO-DIRECTORA DE TESIS:

DRA. FASCIOLI, ANA

AUTORA:

ARBESÚN LÓPEZ, ARIADNA

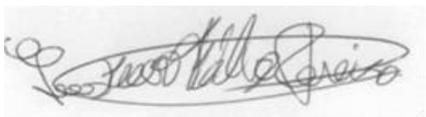
MONTEVIDEO, 7 DE JULIO DE 2023

Montevideo, 7 de julio de 2023

Estimados miembros de la Comisión Académica de Posgrados de la FHCE,

Por la presente, dejamos constancia que, en nuestra calidad de Directores, avalamos la presentación para su defensa de la tesis de maestría de Ariadna Arbesún, titulada **La justicia, ¿un problema de ethos?: Las críticas de Gerald Cohen a la estructura básica de John Rawls.**

Los saluda atentamente,



Prof. Titular Dr. Gustavo Pereira



Prof. Adjunta Dra. Ana Fascioli

A Elba María López Penna

Agradecimientos

Como intenta expresar esta tesis, para que las personas podamos autorrealizarnos necesitamos de ciertas condiciones, sociales, económicas, culturales, de reciprocidad y comunidad. En ese sentido, el primer agradecimiento es a la educación pública. Mi formación en general y la realización de este proyecto fue posible gracias a las oportunidades que me ha brindado la educación pública. Concretamente, la beca de la Comisión Académica de Posgrados de la Universidad de la República ha representado una ayuda enorme al permitir que me dedicara casi por completo a finalizar mis estudios de maestría.

Asimismo, mis docentes y compañeros de maestría y del IPA han sido un pilar fundamental, acompañando e impulsando mi proceso.

Mi principal agradecimiento es a mis tutores Gustavo Pereira y Ana Fascioli, por sus aportes invaluable, su paciencia, dedicación y confianza. Me han inspirado y hecho crecer enormemente.

A Carolina Pallas, Daniel Malvasio, Aníbal Corti, Guillermo Nigro, Luciana Soria y Pablo Drews les debo la orientación y ánimos para continuar con mis estudios de posgrado.

Sobrevivir a los pasillos del IPA y llegar hasta aquí fue posible gracias a la compañía y el cariño de Maite Oholeguy, Agustín Gesuele, Lorena Silvera y mis camaradas de historia y música: Mateo Monteiro, Santiago Skliro, Shemidi Quevedo, Federico Coore y Jessica Esteves. Las discusiones académicas y políticas con ellos han enriquecido mi visión sobre el mundo, su amistad me sostuvo.

A Matías Osta le debo su compañerismo y solidaridad, también imprescindible en este proceso.

No hubiese podido terminar este proyecto sin el amor de mis amigos y familia. El cariño de mis amigas de la danza y la vida, Magdalena Sena, Mariana Capurro, Analí Motz, Mariana Fandiño, Gabriela De Polsi y Paola Holzmann me permitió superar la adversidad y continuar.

Mi familia, siempre conmigo impulsándome en todos mis sueños. A mi hermano Claudio le debo su cariño, brillantez y sinceridad implacable que me ha permitido crecer en lo académico y personal. Mis tíos y tía, Raydel Toledano, Néstor Rodríguez, y Verónica Anastasio fueron contención y guía, siempre presentes. Mis hermanos pequeños Malena y Camilo, y su madre, Mariana Alberti, con su alegría e inocencia han revitalizado

este proceso. A mi eterno compañero en largas jornadas de estudio y escritura, Aragón. Por último, a quien dedico este proyecto, Elba López, quien fue madre, amiga y colega. Es la principal responsable de mi deseo por saber, por despertar la curiosidad y abrirme las puertas al país de las maravillas. Su amor, calidez y determinación se han marcado a fuego en mí, le debo todo.

Índice

Resumen	VI
Introducción	01
Primera parte: La estructura como objeto de la justicia rawlsiana.	
I-Conceptualización de la justicia y sus principios según Rawls.....	06
II- Los límites de la estructura básica: ambigüedad y arbitrariedad	12
Segunda parte: El principio de diferencia como amenaza a la concepción pública de la justicia.	
I- El argumento de los incentivos: la permisibilidad de una desigualdad anti igualitarista.....	27
II-Los incentivos como obstáculo al sistema de cooperación rawlsiano.....	47
Tercera parte: Justicia y virtuosismo.	
I-El <i>ethos</i> igualitario: ¿la respuesta al comportamiento vicioso?.....	75
II-El comportamiento de los sujetos en la consecución de la justicia.....	101
Conclusiones	124
Bibliografía	129

Resumen

El problema de la justicia ha sido estudiado profusamente por la filosofía política. El objetivo de esta tesis es evaluar y reflexionar sobre la aplicación y el alcance de los requisitos mínimos de justicia que son deseables y viables exigir a los ciudadanos en su vida privada en el marco de sociedades contemporáneas. Para esto el análisis se centrará en el estudio y reflexión sistemática de las críticas elaboradas por Gerald Cohen en sus obras *Incentives, Inequality and Community* (1991), en *¿Si eres igualitarista cómo es que eres tan rico?* (2001), y en *Rescuing justice and equality* (2008), al filósofo liberal igualitarista John Rawls en *Liberalismo Político* (1995a), *Teoría de la justicia* (1995b) y en *Justicia como Equidad* (2002).

El tema que nos ocupa es pertinente para discusiones sobre los modelos de organización política, la distribución de los medios y bienes de producción, y el rol que desempeñan los individuos en un contexto de democratización de la participación, donde se hace presente la pluralidad y multiculturalidad de valores éticos.

En este marco, se espera que el enfoque del debate que se propone contribuya a la elucidación y elaboración de los supuestos éticos presentes del concepto de sujeto en ambas propuestas. Lo que interesa, más precisamente, es la idea de racionalidad y las motivaciones que ambas propuestas suponen que guía a los sujetos a actuar en materia de justicia. Este análisis teórico (primera y segunda parte) y de potencialidad práctica (tercera parte) se torna medular en tanto es la base estructurante de toda filosofía política, y sus implicancias desempeñan un rol fundamental en la configuración de la distribución de justicia.

Actualmente, la relación entre sujeto e instituciones políticas se encuentra en un momento de gran tensión. Las distintas teorías políticas y los sistemas correspondientes presentan una crisis de credibilidad y legitimidad, los ciudadanos señalan críticamente la falta de coherencia entre el discurso y la concreción práctica por parte de los representantes políticos y los partidos tradicionales. A su vez, las sociedades democráticas

contemporáneas carecen de lo que Taylor denomina *rasgo en común*¹, elemento central para la constitución de lo que Cohen nombra como *ethos*. En ese sentido, se vuelve imperante pensar qué concepciones antropológicas y filosóficas del ser humano se presentan en las distintas teorías políticas, así como cuál es el margen de acción que le asignan al sujeto (si es que le asignan un margen). Es pertinente preguntarse si dicho margen -asignado o no- se trata de un método u opción heurística, de un vacío teórico que ha sido desatendido o, cuanto menos, atendido de manera confusa y superficial. Este objetivo se plantea con la finalidad de evaluar la factibilidad de la vida en comunidad, y, de ser posible, cómo debe organizarse y qué principios ético-políticos y/o valores normativos deben regir en la esfera privada y en la esfera pública.

Palabras clave: Justicia, *Ethos*, Incentivos, John B. Rawls, Gerald A. Cohen.

¹ Taylor, C. “La irreductibilidad de los bienes sociales”, en *Argumentos Filosóficos* (Barcelona: Paidós, 1997), pág. 189. Citado por A. Reyes (2016).

Abstract

The problem of justice has been extensively studied by political philosophy. The aim of this thesis is to evaluate and reflect on the application and scope of the minimum requirements of justice that are desirable and feasible to demand from citizens in their private lives within the context of contemporary societies. For this purpose, the analysis will focus on the study and systematic reflection of the critiques developed by Gerald A. Cohen in his works *Incentives, Inequality, and Community* (1991), *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (2001), and *Rescuing Justice and Equality* (2008), against the egalitarian liberal philosopher John Rawls in *Political Liberalism* (1995a), *A Theory of Justice* (1995b), and *Justice as Fairness: A Restatement* (2002).

The topic at hand is relevant for discussions on models of political organization, the distribution of means and goods of production, and the role played by individuals in a context of democratization of participation, where the plurality and multiculturalism of ethical values are present.

In this framework, it is hoped that the proposed approach to the debate will contribute to the elucidation and elaboration of the ethical assumptions present in the concept of the subject in both proposals. Of particular interest is the idea of rationality and the motivations that both proposals assume guide subjects to act in matters of justice. This theoretical analysis (first and second parts) and its practical potentiality (third part) become central since it is the structuring basis of all political philosophy, and its implications play a fundamental role in shaping the distribution of justice.

Currently, the relationship between the subject and political institutions is at a moment of great tension. The different political theories and the corresponding systems are experiencing a crisis of credibility and legitimacy, with citizens critically pointing out the lack of coherence between discourse and practical implementation by political representatives and traditional parties. In turn, contemporary democratic societies lack

what Charles Taylor calls a *common thread*², a central element for the constitution of what Cohen names as ethos. In this sense, it becomes imperative to think about what anthropological and philosophical conceptions of the human being are presented in the different political theories, as well as what margin of action they assign to the subject (if any). It is pertinent to ask whether this margin - assigned or not - is a method or heuristic option, a theoretical void that has been neglected or, at least, attended to in a confused and superficial manner. The purpose of this objective is to evaluate the feasibility of community life and, if possible, how it should be organized and what ethical-political principles and/or normative values should govern in the private and public spheres.

Key words: Justice, *Ethos*, Incentives, John B. Rawls, Gerald A. Cohen.

² Taylor, C. "The irreducibility of social goods", in *Philosophical Arguments* (Barcelona: Paidós, 1997), pág. 189. Quoted by A. Reyes (2016).

*Poco a poco fue surgiendo
la tierra maravillosa
y cada escena curiosa
una a una se forjó.
Y ahora que el cuento ha acabado
vamos, bajo el sol poniente,
bajando por la corriente,
alegre tripulación.
¡Alicia!, acepta este cuento
y con dedos delicados
ponlo donde están trenzados
sueños del mundo infantil
con la cinta del Recuerdo,
como coronas ajadas
hechas de flores cortadas
en un lejano país.*

Alicia en el país de las maravillas, Lewis Carroll.

*Compañeros de historia,
tomando en cuenta
lo implacable que debe ser la verdad
Quisiera preguntar,
me urge tanto,
¿Qué debería decir?
¿Qué fronteras debo respetar?
Si alguien roba comida,
y después da la vida, ¿qué hacer?
¿Hasta dónde debemos practicar las verdades?,
¿Hasta dónde sabemos?,
Que escriban pues la historia,
su historia los hombres.*

Playa Girón, Silvio Rodríguez.

Introducción

A partir del pensamiento de Immanuel Kant surge en la modernidad un giro fundamental en el que el ser humano se da cuenta del estado de pluralismo y diversidad en el que se encuentran las sociedades. Este pluralismo refiere al *ethos* entendido como forma de vida y supone la dificultad de establecer un acuerdo de carácter universal en torno a la forma y finalidad (*telos*) que debe guiar la vida humana. En este sentido, la posibilidad de establecer un diálogo y consenso en lo referente a la vida en comunidad se torna un problema cuyo saldo se ha heredado de forma precaria e inestable desde los propios orígenes de la filosofía. Puede establecerse cierto procedimiento que garantice la vida en comunidad. Sin embargo, no es posible establecer un contenido universal sobre aquello que debe guiarnos al momento de actuar en el ámbito individual (ética) y sus consecuencias en el ámbito público (política), según las categorías aristotélicas heredadas de la antigüedad. Se produce una escisión entre el mundo público y el mundo privado, y con esto, las exigencias y el alcance de la aplicación de los principios de justicia. En ese sentido, se vuelve imperante pensar qué concepciones antropológicas y filosóficas del ser humano se presentan en las distintas teorías políticas, así como cuál es el margen de acción que le asignan al sujeto (si es que le asignan un margen). Es pertinente preguntarse si dicho margen -asignado o no- se trata de un método u opción heurística, de un vacío teórico que ha sido desatendido o, cuanto menos, atendido de manera confusa y superficial. Este objetivo se plantea con la finalidad de evaluar la factibilidad de la vida en comunidad, y, de ser posible, cómo debe organizarse y qué principios ético-políticos y/o valores normativos deben regir en la esfera privada y en la esfera pública.

Adela Cortina llama ética de mínimos a aquellas normas que, como su nombre lo indica, son el “piso” mínimo que se debe exigir para garantizar la justicia en determinada sociedad. Por otro lado, la ética de máximos se refiere a los modos de vida de los sujetos, lo que entienden por vida buena y sus preferencias personales. En este terreno no pueden establecerse exigencias. En términos de Cortina (2000), Cohen, podría decirse, asume la necesidad de que la sociedad establezca una ética de máximos, mientras que esto es justamente lo que quiere evitar Rawls en su concepción y consecuente estrategia de la justicia, definida por él mismo como una propuesta con intenciones modestas. Por su

enseñanza y crianza en la tradición marxista, Cohen entraña cierta preocupación por la relación entre la estructura de una sociedad y los modos de conciencia (*ethos*) de una comunidad en un momento histórico determinado. Sin embargo, el énfasis de Cohen en la necesidad de delinear exigencias de justicia en el ámbito privado no proviene del marxismo estrictamente hablando, sino de cierto contacto que tomó en el transcurso de su vida con la tradición judeo-cristiana que, por su filosofía humanista, centra su atención en los sujetos y su quehacer cotidiano como elemento poderoso y crucial para lograr la transformación social. Cohen afirma;

Se pueden adoptar tres perspectivas sobre lo que podríamos llamar el lugar de la justicia distributiva -esto es, sobre las clases de asuntos a los que se aplican los principios de la justicia distributiva-. Una es mi propia perspectiva, para la cual hay un amplio precedente judeocristiano, de que tanto las reglas justas como una justa opción personal dentro de la estructura fijada por reglas justas son necesarias para que exista una justicia distributiva. (2001, p. 17)

Rawls, en cambio, define inicialmente la justicia como equidad, planteando que constituye la “primera virtud de las instituciones sociales” (1995b, p. 17). Remitiendo el problema de la justicia exclusivamente a un problema que atañe al diseño estructural de las instituciones y no al comportamiento de los sujetos. Eso es así, reafirma posteriormente, debido a los efectos determinantes que genera la *estructura básica* en los objetivos, las opciones, y el carácter de los ciudadanos (2002). El filósofo retoma en su última obra la caracterización de la justicia elaborada en *Teoría de la Justicia* (en adelante: *TJ*) como aquello que comprende lo legalmente coercitivo y lo económico, aplicando los principios de justicia a la familia, pero de un modo indirecto e impreciso. El pasaje que hace Rawls de un liberalismo comprensivo a un liberalismo político recuerda lo que Cortina distingue como ética de mínimos y ética de máximos. En palabras del autor:

Es fundamental que, más allá de las exigencias ya descritas, la justicia como equidad no aspire a cultivar las virtudes y los valores distintivos de los liberalismos de la autonomía y la individualidad o, en realidad, de ninguna otra doctrina comprensiva. Porque en ese caso deja de ser una forma de liberalismo político. La justicia como equidad respeta, en la medida de lo posible, las exigencias de quienes desean abandonar el mundo moderno siguiendo los mandatos de su religión, siempre que reconozcan los principios de la concepción política de la justicia y aprecien sus ideales políticos de la persona y de la sociedad. (Rawls, 2002, p. 210)

Es decir, el liberalismo comprensivo se compromete con una teoría del valor sustantiva: que la autonomía y el despliegue de la individualidad son valores fundamentales de la existencia humana. Sus instituciones se erigen y fundamentan con base en ésta, mientras que el liberalismo político es neutral en el sentido de que las instituciones y las políticas pueden ser respaldadas por el común de los ciudadanos. Están comprendidas dentro del alcance de una concepción política pública, no dependiendo de una doctrina comprensiva particular.

La ratificación de la justicia básica como limitado a lo estrictamente institucional supone un problema de doble efecto. En primer lugar, no contempla de manera clara que la familia es una institución reproductora de desigualdades e injusticias profundas que luego tienen su correlato en el entramado institucional. En segundo lugar, al no ocuparse de las motivaciones del comportamiento de los individuos ignora la repercusión que tienen en lo que él denomina propiamente como justicia básica. Concretamente, ignora que los incentivos como expresión del principio de diferencia se fundan en beneficio de la voluntad individual al servicio del autointerés y no del interés del bienestar de la mayoría, transgrediendo así el límite de lo permitido por el igualitarismo rawlsiano. Del diagnóstico anterior se desprenden preguntas que el presente trabajo pretenderá responder. Las mismas pueden clasificarse en dos niveles: normativo y práctico.

En un primer nivel normativo la tesis propone en los primeros dos capítulos realizar un estudio analítico de la propuesta teórica de Rawls y las críticas elaboradas por Cohen de las que ha sido objeto a partir de las siguientes preguntas: ¿El concepto de estructura básica está claramente delimitado? ¿Qué razones pueden darse para comprender dentro de la estructura básica a la familia como institución? ¿Puede establecerse una relación entre los principios de justicia que tienen aplicación en la estructura básica de una sociedad y las preferencias y opciones de los sujetos que se inscriben en dicha estructura? ¿De qué tipo de relación se trata? Estos principios, ¿pueden ser extensivos al ámbito privado? ¿De qué forma y en qué medida? ¿El *ethos* propuesto por Cohen supone una amenaza a la autonomía de los sujetos? ¿Qué supuesto de persona asume el liberalismo político de Rawls? ¿Qué supuesto de persona asume el marxismo analítico de Cohen? ¿Qué sucede con la racionalidad de los sujetos en estas teorías?

En el tercer y último capítulo se aspira a realizar un análisis de índole práctico

para explorar la potencialidad de realización de ambas teorías en las sociedades contemporáneas. Para ello nos preguntamos: ¿Es deseable delinear normas que guíen la racionalidad de los sujetos en pos de la consecución de la justicia colectiva? ¿Es posible? ¿Podemos identificar qué motiva a los sujetos a actuar bajo principios de justicia? ¿Podemos modificar y/o favorecer las motivaciones de los sujetos en pos del ideal de la justicia como equidad a través del diseño de políticas públicas en consonancia con la propuesta de Rawls? ¿Podemos hacer lo mismo en favor de la justicia entendida en el sentido de Cohen como igualdad y comunidad?

*Primera parte: la estructura básica
como objeto de la justicia rawlsiana*

I-Conceptualización de la justicia y sus principios según Rawls

En *TJ* (1995b) Rawls se propone abordar el problema de la justicia como equidad, definiendo a la justicia como la “primera virtud de las instituciones”. Postula como objeto primario de la justicia a la estructura básica de la sociedad porque en ella se distribuyen los derechos y deberes fundamentales, y se establece la división de los términos equitativos de cooperación (1995b, p. 20). Si bien Rawls ya en *TJ* reconoce que el término “justo” o “injusto” puede aplicarse tanto a instituciones como a decisiones individuales, define la estructura básica como objeto primario a considerar porque tiene efectos muy profundos que se extienden a lo largo del tiempo.

En la Tercera Parte de *TJ*, se distingue entre una concepción política de la justicia y una doctrina comprensiva filosófica, que, aunque no se analiza, plantea la cuestión de considerar a la justicia como equidad y al utilitarismo como doctrinas comprensivas o parcialmente comprensivas. Posteriormente, Rawls escribe *Liberalismo Político* (1995a) donde reconoce que ha tenido que corregir ciertos errores y realizar revisiones en lo referente a la estructura y el contenido de la *justicia como equidad* (1995a, p. 11). Es de interés fundamental la revisión que realiza de la idea de una sociedad bien ordenada y de la imprecisión conceptual de la justicia como equidad tal como fue planteada en *TJ*, considerada como doctrina comprensiva o parcialmente comprensiva, y presentada finalmente en este libro como una concepción política de la justicia.

En el libro *Justicia como Equidad* (2002), una versión más acabada de su teoría donde recoge y precisa las críticas de las que ha sido objeto, Rawls lleva a cabo un estudio de los rasgos constitutivos de las sociedades democráticas (bien ordenadas), y los principios que aseguran la justicia de las instituciones básicas. El autor reafirma que el objeto principal de la justicia política y social es la *estructura básica*, debido a los efectos determinantes que genera en los objetivos, las opciones, y el carácter de los ciudadanos (Rawls, 2002). Por ello no propone pautas de comportamiento para la ciudadanía, pero sí para las instituciones coercitivas, considera que al ocuparse de la estructura básica se asegura el trasfondo de la justicia a lo largo del tiempo.

En *Liberalismo Político* (1995a) Rawls define que la justicia como equidad se inscribe como una concepción política y como una teoría ideal o de estricta obediencia. Constituye una teoría política porque busca fundamentar la razón pública y, en consecuencia, proveer una base pública de justificación. Dado que vivimos en una sociedad plural el modo de justificación debe tener en cuenta los diferentes puntos de vista para poder contar con el apoyo de un *consenso entrecruzado* (o *traslapado* como Rawls lo denomina) de los distintos actores de la sociedad. Por ello no comprende en su seno ninguna doctrina comprensiva.

Debe recordarse que uno de los papeles de la Filosofía Política como parte de la cultura política de una sociedad es la tarea práctica de resolver el conflicto político divisivo social, para lo que se necesita construir un suelo común racional y razonable³ que haga posible la existencia de acuerdos políticos. Es por eso que para Rawls la sociedad democrática debe pensarse como un sistema equitativo de cooperación y no como una comunidad en el sentido de un “cuerpo de personas unidas en la defensa de la misma doctrina comprensiva o parcialmente comprensiva” (Rawls, 2002, pp. 25-26). No es una comunidad porque la democracia no es una asociación a la que elegimos ingresar y salir de manera voluntaria, al decir de Rawls, nacemos y morimos en ella. Sumado a esto, el hecho del pluralismo razonable hace imposible e indebida la posibilidad de justificar los principios por los que regirnos bajo una única doctrina comprensiva, puesto que hacerlo implicaría un uso opresivo del poder del gobierno no compatible con el primer principio garante de las libertades básicas.

El que sea una teoría ideal supone que en general todo el mundo debe obedecer los principios de justicia y acatarlos a partir de dos ideas: la idea de una sociedad bien ordenada como efectivamente regulada por la concepción pública de la justicia; y la idea de que los ciudadanos participantes de la cooperación lo hacen como personas libres e

³ Según Rawls la diferencia entre “racional” y “razonable” se remonta a Kant y su distinción entre el imperativo categórico y el hipotético, pero Rawls le adjudica un significado más restringido, asocia a lo razonable “la disposición para proponer y acatar los términos justos de la cooperación, y, en segundo lugar, con la disposición de reconocer la carga del juicio y aceptar sus consecuencias. Sabiendo que las personas son racionales, no sabemos qué fines persiguen; sólo sabemos que persiguen sus fines inteligentemente. Sabiendo que las personas son razonables en lo que se refiere a los demás, sabemos que están dispuestos a regir su conducta por un principio a partir del cual ellas y las demás personas pueden razonar unas con otras, y las personas razonables toman en cuenta la consecuencia de sus actos en el bienestar de los demás.” (Rawls, 1995a, pág. 67).

iguales.

Una *sociedad bien ordenada* es aquella en la cual la concepción de la justicia política se desprende de la cultura de la política pública de determinada sociedad democrática junto con sus tradiciones de interpretación y constitución de leyes fundamentales. Surge de ciertas ideas familiares que los ciudadanos tienen -al menos implícitamente- y que se manifiestan en la discusión cotidiana. La justicia se plantea como un sistema de cooperación social en la que los términos equitativos de cooperación han sido aceptados razonablemente por cada participante. Esto supone la idea de reciprocidad o mutualidad (que no es lo mismo que la mutua ventaja), como el beneficio que surge de acuerdo con un criterio público y aceptado. Para Rawls la idea de reciprocidad en la justicia como equidad estaría entre el altruismo y la mutua ventaja.

La idea de reciprocidad resulta central para el análisis de las tensiones que emergen a raíz de los incentivos avalados por el principio de diferencia, que, según el filósofo, no constituyen tensiones de compromiso (Rawls, 1995^a, p. 41).

Una sociedad bien ordenada es descrita por Rawls (1995a) como aquella en la que hay un punto de vista mutuamente reconocido desde el cual los ciudadanos pueden reclamar sus exigencias de derechos políticos a las principales instituciones. Es una sociedad donde cada ciudadano acepta y sabe que todos los demás aceptan la misma concepción política de justicia y los mismos principios. Supone que hay una base sólida de razones o se sabe públicamente que la estructura básica de la sociedad y el modo en que se adopta para formar un sistema de cooperación, satisface los principios de justicia enunciados. Por último, supone que los ciudadanos tienen un sentido normalmente efectivo de la justicia que los capacita para entender y aplicar los principios públicamente reconocidos de la justicia, y para actuar según lo exige su posición en la sociedad. La sociedad bien ordenada en este sentido particular pretende ser la base suficiente y la más razonable de unidad social ante el pluralismo moral.

La *estructura básica*, se anunciaba anteriormente, es el objeto de la justicia para la teoría rawlsiana y el modo en que las principales instituciones políticas y sociales de la sociedad encajan en dicho sistema de cooperación social, el modo en que asignan derechos y deberes básicos y regulan la división de las ventajas que surgen de la

cooperación social a lo largo del tiempo (Rawls, 2002, p. 33).

El objetivo de la justificación pública es precisar la idea de justificación de modo que se adecue a una concepción política de la justicia para una sociedad caracterizada por el pluralismo razonable. Para ello la concepción de la justicia debe tener tres rasgos. El primero refiere a la construcción de una concepción moral necesaria para el desarrollo de lo que Rawls denomina sentido de justicia y virtud cívica y, por ende, para la estructura básica de una sociedad democrática. El segundo es que aceptar la concepción de justicia no debe presuponer la aceptación de ninguna doctrina comprensiva particular. Por último, el tercer rasgo establece que en la medida de lo posible una concepción política de la justicia se formula apelando sólo a ideas fundamentales familiares de la cultura política pública de la sociedad democrática (Rawls, 1995a).

En síntesis, el rasgo esencial de la sociedad bien ordenada es la concepción pública de la justicia política que hace posible establecer una base compartida que permite a los ciudadanos justificar mutuamente sus juicios políticos preservando la condición de la cooperación social efectiva y democrática: el mutuo respeto en tanto ciudadanos libres e iguales.

Cuando la justificación pública está en peligro una de las tareas de la Filosofía Política es intentar elaborar una concepción de la justicia que limite el desacuerdo al menos en las cuestiones más fundamentales. Rawls concibe su teoría de la justicia como una idea organizadora y realizadora de la sociedad que se aplica a la sociedad democrática constitucional entendida como un sistema equitativo de cooperación caracterizada como una sociedad bien ordenada. Dicha teoría se aplica a la estructura básica que se rige por los principios emergentes de la posición original como resultado de una justificación pública que involucra el *equilibrio reflexivo* y el *consenso entrecruzado*⁴.

Los principios de justicia tienen el papel de especificar los términos equitativos de la cooperación social. Define los derechos y deberes básicos que se deben asignar a las constituciones políticas y sociales, y el papel de regular la división de los beneficios

⁴ El consenso está formado por todas las doctrinas razonables religiosas, filosóficas y morales que se oponen entre sí que obtienen el apoyo de seguidores en un régimen constitucional más o menos justo. Para que la concepción política de la justicia concebida por Rawls asegure la base de la unidad social debe contar -al menos idealmente- con el apoyo del consenso traslapado (Rawls, 1995a, págs. 39 y 137-170).

que surgen de la cooperación social distribuyendo las cargas necesarias para sostenerla. Como principios de justicia para dichas instituciones estipula la igualdad equitativa de oportunidades y el principio de diferencia. Los dos principios se postulan inicialmente en *TJ* (1995b) del siguiente modo:

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos. (1995b, p. 68)

Es decir, se plantea el principio del derecho a un esquema pleno de libertades básicas, y el principio de igualdad equitativa de oportunidades que comprende al principio de diferencia, con un orden lexicográfico, siendo necesaria la satisfacción del primer principio para que tenga lugar el segundo.

En *Liberalismo Político* (1995a) el principio de la igualdad equitativa de oportunidades rinde homenaje a la libertad de los modernos al plantear el derecho pleno de todo ciudadano a libertades básicas tales como la libertad de conciencia y expresión, y la libertad de pensamiento (Rawls, 1995a, pp. 305-307). Contrario a lo que podría pensarse y en la línea de algunas críticas que se le han hecho, Rawls comprende el esquema anterior de libertades como expresión de oportunidades equitativas. Plantea que para actuar libremente tienen que estar garantizadas una serie de condiciones que provean al sujeto de la autonomía para llevarlas a cabo.

El principio de diferencia tendrá un lugar central en esta tesis dado que de él se desprende el argumento de los incentivos. Según este principio los sujetos suscriben a una concepción pública de la justicia como equidad que supone la distribución equitativa de los bienes primarios. Esta concepción debe ser respetada por los ciudadanos en tanto forma parte de la justificación pública que emerge como resultado del *consenso traslapado* luego de un proceso de deliberación reglado. Sin embargo, el principio prevé la posibilidad de no cumplir con todas las condiciones del principio de igualdad equitativa de oportunidades en dos situaciones: cargos y posiciones abiertos a todos en igualdad de oportunidades; y siempre y cuando ello redunde en mayor beneficio de los menos aventajados de la sociedad (Rawls, 1995). En *Justicia como Equidad* (2002) Rawls

redefine los principios de justicia del siguiente modo:

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 (el principio de diferencia). (2002, p. 73)

De esta forma, los dos principios de justicia evalúan el modo en que se regula el reparto de los bienes primarios en la estructura básica siguiendo como índice adecuado el principio de diferencia que plantea la distribución del reparto que redunde en el mayor beneficio de los menos aventajados⁵. Los bienes primarios son las diversas condiciones sociales y los medios de uso universal que por lo general son necesarios para que el sujeto pueda hacer un ejercicio pleno de las dos facultades morales y promover sus concepciones específicas del bien. Son las cosas que las personas necesitan y quieren en una sociedad democrática en tanto miembros plenamente cooperadores de la sociedad. Los bienes primarios son centrales porque de estos depende la posibilidad de desarrollar planes de vida racionales.

Respecto a la aplicación de los principios delineada por Rawls se han planteado diversas preguntas y críticas que se proponen abordar en el siguiente apartado. Concretamente, surgen preguntas acerca de por qué se restringe la aplicación del principio de igualdad y equidad de oportunidades a las instituciones, el tipo de instituciones comprendidas en la conceptualización del concepto de “estructura básica” y el criterio para tal delimitación; y la exclusión de su aplicación a los individuos.

⁵ La categoría “menos aventajados” no es constituida a partir de la identificación de individuos con determinados rasgos naturales o de otra índole. Para establecer esta categoría se tiene en cuenta la clase social de origen menos favorecida, la dotación natural genética, la experimentación de mayor adversidad teniendo en cuenta un índice de bienes primarios: “Son aquellos que comparten con otros ciudadanos libertades básicas iguales y las oportunidades equitativas, pero tienen el menor nivel de ingreso y riqueza. Usamos el ingreso y la riqueza para identificar a este grupo; más los individuos particulares que participan en él pueden cambiar de una configuración de la estructura básica a otra”. (Rawls, 2001, pág. 99.)

II- Los límites de la estructura básica: ambigüedad y arbitrariedad

A efectos de desarrollar las críticas señaladas a la estructura básica como objeto de la justicia rawlsiana es importante trazar la distinción de los tres niveles de justicia que, según el propio Rawls, pueden identificarse: justicia local, justicia doméstica y justicia global. En la justicia local, según la teoría rawlsiana, los principios de justicia deben ser asumidos directamente por las asociaciones e instituciones dentro de la estructura básica. En la justicia doméstica, el tratamiento de los principios es distinto, estos se aplican a la estructura básica de la sociedad asegurando, según Rawls, la justicia de trasfondo. Es decir, los principios de justicia no se aplican directamente a la esfera de lo doméstico o privado. Se entiende que, dado que se ha regulado el diseño estructural en que se enmarca la vida privada de los sujetos, se asegura la regulación de la justicia como trasfondo. En lo que atañe a la justicia global, Rawls se limita a aplicar los principios al derecho internacional, aunque aclara que esto no debe hacerse de modo automático dado que el “derecho de las gentes” tiene que tener un tratamiento particular dada su especificidad y la complejidad de elementos que involucra (Rawls, 1997).

Los principios imponen límites a las realidades sociales que tienen lugar dentro de la estructura básica. Rawls aplica la justicia como equidad a la estructura básica al considerar que es una concepción política de la justicia y que las instituciones de justicia local y global merecen una consideración aparte que deben ser asumidas directamente por las asociaciones e instituciones que componen la estructura básica respetando los límites de justicia impuestos en ésta (Rawls, 2002, p. 34). Puede decirse entonces que la justicia como equidad limita o sujeta, pero no determina unívocamente los principios propios de la justicia local dado que hacerlo impediría ajustarse a las cambiantes circunstancias sociales y al generar límites estrictos.

Dado el marco teórico anterior, las críticas esgrimidas se dirigen al enfoque estrictamente estructuralista que supone desatender el desarrollo de lo que el mismo Rawls denomina *virtudes de la actividad humana y su efecto en los planes de las personas*;

No debiéramos esperar que la justicia como equidad, o cualquier clase de justicia cubra todos los casos de lo correcto y lo erróneo. La justicia política debe complementarse siempre con otras virtudes (1995a, p. 45).

Rawls plantea que el desarrollo y cultivo de la fraternidad, la igualdad de estima y la amistad cívica y solidaridad moral son esenciales para que sea posible una sociedad bien ordenada inscripta en un sistema equitativo de cooperación tal como se describió anteriormente. De hecho, llega a expresar esto en lo que denomina *facultades morales*, sin las cuales no es posible generar el acuerdo libre y razonado en el juicio para elaborar una concepción política⁶.

La primera facultad moral consiste en la capacidad de concebir un sentido de la justicia que les permite a los individuos entender, aplicar y actuar a partir de los principios razonables de la justicia que especifican los términos justos de la cooperación social. Este se modela dentro del procedimiento mismo con la condición razonable de equidad y mediante los límites sobre la información expresada por el velo de la ignorancia.⁷ Para que la concepción política sea la idea de una sociedad bien ordenada debe ser una concepción pública (Rawls, 1995a, p. 40).

La segunda facultad moral es la capacidad de los individuos de tener una concepción del bien que se modela dentro del procedimiento mediante la racionalidad de las partes. Rawls señala:

La justicia puramente procedimental significa que, en su deliberación racional, las partes no se consideran obligadas a aplicar o a suscribir ningún principio de derecho y de justicia previamente formulado o que sirva de antecedente. En otras palabras, no reconocen como representantes racionales, opinión ajena a su propio

⁶ Las facultades y su relación con la reciprocidad pública rawlsiana se desarrollan con mayor profundidad en el segundo capítulo donde se pretende abordar el argumento de los incentivos que se desprende del principio de diferencia.

⁷ Según Rawls la noción del velo de la ignorancia estaría implícita en la ética kantiana, y se propone con el objetivo de eliminar los efectos de las contingencias específicas que sitúan a las personas en situaciones de desigualdad y bajo la tentación de manipular las circunstancias para su propio provecho. Es el ejercicio hipotético donde se supone que las partes ignoran el lugar que ocupan en la sociedad, su suerte en lo referente a la distribución de talentos (social y natural), su concepción del bien, su plan racional de vida, los rasgos de su psicología, y los motivos que puede llevarlos a oponerlos unos con otros. Esto con el fin de, a partir de un proceso deliberativo racional reglado, escoger como principios de justicia sólo aquellos con los que estén dispuestos a vivir Rawls, 1995a, págs. 135-137.

punto de vista, que los restrinja con principios de justicia previos e independientes (...) cuando los ciudadanos están situados justamente unos respecto de otros, les toca a ellos especificar los términos justos de cooperación social a la luz de lo que ellos consideran su propia ventaja, o el bien que persiguen. (Rawls, 1995a, p. 88)

La idea de las facultades morales obedece a que la teoría de la justicia rawlsiana inicialmente en *TJ* (1995b) y más puntualmente en *LP* (1995a) se postula tímidamente como constructivismo político planteando que “lo que aquí nos interesa es una concepción constructivista de la justicia política, y no una doctrina moral comprehensiva” (p. 102). Esto es, bajo la idea de que el contenido de los principios de la justicia puede representarse como resultado de una construcción (la estructura básica), posteriormente, en *Justicia como Equidad* Rawls tomará otro viraje.

El constructivismo político se elabora a partir de los principios que los ciudadanos seleccionan para regular la estructura básica y se funda en la razón práctica a partir de la utilización de una concepción compleja de la persona, y no en una autoridad moral, un texto sagrado, institución, o valores morales dado el hecho del pluralismo razonable (Rawls, 1995a, p. 107). La persona es entendida como perteneciente a la sociedad política como sistema justo de cooperación social y como poseedora de las dos facultades morales enunciadas anteriormente. El constructivismo político especifica la idea de lo razonable y lo aplica a varios objetos: la concepción y los principios, los juicios y fundamentos, las personas e instituciones.

Lo razonable es especificado por contenidos de la política razonable dada por los dos aspectos de la persona entendida como ser razonable: 1) la disposición a proponer y acatar términos justos de cooperación social entre iguales; 2) el reconocimiento del individuo a aceptar las consecuencias de la carga del juicio más la razón práctica de la concepción social y la persona en que se basa la concepción política. Esto quiere decir que para Rawls el juicio correcto es el que deriva del procedimiento razonable y racional de construcción, el modelo correcto de la razón práctica proveerá los principios de justicia tras una cuidadosa reflexión.

La concepción política es afirmada y profesada como una concepción moral y los ciudadanos están dispuestos a actuar conforme a dicho consenso justificados en las ideas morales en las que se basa el liberalismo político de que los valores de lo político son

muy importantes y no fácilmente superables. Existen muchas doctrinas comprensivas razonables que entienden los vastos valores como congruentes con los valores políticos que los apoyan o al menos no entra en conflicto con estos valores. Estas ideas son las que aseguran la base de la razón pública. Las cuestiones de la política fundamental se pueden dirimir recurriendo a valores políticos expresados en la concepción política a la que los ciudadanos suscriben mediante el consenso traslapado. El equilibrio de razones del interior de la doctrina comprensiva de cada ciudadano y no del compromiso impuesto por las circunstancias es la base del respeto de los ciudadanos al límite de la razón pública. La idea realista de la sociedad bien ordenada implica este compromiso.

Aunque la fraternidad no define derechos democráticos, transmite ciertas actitudes teóricas y formas de conducta sin las cuales perderíamos de vista los valores expresados por esos derechos. La igualdad de estimación social se manifiesta en convenciones públicas y ausencia de hábitos de deferencia y servilismo. Rawls sostiene que los sujetos deben obedecer voluntariamente los principios acordados, lo que supone el desarrollo de virtudes de la actividad humana tales como la verdad y la justicia no sujeta a transacciones. Sin embargo, resulta difícil imaginar cómo esto puede ser posible si la justicia se limita a la estructura básica.

La amistad cívica y la solidaridad moral hacen posible la cooperación social y se erigen sobre la base de la fraternidad y la igualdad de estima social. En contrapartida, Rawls señala que la desconfianza, el resentimiento, la sospecha y la hostilidad corroen los vínculos del civismo generando problemas de eficiencia, estabilidad y coordinación (1979, pp. 19-20). Resentimiento, hostilidad y problemas de coordinación que podrían visualizarse, según Cohen, como problemas que se desprenden inevitablemente de la justicia rawlsiana a partir del argumento de los incentivos comprendido en el principio de diferencia. Esto sucede por la ausencia de cierto *ethos* que regule el comportamiento individual en la temática de la justicia. Podría pensarse que Rawls lograría desactivar la crítica al responder que las virtudes son aprendidas en la familia y las asociaciones (en lo que denomina “vida privada”) y luego ejercidas dentro de la estructura básica. Sin embargo, más adelante se visualiza, tomando como marco las críticas de Okin, que esto no es posible si no se toma en cuenta a la familia como parte de la justicia básica (1989, p. 100).

En relación con la idea de fraternidad, amistad cívica y solidaridad moral y su importancia para la cooperación social, en sus primeras obras, como se anticipó anteriormente, Rawls adhiere tímidamente a la idea de constructivismo. Esto es, como la capacidad por parte de los sujetos de ajustarse a un principio que surge de un procedimiento adecuado. Acuerda con Mandeville que los “vicios privados” colaboran a la “prosperidad pública”, es decir, que parecería haber una relación entre la actitud privada y la consecución de la prosperidad de la sociedad. Sin embargo, posteriormente Rawls es incapaz de admitir que de hecho son los vicios los que están puestos en cuestión, esto es, que sean parte de la naturaleza humana y que deban ser incluidos como objeto de la justicia (Cohen, 2001, p. 165).

La crítica de Cohen se desprende del giro político y la influencia judeocristiana que ha permeado su perspectiva, pero se enmarca, y así lo declara él mismo, en las críticas feministas basadas en el lema “*lo personal es político*” (2001, p. 166).

En primer lugar y de interés fundamental para la tesis, las críticas señalan que la distinción entre la esfera pública y privada y consecuente ausencia de un tratamiento de la justicia doméstica invisibiliza las contingencias que tienden a generar desigualdades incluso en una sociedad bien ordenada. Okin (1989) señala que la estructura legal de la familia puede no manifestar sexismo y asimismo estar compuesta por relaciones de poder injustas que al ser ignoradas se reproducen (Okin, 1989, pp. 23-24). La ausencia del tratamiento de la justicia con una perspectiva de género puede rastrearse desde el uso de términos pretendidamente neutrales o masculinos tales como “individuo”, “persona moral”, “jefes de familia”, “padres” para referirse al sujeto de la justicia; hasta -y he aquí lo que identifico como fuerte de la crítica- la falta de conciencia de las relaciones de poder que subyacen en la esfera privada y son invisibilizadas por la tradición de pensamiento que separa lo público de lo privado.

Okin arremete con mayor fuerza contra el segundo punto, sostiene que la dicotomía entre la esfera pública y privada se basa en la idea de que no es apropiado que la familia y las relaciones entre sexos formen parte de la teoría social de la justicia. Cuando Rawls define la estructura básica en *TJ* entiende a la familia como parte de ésta, sin embargo, luego la ignora y asume directamente que es justa. En *TJ* Rawls menciona a la familia en tres contextos: 1) para referirse al papel que desempeña en la conexión

intergeneracional y su relevancia para salvaguardar los principios de justicia; 2) al identificar que la familia puede ser un obstáculo para la justa equidad de oportunidades, 3) como primera escuela de desarrollo moral. En este tercer contexto es donde específicamente podemos ver que Rawls asume que la familia es una institución justa sin brindar explicación al respecto. Lo que nos invita a preguntarnos: ¿cómo desarrollar dentro de la familia el sentido de la justicia y la psicología moral que se requiere para cooperar y deliberar en la posición original si ésta no está sujeta a los principios de justicia?

Rawls (2002) reconoce que el papel de la familia es esencial en la crianza y el cuidado de los niños como quehaceres que deben ser dispuestos de modo razonable y efectivo para asegurar el desarrollo moral de los ciudadanos y su educación en una cultura amplia. Por ello estipula que, si bien la justicia como equidad no se “decanta por ningún tipo de familia”, los ciudadanos deben tener un sentido de justicia y las virtudes políticas necesarias para el sustento de las instituciones políticas y sociales justas. Lo que se logra a partir de la configuración de la familia de forma efectiva y correlativa con los valores políticos establecidos en la concepción pública de justicia (2002, p. 201).

Sin embargo, como se mencionó anteriormente, Rawls considera que los principios de justicia se aplican a la estructura básica, y no directamente a la vida interna de las múltiples asociaciones, entre las que identifica la familia sin tener en cuenta su particularidad⁸. Por lo que surge la pregunta esbozada anteriormente acerca de cómo es posible que se garantice igual justicia para las esposas respecto de sus maridos, y de las infancias respecto a los adultos a cargo si estos principios no son empleados en la vida interna familiar⁹.

La experiencia de la modernidad se ha encargado de excluir la experiencia de lo femenino y cómo su identidad se ha estructurado en torno a la carencia de independencia y autonomía. Su rol ha sido delineado en nombre de un “llamado de la naturaleza” a la crianza, como esposa y madre, dónde el matrimonio las lleva a la reclusión del hogar, de

⁸ Okin es crítica con la idea de identificar a la familia como una “asociación más” como lo es una iglesia o una universidad. Idea que parecería por momentos sugerirse en la negativa de Rawls a desarrollar el tratamiento específico que requiere la familia como institución (1989, pág. 96).

⁹ Lo que abre asimismo la discusión sobre cómo regular la vida interna familiar sin imponer una visión comprehensiva.

lo doméstico que se rige por estas relaciones de poder que la justicia rawlsiana tanto procura evadir.

A pesar de ser consciente de la crítica de Okin, Rawls reafirma que los principios se aplican a la familia en tanto forma parte de la estructura básica, pero de forma muy “modesta” dado que no se indican con ningún detalle qué es lo que exigen a la familia esos principios (Rawls, 2002 p. 217). Esta modestia, tiendo a pensar, se debe a que una aplicación directa y precisa -tal como se esboza para la estructura básica como un todo- supondría abandonar una visión restringida de su aplicabilidad a la justicia local, lo que podría ser entendido como una injerencia injustificada en la libertad de pensamiento y asociación de los ciudadanos. Fundamentalmente, Rawls se pregunta si la aplicación de estos principios bastaría para remediar los fallos del sistema en lo que refiere a la familia, o si la solución trasciende a la concepción de justicia y compromete la teoría social y la psicología humana (2002, p. 201). Sin embargo, la crítica de Okin no alcanzaría a ser desacreditada dadas las inquietantes desigualdades que surgen como consecuencia de la negligencia por parte de las teorías de la justicia en negar o cuanto menos invisibilizar que la familia es una institución que forma parte de la justicia social. Okin propone evidenciar que no podemos simplemente asumir que la familia es justa porque hay prácticas y expectativas históricas que expresan relaciones de poder donde mujeres e infancias se encuentran en situaciones de vulnerabilidad.

Este ciclo de relaciones de poder se retroalimenta y se presenta en la familia y en el mercado laboral. En la familia, bajo el supuesto de que los trabajadores cuentan con esposas que se mantienen en el hogar haciendo posible que los “jefes de familia” puedan dedicarse plenamente al desarrollo de sus carreras. En el mercado laboral, bajo el supuesto de que trabajo es aquel entendido como trabajo pago dentro del mercado, excluyendo al trabajo doméstico, así como también en la asignación de puestos de trabajo y diferencia salarial basada en la desigualdad de género. Estos elementos, apunta Okin, constituyen un ciclo de inequidad que se perpetúa dentro de la propia institución de la familia y el matrimonio (sobre todo en el tipo de matrimonio heterosexual en que se centra su análisis) como contrato que en sí mismo ha supuesto históricamente que las mujeres posterguen su desarrollo profesional y sus intereses en general en pos del desarrollo del género masculino, el esposo.

Cohen se afilia al reclamo de Okin y plantea que Rawls debe afrontar el siguiente dilema: aplicar los principios de justicia a prácticas sociales no legalmente prescritas (opcionales desde el criterio de elección personal no legal), o limitar la aplicación de los principios a la estructura coercitiva, lo que dependerá asimismo de lo que se entienda por “institución”¹⁰. La segunda opción constituye una decisión arbitraria dado que la estructura de la familia es decisiva por los beneficios y las cargas que redundan en personas diferentes como queda demostrado a partir de los argumentos feministas desarrollados.

Según Okin, y Cohen la presión informal ejercida por la familia y las motivaciones individuales son tan importantes para la justicia distributiva como lo es la libertad. En ese sentido la tesis se propone evaluar si estos elementos son considerables para establecer tal conclusión.

Las críticas de Cohen como limitación al egoísmo individual

Otra crítica de Cohen señala que la teoría rawlsiana no aplica los principios para censurar las opciones egoístas dentro de las instituciones, y que no se ofrece una explicación coherente para esto, aun cuando en diversos pasajes hace énfasis en las facultades morales de los ciudadanos y lo imprescindibles que estos son para hacer posible la cooperación social;

Lo que hace que estas personas sean iguales es el tener estas facultades morales (la capacidad de tener un sentido de la justicia y de adoptar una concepción del bien) y de los poderes de la razón (de juicio, de pensamiento, y la capacidad de inferencia relacionada con estos poderes), las personas son libres. Lo que hace que estas personas sean iguales es el tener estos poderes cuando menos en el grado mínimo necesario para ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad. (Rawls, 1995a, p. 42)

Como ya se ha planteado, Rawls define que el objeto primordial de la justicia social es la estructura básica dado que representa “los casos típicos de la justicia social” (1995b, p. 65). Sostiene que la justicia formal es la adhesión a principios o también

¹⁰ En el tercer capítulo me propongo profundizar sobre las interpretaciones que pueden darse del término “institución” a partir de Rawls y algunos autores rawlsianos, y, en consecuencia, el alcance que tendrá la aplicación de los principios. Es interesante anticipar que la concepción de “institución” que, según Williams (1998; 2008), tiene Rawls en mente no es la misma que la de Cohen.

denominada obediencia al sistema. En este sentido distingue entre las reglas constitutivas de una institución que establecen los derechos y deberes, y las estrategias para maximizar las instituciones para propósitos particulares. Las máximas y las estrategias se estructuran en base al análisis de las acciones permisibles que escogen los individuos y los grupos desde sus expectativas y de la creencia que tienen sobre los planes de otros. De lo anterior, se desprende la consideración de Rawls de que las estrategias no forman parte de la institución, sino que forman parte de la teoría que la estudia al analizar las tácticas y las formas de conducta que promueven. Por lo que, agrega, “idealmente las reglas deberán ser establecidas de tal modo que los hombres sean guiados por sus intereses predominantes, de manera que promuevan fines socialmente deseables” (1995b, p. 64). Es decir, la conducta de los individuos debería estar coordinada de forma que promueva los mejores resultados en lo que respecta a la justicia social. Sin embargo, más adelante Rawls subraya nuevamente cierta prioridad jerárquica para la justicia al decir que “las tácticas y estrategias observadas por los individuos, aun cuando esenciales para evaluar las instituciones, no son parte del sistema público de reglas que las definen” (1995b, p. 64). De lo que se desprende que los principios deben aplicarse a las instituciones que forman parte de la estructura básica y no más allá de ésta.

Ahora bien, cabe preguntarnos: ¿a qué se refiere Rawls cuando habla de “institución”? En *TJ* Rawls determina por institución un “sistema público de reglas que define cargos y posiciones con sus derechos y deberes, poderes e inmunidades, etc. Reglas que especifican ciertas formas de acción como permisibles y establecen ciertas sanciones y garantías para cuando ocurren violaciones a esas reglas” (1995b, p. 62). Menciona como ejemplos de instituciones los ritos y juegos, los procesos judiciales y el parlamento, los mercados y el sistema de propiedad.

Asimismo, plantea que el término institución puede ser pensado de dos maneras: Primero, como objeto abstracto, es decir, formas de conducta expresadas mediante un sistema de reglas; Segundo, como la realización de acciones especificadas por esas reglas efectivas en el pensamiento y la conducta de ciertas personas en cierto tiempo y lugar. Esta caracterización será retomada en la segunda parte de los capítulos (II) y (III) con vistas a analizar las críticas que pueden suscitarse según la interpretación que se haga del término «institución».

A pesar de la evidencia anterior, parecería identificarse cierta indecisión o ambigüedad por parte de Rawls en *TJ* en lo referente a la necesidad de establecer principios para las personas. En esta obra plantea que deben estipularse, en orden cronológico, principios para la estructura básica, luego para los individuos, y finalmente para el derecho internacional:

Hasta ahora me he ocupado en la discusión de los problemas que se aplican a las instituciones, o, más exactamente, a la estructura básica de la sociedad. Es obvio, sin embargo, que tendrán que escogerse también principios de otro tipo, ya que una teoría completa de lo justo incluye también principios para las personas (...) Así primero tendrá que haber un acuerdo acerca de los principios para la estructura básica de la sociedad, después sobre los principios para los individuos, seguidos de los relativos al derecho internacional. (1995b, p. 110)

El pasaje anterior se encuentra acompañado por un esquema diagramado donde se estipulan los distintos objetos que parecería comprender la justicia junto con sus correspondientes principios (1995b, p. 111). Sin embargo, resulta difícil imaginarse cómo es posible que sean realizadas las exigencias que se desprenden de los individuos en el esquema propuesto acerca de las obligaciones de equidad y fidelidad respecto al sistema de cooperación, o, como Cohen lo denominaría, la comunidad. La misma dificultad se puede identificar con el cumplimiento de los deberes naturales positivos de mantener la justicia a través de la ayuda y el respeto mutuo, el deber natural negativo de no lesionar, así como también en lo referente a los permisos subrogatorios de beneficencia en la consecución del bienestar de la sociedad como sistema de cooperación.

Considero, aún sin analizar ni suscribir a las críticas de Cohen hacia Rawls, que hay una desconexión entre los derechos y deberes de los individuos esbozados en el esquema anterior y la potencialidad de realizarlos si no existe un compromiso con abordar las motivaciones y opciones individuales como parte del objeto de la justicia, cosa que sí sucede con la estructura básica¹¹.

Asimismo, la ambigüedad es clara cuando Rawls (2002) insiste acerca de la aplicación restringida de los principios:

¹¹ Sin embargo, no pienso que sea oportuno -al menos no aún- concluir que debemos suscribir a la propuesta de Cohen sobre la necesidad de un *ethos* regulador de las prácticas particulares, podría llegar a plantearse incluso una propuesta menos ambiciosa o sustantiva, pero esto será explorado en el último capítulo.

La estructura básica está organizada de tal modo que, cuando todo el mundo sigue las reglas de cooperación públicamente reconocidas y responde a las exigencias de dichas reglas, las distribuciones particulares de bienes que resultan son aceptables como justas (al menos como no injustas), al margen de lo que terminen siendo esas distribuciones. (2002, p. 84)

Es decir, según Rawls, puesto que la justicia asignativa no tiene aplicación como sí lo tiene la concepción de la justicia del Utilitarismo, el único criterio para la justa distribución está dado por las instituciones de trasfondo y las acreditaciones que emanan del procedimiento. Esto sucede porque la influencia que tiene en los individuos y las asociaciones es muy profunda y omnipresente. La justicia procedimental parecería asegurar que las reglas de las instituciones que forman parte de la estructura básica bastan para que los individuos y las asociaciones actúen como deseen siempre dentro del marco de la sociedad como sistema equitativo de cooperación (Rawls, 2002, p. 82).

Lo que resulta paradójico es que casi inmediatamente a continuación, Rawls explicita que es necesaria una división institucional de trabajo en dos principios, uno que regule la estructura básica, diseñado para preservar la justicia de trasfondo; y otro principio que tenga su aplicación en las transacciones puntuales y libres en los individuos y asociaciones. Recalcando además que los defectos de uno u otro podrían afectar muy negativamente la concepción de justicia en su sentido integral (Rawls, 2002, p. 86). Sostiene en la misma línea que;

Cuando todo el mundo sigue las reglas públicamente reconocidas de cooperación, la distribución particular que resulta es aceptable como justa, al margen de lo que termine siendo esa distribución. Esto nos permite hacer abstracción de las enormes complejidades de las innumerables transacciones de la vida diaria y nos libra de tener que rastrear las cambiantes posiciones relativas de los individuos particulares. (2002, p. 87)

Se afirma que la justicia es un procedimiento que pone su acento en las instituciones sociales y su distribución, siendo la justicia independiente de los resultados que genere en el estado de los individuos particulares (2002, pp. 87-88).

A pesar de la ambigüedad expuesta en el primer apartado, Rawls explícitamente delimita el objeto de la justicia básica y el alcance de sus principios a la estructura básica.

Por lo que cabe preguntarse, si la sociedad democrática es entendida como un sistema equitativo de cooperación social entre ciudadanos concebidos como libres e iguales; “¿qué principios de justicia son los más apropiados para definir los derechos y libertades básicos, y para regular las desigualdades sociales y económicas en las perspectivas de los ciudadanos a lo largo de toda su vida?” (2002, p. 72). Pregunta que encuentra su respuesta recurriendo en la posición original a las “convicciones razonadas sobre la naturaleza de una sociedad democrática” con la presentación del principio del valor equitativo de las libertades básicas y la igualdad equitativa de oportunidades. Estos principios son formulados por Rawls en *JE* del modo siguiente:

- 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) (2002, p. 73).

Cabe recordar el orden lexicográfico asignado por el filósofo al primer principio respecto al segundo, y agregar que, dentro del segundo principio la igualdad equitativa de oportunidades es previa al principio de diferencia. Esto es, antes de definir cuáles son las desigualdades sociales y económicas permisibles para lograr la justicia como equidad, primero se deben garantizar condiciones equitativas.

Asimismo, un aspecto remarcado por Rawls (2002) es que ambos principios expresan valores políticos coordinados de modo que desempeñan dos papeles en la estructura básica. El primer principio atañe a las cuestiones de adquisición y ejercicio de poder político, se encarga de que la estructura básica establezca y garantice las libertades básicas iguales para todos los ciudadanos. Lo hace instaurando un régimen constitucional justo reflejado en una constitución, sea escrita o no, que cobra su legitimidad a partir de los valores políticos que constituyen la base de la libre razón pública y de la concepción política de la justicia. El segundo principio se encarga del trasfondo institucional de la justicia social y económica necesario para el desarrollo de los ciudadanos. Se aplica en la etapa legislativa, es la base de la legislación socio-económica, por lo que el cumplimiento de los objetivos trazados dependerá en gran medida de la diferencia de opinión, la

inferencia, la formación y la evaluación del juicio respecto a lo social y económico, lo que supone una complejidad mayor respecto a los objetivos del primer principio (Rawls, 2002, pp. 79-80).

La igualdad equitativa de oportunidades tiene el objetivo de corregir las injusticias que surgen de la igualdad formal de oportunidades a partir del sistema de libertad natural. Por lo que no sólo exige que los cargos públicos y las posiciones sociales estén abiertas en sentido formal sino también que se promueva que todos tengan una oportunidad equitativa de llegar a ocuparlos independientemente de su clase social de origen.

Rawls plantea que “en todas las partes de la sociedad debe de haber aproximadamente las mismas perspectivas de cultura y logro para los que están similarmente motivados y dotados” (2002, p. 74). De esta forma, la teoría rawlsiana apuntará a que los problemas que puedan surgir de las libertades básicas puedan resolverse desde el punto de vista de igual ciudadanía en el entendido de que la sociedad concebida como sistema de cooperación presupone que los sujetos tienen intereses comunes que conciernen a todos y que, por ende, pueden ser resueltos desde el principio de interés común. Este principio postula que las instituciones jerarquizan según el grado de eficacia, esto es, según el grado en que se promueva en mayor medida los fines en común que han de beneficiar a todos (2002, p. 99). Es decir, la eficacia entendida como mejora del interés común, postula Rawls, puede definirse de forma objetiva e independiente de las expectativas particulares:

Supongo entonces que, esencialmente, cada persona tiene dos posiciones pertinentes: la de igual ciudadanía y la definida por el lugar que ocupa en la distribución de ingresos y de riqueza. Los representantes debidos son, por tanto, los ciudadanos representativos y los representantes de aquellos grupos que tienen expectativas diferentes respecto a los varios niveles de bienestar. Como supongo que, en general, a las otras posiciones se ingresa voluntariamente, no es necesario para juzgar la estructura básica que consideremos el punto de vista de los que las ocupan. Más bien, habremos de ajustar el esquema completo a las preferencias de quienes se encuentran en las llamadas posiciones iniciales. Al juzgar el sistema social no debemos tomar en cuenta nuestros intereses y asociaciones más específicas y ver nuestra situación desde el punto de vista de estos representativos. (2002, p. 99)

En síntesis, Rawls considera que para distribuir ingresos y riquezas bastaría con remitirse a la concepción política de igual ciudadanía y el índice de bienes primarios, lo

que se analiza y evalúa a continuación a partir del principio de diferencia y sus posibles efectos en la igualdad.

Cohen, por su parte, argumenta a favor de la culpabilidad moral de los individuos al entender que sus opciones violan los principios de justicia. Esta idea de limitar las opciones de los individuos se basa en el pensamiento de que para poder alcanzar la igualdad las personas deben creer y estar motivadas por la igualdad. Es decir, para Cohen la respuesta al problema de la justicia está situada en la estructura y en las motivaciones que orientan la vida de las personas en sociedad. Cohen tiene una lectura legalista del término “*instituciones*” planteado por Rawls, esto es, legal-coercitivo, no comprendiendo los patrones informales y las instituciones no legalistas. Es por esta interpretación que propone un *ethos* con el cual poder juzgar cuando un determinado comportamiento es justo o injusto y así evitar la reproducción de las desigualdades por parte de los sujetos en el desarrollo de sus decisiones, costumbres y formas de autocomprensión. Suscribe a la crítica elaborada por Okin en lo referente a la dicotomía entre el mundo público y el mundo privado como una construcción ficticia que corroe la posibilidad de alcanzar la justicia al oscurecer los ciclos de inequidad que son creados y reafirmados por decisiones políticas basadas en relaciones de poder asimétricas, impidiendo así su transformación.

Por lo anterior, Cohen considera que para alcanzar la justicia se necesita de un vínculo que opere como estadio intermedio armonizando las reglas justas en el ámbito público y la justa opción personal en el ámbito privado dentro de la estructura fijada por las reglas justas públicas. Este intermedio sería el *ethos* social que vendría a ser un “modo de conciencia” sobre el cual se construye la comunidad de justificación comprensiva.

En este *ethos* podemos ver plasmada su consideración de que la elección y responsabilidad de la gente de ser “pionero moral” en el ámbito de la justicia es una forma básica en la que puede cambiar el *ethos* social, lo que será desarrollado teóricamente en el próximo capítulo y evaluado en cuanto a su potencialidad práctica en el capítulo final.

*Segunda parte: El principio de
diferencia como amenaza a la
concepción pública de la justicia*

I- El argumento de los incentivos: la permisibilidad de una desigualdad anti igualitarista

Presentación de principio de diferencia

A partir de lo que Rawls llama “lotería natural” los individuos nacen con determinados talentos, disposiciones, y dotaciones innatas que surgen del azar y no de un mérito legítimo. Por tanto, la sociedad como sistema de cooperación que concibe a los ciudadanos como libres e iguales debe velar por corregir aquellos defectos que surgen de la lotería de la naturaleza y que generan injusticias profundas. Una forma de corregir tales efectos es considerando a las dotaciones innatas como un “acervo común” de la sociedad (2002, p. 104).

Como ejemplos de dotaciones innatas Rawls refiere al vigor y la inteligencia (2002, p. 40), y resalta que, dado que las dotaciones innatas a menudo se encuentran afectadas por la clase social de origen, así como también de factores de género y etnia, requieren de oportunidades para desarrollarse. Por ello también insiste en la distinción entre dotaciones innatas y las dotaciones realizadas, siendo éstas últimas aquellas que se han podido realizar a partir de contar con las posibilidades necesarias para su concreción. Más adelante desarrolla:

Aquellos que han sido favorecidos por la naturaleza, quienesquiera sean, pueden obtener provecho de su buena suerte sólo en la medida en que mejoren la situación de los no favorecidos. Los favorecidos por la naturaleza no podrán obtener ganancia por el mero hecho de estar más dotados, sino solamente para cubrir los costos de su entrenamiento y educación y para usar sus dones de manera que también ayuden a los menos afortunados. (Rawls, 2002, p. 104)

El principio de diferencia plantea que es necesario considerar la distribución de talentos naturales como un acervo en común dado que no tiene ningún mérito legítimo (en sentido de una voluntad o esfuerzo especial) el haber sido favorecido por la naturaleza al nacer con determinados dones. Por tanto, esos dones deben ser considerados como bien

de la sociedad en su conjunto, y utilizados de forma que ayuden a mejorar la situación de los menos afortunados (Rawls, 1995b, p. 104).

Es importante remarcar que para que el argumento de los incentivos funcione basta con decir que están situados en una posición tal que, por fortuna para sí mismos, tienen a su disposición un salario alto y pueden variar su productividad en función de lo alto que ese salario sea. Pero, para que el argumento pueda justificar la desigualdad su posición afortunada de poder realizar tal variación sólo puede deberse a circunstancias totalmente accidentales y en relación con cierta clase de dotación que posean, sea natural o inducida socialmente (Cohen, 2001, p. 170).

Para definir quiénes son los menos aventajados es necesario retomar la idea de bienes primarios: son las cosas que los ciudadanos libres e iguales en tanto miembros de una sociedad de cooperación necesitan para desarrollarse. No hacen referencia a factores que racionalmente se puedan desear o querer. Si bien se toman en cuenta factores psicológicos, históricos, sociales y los planes de vida racionales que de ellos se desprenden, los bienes primarios se establecen a partir de la concepción política que comprende a los sujetos como libres e iguales, y no desde la perspectiva de una doctrina comprensiva en particular. Así, los menos aventajados serían aquellos que, en relación a la satisfacción de bienes primarios, se encuentran en aquella clase cuyo ingreso se encuentra en las expectativas más bajas.

Por lo tanto, el grupo de menos aventajados se identifica por su nivel de ingreso y riqueza, no tienen un “rostro” concreto en el sentido de etnia, género u otros rasgos naturales, no conforman una categoría fija independiente de los esquemas de cooperación social. Por el contrario, son aquellos que resultan menos favorecidos por un esquema de cooperación social concreto, bajo otro esquema los menos favorecidos podrían ser otros. Es decir, si bien Rawls reconoce que los factores genéticos y de fortuna suelen caracterizar a muchos miembros que hacen al grupo de los menos aventajados, no los define¹².

¹² Cuando Rawls define el grupo de “los menos aventajados” en referencia a los bienes primarios establece una relación entre riqueza y bienes primarios que no permite dar cuenta de otras dimensiones igualmente importantes que podrían considerarse. Agradezco a Gustavo Pereira por sugerir este comentario que puede iluminar lo que expongo anteriormente.

Me interesa trazar un aspecto que llama mi atención en la conceptualización que hace Rawls sobre los menos aventajados en la distribución de la justicia según la justicia como equidad. Este llamado de atención refiere a que lo que Rawls denomina como “sociología política del sentido común” (2002, p. 60), y que brinda elementos fácticos que pueden servir posteriormente para establecer aspectos normativos. Estos elementos pueden echar luz sobre cómo y por qué en la historia de la humanidad los menos aventajados suelen tener el “mismo rostro” o cuanto menos, características que se reiteran y narran la situación de injusticia y desigualdad de grupos que por su etnia, origen, género o clase han sido fuertemente dañados por las estructuras sociales ordenadoras. Si bien se supone que en la teoría ideal de Rawls la mayoría de estas desigualdades han sido filtradas por la aplicación de los principios de justicia (igual libertad e igualdad de oportunidades), la diferencia de clase se mantiene. Pienso que si bien quizás esta repetición de “rostros” puede que no se perpetúe en un futuro -mi esperanza y preocupación está puesta en que no suceda-, ignorar que hasta la actualidad ha acontecido de esta forma resulta un poco ingenuo o cínico. En el primer caso es en el que por momentos identifico al propio Rawls.

Sin embargo, es de destacar que el énfasis en priorizar la mejora de la situación de los menos aventajados responde a la idea de la justicia como equidad de tratar igualmente a todas las personas y proporcionar una auténtica igualdad de oportunidades para lo cual resulta necesario atender en mayor medida a quienes no han sido beneficiados por la lotería de la naturaleza para compensar las desventajas en pos de la igualdad. Esto implica asignar más recursos para los menos aventajados en determinadas áreas¹³, al menos coyunturalmente para mejorar sus expectativas a largo plazo (1995b, p. 103).

Rawls sostiene en *TJ* que el principio de diferencia “exige que las superiores expectativas de los más favorecidos contribuyan a las perspectivas de los más necesitados” o que “las desigualdades sociales y económicas deben ir en interés de los representativos en todas las posiciones sociales pertinentes” (1995b, p. 98). Para ello

¹³ Rawls se refiere a que: “Podrían aplicarse mayores recursos para la educación de los menos inteligentes que para la de los más dotados, al menos durante ciertos períodos de su vida, por ejemplo, los primeros años escolares” (1995b, pág. 103). Encuentro problemática su aseveración sobre la inteligencia por lo que opto por lo que considero una redacción más “amigable” que además entiendo expresa mejor el espíritu de la propuesta, dado que los pasajes en general refieren a una nivelación en la situación de los menos aventajados quienes no necesariamente son los menos inteligentes.

explicita que es necesario identificar qué posiciones son pertinentes tener en cuenta para la construcción de una teoría de la justicia coherente, lo que implica que habrá posiciones más apropiadas para juzgar el sistema social en la distribución de los beneficios de la cooperación social.

Sin embargo, tal como se recordó al inicio del capítulo, ya que el principio de diferencia se aplica a las instituciones como sistemas públicos de reglas, las exigencias que supone son predecibles. No interfiere de manera continua o regular en la cotidianidad de los individuos, sus planes o acciones, solo afecta la fiscalidad. Por lo tanto, el que las reglas sean conocidas implica que los ciudadanos las tienen en cuenta al hacer sus planes. Se elaboran con base en una concepción de la justicia política y se asumen como parte de la cooperación social, por lo que son públicamente reconocidas (2002, p. 83).

En relación con las reglas y expectativas reconocidas públicamente, encuentro sumamente interesante resaltar el viraje que parecería tomar Rawls desde *TJ* a *JE* en lo referente a la consideración de las dotaciones innatas. Si bien en *TJ* Rawls introduce el principio de diferencia donde estipula la permisividad de ciertas desigualdades que contribuyan a la mejora de los menos favorecidos; sostiene asimismo que los más dotados de talento no deben exigir compensación extra a partir de su trato desigualitario en pos de la mejora de los menos dotados de talento, puesto que:

Nadie tenía originalmente un derecho a ser beneficiado de este modo, y por eso, el maximizar un valor medio equilibrado es, por así decirlo, favorecer doblemente a los más afortunados. Así, cuando los más aventajados vean esta cuestión desde un punto de vista general, reconocerán que el bienestar de todos depende de un esquema de cooperación social sin el cual nadie podría tener una vida satisfactoria; reconocerán esperar la cooperación voluntaria de todos. Por eso se consideran a sí mismos ya compensados, en cierta medida, por ventajas a las cuales nadie (ni siquiera ellos) tenían previamente derecho. Renuncian a la idea de maximizar un valor medio equilibrado y consideran el principio de diferencia como una base equitativa para regular la estructura básica. (1995b, p. 105)

Este pasaje resulta sumamente relevante dado que la comprensión de las dotaciones de las que son portadores los más favorecidos es entendida al servicio de la sociedad como sistema de cooperación en lo que denominaré “sentido pleno”. Esto es, si los dotados de talento han participado de la elaboración y elección de los principios de justicia, y además admiten que deben guiar sus elecciones y opciones dentro de este marco

públicamente reconocido por todos pensando en el bienestar de la sociedad; entonces no deberían exigir ninguna recompensa. Las dotaciones innatas que portan son obra de la “lotería natural” por lo que no debería ser objeto de ningún mérito el que las realicen al máximo que les sea posible en vistas al bien común. Los sujetos no deberían tener ningún inconveniente en regirse bajo el marco normativo que supone el sistema de cooperación pleno. Como se dijo, dado que las reglas son conocidas, no suponen ninguna sorpresa ni carga excesiva para los individuos.

Sin embargo, más adelante, cuando Rawls define el principio de equidad que se aplica a los individuos parecería apoyar una lectura distinta a la que esboqué anteriormente:

El principio mantiene que a una persona debe exigirse que cumpla con su papel y como lo definen las reglas de una institución, sólo si se satisfacen dos condiciones: primera, que la institución sea justa (o equitativa), esto es, que satisfaga los dos principios de la justicia; y segundo, que se acepten voluntariamente los beneficios del acuerdo o que se saque provecho de las oportunidades que ofrece para promover los propios intereses. La idea básica es que cuando un número de personas se comprometen en una empresa cooperativa, mutuamente ventajosa y conforme a reglas, restringiendo por tanto su libertad en la medida en que sea necesario para que se produzcan ventajas para todos, entonces aquellos que se han sometido a estas restricciones tienen derecho a una aceptación semejante por parte de aquellos que se benefician de tal sumisión. (1995b, p. 113)

Este segundo pasaje parecería sembrar el terreno para que luego Rawls en *JE* (2002, pp. 112-113) explicitara su lectura de la reciprocidad como comprendiendo la idea de que los más dotados de talentos tienen cierto derecho de exigir incentivos y que la sociedad entendida como sistema de cooperación debe promoverlos y garantizarlos:

Aquí es esencial que el principio de diferencia incluya una idea de reciprocidad: a los mejores dotados (aquellos que ocupan un lugar más afortunado en la distribución de las dotaciones innatas, que no merecen moralmente) se les anima a conseguir más beneficios todavía -ya han salido beneficiados por su lugar afortunado en esa distribución-, a condición de que cultiven sus dotaciones innatas y hagan uso de ellas de modo que contribuyan al bien de los menos dotados (que tampoco merecen moralmente su lugar menos afortunado en la distribución). (2002, p. 112)

Personalmente encuentro sumamente problemáticas las últimas afirmaciones de Rawls por la ambigüedad que presentan respecto a otros pasajes. Preocupa, fundamentalmente, el sentido que termina de dar forma a su idea de reciprocidad y cómo

lleva a justificar la promoción de incentivos. Concretamente podría situarse este problema en el marco de lo que luego Cohen se refiere como transgrediendo lo permisible por el propio igualitarismo, puesto que Rawls pareciera ignorar algo de lo que en otros pasajes es consciente: cómo funciona “la sociología política del sentido común” (2002, p. 105). Lo que me propongo abordar en el tercer capítulo. Sin embargo, otra lectura quizás más integral de estos pasajes sería entender que del mismo modo que no son justificables las ventajas de los talentosos, tampoco lo es anular los beneficios que pueden obtenerse como consecuencia de la cooperación social. Es decir, dado que, según Rawls, es el talento de los más aventajados lo que contribuye a la riqueza de la sociedad¹⁴ y la posibilidad de redistribuir, parecería justo recompensarlos con incentivos¹⁵.

Es decir, Rawls sostiene que para evitar las arbitrariedades de las contingencias que tienen lugar por lotería natural estamos conducidos a adoptar el principio de diferencia. Sin embargo, en su formulación parecería sobre premiar a los ya premiados por la arbitrariedad de la distribución de los dones de la naturaleza, quienes se encuentran ya inicialmente en una posición de privilegio en la sociedad (2002, p. 104).

Esta conclusión a la que arriba encuentra su fundamento en el propio Rawls (2002):

Parece claro que la sociedad no debería hacer lo que pudiera en favor de aquellos que inicialmente están más aventajados; así, si rechazamos el principio de diferencia hemos de preferir maximizar un valor que sea aproximadamente la media de las dos expectativas. Empero, al dar algún valor a los más afortunados, estamos valorando por sí mismas a las ganancias de aquellos a quienes ya las contingencias naturales y sociales han favorecido más. (2002, p. 105)

Se resalta como elemento en común en ambas formulaciones del principio de diferencia (Rawls: 1995b; 2002) comprendido dentro de la igualdad equitativa de oportunidades, la idea de que los beneficios de las contingencias sólo pueden ser aprovechados en tanto redunden en la mejora del bienestar de los menos aventajados.

¹⁴ Este es un punto en sí mismo controversial, particularmente porque Rawls lo da por sentado, pero que por motivos de organización y pertinencia no abordaré.

¹⁵ Estoy agradecida con Gustavo Pereira quien me sugirió esta lectura.

La construcción del principio de diferencia a partir de Cohen

La hipótesis central de las críticas de Cohen es que hay ciertos supuestos y asunciones de la teoría rawlsiana que contradicen el espíritu igualitario que identifica en sus obras. Señala que hay una incoherencia entre los elementos igualitarios y las conclusiones que se desprenden del diseño del principio de diferencia y su permisibilidad de incentivos. Esta crítica es extensiva a una más profunda, a saber, el intento de Rawls por determinar un principio de igualdad a aplicar a todo tipo de relaciones sociales (capital y trabajo) sin comprometerse con aliados de posturas con antecedentes no igualitaristas como las de Nozick¹⁶. Esta crítica es la base de la argumentación desarrollada por Cohen contra la permisibilidad de incentivos.

Los más dotados de talentos, sea por circunstancias accidentales, dotación natural o factores inducidos socialmente, poseen cierta capacidad para lograr ganancias significativas en el mercado. El salario alto les permite variar su productividad laboral en función de lo alto que es su salario, pero la justificación de tal variación se debe a una decisión voluntaria. Para justificar la necesidad de incentivos recurren a una autojustificación la cual hace que su voluntariedad/involuntariedad haga necesaria la existencia de recompensas elevadas, lo que revela que las opciones de los más dotados no están debidamente ajustadas al principio de diferencia. A esto Cohen lo denomina *justificación fáctica* del argumento de los incentivos, lo que supone que los incentivos son necesarios porque los dotados de talento elegirían disminuir la intensidad de su productividad si no obtienen a cambio remuneraciones altas:

¿es necesario *tout court*, es decir, independientemente de la voluntad humana? ¿O es necesario sólo en tanto que los dotados de talento decidirían producir menos de lo que producen ahora o dejarán de ocupar puestos que ahora se les pide que ocupen si la desigualdad desapareciera (a través, por ejemplo, el impuesto sobre la renta que redistribuye con un efecto totalmente igualitarista)? (2001, p. 172)

Así, el principio de diferencia justificaría la desigualdad sólo en una sociedad donde no todos aceptan el principio de diferencia (téngase en cuenta que los principios han sido acordados por todos en el marco de la sociedad como sistema de cooperación). Es decir, para Cohen quien considera que ningún principio de la justicia puede justificarse

¹⁶ Ver Nozick, R. (1974). *Anarchy, state, and utopia*.

en cierta idea de la naturaleza humana o hecho social, estrictamente hablando, el argumento de los incentivos no ofrece una justificación normativa de la desigualdad sino fáctica (Cohen, 2000, Cap. VIII) (Reyes, 2008, pág. 32).

Cohen critica el criterio arbitrario de Rawls de restringir la aplicación del principio de diferencia a las instituciones sociales en su sentido legal-coercitivo, y no a las opciones de los individuos. Sostiene que el no tratamiento de las opciones y motivaciones de las personas no permite censurar las opciones egoístas de las personas dentro de las instituciones, dando como resultado desigualdades profundas, como las que producen los incentivos, que violan los principios de justicia.

Cohen afirma, en referencia a Mandeville (2000, pp. 165-166), que Rawls parecería reconocer que los vicios privados tienen consecuencias en la prosperidad pública. Puntualmente, señala que los incentivos diferenciales son un vicio en el carácter de los más talentosos a partir del principio de diferencia que autoriza argumentos a favor de la desigualdad con base en dichos incentivos materiales (justificado en que beneficia a los que peor están). Esto constituye una defensa fáctica de la desigualdad que, según Cohen, oculta un profundo y significativo error en la caracterización que hace Rawls de la justicia.

Lo que pretende señalar la crítica de Cohen a los incentivos es que la justicia de la sociedad no se da exclusivamente en función de la estructura legislativa o reglas imperativas de carácter legal, sino también en función de las opciones que escoge la gente en el marco de esas reglas. Esto hace necesario un *ethos*, una estructura de respuesta (legal-coercitiva o no) situada en las motivaciones y elecciones que orientan la vida diaria (Cohen, 1991, p. 174).

Un argumento normativo suele revestir un aspecto particular debido a quién lo ofrece y/o a quién va dirigido. Cuando se dan razones para llevar a cabo una acción, respaldar una política o adoptar una actitud, la respuesta adecuada de la persona o personas a las que se pide que actúen, aprueben o sientan, así como la reacción de los observadores del intercambio, puede depender de quién habla y quién escucha. (Cohen, 1991, p. 273)

Estamos ante una justificación comprensiva (*comprehensive justification*) cuando el comportamiento de las personas está realmente justificado. El argumento de

los incentivos no está justificado comprensivamente si no se justifica (comprensivamente) el comportamiento de los “mejores dotados”. Según Cohen, Rawls ofrece una justificación fáctica, explica lo que sucede de hecho, pero no ofrece una justificación normativa, no justifica por qué debería ser así.

Los argumentos de las políticas proveen una justificación comprensiva sólo si pasan lo que Cohen denomina “Test impersonal”, es decir, si la justificación de determinada política no está sujeta a variaciones respecto a quién habla y/o quien escucha cuando el argumento es presentado. El test impersonal pretende dotar de solidez la justificación que se ofrece en defensa de una política, así, si las variaciones del emisor o interlocutor no afectan el argumento de la política, éste puede servir como justificación satisfactoria independientemente de que miembro de la comunidad la pronuncie y escuche. Si, por el contrario, la justificación depende de un público estratégicamente seleccionado, y al cambiar quién la pronuncia o el interlocutor a quién se dirige el argumento no logra satisfacer la exigencia de justificación, entonces la política no está justificada comprensivamente (1991, p. 280).

Asimismo, si se les pide a los individuos que justifiquen su accionar y se niegan a hacerlo porque no consideran que deban dar una justificación, su actitud indica que no se sienten responsables frente a la comunidad. En términos de Cohen están expresando cierta renuncia a la comunidad porque no están dispuestos a entablar un diálogo justificativo sobre la discusión de una política en cuestión, y en términos rawlsianos corroen la virtud cívica y la fraternidad (1991, pp. 283-284). Para ilustrar esta idea Cohen presenta una lista de ejemplos de la que me gustaría resaltar el siguiente:

Como saben los diseñadores de anuncios para causas benéficas, nuestras razones ordinarias e interesadas para no dar mucho (necesitamos un tejado nuevo, estoy ahorrando para mis vacaciones, en realidad no soy muy rico) suenan notablemente lamentables cuando las imaginamos presentadas a aquellos para quienes nuestra falta de caridad significa miseria y muerte.

Y esas razones cotidianas también suenan endebles cuando se presentan a personas cuyo sacrificio por la causa es mucho mayor que el que el orador se excusa de ofrecer.

Los ejemplos muestran que los argumentos varían en su capacidad de satisfacer debido a variaciones en la posición epistémica (a) o moral (e, f) o posición social (c) de las personas, o por cuestiones de tacto y vergüenza (c, d, e) e inmediatez (d), o porque ser generoso es más atractivo que ser codicioso (b). (1991, pp. 274-276)

Cohen intenta ilustrar con estos ejemplos como el argumento varía según la capacidad de satisfacer la justificación de la tesis. Concretamente, los ejemplos que seleccioné (a) y (e) cambian de aspecto cuando por motivos epistémicos (caso de (a)), morales o por delicadeza y vergüenza (caso de (e)) la persona o una de las personas, por sus elecciones, harían verdadera o falsas una o varias premisas del argumento. Lo que conduce a la posibilidad de solicitarle a la persona que justifique su veracidad y que, al hacerlo, ésta sea incapaz de proporcionar una justificación satisfactoria (1991, pp. 275-276).

De lo anterior Cohen concluye que, si la justificación de la política no varía en función del sujeto al que es presentado, la política pasa el Test Impersonal y, por ende, está justificada comprensivamente. Si no lo hace, puede estar justificado por otras condiciones dialógicas, pero falla en proveer una justificación comprensiva de la política. En este sentido, resulta importante que las justificaciones que se ofrecen de las políticas propuestas en el marco de una comunidad resulten justificadas satisfactoriamente para la propia comunidad, de lo contrario no estarán justificadas.

El argumento de los incentivos retrata una relación entre ricos y pobres como en desacuerdo con la comunidad, porque los ricos no se comprometen con producir el mayor bienestar, y expresan en la justificación que ofrecen de su incapacidad de producir sin incentivos que su relación con los demás carece de carácter comunitario. El término comunidad según Cohen denota la conexión de varias personas, una masa, que se relaciona en torno a una determinada sociedad que construyen. Esto implica que determinadas acciones mejoran o reducen la comunidad (1991, p. 281). Sin comunidad justificadora, plantea Cohen, disminuye la democracia porque los ciudadanos no hacen política juntos.

La conclusión que se desprende es que el argumento de los incentivos sólo podría defenderse en una sociedad sin comunidad justificadora. Cuando los que están en mejores condiciones exigen incentivos para realizar el mismo trabajo que podrían hacer sin incentivos; no entablan un diálogo justificativo porque para que haya tal cosa debe establecerse una especie de comunidad. Si el término comunidad denota un conjunto de personas variadas que se relacionan con el objetivo de contribuir a la construcción de una

comunidad, el argumento de los incentivos sólo puede ser defendido en sociedades donde las relaciones interpersonales carecen de carácter comunitario¹⁷. Del modo en que Rawls comprende el argumento, señala Cohen, se presenta una relación entre ricos y pobres en desacuerdo con la comunidad, sólo así podría justificarse el argumento.

Para hacer evidente su conclusión Cohen propone analizar el argumento de los incentivos con la presentación del argumento del “caso de secuestro”:

Un ejemplo dramático de esta estructura es el argumento para pagar a un secuestrador: el niño sólo será liberado si se paga al secuestrador. Hay varias razones para no pagar. Algunas se refieren a las consecuencias posteriores: quizás, por ejemplo, se fomentarán más secuestros. Y pagar podría considerarse incorrecto no sólo por algunas de sus consecuencias, sino por su propia naturaleza: pagar es acceder a una vil amenaza. No obstante, estará de acuerdo en que, dado que hay mucho en juego, pagar a los secuestradores está a menudo justificado. Y el argumento para pagar a un secuestrador en particular, despojado de las calificaciones necesarias para neutralizar las razones compensatorias mencionadas hace un momento, podría ser el siguiente:

Los niños deben estar con sus padres.

A menos que le paguen, este secuestrador no devolverá a este niño a sus padres.

Por lo tanto, los padres de este niño deberían pagar a este secuestrador. (1991, p. 276)

Cohen explicita claramente que el paralelismo establecido no intenta afirmar que los más dotados de talento son criminales como lo son los secuestradores. Lo que pretende es señalar cómo ambos argumentos justifican la defensa de su tesis a partir de la voluntad de los sujetos que establecen la demanda: siendo en el primer caso los incentivos a cambio de mayor producción para la comunidad, y en el segundo la recompensa a cambio de devolver al niño a sus padres.

El argumento de los incentivos es reconstruido por Cohen (1991, p. 272) como sigue:

Las desigualdades económicas están justificadas cuando hacen que las personas que peor están estén materialmente mejor [Premisa fáctica mayor]

¹⁷ Parece un tanto problemático que para definir comunidad Cohen recurra a la propia noción (comunidad). En el último capítulo se intentará desatar este razonamiento circular y precisar a qué se refiere el filósofo con este concepto. Agradezco a Ana Fascioli por sugerir esta observación.

Cuando la tasa¹⁸ máxima es del 40%, (a) los ricos talentosos producen más que lo hacen cuando la tasa es del 60%, y (b) los que peor están, se encuentran como resultado, materialmente mejor [Premisa fáctica menor]
Entonces, la tasa máxima no debería aumentarse del 40% al 60%.

Cohen plantea que no queda claro a partir de la estructura del argumento cómo es qué parte de la premisa *a* se cumpliría a partir de la premisa *b*. Como posibles justificaciones identifica que, o se debe a que los ricos trabajan más cuando baja la carga impositiva, aumentando la recaudación de impuestos y por ende habiendo más para distribuir; o que cuando los ricos trabajan más producen, entre otras cosas, mejores y mayores oportunidades de empleo para los menos aventajados. Sin embargo, su crítica no está dirigida a demostrar que la premisa *a* y la premisa *b* son falsas, ni siquiera se propone ir en contra de los incentivos en general. Cohen acuerda otorgar incentivos a trabajos que apuntan a eliminar el círculo de pobreza e injusticia o a promover que las personas lleven a cabo trabajos especialmente desagradables, puesto que estos incentivos no producen desigualdad (1991, p. 272). En cambio, su crítica objeta contra los dotados de talentos quienes de no recibir altas recompensas no producirían como pueden.

Cohen intenta resaltar que Rawls se introduce en la discusión sobre la naturaleza de las personas dado que, indirectamente, la expresión del principio de diferencia que toma forma en el argumento de los incentivos parecería indicar cierta visión sobre el comportamiento de los sujetos en lo referente a la empatía y el egoísmo. La falla del argumento frente a la prueba del Test Impersonal debería hacernos notar que hay algo que no anda bien respecto a la sociedad que recomienda implícitamente el principio (1991, p. 273). Es decir, la justificación que se ofrece en defensa del argumento de los incentivos expresa una visión sobre la naturaleza de las personas como egoístas y auto interesadas (anteponiendo su bienestar al de los demás), si no, ¿por qué sería necesario incentivar a las personas a trabajar al máximo para mejorar la situación de los menos aventajados y, con ello, el bienestar de la sociedad como sistema de cooperación?

Ahora bien, el argumento del secuestrador es presentado en tercera persona, pero si hiciéramos el ejercicio de imaginarnos el argumento presentado en primera persona, por el secuestrador hacia los padres del niño, podemos observar que la premisa principal

¹⁸ Con el término “tasa” Cohen hace referencia a la tasa de impuestos.

descansa en el mismo principio, y que la premisa menor conlleva a la misma pretensión fáctica que la presentación del argumento en tercera persona:

Los niños deben estar con sus padres.
No te devolveré a tu hijo a menos que me pagues.
Por lo tanto, tú deberías pagarme. (Cohen, 1991, p. 277)

Cuando imaginamos a alguien presentar este argumento de forma interpersonal puede resultar un ejemplo inocente, pero cuando nos lo imaginamos presentado en primera persona genera rechazo inmediato puesto que se asegura a los padres que recuperarán a su hijo si pagan el rescate. Es decir, el secuestrador provoca voluntaria y deliberadamente el hecho, lo hace verdadero y esto es, según Cohen, moralmente vil y, por ende, merece un castigo (1991, p. 287).

El argumento de los incentivos presentado en tercera persona, con referencias exclusivas en tercera persona a los grupos de los más dotados de talento y los menos aventajados, hace difícil que uno se pregunte por qué algunas personas inscritas en comunidad estarían dispuestas a actuar como lo hacen. Presentar el argumento en primera persona, esto es, imaginando a los más dotados de talento justificar ante los menos aventajados como interlocutores, que no trabajarán lo mismo sino obtienen recompensas a cambio de su labor, hace evidente que la presentación interpersonal demuestra que la justificación de la política suele depender de circunstancias no externas al control de la acción humana.

Cuando pensamos una posible reconstrucción del argumento en tercera persona podemos ver que los sujetos exigen recompensa porque eligen en su deliberación de la situación ser egoístas, lo que, apunta Cohen, es cruel y perfectamente evitable, podrían en su deliberación ser empáticos y solidarios en lugar de deliberar en favor de su autointerés.

Hay muchas formas diferentes de presentar un argumento de este tipo. Puede ser pronunciado por miembros de A, de B o de ninguno de los dos grupos, y puede dirigirse a miembros de uno u otro grupo, o de ninguno. Y todo esto se aplica al argumento del incentivo, en el que los grupos son, por un lado, los ricos con talento y, por otro, los más desfavorecidos. En mi tratamiento del argumento del incentivo me interesaré principalmente por el caso en el que una persona rica con talento lo expone, a veces sin importar a quién y a veces en el que importa que los

pobres sean su audiencia; y en un momento dado consideraré el caso opuesto, en el que una persona pobre dirige el argumento a una rica con talento. (1991, p. 278)

La permisibilidad de esta actitud por parte de los más dotados de talento sobrepasa los límites permitidos por el propio igualitarismo: destruye la idea de comunidad porque aquellos que podrían atenuar la angustia o el dolor socialmente generado permiten los incentivos. Lo que da cuenta de que hay un dominio en los sujetos del autointerés, domina el interés egoísta en la conciencia privada y pública. Los sujetos se auto alienan¹⁹ porque justifican su actitud y accionar en tercera persona, como si alguien ajeno a su propia voluntad fuera el responsable de que de no recibir recompensas no trabajarán lo mismo. Así estructurado el argumento supone una defensa fáctica de los incentivos que refleja que los ricos se alienan en el sentido de que no reconocen su poder de agencia expresando que su accionar no está bajo el control de su voluntad, y, asimismo, revelan una falta de comunidad con los otros. Como ya se mencionó, constituye una defensa fáctica y no normativa porque acepta el hecho vigente injusto porque “es lo que es” cual falacia naturalista que no justifica la validez de la norma: que deba ser así.

Lo que debemos preguntarnos es a qué se refiere el argumento con no estar habilitado a trabajar tan duro: 1) Si los ricos no pueden trabajar tan duro salvo que consuman cosas que tienen un gran costo (no en términos de preferencia sino de lo que la función utilitaria les posibilita hacer en términos psicológicos). En este caso la diferencia de ingresos que justificaría tal consideración es una fracción del 60%. 2) Es indispensable una recompensa alta para la motivación o la moral: no necesitan sólo los bienes que se compran con mucho dinero sino la perspectiva de conseguir esos bienes o ese dinero. Las grandes sumas de dinero mantienen y son necesarios para mantener el impulso motivacional necesario para un gran esfuerzo, los ricos no pueden trabajar tan duro cuando esperan ser gravados con 60% como cuando esperan ser gravados con 40%. Cohen reconoce que la percepción de que la recompensa es demasiado baja puede provocar, al menos con cierta independencia de la voluntad, reticencia morosa que actúa como lastre para el rendimiento. La tarea es preguntarse qué provoca esa percepción tan diabólica, si las causas son las dos versiones de motivación del argumento, la incapacidad queda descalificada. Respecto al primer sentido Cohen considera que revela una opinión

¹⁹ Elster define la alienación como: “la falta de percepción del sentido. Como tal, no implica la percepción de una falta de sentido. Solamente el último, sin embargo, puede ofrecer una motivación para la acción” (1991, pág. 44).

de los más dotados de talento como más débiles de lo que son en realidad. Plantea con severidad:

Si la premisa menor del argumento de los incentivos es cierta, no es probable que sea la falta de poder para hacer otra cosa lo que haga que los ricos se tomen vacaciones más largas, se vayan a casa a las cinco en lugar de a las seis, o no se molesten en intentar conseguir un pedido más, que son las cosas que hacen cuando sube el impuesto sobre la renta. La subida de impuestos significa que los ricos se enfrentan a una nueva y menos atractiva lista de costos y beneficios de las alternativas de acción y, por supuesto, les resultará más difícil despertar el entusiasmo por opciones que ahora prometen recompensas menores. De ello no se deduce que no puedan tomar esas decisiones y llevarlas a cabo eficazmente. (1991, p. 289)

Respecto al segundo caso, Cohen entiende que tal como han sido socializados los más dotados de talento en una sociedad desigual tiene sentido que anticipen retribuciones atractivas por su desempeño. Sin embargo, considero que bajo el esquema de la sociedad en la teoría rawlsiana si tomamos como base que el primer principio de justicia tiene prioridad al segundo y que, por ende, se debe contar con condiciones de igualdad garantizadas previo a la aplicación del segundo principio, dicha socialización orientada hacia el egoísmo y el auto interés no debería tener lugar. Es decir, estaría descartada esta forma de fundamentación dada la estructura de los principios de justicia de la teoría rawlsiana. Por ello, lo que se debe distinguir entre *no podrían* y *no querrían* en lo que refiere a actuar tan productivamente como lo hacen sin remuneración alta. El análisis de Cohen señala que la llamada incapacidad depende enteramente de factores de hábitos e ideología a dejar de lado y centrarse en la incapacidad propiamente dicha (a menudo confundida con un supuesto “derecho” de los ricos a no tener que trabajar tan duro). En ese sentido, lo que se propone evaluar Cohen no es la responsabilidad o culpa por parte de los individuos, sino el argumento de los incentivos a la luz de una norma de comunidad justificativa. Las recompensas elevadas son necesarias porque las opciones de los más dotados no están debidamente ajustadas al principio de diferencia (Cohen, 1991).

Ahora bien, podemos evaluar si las opciones de los más dotados se ajustan o no al principio de diferencia siguiendo distintos criterios de lo que “desigualdad necesaria” signifique dado que el principio de diferencia en sí mismo puede interpretarse en dos sentidos: laxo o estricto.

Nos enfrentamos aquí a dos lecturas del principio de diferencia: en su lectura estricta, cuenta las desigualdades como necesarias sólo cuando son, estrictamente, necesarias, es decir, al margen de las intenciones elegidas por las personas. En su lectura laxa, admite también las necesidades relativas a la intención. Así, por ejemplo, si una desigualdad es necesaria para mejorar la situación de los más desfavorecidos, pero sólo si los productores con talento actúan como maximizadores de mercado interesados en sí mismos, entonces esa desigualdad está respaldada por la lectura laxa, pero no por la estricta, del principio de diferencia. (Cohen, 1991, p. 311)

La presentación de dos lecturas del principio de diferencia permite distinguir entre aquellas inequidades que son necesarias y que no dependen de la decisión humana para que mejoren los menos afortunados, denominadas como inequidades estrictamente necesarias; Y, por otro lado, las inequidades que son necesarias para ese fin (la mejora de los menos afortunados) dadas las intenciones de algunas personas. Éstas últimas son denominadas inequidades relativas a la intención de elección personal dado que resultan necesarias cuando las personas de talento carecen de cierto compromiso con la igualdad y la intención de actuar en consecuencia con el bienestar de la comunidad.

Si bien Cohen considera que en la obra de Rawls conviven elementos para afirmar ambas lecturas, considera que para no rebasar los propios límites trazados por el igualitarismo rawlsiano debe desarrollarse una lectura en sentido estricto del principio de diferencia.

En una sociedad así, el principio de diferencia afecta a la motivación de los ciudadanos en la vida económica. Controla sus expectativas sobre la remuneración, es decir, lo que consideran un salario aceptable para los puestos que se les invita a ocupar. Generalmente se piensa que el gobierno utilizará el principio de diferencia para modificar el efecto de las elecciones que no están influidas por el principio, pero, según afirmo, en una sociedad comprometida de todo corazón con el principio, no puede haber un contraste tan marcado entre la elección pública y la privada. Por el contrario, los ciudadanos desean que su propio comportamiento económico satisfaga el principio y contribuyen a mantener un clima moral en el que los demás desean lo mismo (...) gran parte de lo que Rawls dice le compromete con tal interpretación del principio de diferencia, aunque su aprobación de los incentivos encarna un rechazo de esa interpretación, ya que aprobar los incentivos significa aceptar el principio de diferencia en su forma laxa, y en esa forma puede satisfacerse en una sociedad en la que no tiene influencia directa sobre la motivación económica. (1991, p. 312)

Cohen analiza la presentación de los tres posibles esquemas planteados por Rawls. En D1 los talentosos producen más a cambio de trabajar la misma cantidad de horas a

cambio del mismo sueldo. En D2 los talentosos producen por una tasa W_t (mayor a W_u) a cambio de incentivos, lo que Rawls como diferencia necesaria. En D3 todos reciben una tasa W_e superior a W y W_u , pero inferior a W_t . Tanto el esquema D2 denominado Pareto-superior y el esquema D3 son superiores a D1, pero con la diferencia de que D3 preserva la igualdad y D2 no. Cohen resalta que si el esquema D3, una lectura estrecha del Principio de Diferencia, es factible y los talentosos están dispuestos a producir con una tasa de W_e lo que producirían con una tasa W_t , entonces la demanda de Rawls y consecuente elección del esquema D2 Pareto-superior es irracional. Esto se debe a dos motivos, el primero es que bajo la lectura estrecha del Principio de diferencia los incentivos sólo están justificados frente a circunstancias que implican una carga especial para los agentes. El segundo se desprende del anterior, la producción requerida por la tasa W_e del esquema D3 no supone cargas especiales para los talentosos, no se reclama mayor sacrificio sino mayor producción, y dada la particularidad de su talento tal cosa no le supone carga extra²⁰. La elección del esquema D3 supone que los menos dotados de talento están mejor que en D2 y en el estado inicial, mientras que los más dotados de talento están peor que en D2, pero mejor que en D1. Esto significa que al elegir el esquema D3 la calidad de vida de los más dotados de talento baja, pero esto, según Cohen, es la consecuencia inevitable a la que conlleva la justicia como distribución y redistribución de igualdad de oportunidades. El objetivo de generar sociedades más democráticas trae como consecuencia inexorable el disminuir la brecha de desigualdad entre las partes, lo que para Cohen no constituye un problema en sí mismo sino todo lo contrario.

Los ordenamientos de preferencias de los ricos son idénticos en los casos de carga estándar y especial. La diferencia entre esos casos (que se formula entre paréntesis) radica en la comparación entre la suerte de los ricos y la de otras personas cuando los ricos se encuentran en la parte inferior de ese ordenamiento de preferencias. Esta comparación refleja tanto el nivel de ingresos como la calidad de la experiencia laboral: si trabajaran tan duro con el 60% como con el 40%, los ricos estarían en el caso de carga especial peor que los demás, pero en el caso estándar seguirían estando mucho mejor que los demás (...) La prueba interpersonal hace que los propios ricos con talento pronuncien el argumento del

²⁰ Para profundizar esta idea Cohen plantea: "(...) cuando se invoca la carga especial, lo que obtenemos, considerando todas las cosas que producen los incentivos, no es la justificación de una desigualdad, sino, considerando todas las cosas, la negación de que producen una desigualdad. Esto es así porque, cuando comparamos las situaciones materiales de las personas debemos tener en cuenta no sólo los ingresos que obtienen, sino también lo que tienen que hacer para conseguirlos" Mi traducción de Cohen (1991, pág. 296).

incentivo. Ahora bien, a efectos actuales, los ricos con talento no entran en el caso farol, en el que la premisa menor es falsa: realmente trabajarán menos si sube el impuesto. Y, si nos atenemos a una distinción que ha encontrado el favor de los filósofos, los ricos no amenazan con nada si pronuncian el argumento del incentivo, ya que, en la distinción recomendada, uno se limita a advertir que hará A cuando está empeñado en hacer A independientemente de la palanca que obtenga al decir que lo hará. (1991, pp. 299-300)

La única diferencia entre los esquemas radica en la suerte de los más dotados de talento y la de los demás cuando los primeros se encuentran en el lugar inferior del esquema en lo referente a las preferencias. Los talentosos tienen los mismos niveles de ingresos y de calidad laboral, lo único que tanto en el caso estándar (D1) como en el caso del farol (D2) los talentosos están mucho mejor que los demás, mientras que en el caso de la carga especial (D3) estarían peor que los otros. Además, la amenaza de producir menos si no se otorgan incentivos, sostiene Cohen, no funciona estrictamente como amenaza puesto que una vez que los talentosos han admitido que harán A. Esto significa que harán A independientemente de lo que obtengan al decir que harán A, lo que en sí mismo supone una posición que refleja más autocontrol y voluntad de lo que los talentosos están dispuestos a admitir.

Cohen recuerda con estos pasajes que las desigualdades económicas pueden ser clasificadas -tal como se indicó anteriormente- en normativas y fácticas. Las primeras confirman la desigualdad representada como algo justo, mientras que las segundas son neutrales a si la desigualdad es o no injusta, pero afirman que es un hecho inevitable.

Una forma en la que se ha defendido fácticamente la desigualdad es recurriendo a cierto egoísmo humano que parecería forma parte de la naturaleza humana. Esta línea argumentativa encuentra su máxima expresión en el egoísmo en sentido fuerte lo que implica no sólo el deseo de que uno mismo esté en la cúspide de la pirámide de la desigualdad, sino que los demás se encuentren en la parte inferior, lo que supone el deseo de querer tener mucho y de querer estar muy por encima de la situación de los demás²¹. Parecería forzar mucho la teoría ubicar el espíritu del argumento de los incentivos rawlsiano en esta línea, sin embargo, sí podemos encontrar su lugar en la versión débil de la hipótesis del egoísmo. Esta supone que la persona desea tener cosas y es sólo en virtud

²¹ La reconstrucción que sigue de las justificaciones y sus premisas puede encontrarse en Cohen (2001, págs. 160-163).

de la escasez de recursos que tal consecución la ubicará por encima de los demás, pero éste no es el propósito del agente, sucede como derivado de la búsqueda por el deseo de cultivar el interés y el éxito propio.

Ahora bien, la defensa de la hipótesis del egoísmo de la desigualdad (en sus dos variantes) contiene dos premisas, la premisa de la naturaleza humana que establece que la gente es egoísta por naturaleza, y la segunda premisa sociológica que establece que, si la gente es egoísta por el motivo que sea, es imposible alcanzar o sostener la igualdad. Cohen en general se mantuvo insensible a la primera premisa por su formación marxista que trae consigo la idea de que las motivaciones y opciones de las acciones de las personas son reflejo y están determinadas por la estructura, lo que remite a la división marxista entre estructura y superestructura y conduce a la afirmación de que no hay algo así como una naturaleza humana subyacente inflexible a la motivación. Sin embargo, aunque en algún momento Cohen también fue insensible a la segunda premisa, el desarrollo de su pensamiento y obra en pos de la filosofía política normativa le han inclinado a tener particular sensibilidad con la premisa sociológica. El filósofo pensaba que incluso si la gente fuese egoísta eso no conduce a la conclusión de que la desigualdad es inalcanzable puesto que al igual que la estructura social determina la motivación en detrimento de la primera premisa, del mismo modo también la estructura determinaba la estructura de la motivación, por lo que las reglas que gobiernan la interacción podrían evitar la desigualdad como resultado, lo que refleja un optimismo sobre la posibilidad social (Cohen, 2001, pp. 162-163). Pero la distancia de Cohen del marxismo y su acercamiento a la filosofía política normativa lo condujo a no dar por sentado que la estructura por sí sola pueda ser suficiente para alcanzar y sustentar la igualdad. Esto es así, sostiene, porque si la humanidad se ha regido por el egoísmo a consecuencia de los resultados que trajo la forma de producción capitalista, no parece que reglas estructurales sean suficientes para redirigir el accionar de los sujetos dentro de la estructura. La igualdad implica una gran falta de egoísmo²², idea reafirmada como consecuencia del análisis de la obra de Rawls, lo que ha invitado a Cohen a simpatizar con la panacea judeocristiana de que la igualdad sólo es posible si se da una revolución en el sentimiento y las motivaciones además de una revolución de la estructura económica (Cohen, 2011. pp. 160-163). Esto se hace

²² Cohen define “ser-egoísta” como: “desear las cosas para uno mismo y para aquellos del círculo más íntimo y estar dispuesto a actuar basándose en ese deseo, incluso cuando la consecuencia es que uno tenga (mucho) más de lo que tiene otra gente o de lo que pudiera haber tenido” (2011, pág. 160).

evidente en un aspecto ya mencionado superficialmente, el viraje de Rawls de *TJ* a *JE* en la definición de las desigualdades fácticas y normativas, su permisibilidad y justificación. Mientras que en *TJ* parecería reconocer que los incentivos constituyen una desigualdad fáctica: “Si, por ejemplo, estas desigualdades establecen varios incentivos que tienen éxito al obtener esfuerzos más productivos, una persona en la posición original los contemplaría como necesarios para cubrir los costes del entrenamiento y para estimular el que efectivamente se produzcan” (Rawls, 1995b, p. 151). Mientras que el Rawls de *JE* parecería no querer reconocer junto con Mandeville y Smith que los vicios privados contribuyen a la prosperidad pública, esto es, que el egoísmo humano puede redundar en beneficio de todos. Así, establece en *JE*:

Si, como es muy posible, estas desigualdades operan como incentivos para conseguir los mejores esfuerzos, *los miembros de esta sociedad deben contemplarlos como concesiones a la naturaleza humana*: ellos como nosotros pueden pensar que idealmente la gente debería querer servir a los demás. Pero, como son mutuamente egoístas, su aceptación de estas desigualdades es solamente la aceptación de las relaciones en las que de hecho están y un reconocimiento de los motivos que les llevan a dedicarse a sus prácticas comunes.²³ (2002, p. 140)

Este viraje de Rawls es lo que lleva a que Cohen concluya que, si los incentivos desiguales son necesarios desde el punto de vista de los menos dotados de talento, lo son por debilidades en la naturaleza humana, y no como parecería haber admitido en *TJ* porque colaboran en beneficio de todos.

El principio de diferencia, concluye Cohen, puede justificar la desigualdad solo en la sociedad donde no todos acepten ese principio en el que se basan todos en tanto sociedad de cooperación. Es decir, en sentido estrictamente racional, no se puede justificar la desigualdad expresada en el argumento de los incentivos. Sin embargo, para que todos puedan aceptar tal cosa se requiere algo más que el mero principio estructural, el egoísmo y la naturalidad con que estamos dispuestos a hacer concesiones en su nombre da cuenta de la falta de comunidad comprensiva a la que ha llevado la forma de producción capitalista (Cohen, 2011, p. 165).

²³ Ambas citas atribuidas a la autoría de Rawls han sido tomadas textualmente por Cohen (2001, pág. 164) conservándose las cursivas agregadas por el filósofo para enfatizar el punto en cuestión.

II-Los incentivos como obstáculo al sistema de cooperación rawlsiano

La reconstrucción y el análisis que hace Cohen del argumento de los incentivos pretende visibilizar incoherencias entre las desigualdades que promueve la permisibilidad de incentivos bajo una lectura laxa del principio de diferencia y la construcción *ideal* de los principios de la justicia y las facultades morales que abogan promover. Concretamente, Cohen enfatiza en la incapacidad que surge para desarrollar la tan ostentada virtud cívica y la reciprocidad a la que conduciría la aplicación de los principios al objeto de la justicia: la estructura básica entendida como sistema de cooperación social. Esta incapacidad se encuentra no sólo en el argumento de los incentivos, sino, como se advertía ya en el final del primer capítulo, previamente, en la aplicación restrictiva de los principios de justicia a las instituciones legalmente coercitivas, excluyendo las preferencias, motivaciones y opciones individuales de la mira, así como también en su ambigüedad para incluir a la familia en la estructura básica.

Visto lo anterior, la segunda parte del presente capítulo pretende desarrollar los conceptos de virtud cívica y reciprocidad rawlsiana con el objetivo de analizar la potencialidad de su realización dadas las inequidades generadas por el argumento de los incentivos.

La reciprocidad y virtud cívica rawlsiana a la luz del argumento de los incentivos

En *LP* Rawls precisa su teoría profundizando en la psicología moral de los individuos y su correlato en la sociedad entendida como sistema de cooperación. Parte de la naturaleza esencial de los ciudadanos (dentro de la concepción política) es su posesión de los dos poderes morales que sirven de raíz a su capacidad de participar en la cooperación social justa (1995a, p. 197). En ese sentido establece las virtudes de la razonabilidad y equidad, y a los sujetos en la psicología de lo razonable puesto que el liberalismo político define que las cosas son buenas en tanto contienen propiedades que

entendemos es racional desear como ciudadanos libres e iguales según el plan de vida racional (1995a, p. 200).

Según Rawls, las virtudes de razonabilidad y equidad subyacen a los criterios y procedimientos del conocimiento de sentido común y a métodos y conclusiones de la ciencia que gobiernan la discusión política razonable (1995a, p. 252).

(...) en circunstancias normales, podemos suponer que esos poderes morales se desarrollarán y se ejercerán dentro de instituciones de libertad política y libertad de conciencia, y que su ejercicio estará fundamentado y sostenido por las bases sociales del respeto mutuo y del respeto a sí mismos. (1995a, p. 196)

El pasaje anterior permite mostrar la idea de Rawls de que basta con los dos poderes morales para que los sujetos se comporten como “miembros normales y plenamente cooperadores de la sociedad” y participen en la cooperación social justa.

Los poderes morales -definidos en el primer capítulo- son una forma de expresión del respeto mutuo y el respeto a sí mismos. Considero curioso detenerme en estas dos ideas puesto que para Cohen el respeto mutuo y el respeto a sí mismos son socavados en el argumento de los incentivos. Recuérdese del capítulo anterior que para Cohen cuando los más aventajados exigen incentivos a cambio de su desempeño lo hacen como identificándose por fuera de la comunidad, lo que podría denominarse una falta al respeto mutuo; y como sujetos alienados, incapaces de controlar su propia voluntad cuando justifican su incapacidad para producir sin incentivos, podría denominarse como una falta al respeto a sí mismos. Esta idea que presento no es exclusiva, Reyes (2008) plantea algo similar en el mismo sentido:

La respuesta de Cohen se estructurará en dos pasos: en primer lugar, atribuir una mutua indiferencia a las personas en una sociedad ordenada es contradecir la idea de fraternidad (o comunidad) que está a la base del pensamiento rawlsiano. En segundo lugar, considerar que sólo la estructura básica de las grandes instituciones ingresa en el cálculo de la justicia y no el comportamiento diario de los sujetos es desatender un rasgo central de la justicia igualitarista tanto en la versión débil de Rawls, como en la versión fuerte de Cohen. (Reyes, 2008, p. 34)²⁴

²⁴ Con base en este pasaje y la observación anterior es que Reyes sostiene la probabilidad de que lo que Rawls denomina como autorrespeto sea una combinación de las tres esferas de reconocimiento propuestas por Honneth: autoconfianza, autorrespeto, autoestima en *La lucha por el reconocimiento*. Por una gramática de los conflictos sociales, Barcelona: Crítica, 1997. (Reyes, 2008, pág. 36).

Sin embargo, Rawls podría contra argumentar que la idea de fraternidad se aprende en la familia y que luego se refleja en la estructura básica²⁵ a través de la reciprocidad que no es ni altruismo ni indiferencia sino un medio entre ambos y que es a través de ambos principios, fraternidad y reciprocidad, junto con los dos poderes morales, que queda “asegurado” el comportamiento de los sujetos regidos por los principios de justicia.

Los poderes morales tienen aplicación fundamental a nivel de la estructura básica porque si bien estos pueden aplicarse a nivel general, y, de hecho, es deseable que suceda y que se apoyen mutuamente lo político y lo no político, lo cierto es que Rawls supone que “los poderes morales se ejercen en la vida política y en las instituciones básicas, en la medida en que los ciudadanos se empeñan en conservar estas instituciones y en utilizarlas para conducir los asuntos públicos” (1995a, p. 198).

Dado que las instituciones realizan los principios desde una concepción liberal de la justicia, se entiende que, si los valores de ésta entran en contradicción con los valores comprensivos de los sujetos, finalmente los sujetos le adjudican mayor prioridad a los valores de la concepción y la acatan asegurando lo que Rawls denomina funcionamiento normal (1995a, p. 201). La idea de funcionamiento normal se respalda en que para la teoría rawlsiana son las opciones de las instituciones las que gobiernan la motivación de los agentes y no las opciones que se llevan a cabo dentro de éstas. De ahí que se espera que los más talentosos las defiendan fielmente según lo requieren las reglas económicas por sobre otras motivaciones particulares sin necesidad de un *ethos* que los oriente (Rawls, 2002, p. 176).

Rawls considera que es posible que se prioricen los valores de la concepción política porque los ciudadanos poseen mínimamente las capacidades morales, intelectuales y físicas necesarias para integrarse como plenamente cooperadores de la sociedad y así suscribir a una concepción pública de la justicia, lo que hace a la virtud cívica. Sin embargo, identifica cuatro clases principales de variaciones entre las cuales

²⁵ Agradezco a Gustavo Pereira por sus aportes en las observaciones que siguen respecto a la familia y su rol en el aprendizaje de ideas complementarias al de la virtud cívica, fundamentales, según Rawls, para que los sujetos sigan los principios de justicia en su comportamiento diario.

me interesa resaltar las variaciones en las concepciones que tienen del bien los ciudadanos, y las variaciones en los gustos y en las preferencias. Resulta importante resaltar que dada la suposición de que todas las personas tienen la capacidad de ser un miembro cooperador de la sociedad, Rawls sostiene que cuando los principios de la justicia son satisfechos, ninguna de las variaciones que puedan presentarse resultan injustas.

Las variaciones en las concepciones refieren al hecho ya ahondado sobre el pluralismo razonable y son abordadas a partir de la definición de la justicia como equidad que es justa en general con ellas, salvo en los casos donde las concepciones del bien no cumplan con los requisitos de la justicia. Las variaciones en las preferencias y gustos, por otra parte, constituyen una responsabilidad de cada sujeto de ajustarse en función de los fines que constituyen las expectativas mutuas razonables y lo que pueden exigir sobre las instituciones sociales. Esta capacidad de ajuste según Rawls está dada a partir de los poderes morales y el índice de bienes primarios y refiere a cierta exigencia que se puede pedir a los ciudadanos entendidos como sujetos responsables de los fines que persiguen, y no como meros sujetos pasivos o dominados por sus deseos. Esto es así porque para la teoría rawlsiana por más fuerte que sean los deseos, no constituyen razones válidas en sí mismas como elementos de la justicia básica. En el caso que el sujeto no pueda ajustarse a los términos justos de cooperación, y, en ese sentido, a las expectativas razonables, Rawls identifica que estamos ante un problema especial que incapacita al sujeto de cooperar con normalidad de la sociedad (1995a, pp. 180-185). Cuando estamos ante este tipo de fenómeno, el régimen constitucional debería tomar ciertas medidas en favor de reforzar las virtudes y con ello las formas de pensamiento y sentimiento que hacen posible la cooperación social justa.

Recordemos aquí que las virtudes políticas se identifican y justifican por la necesidad de ciertas cualidades de carácter que viven en un régimen constitucional justo y estable. Esto no quiere decir que neguemos que estas mismas características o algunas semejantes a éstas, no podrían ser también virtudes no políticas en tanto que se valorizan por otras razones dentro de varias doctrinas comprensivas particulares. (1995a, p. 190)

Es por ello que Tena (2009) considera que para el liberalismo rawlsiano las virtudes civiles y políticas son condiciones de posibilidad para realizar la justicia, porque favorecen la unidad, estabilidad y publicidad necesaria a partir no de un ideal de

comunidad político (lo que implicaría una visión comprensiva) sino desde una concepción política como resultado del consenso traslapado (2009, p. 166).

Una sociedad bien ordenada, tal como la hemos especificado, no es, por tanto, una sociedad privada; porque en una sociedad bien ordenada y basada en la justicia como equidad, los ciudadanos tienen, en efecto, finalidades últimas comunes. Si bien es verdad que no profesan la misma doctrina comprensiva, sí afirman y suscriben la misma concepción política de la justicia; y esto significa que tales ciudadanos comparten una finalidad política básica, a la que atribuyen la más alta prioridad: a saber, la finalidad de apoyar a las instituciones justas y de impartirse unos a otros la justicia en consonancia con esas instituciones (...) Además, la finalidad de la justicia política puede estar entre los más básicos objetivos de los ciudadanos, a los que referirán la expresión de la clase de persona que anhelan ser. (Rawls 1995a, p. 195)

Rawls (1995a) argumenta en contra de aquellas críticas que acusan a la justicia como equidad de ser puramente procedimental dado que los principios han de considerarse sustantivos en tanto se erigen sobre la base de una concepción política susceptible de justificación pública como resultado de un consenso traslapado: “El terreno común, así definido, no constituye un terreno neutral, desde el punto de vista del procedimiento” (1995a, p. 187).

Pero, ¿qué decir del carácter y de los intereses de los individuos mismos? Son elementos que no están fijos ni se han presentado espontáneamente (...) Una teoría de la justicia debe tener en cuenta cómo se forman las finalidades y las aspiraciones de las personas; y hacer esto pertenece al más amplio marco del pensamiento a cuya luz ha de explicarse una concepción de la justicia. (1995a, p. 253)

Las facultades morales, el sentido de la justicia y la idea de justicia, junto con las virtudes políticas son el sostén fundamental para que las instituciones políticas y sociales realicen la justicia.

Es innegable para Rawls, empero, el papel que debe desempeñar la familia en garantizar la perdurabilidad de generación en generación, y, aunque en menor grado atendido por Rawls, para aprendizaje de la fraternidad y el servilismo necesarios para el desarrollo y ejercicio de las virtudes dentro de la estructura básica²⁶ (2002, p. 217). Recuérdese los comentarios en lo referente a la familia en el capítulo precedente, Rawls

²⁶ Ver nota 42, pág. 54.

la menciona para 1) referirse al vínculo entre generación y generación para el mantenimiento y la reproducción de los principios de justicia; 2) como obstáculo para la justa equidad de oportunidades (cuando las familias no garantizan los principios de justicia); 3) como la primera “escuela” de desarrollo moral. A efectos de los objetivos de este segundo capítulo me propongo centrarme en la primera y la tercera referencia.

Cuando Rawls define a la familia como el primer lugar dónde el sujeto desarrolla el sentido de justicia (una de las facultades morales para el desarrollo de la sociedad como sistema justo de cooperación), sostiene que el desarrollo moral sano en la edad temprana depende del amor, la confianza, ejemplos afectuosos y orientadores. La familia es descrita como la primera de muchas instituciones en la que el sujeto a través de la observación y repetición de una secuencia de roles y posiciones desarrollará su auto entendimiento moral y el sentido de la justicia como la capacidad de tomar las dificultades desde el punto de vista de los otros y aprender de su conducta discursiva y contrarrestar para analizar sus propias perspectivas y así regular su propia conducta apropiadamente por referencia al otro (Okin, 1989, p. 98). Dada esta descripción podemos concluir que la empatía o el imaginarse a uno mismo en las circunstancias de otro desempeñan un importante rol en el desarrollo moral de los ciudadanos, de aquí la importancia atribuida al amor parental por su correlato en el desarrollo del sentido de la justicia. Lo que nos remite nuevamente a la crítica de Okin a Rawls y su falta de énfasis mayor en la familia como institución que forma parte de la estructura básica por los efectos profundos que, se enumeraba anteriormente, tiene en el desarrollo de la psicología moral de los sujetos, fundamental para que estos puedan seguir los principios de justicia sin necesidad de remitirse a un *ethos*. Esto es posible, según Rawls, si los sujetos cuentan con los medios productivos suficientes:

(...) 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. (2002, p. 190)

Además del índice de bienes primarios los sujetos han de tener habilidades y aptitudes que les permita aceptar y seguir los principios de justicia: “Los ciudadanos deben tener un sentido de la justicia y de las virtudes políticas que sustentan las

instituciones políticas y sociales justas.” (2002, p. 217) Este sentido de la justicia está dado por las facultades morales, por las ideas de fraternidad, y la virtud cívica ya mencionadas anteriormente.

Cuando las partes seleccionan los principios de justicia en la posición original asumen que los representantes no actúan movidos por psicologías especiales: envidia, rencor, voluntad de someterse a la sumisión o rechazo a la falta de certezas o seguridad. Rawls justifica que asumir tal cosa es necesario para simplificar el razonamiento de las partes en la selección de principios. Considera fundamental dejarlas de lado para atender a los intereses fundamentales que las partes deben representar. Sin embargo, no ignora el rol que pueden desempeñar la envidia o el rencor, por lo que hay una preocupación por cómo deben comportarse las partes.

Según Rawls, si las partes logran adquirir y desarrollar un sentido de la justicia suficientemente robusto para no sentirse dominadas por lo que denomina “psicologías especiales” (someter su voluntad a obrar por envidia o rencor) pueden seleccionar los principios de justicia teniendo en mente sus intereses fundamentales en tanto que ciudadanos libres e iguales. Una vez realizados estos principios otorgan el trasfondo institucional suficiente para que los sujetos no se sientan tentados a caer en este tipo de actitudes especiales. Junto con esto, resulta necesario también, dado el hecho del pluralismo razonable, que la concepción política se base en un consenso entrecruzado, este consenso es lo que provee de la estabilidad que necesita la unidad social de un régimen constitucional (2002, pp. 241-242).

Insistamos en que las condiciones necesarias para la justicia pueden minarse, aunque nadie actúe injustamente o aunque nadie advierta cómo el resultado general de muchos intercambios separados afecta las oportunidades de los demás. No hay reglas aplicables para exigir a los agentes económicos que las acaten en sus transacciones diarias y que puedan prevenir estas indeseables consecuencias. Éstas están tan lejos en el futuro, o son tan indirectas, que los intentos por prevenirlas mediante reglas restrictivas que se aplican a los individuos representarían una carga excesiva. (1995a, pp. 250-251)

Rawls intenta explicar, siguiendo la lógica interna de su teoría, que no sólo es irrelevante desde el punto de vista político tener en cuenta las concepciones del bien de los individuos, sino que además iría en contra de la propia idea de un liberalismo político.

Dado el hecho del pluralismo razonable, la autonomía plena de los ciudadanos se encuentra modelada por aspectos estructurales en la posición original, esto es, por la manera en que las partes están puestas en relación con las otras y por la cantidad de información a la que se encuentran sujetas. Así, quienes poseen plena autonomía son los ciudadanos que respetan y siguen los principios de justicia como públicos en tanto son parte de lo que se ha especificado en la posición original como los términos justos de cooperación. Cuando los sujetos aceptan y orientan su vida política según los principios de justicia siempre que se encuentren representados como ciudadanos libres e iguales es que puede decirse que realizan la autonomía plena. Entiéndase que Rawls define la autonomía como un valor de los ciudadanos y, por ende, político; no la define como valor de las partes en un sentido ético y de individualidad puesto que, la autonomía plena tiene aplicación solamente en el ámbito político, mientras que la autonomía como valor ético e individual implica una concepción amplia que involucra el ámbito social e individual. Esto último implicaría comprometerse con algún tipo de doctrina comprensiva, lo que como veíamos en el capítulo primero no es exigible a nivel público.

Por las razones anteriores, para Rawls las concepciones del bien de los individuos y la idea de autonomía como valor ético se ubican detrás del velo de la ignorancia. Es suficiente que los sujetos cuenten con las dos facultades morales ya expuestas, la virtud cívica y la idea de la sociedad como sistema justo de cooperación, todas ellas cuestiones estrictamente políticas, caracterizadas por su estabilidad (en vista del pluralismo razonable) y publicidad (no excesivamente demandantes desde el punto de vista epistémico). Cualquier otro elemento que no pueda ser sostenido por el consenso traslapado y por tanto, que no forme parte de los términos justos de cooperación, no puede ser defendido como una demanda exigible o defendible a nivel público.

Para Rawls basta con estas ideas para poner límite a las expectativas ilegítimas de los individuos en relación a los principios de justicia, no siendo necesario ni coherente con la propuesta de su liberalismo político la exigencia de un *ethos* que rija el comportamiento de los individuos.

¿La reciprocidad rawlsiana en jaque?

Según Tena (2009) las críticas marxistas y republicanas al liberalismo, particularmente el liberalismo igualitarista rawlsiano, se han centrado en que socava la idea de virtud cívica. En primer lugar, sostienen que el igualitarismo de Rawls ignora la idea de que la virtud cívica es un elemento indispensable para la realización de la justicia social o distributiva. En segundo lugar, y en relación con el punto anterior, se plantea que el liberalismo desatiende la virtud cívica haciendo imposible alcanzar los fines igualitaristas. Manifiestan que esto es así dada la neutralidad del Estado y el rechazo a que éste se comprometa con doctrinas comprensivas o propuestas que guíen el comportamiento de los sujetos tal como lo propone Cohen. La idea de que la virtud cívica es prescindible para la justicia social ha sido atribuida a Kant:

(...) El problema del establecimiento del Estado tiene solución incluso para un pueblo de demonios (...) y el problema se formula así: ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y establecer su constitución de modo tal que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, los contengan mutuamente de manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo como si no tuvieran tales malas inclinaciones. (1795, p.38: ss)²⁷

Sin embargo, Tena (2009) señala que la lectura de este pasaje de Kant y su correspondiente atribución a las propuestas liberales como la de Rawls es incorrecta. Considera que la virtud cívica desempeña un papel central en las ideas rawlsianas de consenso entrecruzado, pluralismo razonable y la prioridad de lo justo sobre lo bueno. En ese sentido, aporta que la virtud cívica es relevante para el liberalismo igualitarista por ser una condición empírica necesaria para la realización efectiva de la justicia, las condiciones económicas son condición necesaria para el surgimiento de la democracia, pero para que esta pueda realizar un régimen justo efectivo requiere de la estabilidad y publicidad que aporta la virtud cívica (2009, p. 166). Es decir, si bien el liberalismo político es neutral en el sentido de que el Estado no debe establecer compromisos con doctrinas comprensivas, esto no le impide afirmar la superioridad de determinadas formas de carácter moral y estimular determinadas virtudes políticas que favorecen la realización de la justicia. Dentro de estas virtudes se destacan la tolerancia y el sentido de justicia que supone un sentido de lo razonable, necesario para alcanzar la estabilidad y publicidad que requiere la cooperación social justa. Este sentido de la justicia no solo

²⁷ Cita tomada textual de Tena (2009).

indica lo razonable en términos de que el sujeto pueda suponer lo que la justicia distributiva requiere, sino también en términos de que los sujetos actúen motivados por dicho sentido. De este modo, Tena (2009) concluye que el liberalismo rawlsiano está comprometido con promover estas virtudes, y de hecho lo hace, contrario a lo señalado por las críticas, entre éstas, la de Cohen.

Esta idea de Tena puede fundamentarse cuando Rawls en *LP* define las virtudes políticas como la disposición a participar de la vida pública como medio para proteger las libertades básicas de los ciudadanos en sociedades democráticas. Según el filósofo es necesario que los sujetos desarrollen las virtudes políticas participando activamente de la sociedad en pos de garantizar la estabilidad del régimen constitucional. Este aspecto se destaca como una característica en común con el republicanismo clásico y como una diferencia con el humanismo civil que promueve la participación y desarrollo de las virtudes políticas justificado en una visión comprensiva, como cierta forma de bien, lo cual es inconcebible para el liberalismo político rawlsiano (1995a, p. 198).

Con todo, una vez examinado el rol que desempeña en la teoría rawlsiana la virtud cívica en el desarrollo del comportamiento de los sujetos en la consecución de la justicia, cabe preguntarse; ¿La reciprocidad es un principio o un elemento de la virtud cívica? Un término de relevancia en común para Cohen y Rawls en su estudio sobre la justicia es la reciprocidad. De hecho, la idea de reciprocidad constituye el otro aspecto de la crítica²⁸ de Cohen al argumento de los incentivos. Cohen se basa en la reciprocidad para determinar que los más dotados de talento no actúan recíprocamente al exigir incentivos para dar su máxima contribución al bienestar de la comunidad. Rawls, en cambio, señala en reiteradas ocasiones²⁹ que la reciprocidad es la base sobre la cual se esperan expectativas mutuas, y que es parte de la condición para que los más dotados rindan al máximo el que reciban en contrapartida incentivos a cambio.

El principio mantiene que a una persona debe exigir que cumpla con su papel y como lo definen las reglas de una institución, sólo si se satisfacen dos condiciones: primera, que la institución sea justa (o equitativa), esto es, que satisfaga los dos principios de la justicia; y segundo, que se acepten voluntariamente los beneficios del acuerdo o que se saque provecho de las oportunidades que ofrece para

²⁸ El primero es el de la virtud cívica y radica en la imposibilidad que observa Cohen tiene su desarrollo a partir de principios de justicia puramente estructurales, tal como se analizó en las páginas anteriores.

²⁹ Ver Rawls (1995a; 1995b; 2002).

promover los propios intereses. La idea básica es que cuando un número de personas se comprometen en una empresa cooperativa, mutuamente ventajosa y conforme a reglas, restringiendo por tanto su libertad en la medida en que sea necesario para que se produzcan ventajas para todos, entonces aquellos que se han sometido a estas restricciones tienen derecho a una aceptación semejante por parte de aquellos que se benefician de tal sumisión. (1995b, p. 113)

Rawls concibe que la idea de ciudadanos libres e iguales plenamente cooperativos implica en sí misma cierto tipo de reciprocidad conducente con la igualdad democrática. En ese sentido define por reciprocidad una relación entre ciudadanos expresada por los principios de justicia que regulan el mundo social. En este mundo los ciudadanos participan en la cooperación y cumplen con las exigencias de los principios y procedimientos de justicia. Esta idea de reciprocidad está incluida en el principio de diferencia (2002, pp. 80-81).

Bajo la lógica de la teoría rawlsiana podríamos entender la permisibilidad de los incentivos como cierta ventaja racional, idea que según Rawls también está incluida en la idea de cooperación social. Esta ventaja es lo que los participantes de la cooperación siguen en la búsqueda de promover su propio bien (c):

La idea de cooperación incluye la idea de los términos equitativos de cooperación, términos que cada participante puede aceptar razonablemente, y a veces debería aceptar, siempre que todos los demás los acepten de igual modo. Los términos equitativos de la cooperación definen una idea de reciprocidad o mutualidad: todo el que hace su parte según lo exigen las reglas conocidas debe beneficiarse de acuerdo con un criterio público y aceptado. (2001, p. 29)

La cooperación social se establece con el objetivo de obtener un beneficio mutuo, lo que significa que consta de dos elementos, una noción compartida de lo que constituyen términos justos de cooperación que indican lo que cada uno puede esperar razonablemente que el otro aceptará. Estos términos justos de cooperación son los que permiten articular la idea de reciprocidad y mutualidad de modo que todos los que participen resultan beneficiados y comparten las mismas cargas, lo que Rawls denomina como aspecto razonable. Lo racional, por otra parte, es el término que Rawls utiliza para referirse a lo que los participantes intentan proponer como ventaja a obtener. De modo que, mientras lo racional depende del plan de vida de cada quién, los términos justos de la cooperación son compartidos por todos: “La unidad de la cooperación social se

fundamenta en personas que aceptan su noción de términos justos” (1995a, p. 279).

También puede verse reafirmada esta idea en *LP*:

Por último, las consideraciones precedentes deben tenerse en cuenta junto con el hecho de que la estructura básica muy seguramente permite que haya importantes desigualdades sociales y económicas en las expectativas de vida de ciudadanos que dependen de sus orígenes sociales, de sus dones innatos realizados y de las oportunidades y accidentes que hayan moldeado su historia personal. Podemos suponer que tales desigualdades son inevitables, o incluso necesarias, o muy ventajosas para conservar una cooperación social efectiva. Se supone que hay muchas razones para ello, entre las cuales podemos citar una: la necesidad de crear incentivos. (1995a, p. 254)

Los pasajes anteriores nos permiten observar que para Rawls la idea de reciprocidad está contenida en el principio de diferencia, de hecho, más adelante explícita que los mejores dotados deben ser animados a conseguir más beneficios, además de los que la lotería de la naturaleza y la distribución le han otorgado, bajo la condición de que desarrollen sus dotaciones innatas en pos de contribuir al bienestar de los menos dotados. Esta forma de reciprocidad es concebida como equidad en tanto punto medio entre el altruismo y la ventaja mutua (2002, pp. 112-113). Representa el punto D en la curva OP^{30} que permite satisfacer dicha reciprocidad³¹. Por lo anterior, para Rawls no sólo es lógicamente coherente dar incentivos sino una forma de reciprocidad (2002, p. 98)³².

Cohen, sin embargo, desacuerda con Rawls en que el punto D referenciado por Rawls expresa reciprocidad. Sostiene que sólo podría interpretarse de esta manera partiendo de la base de aceptar como dadas las desigualdades intolerables que genera el principio de diferencia. Es decir, para Cohen el error está en aceptar las desigualdades a las que conduce la no voluntariedad de los más dotados de talento a trabajar sin recompensas, como si se tratase de un hecho en sí mismo justificado, lo que se distinguía en el capítulo anterior como justificación normativa y justificación fáctica:

³⁰ Rawls define el punto D como: “El punto en que es imposible cambiar las reglas y redefinir el esquema de derechos y deberes, de modo que se aumenten las expectativas de cualquiera de los hombres representativos (al menos uno) sin que al mismo tiempo se reduzcan las expectativas de algún otro (al menos uno)” (Rawls, 1995b, págs.76-88). Es decir, el punto D representa el punto de eficiencia más cercano a la igualdad en el que los grupos x e y (talentosos y menos talentosos) reciben la misma remuneración como consecuencia de un sistema de cooperación que pondera las variables de eficiencia y los principios de justicia (libertades básicas e igualdad equitativa de oportunidades) Rawls (2002, págs. 95-96).

³¹ Ver Rawls (2001, págs. 169-170).

³² Parecería que Rawls supone que para que sea posible el auto despliegue personal y el imperativo de productividad cuantitativa por parte de los talentos deben brindarse incentivos a cambio. Sin esta recompensa los talentosos naturalmente no producirían lo necesario para asegurar el mayor bienestar colectivo. Agradezco a Ana Fascioli por iluminar este fuerte supuesto rawlsiano.

Juntando los dos casos distinguidos anteriormente, conjeturo que las desigualdades sociales parecerán beneficiosas o neutrales hacia el interés de los de abajo sólo cuando tomemos como dadas estructuras desiguales y/o actitudes favorecedoras de la desigualdad que nadie que afirme el principio de diferencia debería aceptar sin pruebas. (1991, p. 270)

Bajo la interpretación del principio de diferencia en su sentido estricto, para Cohen una persona igualitaria es aquella que aplica el principio en circunstancias donde existen menos aventajados que se beneficiarían de su aplicación. Es decir, es igualitaria en tanto su comportamiento está guiado por el fin de la igualdad y no por actitudes anti igualitarias. Es decir, lo que le guía es el objetivo de alcanzar la igualdad, por eso, coyunturalmente, recurriría al principio de diferencia. Cohen plantea en este sentido que la desigualdad puede permitirse por imperativos causales;

Pues podríamos decir que una persona es igualitaria si aplica el principio de diferencia en circunstancias en las que existen personas en situación desfavorable (y no sólo en situación desfavorable) y cree que lo que el principio exige, en esas circunstancias, es la igualdad misma, si, es decir, cree que a largo plazo, y prescindiendo de actitudes y prácticas anti igualitarias arraigadas, no existen, en tales circunstancias, desigualdades sociales que no perjudiquen a los más desfavorecidos. La igualdad aparece, al principio, como una premisa. Luego se rechaza, como premisa, cuando se aclara la razón por la que se desea la igualdad: se rechaza en favor del principio de diferencia (o, estrictamente, la máxima más compleja enunciada en la p. 268 antes). Pero, ahora fundamentada en (algo así como) el principio de diferencia, se reafirma como conclusión, para nuestro mundo, en estos tiempos, y para el futuro previsible. (1991, p. 270)

En la misma línea, también la desigualdad podría considerarse necesaria, según Cohen, en contra de lógicas de merecimiento y derecho sobre “la lotería de la naturaleza”, lo que denomina como razones morales;

También podemos decir que las desigualdades son necesarias para mejorar la condición de los más desfavorecidos cuando damos por sentados imperativos morales, no causales, como en el caso anterior. Así pues, los incentivos pueden considerarse necesarios para mejorar la situación de los más desfavorecidos cuando se afirman los elementos de la lógica del merecimiento y del derecho que rechazan los liberales de izquierdas. (1991, p. 270)

A partir de lo que Cohen entiende por “persona igualitaria” podemos concluir que considera que su concepción de la justicia exige virtualmente una igualdad incondicional, mientras que la concepción de Rawls supone que es compatible con que ocurran

profundas desigualdades. Para Cohen no alcanza con la justicia procedimental constructivista de Rawls, puesto que entiende que, al no contemplar un *ethos* que guíe el comportamiento de los sujetos, conduce a resultados que justifican profundas desigualdades y que podría ser perfectamente evitables si no fuera por la falta de voluntad (o también voluntad auto interesada) de los más dotados de talento. Rawls, en cambio, considera que la idea de reciprocidad de la justicia como equidad significa meramente la comparación de esquemas de cooperación y selección del esquema en el que los menos aventajados estén mejor que en cualquier esquema (2001, p. 93). Sin embargo, acuerdo con Cohen en que este requisito no es leído por Rawls estrictamente así, puesto que el punto D de la curva OP refiere al esquema de cooperación en el que los menos aventajados están mejor respecto al esquema inicial, sin desmedro de los más aventajados. De modo que las partes, menos aventajados y más aventajados, conservan aún una relación de poder asimétrica donde, en última instancia, se termina priorizando el bienestar de los más aventajados.

El principio de diferencia representa un acuerdo para pararse en D y no entrar en el segmento del conflicto. D es el único punto en la curva OP (en la parte más alta) que satisface la siguiente condición de reciprocidad: **los que están mejor en cualquier punto no lo están a expensas de los que están peor en ese punto.**³³ Puesto que las partes representan a ciudadanos libres e iguales y toman pues la igual división como el punto adecuado de partida, decimos que ésta es una (no la única) condición apropiada de reciprocidad. No hemos mostrado que no haya otra condición semejante. Pero es difícil imaginar cuál podría ser. (2002, pp. 169-170)

Si bien considero que Rawls podría insistir, dados los pasajes ya referidos sobre la permisibilidad de incentivos y su relación con la reciprocidad como “un justo medio entre el altruismo y la ventaja mutua”; llama la atención que siendo consciente de que históricamente los más aventajados han estado representados “bajo los mismos rostros” (por no decir bajo la misma clase socio-económica) no se resuelva a priorizar el bienestar coyuntural de los menos aventajados, a pesar de que ello signifique ir en detrimento (sin afectar el índice de bienes primarios establecido) de la exaltación del bienestar de los más aventajados. Tiendo a pensar que, coyunturalmente, Rawls podría estar de acuerdo con este tipo de elección que representa una reparación histórica en la búsqueda de igualdad frente a las consecuencias prácticas que han tenido las ideas de merecimiento y derecho³⁴.

³³ Énfasis propio.

³⁴ Lo que también es coherente y similar a la idea de la justicia intergeneracional rawlsiana. Agradezco a Ana Fascioli por notar este punto que fortalece la justificación de mi hipótesis.

Además, basándome en Cohen, pienso que sobre compensar a los talentosos - quienes ya han sido recompensados por la fortuna con su talento- puede ser interpretado como una forma de disminuir la libertad de los menos talentosos. El filósofo conceptualiza que el dinero no es algo similar a la inteligencia o la fuerza física, pues estrictamente hablando no perjudican a la libertad mientras que el dinero sí. Sin embargo, si los talentosos exigen una recompensa económica (dinero) con base en su gran capacidad productiva debido a determinado talento (por ejemplo, la inteligencia o la fuerza física); estarían utilizando el talento -que de por sí constituye un bien en sí- para exigir más dinero. Esto torna perjudicial la libertad de los menos talentosos, entendida según la tradición de la libertad negativa, como ausencia de interferencia. Considero que se puede afirmar esta idea dado que, elegir el esquema D2 en lugar del esquema D3 implica aumentar la brecha de riqueza entre los talentosos y los no talentosos, y dado que el dinero es tener libertad, esto es, cuanto más dinero tiene una persona, más oportunidades tiene³⁵. Dado que los talentosos tienen más oportunidades, tienen más poder y libertad, son más libres que si no tuvieran dinero, ésta última es la posición en la que quedan los menos talentosos como consecuencia de elegir el esquema D2.

En esta misma línea es que considero la negativa y consiguiente crítica de Cohen ante la elección del argumento de Pareto-superior. Si bien el argumento de Pareto es un producto de la reconstrucción de Barry³⁶ y uno podría dudar si Rawls respaldaría la reconstrucción con todos sus detalles, sin importar el rol que el argumento debería jugar o juegue de hecho en la obra de Rawls, el argumento de Pareto-Superior no es propiamente un argumento de Rawls, pero sirve para avanzar en el propósito de Rawls (Cohen, 1995, p. 161). Además, por los pasajes analizados anteriormente no parece difícil suponer que no estaría en desacuerdo, al menos en la generalidad, con la reconstrucción de Barry.

El argumento de Pareto en su versión fuerte supone que un estado social A es Pareto-superior a un estado B si todos sus integrantes están mejor en A que en B, mientras

³⁵ Para explicar este punto recomiendo enfáticamente el ejemplo que ofrece Cohen sobre la libertad como la idea de poseer un “conjunto de boletos” que indica lo que la persona puede hacer. (Cohen, 2014, págs. 69-71).

³⁶ Ver Barry, B. (1989). *Theories of justice: a treatise on social justice, Vol. 1* (Vol. 16). Univ of California Press.

que el argumento de Pareto en su versión débil, la alternativa tomada por Rawls, supone que un estado social A es Pareto-superior si al menos una de las partes está mejor y nadie está en un estado peor que en B. El Pareto-superior en su versión débil se expresa en el argumento de los incentivos que justifica el desplazarse de la posición de igual distribución hacia una distribución desigual gobernada por el Principio de Diferencia en la cual todos y fundamentalmente los menos favorecidos están en un estado mejor al estado inicial de igualdad. El Pareto-superior refiere a lo que en la sección anterior se introdujo como el esquema D2 como el esquema alternativo ante la posibilidad de alcanzar la igualdad. Ahora bien, el análisis de Cohen se dirige a recordar que si para Rawls sólo están justificadas aquellas desigualdades e injusticias que emergen de los gustos y la elección de los sujetos, afirmándose así la igualdad equitativa de oportunidades como igual perspectiva de éxito para todos; ¿cómo justificar el desplazamiento a Pareto-superior donde los talentosos disfrutan no sólo de la ventaja que suponen sus talentos sino de la obtención de más bienes primarios? Esta pregunta que introduce Cohen pretende iluminar que, dado que la producción que pueden llevar a cabo los talentosos no supone una carga extra para ellos debido a la ventaja de sus talentos (que son bienes en sí mismos), no está justificado reforzar la desigualdad al otorgarles mayores bienes primarios sociales: incentivos. Lo que lleva a la conclusión de que si el esquema D3 es factible y los talentosos están dispuestos a producir con la tasa W_e lo que podrían producir con la tasa W_t , la elección de Rawls por el esquema D2 y el Pareto-superior es irracional (Cohen, 1991, pp. 299-300) (Cohen, 2014, cap. VII) (Reyes, 2008).

Cohen propone recurrir a los valores socialistas fundamentales que conducen a determinada forma de sociedad: igualdad y comunidad. Son principios con autoridad inherente, de derecho propio, pero que se justifican mutuamente, valores cuya fuerza moral no depende del sustento de una fuerza social. En esta línea es que puede leerse que la crítica de Cohen a Pareto-superior encuentra sus raíces en los principios marxistas: “¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!” (Marx, 1953, p. 15).

El mercado, cualquier tipo de mercado, contradice los principios marxistas, mientras estos expresan que lo que uno recibe no está determinado por lo que produce, siendo la contribución y el beneficio obtenido cuestiones distintas; la lógica del mercado, basada en la codicia y el miedo, define que el beneficio que el sujeto recibe está

determinado por la contribución que realiza. Es decir, para Marx no es concebible recibir más, ni recibir menos por ser incapaz de producir, en contraposición, la lógica del mercado considera que si la persona produjo más es porque hizo un mayor esfuerzo o tuvo suerte en las circunstancias de producción. Esta equiparación entre esfuerzo y beneficio conduce a una desigualdad justificada en virtud de una recompensa en función del mérito y/o esfuerzo. Lo que, si bien puede ser comprensible bajo ciertas perspectivas éticas, constituye una idea anti socialista, incluso condenada por no marxistas con J.S. Mill como una forma de “dar a los que ya tienen”, lo que remite a la idea ya ahondada de que el talento es en sí mismo una recompensa. Si el sujeto debe ser recompensado por su generosidad surgen inquietudes acerca de su motivación para producir, si fue para enriquecerse no debería suponer mayor recompensa, y si lo hizo para beneficiar a los demás sería contradictorio con el fin de recompensarlo (Cohen, 2014, pp. 65-66).

Para Cohen los más dotados de talento deberían producir más independientemente de las necesidades que a cambio puedan satisfacerse o frustrarse. El límite del servicio debería estar en que nadie debería despreciar su posición respecto a sí mismo y lo que necesita para vivir a cambio de brindar un servicio, lo que introduce la idea de comunidad coheniana. La igualdad según Cohen supone que la “cantidad de beneficios y cargas en la vida de una persona debería ser equiparable, aproximadamente a la de cualquier otra” una política que busque la igualdad de la sociedad se entiende por necesidad asimismo como una política redistributiva. Esto es así dado que “la eliminación de obstáculos a las oportunidades de algunos no siempre deja intactas las oportunidades de aquellos que inicialmente estaban en mejor situación: a veces reduce las oportunidades de aquellos que se benefician de la desigualdad de oportunidades” (2011, p. 16).

Lo anterior lo lleva a diagnosticar que en el ámbito de la justicia las tres formas de entender la igualdad de oportunidades se enfrentan a obstáculos para la asignación aproximadamente equitativa de cargas y beneficios. Las tres formas que destaca son la justicia burguesa, la justicia liberal de izquierda y la justicia socialista. Por los objetivos me propongo profundizar en las últimas dos, sin embargo, a efectos comparativos es importante mencionar que la primera forma elimina las restricciones de estatus socialmente construidas con respecto a las opciones de vida (Cohen, 2011, p. 17).

La forma liberal de izquierda, en la que se encuentra Rawls, pretende eliminar las restricciones generadas por circunstancias sociales como efectos de circunstancias personales que no dependen de percepciones sociales o asignación de derechos superiores o inferiores. De modo que para el liberalismo de izquierda una vez que la igualdad de oportunidades liberal de izquierda se logra con plenitud, la suerte de las personas es determinada por el talento natural y sus elecciones y no por el contexto social (Cohen, 2011, p. 18).

La forma socialista pretende eliminar tanto las diferencias de nacimiento como lo es el talento, así como las impuestas por un contexto social no elegido, comprende los infortunios sociales y materiales, lo que le ha llevado a ser categorizado bajo el nombre de “Igualitarismo de la suerte” (2011, pp. 18-19). Cohen propone recurrir a los valores socialistas fundamentales que conducen a determinada forma de sociedad: igualdad y comunidad. Para el igualitarismo de la suerte las desigualdades son justas si y sólo si son responsabilidad del agente mismo. Por lo que, si se realiza plenamente la igualdad de oportunidades socialista, las diferencias en el resultado se deben a diferencias de gusto o elección con base en estados iguales elecciones (Cohen, 2011, p. 19).

Estas formas de entender la igualdad de oportunidades se enfrentan al obstáculo de que sus principios de justicia consienten desigualdades inadmisibles para ambas teorías. En el caso de la justicia liberal de izquierda, el principio de diferencia pasa por alto desigualdades intolerables para la teoría rawlsiana que no pueden ser corregidas a menos que se cuente con un principio normativo que ponga un freno, no en nombre de la igualdad sino de la sociedad como sistema de cooperación, a las desigualdades que los principios de justicia no pueden limitar. El caso del igualitarismo de la suerte se enfrenta a una situación similar, el principio de igualdad es consistente con la permisibilidad de desigualdades³⁷. Por esto, Cohen propone un *ethos* que ponga límite a las desigualdades y las injusticias en nombre de la comunidad.

El igualitarismo de la suerte considera que las desigualdades son justas si y sólo si pueden obtenerse ciertos hechos sobre la responsabilidad con respecto a estas desigualdades. De modo que las inequidades no son aquellas diferencias en las cargas de

³⁷ Para profundizar en el tipo de desigualdades permisibles bajo el principio de igualdad de los socialistas ver Cohen (2011, págs. 23- 32).

trabajo o distintas preferencias y opciones con respecto a ingresos y ocio, sino las que reflejan formas varias en que se manifiestan circunstancias afortunadas o desafortunadas³⁸.

La reciprocidad en la cooperación rawlsiana, señala Cohen, es reductible a términos individuales, mientras que la noción de *ethos* igualitario que propone no lo es ya que se estructura en un principio igualitario de justicia distributiva. La reciprocidad se observa en dos variantes, la más básica (influencia judeo-cristiana), y la reciprocidad en la motivación y justificación de comportamientos.

Cohen argumenta que aquellos que insisten en la objeción de la estructura básica necesitan explicar por qué consideran que el comportamiento individual del mercado ocurre dentro de la estructura básica de una sociedad, en lugar de formar parte de ella. Sostiene que la justicia de la sociedad no se da exclusivamente en función de la estructura legislativa o de reglas imperativas de carácter legal sino también en función de las opciones que escoge la gente en el marco de esas reglas. Es decir, Cohen piensa que es arbitrario delimitar la justicia básica a aspectos exclusivamente coercitivos del orden social porque las opciones de los individuos son determinantes para la realización de la justicia, lo que hace necesario algún tipo de estructura (legal coercitiva o no) que sirva para organizar las reglas en el marco de las cuales se llevan a cabo las elecciones de los individuos que forman parte de las instituciones: un *ethos* que estructure la respuesta situada en las motivaciones que orientan la vida diaria. Este factor determinante que tienen las decisiones individuales se observa claramente en el caso de los más dotados de talento, quienes reflejan en su actitud la alienación que contribuye a que las desigualdades hagan que los incentivos sean “necesarios”.

Cohen describe el principio de diferencia como afectando las motivaciones de los ciudadanos en su vida económica, controlando sus expectativas sobre la remuneración. Se suele pensar que será usado por el gobierno para modificar el efecto de las decisiones que no están ellas mismas influenciadas por el principio. Pero en la sociedad donde hay compromiso con el principio de diferencia no puede haber un contraste tan grande entre lo que sucede en el ámbito privado y el ámbito público, porque como se mencionó en el

³⁸ Para ver un análisis de las problemáticas que para Cohen suponen las diferencias basadas en la suerte de las opciones ver Cohen (2011, pág. 27).

primer capítulo “lo personal es político”. En una sociedad donde el compromiso con los principios de justicia, puntualmente el de diferencia, los ciudadanos quieren que su comportamiento económico satisfaga el principio y ayudan a mantener un clima moral donde los otros quieran lo mismo. Por lo que, a pesar de que Rawls explícitamente apruebe los incentivos, tiene un compromiso previo con esta comprensión del principio a partir del supuesto de persona y psicología moral en el que se basa su teoría, haciendo inadmisibles que se comprometa con una lectura del principio que no tenga influencia directa en la motivación económica de los agentes.

Si lo anterior no resulta suficiente, para establecer la permisibilidad de los incentivos debemos pensar a qué tipo de sociedad justa conduce y cómo se comportan las personas en una sociedad regida por el principio de diferencia en su lectura laxa y puramente estructural. En ese sentido, Cohen considera que el argumento de los incentivos rawlsiano no es coherente con las ideas de dignidad, fraternidad y completa realización de la naturaleza moral de la persona³⁹. Por el contrario, el argumento de los incentivos no refleja la virtud cívica que incluye las ideas anteriores, expresa una concepción de la justicia como comprensión de las relaciones sociales como negocio, bajo motivación mercantil del tipo de un egoísmo genético y no como comunidad (1991, p. 326).

Por lo anterior, Cohen sostiene que para poder desarrollar los principios de igualdad, reciprocidad y comunidad se deben prohibir determinadas desigualdades a través de un *ethos* igualitario que regule las motivaciones y opciones que tienen los individuos dentro de las instituciones. Puesto que es necesario limitar las desigualdades que se presentan y éstas no pueden ser controladas por el principio de igualdad, surge el principio normativo de comunidad. Dicho principio se explica a partir del modelo del campamento⁴⁰ al que Cohen recurre a lo largo del desarrollo de sus obras y se sustenta sobre la idea de la comunidad como la preocupación extendida por los demás junto con el deber de siempre que sea necesario y posible cuidar de ellos. Este “llamado” al cuidado de la comunidad surge en primer lugar, como se mencionaba, vinculada a la idea de la igualdad, como requisito necesario para limitar lo que ésta no puede contener.

³⁹ Presentes en Rawls (1995a, Conferencia V: pág. 171).

⁴⁰ Ver Cohen (2011, Cap. I).

Usted y yo no podemos disfrutar plenamente de una comunidad si usted gana y guarda, digamos, diez veces más dinero que yo, porque entonces mi vida transcurrirá ante desafíos que usted nunca tendrá que afrontar, desafíos que usted podría ayudarme a sobrellevar pero que no lo hace porque se guarda su dinero (...) Creo que ciertas desigualdades que no pueden prohibirse en nombre de la igualdad socialista de oportunidades deberían prohibirse, a pesar de todo, en nombre del principio comunitario. (2001, pp. 30-31)

El principio de igualdad no resulta suficiente porque, aunque estrictamente hablando -según el principio de igualdad- no haya injusticia, las brechas que pueden generarse entre unos y otros como consecuencia de la lotería de la naturaleza socava cualquier posibilidad de que los sujetos puedan auto concebirse en situación de mutuo servicio e interés: en tanto que comunidad.

En segundo lugar, Cohen entiende a la comunidad no como un requisito condicional para la igualdad, pero si como cierto valor fundamental para la concepción socialista. En este segundo sentido se introduce la preocupación comunitaria como un principio normativo de reciprocidad, pero una reciprocidad distinta a la del mercado en la que Cohen ubica a Rawls.

Cuanto los puntos de partida son iguales y se ponen límites independientes (desde la igualdad de oportunidades) a la desigualdad de resultados, entonces no se requiere la reciprocidad comunitaria como requisito para la igualdad, pero a pesar de eso sí es un requisito para que las relaciones humanas tomen una forma deseable. (2011, pp. 32-33)

La reciprocidad comunitaria es el principio de servir al otro porque lo necesita y requiere de los propios servicios, independientemente de si se obtiene algo a cambio. Esta idea de servir independientemente de las recompensas que puedan surgir va directamente en contra del argumento de los incentivos analizado previamente, donde se justifica el trabajo en pos de la sociedad como sistema de cooperación en tanto se obtiene algo a cambio. Bajo el argumento de los incentivos hay un interés por el otro, pero no en cuanto tal, en cuanto extraño que está en apuros y necesita de los propios servicios, sino de un auto interés, de un interés por el otro puramente transaccional. Este interés puramente mercantil está motivado por la codicia de la propia familia y el temor por la propia seguridad, dado que ante la ausencia de comunidad lo propio se exagera como eje de la acción moral. Mientras que la reciprocidad comunal valora el servir y ser servido, la reciprocidad del mercado valora el servir en tanto medio para satisfacer un servicio o

necesidad propia. Sin dudas para Cohen la reciprocidad comunal comprende en su seno la expectativa de que la acción de servir sea retribuida con la satisfacción de un servicio para el propio sujeto, pero no es éste el móvil que motiva el compromiso y el consiguiente accionar, el sentido del servicio no radica en la condicionalidad instrumental, radica en la necesidad de quien recurre a la generosidad del otro.

La motivación del intercambio de mercado consiste en gran medida en una combinación de codicia y temor, en el marco de la interacción de mercado por lo general a una persona no le importa de manera fundamental lo bien o mal que le va a cualquier otra persona que no sea ella misma. Uno coopera con otros no porque cree que cooperar con otras personas es una cosa buena en sí misma, no porque quiera que le vaya bien a uno mismo y a la otra persona, sino porque uno quiere ganar y sabe que sólo puede hacerlo si colabora con otros. (2011, pp. 36-37)

Cohen señala que, mientras en la sociedad comunitaria la reciprocidad comunal teje una red de provisión mutua, en la sociedad de mercado la mutualidad es un derivado necesario para triunfar como individuo. Es decir, bajo una sociedad de mercado las personas pueden trabajar en función de una idea de servicio, pero el motivo inmediato de la actividad productiva se funda sobre una mezcla de codicia y miedo, haciendo que veamos a los demás como fuente potencial de enriquecimiento o como amenaza. Esta forma de ver a los demás es el resultado de siglos de desarrollo capitalista que, aunque no enteramente responsable de estas motivaciones -pues se encuentran ya arraigadas en la naturaleza humana-, el sistema capitalista ha concedido a la codicia un papel más que significativo en la vida cotidiana. A diferencia del feudalismo que contaba con la gracia cristiana de condenar la codicia, el capitalismo celebra y reproduce la codicia. En la motivación comunitaria en cambio, el sujeto tiene el deseo de servir a los demás y que estos le sirvan a su vez, lo que encierra una expectativa de reciprocidad, pero radicalmente diferente de la motivación mercantil: “la diferencia se expresa en la falta de sintonía fina que se ocupa de la motivación de no mercado” (Cohen, 2014, p. 59). El mercado motiva a las personas a contribuir con sus semejantes por retribución económica impersonal, el mercado socialista los motiva a hacerlo con base en el compromiso con la comunidad como reciprocidad.

Puesto que las motivaciones y opciones de los sujetos influyen en la posibilidad de realizar la justicia, se torna necesario pensar la justicia no sólo como una cuestión de estructura legal del Estado dentro de la que la gente actúa, sino también como un espacio

donde las personas eligen y realizan opciones en su vida diaria. Cuando Rawls define que los principios de justicia se aplican sobre la distribución de beneficios y cargas en la sociedad, permite que las personas no estén obligadas legalmente a guiar sus opciones según los principios, no se prohíben los comportamientos codiciosos que, como se detalló anteriormente, constituyen obstáculos para la reciprocidad como comunidad (Cohen, 2001, p. 166).

Contrario a la visión de Cohen, Rawls piensa que una persona racional no es dominada por la envidia y que quizás hasta podríamos asumir que ni siquiera experimenta sentimientos como la vergüenza y la humillación. Considera que la racionalidad en un “sujeto normal” le permite jerarquizar las opciones de acuerdo al modo en que promueven sus propósitos y seleccionar el plan que satisface más deseos y tiene más posibilidades de ejecutarse con éxito (1995b, p. 141). Sin embargo, si observamos el argumento de los incentivos como ejemplo que ilustra la forma en que se aplican los principios, analizamos que la comunidad se destruye porque aquellos que podrían atenuar la angustia o dolor socialmente generada de los menos talentosos, los talentosos (concebidos como sujetos racionales), permiten que continúe porque se encuentran dominados por el interés egoísta en la conciencia privada y pública (Reyes, 2017, p. 53).

Lo personal es político, según Cohen lo enuncia el lema feminista e incluso antes la teología de la liberación cristiana⁴¹. Este lema vinculado en el primer capítulo con la crítica de Okin⁴², no se cumple plenamente incluyendo a la familia dentro de la estructura básica, como Okin pensaba podía repararse el problema⁴³. Según Cohen concluir tal cosa es ignorar la forma de la crítica, Rawls no puede simplemente enmendar el lema incluyendo a la institución familiar como parte de la estructura legal-coercitiva porque eso significaría renunciar a la forma en que aplica los principios de justicia exclusivamente a la estructura básica (2001, p. 167). Recuérdese que la objeción a la aplicación del principio de diferencia que realiza Cohen apunta a criticar su estipulación y diseño que hacen que su aplicación rijan sólo las instituciones sociales, excluyendo las

⁴¹ Si bien se ha vinculado el lema a la denominada “segunda ola” feminista, Cohen sostiene que primero lo utilizaron los teólogos de la liberación cristiana. Pero las fechas ubican el uso del lema por parte de ambos grupos alrededor de las mismas décadas (60 y 70), por lo que su origen no resulta del todo claro. Ver Cohen (2001, pág. 166, n.17).

⁴² Ver Okin *“Justice, Gender and the Family”* (1989) y *“Political Liberalism, Justice and Gender”* (2015).

⁴³ Para ver los problemas de justicia que genera no incluir a la familia en la estructura básica ver la segunda parte del primer capítulo.

opciones y ambiciones que las personas llevan a cabo dentro de estas instituciones. Lo que invita a la siguiente pregunta;

¿Por qué nos preocupa de manera tan desproporcionada la estructura básica coercitiva, cuando la principal razón para que nos preocupe, su impacto sobre las vidas de las personas, es también una razón para preocuparnos por la estructura informal y los criterios de elección personal? En la medida que nos preocupa la estructura coercitiva porque es decisiva respecto de los beneficios y cargas, nos debería importar igualmente la ética que sostiene la desigualdad de géneros y los incentivos no igualitaristas. (Cohen, 2001, p. 190).

Lo que significa que, no todas las elecciones de las personas están causalmente determinadas, y aunque lo estuvieran eso no anula la responsabilidad de las personas en sus acciones. Esto significa que los principios de justicia deben aplicarse a los criterios dominantes del comportamiento social, lo que no significa perseguir a la gente ni tampoco disculpar, exonerar o negar la injusticia manifiesta en el comportamiento de las personas.

Para mostrar el modo en que funciona la responsabilidad que tienen las personas por su comportamiento, Cohen presenta el caso del típico esposo en una sociedad sexista en la que las familias manifiestan una división desigual del trabajo doméstico y las cargas que implica la institución de la familia. Se tiende a pensar que, dado que la estructura tiene un efecto de poderosa determinación en la conciencia privada de las personas, el esposo no puede elegir su comportamiento, es inevitable que sea machista, no puede cambiar y aunque pudiera hacerlo le generaría un quiebre afectivo que no supondría un bienestar para nadie. Sin embargo, Cohen plantea que es un hecho empírico que muchos esposos son capaces de cambiar, por lo que quizás sea verdad respecto al caso típico, estereotipado, pero falso para la generalidad. Este ejemplo es lo que el filósofo llama “pionero moral”, aquellos sujetos que despejan el camino para que, cuantas más personas lo sigan, sea más fácil seguirlo y renunciar a comportamientos de tipo sexista. El caso pretende ilustrar la forma en que cambia un *ethos* social (2001, p. 194), lo que, si bien no modifica la estructura económica, contribuye a cambiar las relaciones de poder que sostienen y reproducen la estructura.

Por lo tanto, lo que cuenta es la estructura coercitiva y las actitudes y los valores de las personas que la sostienen, esto es así porque muchas personas se sienten intuitivamente atraídas, por razones de camaradería y eficiencia, al *ethos* expresado en el

modelo del campamento. Para ilustrar esta idea es relevante resaltar el ejemplo brindado por Cohen de una posible reacción que podría surgir en un grupo que decide ir a acampar. Supongamos que entre el grupo de personas que han decidido acampar se encuentra un sujeto, Harry, quien cuenta con el talento de ser muy buen pescador, lo que le permite aportar al grupo más pescado que el resto. Sin embargo, el pescado es repartido usando el criterio de necesidad y no el de contribución. Harry podría quejarse y plantear que dado que es quien más contribuye a obtener alimento el debería recibir el mejor pescado, trucha, y no la mezcla de bagre y pescado que han comido todos hasta el momento. Frente a lo que Cohen piensa sus compañeros podrían reaccionar del siguiente modo:

Te esfuerzas y transpiras tanto como nosotros. Claro que eres muy buen pescador. Nosotros no despreciamos este don especial que tienes, que en realidad constituye una fuente de satisfacción para ti: pero ¿por qué deberíamos recompensarte por esta habilidad preexistente? (2014, p. 181)⁴⁴

El caso de Harry y la respuesta ficticia que Cohen formula no parece un mero escenario ficticio cuando recordamos el comportamiento de los talentosos expresado en el argumento de los incentivos. En ambos casos es visible que tanto Harry como los talentosos actúan motivados por la codicia y el autointerés, esperan que la distribución de cargas y beneficios los privilegie siguiendo el criterio de la contribución, lo que, como ya ha sido señalado, resulta un criterio insuficiente para la justicia al permitir desigualdades inaceptables para cualquier igualitarista.

En una sociedad de mercado es la lógica común que las personas se comporten como Harry, contribuyen para obtener dinero y la competencia es la regla general, la virtud de las personas se define según su nivel de contribución económica, pero en el mercado socialista ilustrado en el modelo del campamento las personas contribuyen para el bien social. Lo que define a la virtud personal es la relación entre el dinero que hace y no se queda para él y el dinero que podría hacer si maximizara su accionar en el mercado (Cohen, 2014, pp. 220-221).

⁴⁴ El grupo podría plantear recompensar a Harry con más y mejor pescado dada su talentosa contribución, pero Harry no debería exigirlo, debería surgir de sus compañeros como expresión de gratitud. Aunque también cabe preguntarnos por qué tal contribución debería ser recompensada (en la línea de lo ya planteado por Cohen). Es una idea para seguir pensando, le agradezco a Ana Fascioli por sugerirlo.

La concepción rawlsiana considera que una sociedad puede ser justa incluso si un sector amplio de la población actúa motivado por el autointerés (lo que se traduce en el argumento de los incentivos en que los menos talentosos estén peor de lo que pueden estar). Pero los incentivos sólo son necesarios porque los talentosos no están realmente comprometidos con la igualdad, el hecho de que dependen de incentivos para decidirse a contribuir con el bienestar de la sociedad radica en el tipo de *ethos* que gobierna la propia sociedad. Por esto el principio de diferencia según Cohen debería aplicar no sólo a la estructura básica con sus leyes coercitivas, sino también al *ethos* de la sociedad. Resulta inconsistente que Rawls motive a las personas a actuar con sus principios, basados en los poderes morales, la virtud cívica y la reciprocidad rawlsiana. Sin embargo, la aplicación de los principios actúa como limitaciones externas al comportamiento de los sujetos, el cual se halla guiado por el autointerés. Lo que señala Cohen es que el liberalismo igualitario carece del valor del principio de comunidad (2014, cap. VII).

El *ethos* que gobierna una sociedad es el espacio en común entre lo público y lo privado, este rasgo en común son las “formas de auto interpretación colectiva, las costumbres, las prácticas y las pautas valorativas comunes”⁴⁵. El *ethos* propuesto por Cohen tiene sus antecedentes en el judeocristianismo donde las reglas justas que rigen el ámbito público están vinculadas con el ámbito privado, es decir, la justa opción personal de las personas dentro de la estructura fijada por reglas justas. Implica el “derecho a no reconocer nada que yo no pueda considerar racional” (Reyes, 2016, p. 375), lo que remite a la comunidad como justificación comprensiva, imprescindible según Cohen como principio casi exclusivo de las sociedades democráticas modernas. El *ethos* social va más allá de la eticidad hegeliana, es un modo de conciencia social, un *telos* de la praxis humana, incluye costumbres y formas de auto comprensión que se postula como una forma de evitar la reproducción de igualdades económicas y sociales (Reyes, 2016, p. 349).

Cohen concluye que, a pesar de que desconocemos cómo hacer funcionar un sistema económico basado sobre la generosidad y no sobre el interés personal, sería un error apresurarnos a renunciar al proyecto. Junto con los obstáculos se deben reconocer los avances del comunitarismo en áreas fundamentales como son la educación y la salud,

⁴⁵ Wellmer, A. “Modelos de libertad en el mundo moderno”, en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable* (Madrid: Cátedra, 1996), pág. 49. Citado textual tomada de Reyes (2016).

así como también en los casos denominados como “pioneros morales”. Hay contextos donde las prácticas pueden avanzar hacia el ideal y en otros no, pero no hay razones suficientes para despreciar al ideal en sí mismo: extender el ideal de comunidad a la vida económica. Lo importante es tratar de identificar los errores de diseño y el contexto propicio para tener la claridad de orientarnos hacia lo que el ideal implica en la realidad (Cohen, 2014, pp. 206-207).

Tercera parte: Justicia y virtuosismo

I- El *ethos* igualitario: ¿la respuesta al comportamiento vicioso?

El *ethos* igualitario como propuesta para salvaguardar la igualdad de los comportamientos egoístas y codiciosos ha sido largamente criticado por diversos autores tanto rawlsianos como no rawlsianos. A efectos de realizar un análisis ordenado según críticas desde la lógica interna y críticas desde la lógica externa, se propone en esta primera parte del capítulo reconstruir las críticas de autores rawlsianos al *ethos* coheniano. Como autores rawlsianos se consideran los aportes de Williams (1998; 2008), Berrotarán (2021), y Noguera (2003).

1. Críticas de Williams

1. 1 El requisito de publicidad

Las críticas de Williams (1998; 2008) están estructuradas con base en la distinción entre reglas de *regulación* y *principios fundamentales de justicia*⁴⁶ esbozada por Cohen (2008), y en las ideas de *institución*⁴⁷ y *sociedad bien ordenada*⁴⁸. Primero, Williams (1998) sostiene que la propuesta de Cohen no satisface los requisitos necesarios para constituir un principio de justicia, por lo que se propone abordar la distinción entre reglas y principios a la luz del requisito de publicidad rawlsiano. Ya en su segunda réplica, Williams (2008) se centra en abordar la misma distinción, pero a la luz de la noción de *institución*. El crítico enfatiza que Cohen confunde las reglas de regulación y principios de justicia porque concibe el término institución de forma distinta a Rawls. Esto conduce a un error en la aplicación del concepto de justicia y sus principios.

Para Williams, aunque Cohen pudiera mostrar la posibilidad de reconciliar la equidad y la eficiencia, el *ethos* igualitario violaría el primer principio de justicia

⁴⁶ Mi traducción de Cohen (2008, pág. 253): “Llamaré reglas de regulación al tópico que es muy diferente de la naturaleza de las normas últimas”. También (págs. 263-268) para ver la demarcación que hace Cohen entre su propia concepción y la de Rawls en lo que refiere a las “reglas de regulación”. Para ver la interpretación de Williams sobre la concepción de Rawls (2008, págs.486-487)

⁴⁷ Ver Williams (2008, pág. 279).

⁴⁸ Ver Williams (2008, págs.480 y 485).

rawlsiano. Sacrifica la libertad en un nivel intolerable para la lógica interna de la teoría teniendo en cuenta los principios de libertad e igualdad equitativa de oportunidades, garantías de la libertad de elección ocupacional. Esto hace que el *ethos* no pueda ser exigido públicamente.

Aún más, de acuerdo con Rawls, una vez que se ha alcanzado un nivel de desarrollo económico, los principios tienen prioridad sobre el principio de diferencia (dado el orden lexicográfico). Esto indica que, al contrario de lo que Cohen sugiere, Rawls no traiciona sus principios aceptando la inequidad generada por incentivos. Únicamente compromete un principio para salvar principios más relevantes, equilibrando las demandas de libertad, equidad y eficiencia para que sean plausibles (1998, p. 228).

Sin embargo, la defensa en nombre de la libertad no es concluyente, la objeción a la crítica de Cohen resulta incompleta si no se demuestra que el *ethos* amenaza las libertades civiles. Williams señala que Cohen podría rescatar su crítica al establecer que su *ethos* no requiere incorporar requisitos legales. Por este motivo, Williams no centra su réplica a la crítica de Cohen en defensa de la libertad. En su lugar, su atención está en negar que el principio de diferencia esté comprometido cuando los individuos más aventajados no tienen en cuenta las consecuencias de su comportamiento en el mercado. Sostiene que el principio de diferencia es restringido, no regula toda la actividad individual. Solo aplica a las instituciones sociales, políticas y económicas fundamentales de una sociedad, lo que Rawls denomina *estructura básica*. De modo que, aunque los individuos talentosos no estén movidos por la justicia en su vida cotidiana, no traicionan el principio de diferencia. Esta idea encuentra fundamento en pasajes ya citados de *LP* y *JE*⁴⁹.

Según Williams, que el objeto de la justicia se remite a una interpretación coercitiva de la estructura básica resulta evidente porque las opciones legales del comportamiento de los maximizadores del mercado y la adhesión a un *ethos* igualitario no constituyen aspectos estructurales. Williams arguye que no se deben confundir los principios de justicia para las instituciones con los principios que aplican a los individuos y las acciones. Dicho de otro modo, no se debe considerar a toda actividad regida por

⁴⁹ Ver Rawls (1995a, págs. 250-252) y (2002, pág. 87).

normas como actividad institucional. La actividad realiza un determinado tipo de norma que es, en algún sentido, pública. Por lo que, para clarificar la concepción de institución de Rawls y lo que comprende la definición de estructura básica, se necesitan desideratas que permitan identificar las características de las reglas públicas.

Cohen reconoce la distinción, pero elabora dos réplicas. La primera plantea que las limitaciones del principio de diferencia son inconsistentes con tres afirmaciones que Rawls hace sobre lo atractivo del principio. Según Cohen, Rawls sólo puede emplear la objeción a la estructura básica si está dispuesto a dejar de afirmar que en una sociedad regulada por el principio de diferencia los individuos (i) reflejan fraternidad, (ii) pueden sostener su situación económica con dignidad, (iii) realizan plenamente su naturaleza moral. Todos elementos a los que, según Cohen, sería intolerable renunciar, porque el comportamiento individual forma parte de la estructura básica y no meramente se produce dentro de ésta (Williams, 1998, p. 229). Para reforzar esta idea, cita pasajes donde Rawls se refiere a la estructura básica como extensiva a todas las instituciones sociales fundamentales que lo lleva a categorizarla como estructura básica por “sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio”⁵⁰.

Sin embargo, Cohen ignora que la estructura básica caracterizada por proposiciones intrínsecas y disposicionales se torna inmune a su propia crítica.

Según Williams, la propiedad intrínseca explica por qué no incluye el comportamiento elegido por los maximizadores de mercado. Esto está directamente vinculado con la definición de institución que sostiene Rawls y la consecuente distinción entre principios que aplican a las instituciones y principios que aplican a los individuos y sus acciones. No toda actividad gobernada por normas es institucional a los ojos de Rawls, quien reserva el término para realizar cierto tipo de normas en cierto tipo de sentido, esto es, público. Lo que hace necesario que para definir la institución se deban identificar las desideratas de las reglas públicas: 1) aplicabilidad general, 2) requisitos particulares, 3) la medida en que las personas se ajustan a esos requisitos. Lo que es visible en un pasaje de *TJ* (1995b) antes ya referido:

⁵⁰ Nótese que es la segunda forma que se brinda como definición de institución (1995b, pág. 20).

Por institución entiendo un sistema público de reglas que definen cargos y posiciones con sus derechos y deberes, poderes e inmunidades, etc. Estas reglas especifican cierta forma de acción como permisibles, otras como prohibidas; y establecen ciertas sanciones y garantías para cuando ocurren violaciones a las reglas. (p. 62)

Concretamente, se destaca un pasaje de *TJ* (1995b) que permite fundamentar los primeros dos desideratas:

Al decir que una institución, y por tanto la estructura básica de la sociedad, es un sistema público de normas, quiero decir que cualquiera que participa en ella sabe aquello que sabría si estas normas, y su participación en la actividad que definen, fueran el resultado de un acuerdo. Una persona que toma parte en una institución sabe lo que las normas exigen de ella y de los demás. Sabe también que los demás saben esto y que saben que él lo sabe, y así sucesivamente (...) El carácter público de las reglas de una institución asegura que quienes participan en ella sepan qué limitaciones de conducta pueden esperar unos de otros y qué acciones son permisibles. Hay una base común para determinar las expectativas mutuas. (p. 63)

También en *TJ* (1995b) encontramos fundamento para sostener la tercera desiderata:

Una institución parlamentaria existe en cierto tiempo y lugar cuando cierta gente lleva a cabo las acciones apropiadas, y se ocupa de estas actividades del modo que se le exige, con un reconocimiento recíproco de la aceptación de las pautas de conducta propuestas por las normas que habrán de cumplir. (p. 63)

Para Williams la estructura básica se materializa en normas públicas que ejercen profunda influencia en el acceso de los individuos a los bienes primarios, estableciendo y manteniendo las instituciones que conducen a tal objetivo y condenando a las instituciones que lo frustran. En el mismo sentido, las normas tienen su aplicación para determinado tipo de decisiones, por lo que a pesar de que algunas decisiones causan gran influencia, no son acordes ni contrarias a normas públicas. Dentro de estas decisiones influyentes no institucionales se encuentran las de los maximizadores de mercado. Quienes, para la teoría rawlsiana, no están obligados a autorregularse siguiendo los principios rawlsianos y extender la convicción igualitaria a su actividad económica, puesto que no constituye una actividad estructural (1998, p. 234).

Dado lo anterior Williams concluye que no todas las normas califican como públicas en el sentido rawlsiano porque no puede observarse con claridad en cada caso

particular si los sujetos han seguido el principio de igualdad y comunidad, o si sus acciones están motivadas por estos principios. Reyes (2008) señala que este requisito de publicidad refiere a la distinción kantiana entre la acción hecha por deber de aquella realizada conforme al deber (por inclinación mediata o inmediata). Esta comparación resulta más que plausible dado que el *ethos* igualitario no sólo exige hacer lo justo sino ser justo (Reyes, 2008, pág. 63). La falta de claridad radica en la imposibilidad para observar si el sujeto se comporta *conforme* a los principios de igualdad y comunidad o *por deber a ellos*. No podemos garantizar qué movió al sujeto a actuar, ni si se comporta según lo exigido por el *ethos* igualitario coheniano, o sólo aparenta hacerlo. Es decir, no podemos identificar si el agente se encuentra movido por el autointerés u otra motivación y, en las circunstancias concretas, lo que le conviene hacer coincide con lo que el *ethos* mandata hacer⁵¹, disfrazando su egoísmo de solidaridad.

Así, Williams intentará demostrar, a través de caracterizar el *ethos* coheniano, de que no cumple con el requisito de publicidad, esto es, no puede realizarse como norma pública que expresa la estructura básica. Para tal caracterización Williams retoma la distinción que hace Cohen (1991) sobre el tipo de lectura que puede hacerse del principio de diferencia, laxo o estricto, con el objetivo de analizar las críticas a la estructura básica como objeto de la justicia a partir de la propuesta del *ethos*.

Del mismo modo en que el principio de diferencia puede tener dos lecturas, Williams señala que el *ethos* igualitario puede leerse como *ethos* estricto o *ethos* amplio. El *ethos* estricto comprende requisitos únicamente distributivos, propone límites a los talentos individuales que reciben a consecuencia de estos largas e injustas recompensas. El *ethos* amplio comprende restricciones amplias, propone límites a aspectos distributivos y también productivos, afectando aspectos relevantes de la vida de los individuos al restringir por qué formación o trabajo optar. Puede ser leído como un imperativo moral que al incorporar requisitos productivos y distributivos demanda mayor información que un *ethos* estrecho, y, por ende -dado el requisito de publicidad-, es menos probable que forme parte de la estructura básica. Williams está de acuerdo con Rawls en que la justicia aplica más allá de lo legal, pero duda de que los ejemplos ofrecidos por Cohen constituyan

⁵¹ Esta idea es retomada más adelante en la exposición de las críticas de Noguera y en la segunda parte del presente capítulo.

una objeción decisiva, similar al punto de vista de que la justicia está restringida a reglas públicas.

Si bien Williams explicita que no hay elementos suficientes para afirmar que Cohen apoya o rechaza un *ethos* que involucre requisitos productivos, considera que hay buenas razones para pensar que estaría a favor de un *ethos* más extensivo (amplio)⁵². En ese sentido, piensa que la reconciliación que hace Cohen entre equidad y eficiencia no puede institucionalizarse porque no satisface las condiciones relevantes de publicidad. La defensa de Cohen falla porque el *ethos* exige demasiada información. Las concepciones deben facilitar la cooperación de una sociedad bien ordenada, por lo tanto, hay razones para rechazar aquellas concepciones de justicia que demandan demasiado epistémicamente para ser públicas y estables. En ese sentido es que Rawls expresa en *LP*:

La observación precedente supone, en tercer lugar, que no existen reglas prácticas, y que sea sensato imponer en individuos, que puedan impedir la erosión de la justicia de trasfondo. Esto es así porque las reglas que rigen los acuerdos y las transacciones individuales no pueden ser demasiado complejas, ni necesitan demasiada información para aplicarse correctamente; ni debieran inducir a los individuos a emprender negociaciones con muchas terceras personas diseminadas por muchos sitios, ya que esto impondrá excesivos costos de transacción. Al fin y al cabo, las reglas que se aplican a los acuerdos son directrices prácticas y públicas, y no funciones matemáticas que pueden ser tan complejas como pueda uno imaginarlas. Así, cualquier esquema sensato de reglas no excederá la capacidad de los individuos para captarlas y acatarlas con suficiente facilidad, ni cargarán a los ciudadanos con el peso de requisitos de conocimiento y previsiones que normalmente no pueden tener. Los individuos y las asociaciones no pueden entender las ramificaciones de sus acciones particulares desde la perspectiva colectiva, ni puede esperarse que prevean las circunstancias futuras que modelarán y transformarán las tendencias actuales. (1995a, pp. 251- 252)

Williams establece que se debería, junto con Rawls, favorecer aquellas concepciones cuyo ámbito de aplicación está restringido a los fenómenos accesibles públicamente. Destaca que las concepciones de justicia importan por motivos de justicia, por las inequidades que pueden producir y pueden ser reguladas a través de reglas públicas. De hecho, Williams sostiene que cuando estamos ante inequidades incapaces de tal regulación, no podría afirmarse que implican injusticia (1998, p. 245).

⁵² Williams (1998, págs. 236-238) ofrece un ejemplo a través del cual pretende sugerir que Cohen podría adherir a una interpretación amplia del *ethos* dado que permite hacer realidad tanto la eficacia como la igualdad.

Cohen resume su crítica apropiándose del slogan feminista: lo personal es político. He afirmado que la crítica, aunque no el eslogan, enfrenta serias dificultades. Otro slogan expresa la base de mi reivindicación: la justicia debe verse para poder hacerse. Por esa razón, he argumentado que algunos aspectos de lo personal no pueden ser vistos como políticas. Dado que esos aspectos incluyen varios tipos de actividad económica individual, cualquier intento de revivir la tradicional oposición socialista a la egoísta motivación de mercado apelando a la teoría de la justicia de Rawls tiene pocas probabilidades de éxito. (p. 247)

Williams fundamenta su posición con base en la regla de publicidad. Mientras que es posible regular el trabajo en la economía de mercado, no sucede lo mismo con el comportamiento de mercado, por ende, no deberían ser tratadas como fuentes similares de inequidades. Esto permite afirmar que la limitación del tipo de institución que comprende la estructura básica no es arbitraria, se basa en la idea de cooperación de una sociedad bien ordenada. Cuando Cohen elabora su crítica, concluye Williams, desconoce el rol fundamental de la idea de una *sociedad bien ordenada*.

Cabe recordar que Rawls hace una defensa laxa del principio de diferencia que, si bien exige que la actividad política esté regulada por principios de justicia, para Cohen, permite un grado ilimitado de comportamiento egoísta en el mercado que al maximizar los intereses produce profundas desigualdades. Por ello, Cohen se niega a la permisibilidad de tal cosa, señala que hay suficientes elementos en la teoría rawlsiana que permiten concluir que tal lectura no es consistente con la definición de justicia de Rawls.

A pesar de ello, Williams insiste que la estructura básica debería ser especificada por el significado de propiedades intrínsecas y proposicionales. La estructura básica comprende acciones que materializan las normas públicas de forma que ejercen una influencia profunda e inevitable en el acceso de los individuos a los bienes. Debe basarse, como ya se estableció, en una concepción de la justicia lo más amplia posible que se alcanza a partir de la posición original, a través de un proceso constructivo. Se traduce en no comprometerse con ninguna doctrina comprensiva. En ese sentido, Rawls establece en *LP*⁵³:

Pero, ¿qué decir del carácter y de los intereses de los individuos mismos? Son elementos que no están fijos ni se han presentado espontáneamente (...) Una teoría de la justicia debe tener en cuenta cómo se forman las finalidades y las

⁵³ Este mismo pasaje ya ha sido referido con anterioridad, pero tiene valor retomarlo dada la centralidad que tiene en la reconstrucción que hace Williams. Ver pág. 53 de la presente tesis.

aspiraciones de las personas; y hacer esto pertenece al más amplio marco del pensamiento a cuya luz ha de explicarse una concepción de la justicia. (1995a, p. 253)

Lo que significa que el *ethos* igualitario de Cohen no puede considerarse como realizando reglas públicas de actividades no estructurales.

1. 2 Réplicas de Cohen a Williams

Cohen responde a la crítica de Williams (1998) que la publicidad no es un requerimiento de los principios de justicia en sí, sino de la regulación social. Además, afirma que el *ethos* igualitario cumple con los requisitos de publicidad razonables que exigen los criterios de la regulación social (Cohen, 2008, pp. 344-359).

Para explicar por qué es razonable limitar el requisito completo de publicidad Cohen presenta el ejemplo de la segregación racial. El racismo no puede ser eliminado solamente a partir de cambios en la legislación, exige que los comportamientos racistas sean considerados injustos, aunque no puedan ser prohibidos por las leyes antirracistas. Por lo tanto, aunque no pueda preverse el incumplimiento general del requisito de justicia e incluso no pueda saberse si se ha cumplido y en qué medida, ni que exige de cada uno, con todo, el requisito puede obligar a los sujetos. Aun cuando pueda ser confuso lo que la justicia exige en un contexto determinado, no significa que la justicia no pueda cumplirse completamente. Luego, el *ethos* igualitario cumple con los requisitos de publicidad exigibles para cualquier regulación social, y además es necesario para que el principio de justicia que inspira la regulación social pueda consagrarse en su máxima expresión en un contexto determinado. En línea con el ejemplo presentado, el *ethos* igualitario como antirracista es necesario para sostener el bien primario que Rawls denomina como las bases sociales del autorrespeto. Esto es así porque toda consideración sobre la dignidad propia necesita de garantía jurídica y reconocimiento del otro. En consecuencia, aunque el reconocimiento mutuo no pueda traducirse de forma transparente y aplicable, el antirracismo puede ser explicado y formar parte del trasfondo del sentido de la autocomprensión de la sociedad (Reyes, 2008, p. 64).

Cohen responde a la objeción de factores ajenos ("*alien factors*") a partir de la distinción que ofrece entre normas de regulación y principios de justicia (Cohen, 2008,

pp. 253-254). La norma es un dispositivo para producir determinados efectos que adoptamos o no a la luz de la evaluación de la comprensión de los hechos y los efectos probables. Las normas son menos sólidas que los principios fundamentales de justicia. Su justificación es siempre instrumental y, por tanto, siempre depende de la veracidad de supuestos empíricos contingentes sobre consecuencias de aceptación de dichas normas por parte de los individuos. La justificación de los principios, en cambio, nunca depende de verdades contingentes. Esto hace que las normas de regulación sean menos puras que los principios fundamentales porque las primeras pueden responder a pluralidad de valores y las segundas a un valor distinto.

1. 3 El constructivismo y sus principios de justicia

Posteriormente, Williams (2008) señala que Cohen hace una inferencia inválida cuando sostiene que los principios de justicia rawlsiana son meras reglas de regulación social. Plantea que la distinción entre principios fundamentales de justicia y normas de regulación al servicio de la justicia no agota el abanico de principios de justicia concebibles. Esto es así puesto que, según el constructivismo, existen principios sensibles a los hechos que no son meros instrumentos (Williams, 2008, pp. 486-487). En consecuencia, las opciones consideradas no resultan exhaustivas y ninguno de los cargos que aplica Cohen (2008) pueden ser atribuidos a una tercera concepción de la estructura básica. Esto es, como más allá de la institución no legal coercitiva, pero excluyendo actividades incapaces de regulación de reglas públicas. Williams acepta la crítica de Cohen contra las desigualdades de género que se producen dentro de la estructura básica. Comparte que la ambigüedad de la pertenencia de la familia en la estructura básica y la aplicación de principios restringida a ésta conlleva a tolerar desigualdades insostenibles. Pero cree asimismo que hay motivos para resistirse a la expansión de la noción de estructura básica y sus principios a la decisión ocupacional a pesar de su influencia profunda. Dentro de esos motivos se identifica la definición de estructura básica ofrecida por Rawls no sólo como disposición a producir profundos e inevitables efectos sino también por su posesión de propiedades formales adicionales (Williams 2008, p. 479).

Dada la definición de Rawls de institución como “un sistema público de reglas que definen cargos y posiciones con sus derechos y deberes, poderes e inmunidades” (1995b, p. 62), sumado al requisito de publicidad ya mencionado como condición para

satisfacer las reglas; Williams (2008) concluye que la estructura básica se caracteriza mejor como la “expresión concreta de un conjunto de reglas profundamente influyentes cuya conformidad se puede verificar a través de métodos de investigación compartidos” (2008, p. 408). Con lo que, si seguimos la idea de Rawls de que es deseable que los principios sociales de justicia deben ser capaces de facilitar una sociedad bien ordenada, hay razones para interpretar la estructura básica comprendiendo únicamente aquellas actividades influyentes que se conforman o violan ciertas reglas públicas.

Consecuentemente, Williams reafirma que el *ethos* coheniano no es suficientemente público para ser calificado como parte de la estructura básica y, por ende, ser requerido como parte de los principios distributivos de Rawls. Esto se desprende del valor que ocupa la idea de institución y sociedad de cooperación bien ordenada, así como del significado del factor de información limitada requerido en la posición original. Con esto, Williams intenta subrayar algo que ya se remarcó en el capítulo anterior, la permisibilidad de las desigualdades generadas por los incentivos es coherente con algunos de los compromisos más profundos, aunque quizás menos evidentes de Rawls. La crítica y posterior réplica de Cohen ignora el papel fundamental que desempeña la idea de una sociedad bien ordenada en la teoría rawlsiana. Sostiene:

(iv) De acuerdo con la objeción de estructura básica revisada, la justificación de principios distributivos depende de varias asunciones de factores contingentes sobre información limitada, y el grado en el que esos principios satisfacen los requisitos de publicidad.

(v) Las exigencias de justicia distributiva y de publicidad no están relacionadas.

(vi) La objeción revisada puede ser usada solo como una defensa de reglas de regulación y no de principios fundamentales de justicia.

Entonces,

La objeción revisada no puede reivindicar la afirmación de Rawls de que las desigualdades generadas por incentivos pueden satisfacer principios de justicia primeros. (Williams, 2008, p. 482)⁵⁴

Cohen argumenta que la objeción de estructura básica revisada es la manifestación del método constructivo que Rawls emplea para perseguir su objetivo de justificar un conjunto de principios de justicia fundamentales. Señala que hay una profunda incoherencia entre la ambición de Rawls de idear una teoría de justicia plausible y el método constructivo que persigue. La incoherencia, según Cohen, resulta que el

⁵⁴ Mi traducción.

procedimiento constructivo que utiliza Rawls en la posición original permite justificar principios dependientes de contingencias fácticas (la información limitada que poseen los sujetos) y valores no relacionados con la justicia (como los principios de estabilidad y publicidad).

Para Cohen, aunque este principio permite justificar normas de regulación, no lo permite respecto a normas sólidas y puras que puedan calificar como principios fundamentales de justicia. Lo que le lleva a concluir que su distinción entre principios insensibles a los hechos y principios sensibles a los hechos refuta el constructivismo rawlsiano como meta teoría de la justicia (Williams, 2008, p. 483).

Williams acepta el reclamo de Cohen de que el procedimiento de constructivismo de Rawls no logra fundamentar los principios de justicia en el sentido relevante y robusto, pero niega que los principios de Rawls sean meras reglas de regulación. Para Williams la distinción entre reglas de regulación y principios fundamentales de justicia no es exhaustiva, y que la ambición de Rawls de identificar los primeros principios de justicia social es mejor entendida en diferentes términos, de modo que no hay conflicto entre su ambición y su método constructivo (2008, p. 483).

El sentido en que Williams entiende la concepción de justicia como equidad rawlsiana como una versión de constructivismo constituye una doctrina dentro de éticas normativas que ofrece una explicación distinta de por qué ciertos factores proveen motivos sólidos para afirmar cierta moral sustantiva o juicios políticos. Su procedimiento se caracteriza apelando a ciertos principios que pasan algún test procedimental, no se limita a afirmar qué principios son razonables, contribuye también a conferirles tal carácter. Una teoría de justicia constructiva identifica qué propiedades de actos o instituciones hacen que sean justas o injustas, y apela a cierto procedimiento para justificar que los principios poseen las propiedades necesarias para tal estatus. Esto es visible cuando en *TJ* Rawls afirma que: “En una doctrina contractualista los hechos morales son determinados por los principios que deberían ser escogidos en la posición original. Estos principios especifican qué consideraciones son pertinentes desde el punto de vista de la justicia social” (p. 54).

Williams centra esta segunda réplica contra Cohen (2008) en lo que éste ha llamado como “factores ajenos” (*alien factor*). Williams considera que los factores ajenos pueden ser neutralizados. No es concluyente que el procedimiento de selección de los principios a partir del método constructivo impida que estos estén justificados de modo robusto y puro. Aquellos que deben seleccionar dichos principios pueden tener información restringida sobre lo fáctico, y su motivación podría purificarse tal que los sujetos no concedan importancia a aquellos aspectos que Cohen enfatiza como irrelevantes para la justicia. En este sentido, Rawls pone a prueba los principios rivales según su capacidad para desempeñar un papel social particular: facilitar la cooperación social bien ordenada entre los individuos a los que se aplica. Por ello reconoce que el éxito de un principio depende de hechos contingentes sobre información limitada lo que puede traducirse en elegir principios más simples o restringidos en información dependiendo de la circunstancia. Esto es visible en Rawls (1980):

La concepción moral debe tener un amplio papel social como parte de la cultura pública (...) Ahora bien, para que desempeñe este amplio papel, los primeros principios de una concepción no puede ser tan complejos que no puedan ser comprendidos y seguidos de forma general en los casos más importantes. Así, pues, es deseable saber si se cumplen estos principios, al menos en lo que refiere a las libertades fundamentales y las instituciones básicas, no deberían depender de información difícil de obtener o difícil de evaluar. Para incorporar esta desiderata en una visión constructiva se asume que las partes toman en cuenta estas consideraciones y prefieren (en igualdad de condiciones) principios fáciles de entender y sencillos de aplicar (...) Desde el punto de vista de la posición original, eliminar estos hechos como razones de justicia social incrementa suficientemente la capacidad de la concepción para cumplir con su rol social. (p. 561)⁵⁵

Luego, Williams considera que hay evidencia suficiente para afirmar que la dimensión de la justicia como equidad implica principios, incluido el argumento de los incentivos comprendido en la lectura laxa del principio de diferencia. No son principios fundamentales de justicia en el sentido robusto y puro que Cohen sugiere. Sin embargo, constituye una afirmación inválida adherir con Cohen que los principios de justicia de Rawls constituyen meras normas de regulación.

Además, contra argumenta que el *ethos* igualitario coheniano también podría ser acusado con el cargo de la sensibilidad a los hechos. Según Williams el *ethos* resulta

⁵⁵ Mi traducción.

sensible a los hechos ya que varía según los supuestos psicológicos contingentes sobre el grado en que los trabajadores son incapaces de producir sin incentivos en lugar de no estar dispuestos a hacerlo. Se podría argumentar contra Cohen que la propuesta de un *ethos* igualitario centrado en las motivaciones del agente no modifica las exigencias de la justicia, únicamente modifica el factor ajeno que permite no cumplir con dichas exigencias. De modo que una sociedad puede actuar en base al *ethos* igualitario y aun así no satisfacer los principios de justicia⁵⁶.

Sumado a lo anterior, Williams entiende que la conclusión de Cohen es poco sólida. Si bien bajo su caracterización las normas de regulación son necesariamente objetos que individuos o grupos adoptan como medio para apoyar otros principios más fundamentales; para el constructivismo de Rawls los primeros principios de justicia que postula son opcionales solo para los sujetos imaginarios del hipotético escenario y procedimiento constructivo. Pero para los agentes de una sociedad regida por la justicia como equidad, las elecciones hipotéticas que toman deben apoyarse en razones sólidas que permitan creen en la validez de esos principios no sólidos e impuros. Significa que, aunque los principios son sensibles a los hechos, no se justifican como meros instrumentos que refuerzan la conformidad con razones de justicia y cuya validez es anterior a los principios. Es decir, los principios son anteriores en el sentido de que permiten afirmar que hechos determinados son razones de justicia.

Por las razones expuestas Williams concluye que el éxito de la respuesta al factor ajeno depende de si la justicia como equidad pretende o necesita defender los principios fundamentales de justicia en el sentido de Cohen. Esto le lleva a argumentar que la aspiración de Cohen de que el constructivismo deba producir principios fundamentales de justicia es una aspiración implausible. Rawls pareciera suscribir al lema de Sidgwick sobre la dificultad para definir qué es la justicia y los términos morales comunes que implica, lo que hace pensar a Williams que muy probablemente Cohen y Rawls utilizan términos en común como el de «justicia» y «principios de justicia», pero no los usan en el mismo sentido. Esta sospecha de Williams resulta altamente probable dado la afirmación explícita de Rawls respecto a que sus principios no son robustos en el sentido coheniano:

⁵⁶ Una idea similar puede verse en la crítica sobre “la prohibición del egoísmo” que elabora Noguera (2003). Ver págs. 110-111 de esta tesis.

En justicia como equidad los primeros principios de justicia dependen de esas creencias generales sobre la naturaleza humana y cómo la sociedad funciona y lo que permiten las partes en la posición original. Los primeros principios no son, desde el punto de vista constructivo, independientes de dichas creencias, ni como sostienen algunas formas de intuicionismo racional, verdaderas en todos los mundos posibles. En particular, dependen de las características y las limitaciones específicas de la vida humana que dan lugar a las circunstancias de la justicia. (Rawls, 1980, p. 565)⁵⁷

Las observaciones de Rawls sugieren que, como mínimo, cuando surge un conflicto entre la concepción pública de justicia y las preferencias de los individuos, el sujeto normal prioriza los principios y la concepción de justicia frente a los factores externos (*alien factors*). Los principios de justicia derrotan necesariamente a las razones en conflicto. Es decir, la respuesta de factor ajeno no especifica el rigor que tienen que tener los principios para contrarrestar los casos especiales, por ende, la interpretación de los principios de Rawls puede ser coherente con este aspecto. Esto demuestra que la concepción de Rawls, a diferencia de la de Cohen, no presenta obstáculo alguno para fundamentar los “*primeros principios de justicia*” con base en una pluralidad de valores, y no de un *ethos* semejante a cierta concepción de vida buena perfeccionista.

Para cerrar la crítica de Williams basta con señalar lo que considero es una conclusión por demás acertada: con base en el principio de caridad y dada la ambición explícita de Rawls, es un error cargarlo con la crítica sobre la falta de justificación de los principios en sentido puro y robusto.

Williams intenta argumentar que la versión de Rawls del argumento de los incentivos afirma únicamente ciertos principios distributivos estrictos, pero no en un sentido robusto e impuro. Sólo respalda los incentivos generadores de desigualdad comprendidos en el esquema D2, basta con información limitada y requisitos de publicidad para explicar el alcance restringido de dichos principios sin recurrir a un *ethos* igualitario.

Según Williams las críticas que prefieren favorecer el esquema D3 en lugar a D2 ignoran la afirmación del argumento de incentivos. Además, considera que la acusación

⁵⁷ Mi traducción.

de incoherencia contra Rawls pierde validez si se tienen en cuenta sus objetivos y el método constructivista del que se sirve porque no pretende justificar ningún principio primero de justicia en el sentido que Cohen tiene en mente (p. 490).

2. Las críticas de Berrotarán: el *ethos* y su imposibilidad para resolver el trilema

Los elementos señalados por Cohen (1991) podrían conducirnos a pensar que el argumento de los incentivos, incluso desde la lógica interna de la teoría rawlsiana, no puede justificarse de manera coherente. Vimos en el final del segundo capítulo que esto no es así.

Según Berrotarán el principio de diferencia de Rawls establece que las desigualdades se justifican si y sólo si favorecen a los que menos tienen. Supone que las personas son agente maximizadores: los más talentosos trabajan al máximo si saben que a cambio recibirán una recompensa económica. Esto justificaría la desigualdad de ingresos. Cabe recordar que las instituciones están diseñadas para aplicar y garantizar las libertades básicas expresadas en el primer principio de justicia. Por lo tanto, la pregunta que uno debe formular para responder si debe promover recompensas económicas a través de incentivos es: si la institución fuera reconocida en la sociedad, ¿los menos aventajados estarían mejor de lo que estarían si no se permitieran los incentivos? Si la respuesta resulta afirmativa, se justifica el argumento de los incentivos.

Con todo, podríamos sentirnos tentados a aceptar el *ethos* igualitario como un “parche” que podría subsanar la desigualdad permisible a partir de los incentivos. Sin embargo, Rawls define que las expectativas legítimas de los planes racionales son aquellos que son razonables respecto a los bienes primarios, y, puesto que los bienes primarios comprenden en ii) la libertad ocupacional, el *ethos* igualitario propuesto por Cohen iría en contra de uno de los puntos claves y estructurantes de la teoría de la justicia rawlsiana⁵⁸.

Como se ha desarrollado profusamente, lo que Cohen intenta expresar a través de su crítica al argumento de los incentivos, es que los incentivos materiales no son

⁵⁸ Para profundizar sobre la relación entre elección ocupacional y bienestar de la comunidad ver Cohen (1991, págs.312-316).

estrictamente necesarios para motivar a los talentosos dado que la necesidad de incentivos depende de actitudes individuales.

La solución ética propuesta por Cohen para resolver el trilema (igualdad, eficiencia de Pareto y libertad de elección ocupacional) es proponer un *ethos* igualitario en la sociedad donde las personas elegirían ser médicas porque quieren hacer lo correcto y entienden que el pago a recibir a cambio es correcto, es decir, lo eligen sin coerción legal y sin exigir recompensas económicas a cambio. Dicho *ethos* haría que las personas elijan el esquema D3 frente al D2⁵⁹.

Sin embargo, la crítica a la respuesta de Cohen al dilema de igualdad y Pareto solo es suficiente en cuanto se analiza la intensidad del trabajo y se ignora la elección del trabajo, la posible elección del trabajo a realizar. La dificultad a la que se enfrenta el socialismo igualitario debe resolver un trilema, el de igualdad, libertad de elección y Pareto (Reyes, 2008, pág. 65). Los críticos de Cohen consideran que los elementos del trilema no tienen que presentarse en su versión más fuerte: el requisito de Pareto relevante estipula que nadie debe estar peor que antes; el requisito de igualdad relevante consiste en que nadie debe estar fundamentalmente mejor en ingresos o satisfacción laboral que los otros; el requisito de libertad relevante estipula que las personas no deben ser obligadas sea directamente por el Estado o indirectamente por otra forma de coacción a elegir un trabajo particular⁶⁰. Cohen considera que es posible alcanzar estos tres requisitos siempre y cuando las personas creen en la igualdad y en la comunidad. Esto es, si los sujetos actúan movidos por un *ethos* igualitario: una “estructura de respuesta situada en las motivaciones que orientan la vida diaria” (2008, p. 184).

Berrotarán (2021) piensa que la propuesta coheniana es que la propuesta resuelve la eficiencia y la igualdad. Su objeción se basa en que el principio de libertad y la libertad de elección ocupacional que forma parte de lo que Rawls denomina “libertades básicas” son socavados por el *ethos* igualitario. Por ende, considera el crítico, el *ethos* de Cohen no resuelve el trilema. Sin embargo, esto no resulta del todo claro, en *JE* Rawls nombra la libertad de elección ocupacional como parte de la lista de bienes primarios, pero como perteneciente a una categoría distinta a los derechos y libertades básicas:

17.2. Distinguimos cinco clases de bienes primarios: i) Los derechos y libertades básicas: la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia, junto con las demás (§13). Estos derechos y libertades son condiciones institucionales esenciales

⁵⁹ Ver págs.44-45 para la diferencia entre los esquemas D1, D2 y D3.

⁶⁰ Como se sugiere superficialmente en el siguiente apartado, también hay que tener presente el requisito de acceso en lo que refiere a la elección ocupacional. Esto es, las restricciones en la cantidad de puestos y los trabajos llamados “indeseables” según las condiciones y demandas socio-económicas. Agradezco a Ana Fascioli por este comentario que complejiza la discusión e invita a seguir pensando el asunto.

requeridas para el adecuado desarrollo y el pleno e informado ejercicio de las dos facultades morales (en los dos casos fundamentales [§13.4]). ii) La libertad de movimiento y la libre elección del empleo en un marco de oportunidades variadas que permitan perseguir diversos fines y que dejan lugar a la decisión de revisarlos y alterarlos. iii) Los poderes y las prerrogativas que acompañan a cargos y posiciones de autoridad y responsabilidad. iv) Ingresos y riqueza, entendidas ambas cosas como medios de uso universal (con un valor de cambio)²⁵ que suelen necesitarse para lograr un amplio abanico de fines, cualesquiera sean éstos. v) Las bases sociales del autorrespeto, con lo que entendemos aquellos aspectos de las instituciones básicas normalmente esenciales si los ciudadanos han de tener clara conciencia de su valor como personas y han de ser capaces de promover sus fines con autoconfianza. (2002, pp. 91-92)

De lo anterior se desprende que por la dificultad de coordinación social y de recursos estaría justificado no garantizar la libertad ocupacional como *ideal* sin que ello implique una violación a los derechos y libertades básicas rawlsianos. Si bien esto puede resultar polémico, más adelante sugiero lo que podría ser una posible respuesta a este asunto⁶¹.

3. Críticas de Noguera

Noguera inicia su crítica a Cohen exponiendo que su *ethos* está inspirado en los principios marxistas⁶², con base en las ideas de autorrealización y superación de la alienación como vías para alcanzar la vida buena. Esto resulta incompatible con la neutralidad y la justicia como concepción política del liberalismo de Rawls. En una línea similar a la de Williams (1998; 2008), pretende señalar que parecería que Cohen y Rawls se mueven por tradiciones marcadamente distintas⁶³, pero no como afirman los críticos anteriores sobre diferencias de ambiciones, sino de fundamentos y supuestos distintos en las que se basan las teorías que elaboran. Esta diferencia no solo en el objetivo de sus teorías sino de niveles distintos de análisis hace que las críticas no resulten críticas internas, sino externas. Lo que si bien no tendría por qué ser un problema se vuelve uno dado que, como afirma Arnsperger⁶⁴, Cohen se identifica demasiado con Rawls. Es decir, parecería que Cohen quiere utilizar el “mismo árbol” que ha plantado Rawls, pero en el afán de perfeccionarlo termina por arrasar con sus raíces.

⁶¹ Ver pág.113 de la tesis.

⁶² Lo que ya se observó con anterioridad, ver pág.64 de esta tesis.

⁶³Para profundizar en esta idea ver Pogge (2008) quien realiza un análisis minucioso de las distintas tradiciones en las que se insertan Rawls y Cohen, y las consecuencias que esto supone para sus respectivas teorías de la justicia.

⁶⁴ Citado en Noguera (2003, pág.2, nota 3.)

Noguera resume la acusación de Cohen al principio de diferencia⁶⁵ en dos: a) el PD es internamente inconsistente, se defiende la igualdad, pero al mismo tiempo no se está dispuesto a luchar por la misma salvo que el precio sea la permisibilidad de cierta desigualdad; b) el reclamo del PD es inmoral al suponer una falta de motivación igualitaria que torna a los talentosos en secuestradores (Noguera, 2003, p. 4).

3. 1 La adhesión sincera de los principios no anula la necesidad de incentivos.

Esta primera crítica intenta exponer que la adhesión sincera a los principios de justicia no significa que el reclamo de incentivos se deba necesariamente a la inmoralidad personal o a la falta de motivación por parte de los agentes. Brinda tres alternativas a la inmoralidad o maldad que podrían explicar la exigencia de incentivos.

3. 1. 1. Debilidad de voluntad

Los talentosos pueden tener un conflicto entre sus deseos de primer y segundo orden. Esto es, su deseo de primer orden de no trabajar puede estar en conflicto con su deseo de segundo orden de servir al bien común: “puedo sinceramente suscribir unos principios, pero no tener la suficiente fuerza de voluntad para actuar según los mismos” (Noguera, 2003, p. 5). Como ejemplos menciona: adherir a una causa de lucha y no militar por ella (por ejemplo, asistir a marchas); defender la educación pública y mandar a los propios hijos a formarse en instituciones privadas; estar en contra del capitalismo y consumir productos de su creación. Noguera considera que en todos estos casos el sujeto necesitará superar su “*debilidad de voluntad*” o recibir incentivos que le permitan equilibrar aquellas preferencias que son contradictorias con la voluntad, porque bajo esta visión no es necesario que el agente tenga maldad ética o insinceridad. Para Cohen, empero, el sujeto debería poder seguir las preferencias de su voluntad sin exigir incentivos a cambio. El punto está en que la debilidad de voluntad se postula como un fenómeno que trasciende el control de la voluntad.

⁶⁵ Abreviado por Noguera (2003) como *PD*.

El fenómeno no es desconocido para Cohen quien reconoce como algo consustancial de la acción humana la improbable superación de la debilidad⁶⁶. Sin embargo, considera que es posible distinguir la debilidad de voluntad de la debilidad moral, aunque subraya que muchas veces la segunda se disfraza de la primera. Para Cohen, donde la debilidad de voluntad implica inconsistencia con la igualdad, la debilidad moral implica ambos cargos, inconsistencia e inmoralidad. No obstante, según Noguera, esta distinción no parece relevante para una teoría de justicia, e incluso quizás tampoco para una teoría de la acción, porque “la debilidad de la voluntad es, por definición, una inconsistencia o fuente de irracionalidad, de modo que la acusación es redundante” (2003, p. 6).

3. 1. 2 Problemas de seguridad

Una forma de justificar los incentivos puede ser la incertidumbre que experimenta el individuo frente al comportamiento de los demás, concretamente, no tiene certezas de que los demás contribuirán todo lo que pueden al bienestar social. Esta inseguridad⁶⁷ puede llevar a que el individuo justifique que para producir al máximo debe tener algún tipo de garantías, lo que conduce a la permisibilidad de incentivos. Noguera resalta que esta falta de certidumbre sobre la reciprocidad de los demás representa lo habitual, pues la situación contraria sólo podría darse en situaciones de control y/o confianza a niveles sumamente complejos. Además, esta situación de incertidumbre sistemática está presente en la situación hipotética de la posición original o velo de la ignorancia. Si bien Cohen es consciente de esto y justifica que, en estos casos, por seguridad social se justificarán los incentivos; Noguera contra argumenta que, si la igualdad fuese realmente “un proyecto social” independiente de la voluntad de los individuos e implementado institucionalmente, la justificación a tal permisividad se desaparecería. Pero no parece que el diseño institucional pueda evitar los problemas de seguridad (precisamente lo que plantea Cohen con su *ethos* igualitario).

Por tanto, según Noguera, si Cohen acepta que los problemas de seguridad justificarían los incentivos, acepta en sí mismo el PD. Dichos problemas no pueden ser

⁶⁶ Ver Cohen (2001, pág. 210) y (2008, pág. 245).

⁶⁷ Lo que en términos de Elster (1991) puede ser denominado como “aversión al riesgo” uno de los obstáculos para la autorrealización.

erradicados por ningún diseño institucional, y aunque se pudiera esto conduciría a violar el principio de libertad lexicográficamente prioritario al PD tanto para Rawls como para Cohen (Noguera, 2003, p. 7).

3. 1. 3 El autosacrificio razonable

Noguera se propone señalar que el pedido de Cohen de que los individuos deben auto sacrificarse⁶⁸ en nombre de la igualdad es vago y confuso. Cohen considera que el pedido de los talentosos por incentivos constituye un hecho egoísta, pero bien podrían hacerlo no por motivos de egoísmo o maldad, sino a cambio de lo que entienden como autosacrificio razonable. Esto es, podría ser una exigencia razonable dar incentivos a cambio de pedirles a los individuos que den todo lo que puedan para beneficio de otros sujetos.

Por tanto, la idea de autosacrificio de Cohen podría ser compatible y coherente con los incentivos. De lo contrario, cabe preguntarnos cuáles son los límites del autosacrificio, puesto que, si pedir incentivos es inmoral e injusto, bien podría serlo también exigirles a los talentosos que trabajen largas jornadas por la comunidad (Noguera, 2003, pp. 7-8).

3. 2 Por la prohibición del egoísmo

En relación con los puntos anteriores Noguera remarca un supuesto que subyace en la propuesta del *ethos* coheniano, su afán de prohibir el egoísmo, lo que visto la segunda subcrítica anterior, es imposible. Noguera arguye, tomando a Elster (1988), que no es posible hacerlo, por razones fácticas y por razones teóricas. Las primeras refieren a lo problemático que resulta poder definir si el sujeto en su accionar ha eliminado toda veta egoísta o si aparenta hacerlo. Las segundas refieren a lo cuestionable que resulta plantear el autosacrificio como una exigencia de la justicia.

⁶⁸ Noguera refiere a dos pasajes de Cohen (2000, pág. 169 nota 24) sostiene que: “cada persona tiene el derecho de perseguir su propio interés hasta un punto razonable. Pero ésa es una justificación de la desigualdad bastante diferente de la que hace la justificación de los incentivos”. Asimismo, afirma que los ricos deberían sentirse motivados para ayudar a los pobres “dentro de los límites razonables del autosacrificio” (2014, pág. 192).

Además, Noguera resalta con astucia que no siempre el altruismo es aceptable o conduce a la justicia, en muchas ocasiones sucede lo contrario. Las acciones desinteresadas pueden ser perfectamente compatibles con la producción de injusticia. Puesto que la justicia no es (o al menos parecería no ser fundamentalmente) una cuestión de intencionalidad bondadosa, sino una cuestión de diseño coordinado que permita la realización de un proyecto social.

De esta forma, Noguera realiza una defensa normativa de la desigualdad, no una fáctica, única forma de defensa que Cohen prevé en su crítica. Es decir, Noguera no argumenta que la desigualdad está justificada por una cuestión de naturaleza humana, sino por cuestiones normativas. En muchas ocasiones el egoísmo no solo es normativamente defendible sino compatible con la justicia (2003, p. 8).

3. 3 De la inadecuación de la metáfora del secuestro

La metáfora analizada en la primera parte del segundo capítulo es duramente criticada por Noguera quien la considera una comparación inadecuada (2003, p. 9). Sostiene que mientras los secuestradores causan un mal positivo, la privación de libertad en el sentido más básico del niño, anteriormente inexistente y amenazan a la sociedad a cambio de dejar de causarla; los talentosos no causan un mal antes inexistente, amenazan con dejar de producir un bien posible o potencial. Esto es, puede decirse que hay “cierto chantaje”, pero no el mismo que en el primer caso puesto que no amenazan con hacer un daño a cambio si no se les provee de incentivos, amenazan con no hacer un bien si no se les da algo a cambio. Podría decirse que esta distinción de Noguera radica en que en el primer caso los secuestradores violan la beneficencia de la sociedad al amenazar con generar un mal. En el segundo caso, en cambio, los talentosos *simplemente* se niegan a realizar un ideal de beneficencia, pero estrictamente hablando no causan ningún mal porque el ideal rebasa lo que se le puede exigir obligatoriamente a los sujetos, esto es, no causar un daño⁶⁹.

⁶⁹ Podríamos pensar, sin embargo, que, dado que los recursos de una sociedad son limitados, compensar a los talentosos siempre supondrá recortar en otros sectores. Agradezco a Ana Fascioli por sugerir iluminar este problema.

Podría pensarse, so pena de lo anterior, que no resulta una exigencia excesiva obligar a los productores talentosos a realizar todo el bien que podrían. Pero respecto a este punto Noguera nos invita a preguntarnos, ¿por qué sólo exigir esto a los talentosos?, ¿por qué no exigir esto a todos? Una respuesta posible puede darse a partir del principio de adherencia que remite a la idea de que, aunque los sujetos adhieren a los principios, no tienen por qué ser privadamente morales, ni tener una adhesión sincera como condición necesaria para que una sociedad sea justa. Basta con que se respeten y se cumplan formalmente las leyes y las disposiciones que se plasman en el principio de diferencia, aunque no se esté personalmente de acuerdo con ellas, aunque no haya adherencia a las mismas, o la adherencia sea insincera o inconsistente.

La no exigencia de adhesión consistente o sincera se explica en que la justicia social es compatible, según Noguera, con la inconsistencia individual e incluso con la moralidad individual. Incluso si los individuos fueran inmorales e inconsistentes al hacer tal cosa e incluso si lo hicieran porque no creen en la igualdad o no la desean, no tendría por qué afectar la justicia social dado que ésta no exige que los individuos sean morales. La no exigencia de consistencia individual por parte de la justicia social es una idea implícitamente aceptada por el propio Cohen cuando concede a su manera la objeción a la “debilidad de voluntad”. Si la justicia no exige erradicar la debilidad de voluntad entonces no resulta fácil sostener la tesis fuerte de Cohen de que la justicia social exige la moralidad individual. Esta idea defendida por Noguera encuentra su base en Kant:

No se trata de la mejora moral de los seres humanos, sino solo del mecanismo de la naturaleza, y la tarea es saber cómo puede ser utilizado dicho mecanismo en los seres humanos para orientar en un pueblo la confrontación de sus sentimientos hostiles, de suerte que se obliguen entre sí a colocarse bajo leyes coactivas y tengan que dar lugar al estado de paz en que tales leyes tienen vigor. (Kant, 2018, p. 102)

Como lo expresa el fragmento, Kant pensaba que la sociedad liberal debería poder funcionar incluso si estuviera poblada por diablos, porque su estructura institucional y no las motivaciones morales individuales de los ciudadanos ni su virtud garantizan la justicia. En la misma línea, Noguera plantea; “Si no somos santos, y además podríamos -en determinadas circunstancias- ser diablos, entonces no se puede hacer depender la justicia

de que alcancemos la virtud o la santidad individual, algo que ninguna estructura institucional puede garantizar” (2003, p. 11)⁷⁰.

Noguera reconoce que inicialmente en *TJ* (1995b) Rawls no mantuvo esta posición kantiana, esto le permite esquivar la crítica de Cohen. Pero en el desarrollo de su obra posterior Rawls sostiene que los ciudadanos están motivados por los principios de justicia a la vez que concede la permisibilidad de incentivos (dentro del PD). Es decir, en *TJ* Rawls afirma el principio de adherencia y de diferencia, posteriormente en *LP* toma otro viraje alineándose con la tesis kantiana. Esto es lo que Cohen señala como contradictorio. Pero según Noguera la contradicción se soluciona fácilmente. Mientras que Cohen plantea que debemos rescatar en Rawls el principio de adherencia y descartar el de diferencia, Noguera sugiere que es el principio de adherencia y no el de diferencia el que debemos abandonar.

Sobre este asunto, sin embargo, considero que se debe matizar lo planteado por Noguera. Es decir, comparto que hay pasajes de *LP* (1995a) y (2002), e incluso de la propia *TJ* (1995b) que plantean no sólo una actitud de permisividad sino de promoción activa de los incentivos. Pasajes que han sido referenciados en el segundo capítulo. Aun así, no pienso que esto signifique que para Rawls es deseable y posible el funcionamiento equilibrado y armonioso de la sociedad como sistema de cooperación si los individuos se comportan preferentemente como “diablos”. No cargar la responsabilidad de la justicia básica en los hombros de los individuos no conduce necesariamente a que una teoría de la justicia pueda prescindir por completo de cierto supuesto de persona y psicología normal. La referencia y el desarrollo que se ha hecho de los conceptos de virtud cívica y fraternidad, así como también del supuesto de los sujetos como “razonables y racionales” con sus respectivas facultades morales, son razones de peso que respaldan mi lectura.

3. 4 El *ethos* igualitario, ¿salvación del alma?

⁷⁰ Podría objetarse, empero, que virtud y santidad no son lo mismo. Parecería que Cohen adhiere a una visión hegeliana de donde los sujetos encarnan la adherencia moral en el sentido de que se sienten motivados por los principios de justicia. Agradezco a Ana Fascioli por este comentario agudo y esclarecedor.

Al menos tres tradiciones en la historia de la filosofía pueden identificarse, según Noguera, sobre la relación entre ética privada y la ética pública (2008, pp. 13-16).

La primera tradición corresponde a la posición del liberal rawlsiano. Esta tradición no exige ni espera santidad ni motivación moral para actuar según los principios de justicia. Para determinar una sociedad justa se evalúa la conducta, no las motivaciones, se juzga a los individuos por respetar o violar las leyes y actuar dentro del marco institucional, no por su virtud. No interesa si los individuos están motivados a respetar las leyes, o si lo hacen porque tienen motivos internos que los guían, esto es asunto de la psicología y la moral y no de la justicia. Noguera cita un pasaje del filme de Buñuel, *Ensayo de un crimen* que ilustra el objetivo de la posición liberal rawlsiana: “A nadie se lo puede condenar por querer cometer un crimen, solo por cometerlo o haberlo intentado” (2008, p. 13). Esta concepción responde a que el liberalismo es una doctrina de autocontención, su objetivo es lograr que los individuos no hagan siempre lo que quieren hacer a partir de obligaciones jurídicas y políticas que los obliguen a no hacerlo, pero no moralmente obligados a no *querer* hacerlo. Esto es precisamente, según Noguera, lo que diferencia a la doctrina liberal de la doctrina cristiana.

La segunda tradición se posiciona en contra del objetivo liberal por permitir el surgimiento y existencia de sociedades egoístas, individualistas, insolidarias y atomistas. Dado lo anterior, está justificado como una necesidad que exista el Estado y la represión institucionalizada que permita limitar, encauzar o contener el egoísmo que surge como consecuencia de la sociedad liberal y capitalista. Para que esta sociedad no esté motivada por fuerzas egoístas, el marxismo postula que debe producirse un cambio institucional que conduzca a transformar las relaciones sociales de producción. Una vez transformada la estructura institucional, postula la tradición marxista, automáticamente surgirá un cambio de las motivaciones egoístas de individuos en pos de motivaciones altruistas que permitirían eliminar los comportamientos individuales auto interesados. Es decir, la tradición marxista va más allá de la liberal puesto que no sólo se propone eliminar las conductas socialmente nocivas, sino también los deseos de llevar a cabo tales conductas, lo que será posible, según el marxismo, a partir de una revolución estructural⁷¹.

⁷¹ Respecto a este punto considero importante distinguir que hay dos interpretaciones de la tradición marxista sobre qué conduciría a la justicia socialista. La lectura marxista determinista considera que el cambio estructural conduce a la justicia socialista (luego comunista) y, con ello, al cambio en la

La tercera tradición propone ir aún más lejos que la transformación marxista. La crítica y consecuente propuesta del *ethos* igualitario de Cohen pretende señalar que los fracasos prácticos por construir sociedades justas se deben a la falta de una revolución espiritual por parte de los individuos. Esta revolución debe ser autónoma, ser una decisión libre de su voluntad moral por medio del cual se abandonan las motivaciones egoístas no por efecto causal mecánico de un cambio estructural-institucional sino resultado de *auto modelación libre y racional del acto de la voluntad moral*⁷². Lo que Noguera traduce como “santidad moral” y resulta valiosa sólo si proviene de un cambio interno y auto motivado de las propias preferencias⁷³.

Noguera enfatiza que, para Cohen, el sujeto se comporta como lo hace no porque está vetado a actuar injustamente, como postula la tradición liberal rawlsiana, ni tampoco porque la estructura social lo lleva a querer dejar de actuar injustamente, sino porque experimenta un acto de transformación o llamado moral de carácter milagroso.

Esta exigencia moral, señala Noguera, lleva a Cohen a estar más cerca de la religión que del marxismo socialista, porque lo que se espera no es la mera transformación de las instituciones, sino del alma. Su reconocimiento del fracaso de la idea de “hombre nuevo” orientado al bien común y libre de cualquier motivo egoísta, lo lleva a una idea pura de justicia basada en un milagro moral, psicológico, y social. Esto es así porque Cohen no podría establecer una estructura institucional consistente con la estructura motivacional dado que lo asemejaría a la tradición liberal y a la marxista. Lo que le lleva, inevitablemente, a postular una santidad moral que se revela como la posibilidad de hacer que queramos no sólo hacer lo correcto sino querer lo correcto con continuidad de lo público a lo privado, y viceversa.

superestructura, los modos de conciencia de la gente, en los que se incluye su comportamiento y deseos. L. Althusser representa esta primera lectura. La lectura marxista no-determinista considera que los cambios estructurales no son suficientes para alcanzar la justicia socialista, por lo que es necesario que se produzca una revolución en la superestructura, esto es, comprende de forma dialéctica la relación entre estructura y superestructura. A. Gramsci representa esta segunda lectura.

⁷² Énfasis propio.

⁷³ Cabe preguntarnos aquí qué tan caritativa es la lectura de Noguera con Cohen, parecería confundir virtud con santidad moral de modo que no queda claro qué de su crítica es genuinamente una crítica hacia el *ethos* coheniano. Agradezco a Ana Fascioli por sugerirme explicitar esta idea que intenté señalar a partir de mi lectura de cómo observo este asunto en Rawls, ver págs.99-100 de la tesis.

Considero que esta transformación puede ser entendida como una nueva reversión del “hombre nuevo”, bajo la propuesta coheniana la revolución del espíritu que caracteriza a los llamados “pioneros morales” se postula como un modelo a seguir de origen casi divino.

En síntesis, mientras Rawls propone identificar las instituciones correctas con independencia de lo que queremos hacer, y Marx propone identificar las instituciones que nos hagan querer lo correcto; los “santos”, el grupo en el que Noguera ubica a Cohen, quieren lo correcto de forma independientemente de las instituciones e incondicionalmente, en cualquier contexto. La crítica de Cohen no constituye una crítica interna a la teoría rawlsiana en cuanto se basa en la idea de que la santidad moral no sólo es relevante sino indispensable para la justicia social, idea a la que no adhiere Rawls.

Además, Noguera resalta que el *ethos* coheniano refleja una visión perfeccionista de la vida buena cuya exigencia resulta poco plausible en sociedades plurales, por lo que “*el deber no siempre implica poder*” (2003, p. 17). Lo que Cohen defiende y el liberalismo rawlsiano niega es que la santidad moral es relevante para una teoría de la justicia social, pero basados en el desiderátum metodológico de la factibilidad⁷⁴, una teoría de la justicia debería ser política, no metafísica. Por lo que las posibilidades de que la teoría se realice no constituyen un asunto para nada menor. En su lugar, considera que, si bien el republicanismo contemporáneo parece seguir un esquema similar en su objetivo por elaborar un diseño institucional que conduzca a los sujetos a actuar como agentes virtuosos, especifica mecanismos mínimamente plausibles tales como la deliberación racional, la persuasión y el patriotismo cívico (Noguera, 2003, p. 14).

⁷⁴ Ver Domènech (1994, pág. 138-139).

II-El comportamiento de los sujetos en la consecución de la justicia

Este último apartado busca recurrir al conocimiento disponible sobre el comportamiento de los sujetos que ha ofrecido la literatura producida desde las ciencias sociales y psicológicas y la filosofía práctica, con el objetivo de valorar la potencialidad y factibilidad de las propuestas teóricas de Cohen y Rawls.

Retomando desde la propuesta del *ethos* coheniano cabe analizar y reflexionar el supuesto de sujeto en el que se basa, sus capacidades y limitaciones en la coordinación y cooperación con otros para alcanzar la justicia entendida como igualdad y comunidad. Siguiendo a Elster (1988; 1991) y Bicchieri (2005; 2010) tiendo a ser más escéptica que Cohen respecto a la posibilidad de que las preferencias subyacentes a las elecciones de los individuos puedan ser modeladas o diseñadas tan fácilmente como el *ethos* igualitario propone. Pareciera que el *ethos* se basa en la expectativa excesiva de que los sujetos son libres de elegir su propio carácter con absoluta independencia de las condiciones materiales y las relaciones sociales de producción. Si bien esto se justifica en el alejamiento de Cohen del marxismo y su consiguiente acercamiento al judeocristianismo, parece desconocer supuestos básicos que él mismo reconoce en otras obras⁷⁵, la influencia que ha tenido y tiene el sistema capitalista en la modelación del comportamiento de los sujetos: el peso de la ideología.

Elster (1988) sugiere que no deberíamos ser tan optimistas en nuestra esperanza sobre la capacidad de planificar el carácter de los individuos, de intelectualizar la acción. En ese sentido, plantea objeciones a la idea de la teoría estricta y amplia de la racionalidad individual, que implican no solo el actuar consistentemente según las propias creencias y deseos, sino que éstas sean asimismo consistentes: racionales. El requisito de racionalidad refiere que las creencias y deseos deben estar debidamente fundadas en pruebas disponibles, lo que se vincula estrechamente con la noción de juicio. La racionalidad en cuanto consideración formal puede referirse a la toma de decisiones colectiva o suma de decisiones individuales. Sea cual sea el caso, ambas consideran a los deseos y preferencias

⁷⁵ Ver Cohen (2014, pág. 31) y (2011, págs. 46-47).

como datos y a la racionalidad como una definición de la relación entre las preferencias y el resultado social que produce. Una versión amplia de la teoría observa también la capacidad del sistema social para alinear las preferencias individuales y la noción amplia de racionalidad individual, lo que sería sumamente positivo para la realización de la justicia. Esta versión define por dispositivo racional colectivo a aquel capaz de promover o fomentar deseos autónomos o de filtrar aquellos que no lo son. Así, se postula la racionalidad como capaz de enseñarle al agente lo que debe hacer, y considera que todo aquel que se comporta de un modo diferente es irracional. Elster argumenta contra este último aspecto, plantea que ya sea la teoría estricta o amplia (la que él mismo defiende), solo se pueden excluir alternativas si se prescinde de proporcionar alguna orientación sobre cómo elegir entre las restantes, excluyendo estas alternativas necesarias para explicar la conducta de los sujetos que no se alinea a lo establecido por la racionalidad (1988, pp. 10-11).

Ahora bien, cabe preguntarnos qué constituye una acción racional. Tomando a Davison (1980), Elster define que la acción racional es “aquella acción relacionada con las creencias y los deseos del agente” (p. 11). Lo que implica que las razones deben ser 1) razones para la acción, 2) efectivamente la causa de la acción para la cual son razones, 3) la causa de la acción de modo correcto.

En una línea similar a las observaciones de Noguera⁷⁶, Elster subraya en primer lugar que las tentativas de maximizar la utilidad no siempre conducen a una situación exitosa. Por otro lado, establece que los estados internos placenteros inciden sustancialmente en la explicación de la conducta, pero no de forma consciente. Lo que resalta la importancia entre distinguir la explicación en términos de consecuencias deliberadas de la conducta y en términos de consecuencias reales de conducta (1988, pp. 20-21).

En segundo lugar, resalta la distinción entre hombre racional y hombre económico. El primero encarna las preferencias consistentes y los planes consistentes, el segundo tiene preferencias no sólo consistentes sino también completas, continuas y egoístas. Según los economistas hay variedad de modelos en los que intervienen

⁷⁶ Ver la crítica bajo el título “Por la prohibición del egoísmo” en la pág.97 de la tesis.

preferencias no egoístas, pero no obstante tienden por acción refleja a derivar toda conducta aparentemente no egoísta en preferencias egoístas. Esto puede explicarse en mayor medida a partir del *Dilema del Prisionero* de Axelrod y Hamilton (1981) que muestra que la motivación altruista puede surgir de la selección natural mediante criterios puramente egoístas, y que ciertos casos de motivación que aparentan ser altruistas pueden explicarse suponiendo sólo la racionalidad egoísta (1988, pp. 22-23).

Según Elster, sólo se puede obrar de acuerdo con lo que uno espera que el otro habrá de hacer en función de lo que uno supone, imagina o espera que funcione la mente del otro. Pero, como astutamente señala, en muchos casos lo único que sabemos del otro es un hecho elemental: que el otro es un ser racional. Pero: “uno es consciente de que la racionalidad es común y, por lo tanto, puede ocurrir que no exista un conjunto de expectativas que se pueda defender racionalmente” (1988, p. 27). Esto derrumba el optimismo respecto a poder identificar un único curso de acción tal que no haya otro mejor, y nos obliga a buscar un plan agradable y no uno óptimo (pp. 26-27). A su vez, encuentra correlato también en Bicchieri (2005; 2010) sobre la posibilidad de que los sujetos coordinen su comportamiento. Elster sostiene:

Decir que la verdad es necesaria para las creencias racionales es claramente exigir demasiado; decir que la consistencia es suficiente es pedir demasiado poco. Lo mismo, aunque de forma más discutible, sucede en el caso de los deseos racionales: los requisitos de consistencia son demasiado débiles, mientras que los requisitos de bondad ética son demasiado fuertes. (Elster, 1988, p. 29)

Este pasaje permite visibilizar la idea de Elster de que los deseos autónomos son deseos escogidos, adquiridos o modificados deliberadamente sea por voluntad o planificación del propio carácter. Sin embargo, no resulta fácil poder distinguir la autonomía de la bondad, con frecuencia nuestra forma de identificar a los individuos autónomos está íntimamente ligada con nuestras concepciones éticas (1988, p. 36).

Los deseos o preferencias pueden ser objetables debido a su origen, el de ser deseos no autónomos, o debido a su contenido, el de ser deseos no éticos. El ejemplo resaltado por Elster y que lleva el nombre de su libro es el de las preferencias no autónomas de las “uvas amargas”. Remite a la adaptación de las preferencias a aquello

que se ve como posible. Algunas variedades de este fenómeno son el conformismo, la inercia común y la adaptación de preferencias propias a las de otros.

Por otro lado, preferencias no éticas es la categoría que utiliza para las preferencias rencorosas y sádicas, y el deseo de bienes posicionales. Como ejemplo ofrece el deseo de tener un ingreso que sea el doble del promedio, el cual puede conducir a que haya menos bienestar para todos, por lo que no consiguen pasar la prueba kantiana de generalización. Si nos remitimos únicamente a esta parte de la definición parece difícil poder reconocer el comportamiento de los talentosos como una preferencia no ética tal como lo postula Cohen, quien compara su actitud con la de un secuestrador. Porque el talentoso que pide incentivos no desea, estrictamente hablando, un salario doble a los demás, pide por cierta recompensa por lo que entiende como un “autosacrificio”. Sin embargo, también afirma respecto a las preferencias no éticas que muchas veces es difícil obtener la meta de una mejora doble respecto a los demás. Por tanto, una manera más fácil de obtener más de lo que obtienen los demás es asegurarse que los demás obtengan menos de lo que podrían.

Considero que, con la definición ya completa de Elster si podríamos acusar a los talentosos de tener preferencias no éticas en tanto elegir el esquema D2 en lugar del esquema D3 supone una desmejora de los menos aventajados en la que se mantiene una diferencia considerable de ingresos y, por ende -como se estableció en el segundo capítulo- de libertad y poder político entre los talentosos y los menos aventajados. Pero esta acusación excede los límites de la teoría rawlsiana para la cual no es una obligación que los individuos se comprometan en su comportamiento personal con los principios de justicia. Para sustentarla es necesario afirmarse en un trasfondo de valores compartidos definidos, no sustantivamente como plantea Cohen -dados los problemas que supone- sino procedimentalmente, recurriendo a la noción de *eticidad democrática* de Wellmer (1996)⁷⁷. Su definición permite conservar la igualdad y comunidad sin socavar la libertad de los sujetos, porque los valores se estructuran y seleccionan en un primer momento

⁷⁷ Para un análisis minucioso de la comparación entre el *ethos igualitario* de Cohen y la *eticidad democrática* de Wellmer ver Pereira (2010).

como resultado de la discusión deliberativa⁷⁸ de las partes, y son susceptibles de la evaluación y revisión que sugiere Williams (1998; 2008).

Este énfasis en la capacidad de una teoría normativa para evaluar y revisar sus principios en función del contexto es visible en la concepción de autonomía de Elster:

La acción moral autónoma, en verdad, implica la capacidad de actuar moralmente incluso en medios no morales. Con esto quiero decir que en tales casos uno deba seguir inevitablemente el curso que habría sido considerado el mejor de haber sido adoptado por todos. Asumir esto no habría comportado una conducta conformista, aunque fuese no autónoma en algún otro modo. La moral práctica está en gran medida referida a aquellas elecciones que ocupan el segundo lugar entre las mejores, queriendo decir con ello que cuando los demás actúan no moralmente puede ocurrir que tengamos que desviarnos no sólo de los que ellos hacen, sino también de la conducta que se habría de adoptar en la situación ideal de la conducta universalmente moral. Actuar a ciegas de acuerdo con cierta regla ética que no es sensible al contexto en este sentido, no sería un signo de autonomía. Este tipo de conducta con frecuencia se observa en personas rígidas que necesitan tener reglas y someterse al ejercicio del juicio ético. Si bien puede ocurrir que aparezcan como paradigmas de la moral y la autonomía, en realidad carecen de ambas. (1988, p. 40)

La teoría de la racionalidad colectiva surge como una teoría relacionada con la coordinación o el agregado de preferencias individuales con vistas a impedir el hecho de que los individuos se “hagan zancadillas” los unos a los otros o, en el clásico ejemplo de la filosofía moral, que no arrojen basura en los jardines de su vecino. Esta teoría no plantea como un problema la racionalidad sustantiva de los agentes ni el carácter moral de sus preferencias, considera que las preferencias individuales sirven como “inputs” en la elección social, por lo que desentrañando las preferencias individuales y sus motivaciones se piensa que se podrá desentrañar asimismo las causas que conducen a las decisiones sociales a nivel colectivo.

La teoría de la racionalidad colectiva se apoya en dos supuestos, que los ciudadanos son soberanos y que el Estado es sólo de ciudadanos. De este modo, se entiende que la tarea del Estado es crear mecanismos que permitan a los individuos expresar sus preferencias por encima del conjunto de dispositivos sociales y no solo por encima del conjunto de opciones que entran en su esfera privada de acción.

⁷⁸ El procedimiento deliberativo, sin embargo, es criticado más adelante por Elster en un intento por fortalecer la teoría de racionalidad amplia a la que suscribe y los mecanismos de los que se sirve.

Elster considera que, aunque elocuentes, no son supuestos concluyentes y que se apoyan en otros supuestos anteriores, a saber: 1) la única alternativa al agregado de preferencias es la censura de las preferencias, 2) censurar preferencias es en sí mismo objetable. El primer supuesto puede objetarse si pensamos que el sistema político puede estar montado con la tarea de cambiar las preferencias y no de agregar nuevas preferencias. El segundo explica que la autocensura puede no ser objetable en el sentido en que no se trata de una censura paternalista. A pesar de esto, Elster es consciente de que hay una dificultad para saber cuándo se debe permitir que un individuo o una comunidad se comprometan previamente de modo tal que cualquier cambio de opinión ulterior se haga imprescriptible.

La teoría amplia de la racionalidad considera que la tarea central de la política es transformar las preferencias más que su agregación. De acuerdo con esta concepción el núcleo del proceso de preferencias es el análisis público y racional del bien común y no el acto aislado de estar de acuerdo con las preferencias privadas. Por lo que la meta de la política es conseguir un consenso unánime y racional y no un mero compromiso óptimo entre intereses irreductiblemente opuestos entre sí. Esta forma no puede verse contaminada por los principios que regulan el mercado -al estilo de la reciprocidad comunitaria de Cohen- ni tampoco confundir la comunicación con la negociación. Esto hace necesario purgar las preferencias privadas egoístas de los individuos y la idiosincrasia de la sociedad a la que pertenecen por medio del debate público, y no como una imposición moralista y apriorista que de no conseguirse resulte en el escarnio social. Esta visión está presente en Cohen con su *ethos* basado en la transmutación del alma.

Ahora bien, la teoría de la racionalidad amplia se basa en dos premisas complejas. La primera es conceptual y sostiene que hay argumentos que no pueden promoverse en el debate público. La segunda es psicológica, afirma que con el tiempo uno acaba sintiéndose abrumado por las consideraciones que debe tener acerca del bien común.

Elster desarrolla siete objeciones para esta teoría que a continuación me propongo desarrollar muy brevemente.

1. Reconsideración del paternalismo

Es importante cuestionar si imponer a los individuos el deber de participar en la discusión política no constituye un modo de interferencia, y hasta quizás, como sostienen otros autores, de una “forma de represión”. Generalmente la teoría suele responder que todo derecho implica una obligación, sin embargo, cabe continuar reflexionando sobre dos posibles problemas. El primero, solo aquellos suficientemente preocupados por la política estarán dispuestos a dedicar recursos, tiempo de sus vidas. Esto conlleva a fomentar la discusión y la participación como un mero valor instrumental. El segundo, se trata de favorecer preferencias informadas como inputs del proceso de valoración. Es decir, el primer argumento favorece la participación y la discusión como signo de interés, pero no les da un valor instrumental en sí. El segundo favorece la discusión como forma de mejorar las condiciones actuales. Sin embargo, estos argumentos, piensa Elster, solo tendrían cierta validez en un mundo ideal y/o próximo donde la preocupación política está ampliamente distribuida en los ciudadanos, lo que no parece ocurrir en las sociedades contemporáneas (1988, pp. 58-59).

2. De la limitación del tiempo

Incluso asumiendo que el tiempo de la discusión es ilimitado, no está asegurado con necesidad la posibilidad de alcanzar un acuerdo común y racional. Aquí Elster sugiere que puede haber diferencias legítimas e irresolubles de opinión acerca de la naturaleza del bien común dado el pluralismo razonable. Lo que constituye una de las amenazas más fuertes a la propuesta sustantiva de Cohen e invita a preguntarnos en contra de su tesis de principios insensibles a los hechos; “¿no es verdad la pluralidad de valores últimos?” (1988, p. 59).

3. Cuestionamiento a la situación discursiva como mejora del resultado del proceso político

No solo no podemos asumir que el tiempo es ilimitado, sino que, el tiempo apremia aún más de lo habitual en lo que respecta a temas importantes y que rara vez es posible la unanimidad. Se señala que la transformación de preferencias nunca puede hacer más que suplementar la agregación de preferencias, nunca las reemplaza por completo. Esto pone en jaque, una vez más, la posibilidad planteada por Cohen de que

los sujetos puedan acordar en principios universales y purificar su alma de las preferencias egoístas. Porque si seguimos la objeción de Elster, ya sean herencia del sistema capitalista o parte de la naturaleza humana, en cierto grado permanecen.

4. Cuestionamiento de la discusión como proceso positivo en sí mismo

Elster considera que no es indiscutible que la situación discursiva mejore el resultado de los procesos políticos. Argumenta que en muchas ocasiones una discusión breve -por el problema de la temporalidad limitada- puede resultar peligrosa o aún más, empeorar la situación que se quiere resolver. Por ejemplo, si hace que sólo unos pocos y no todas las personas puedan discutir y acordar sobre el bien común. Además, al igual que Noguera, advierte que no siempre las actitudes altruistas son conducentes al bien común, a veces, resulta mejor no discutir en absoluto.

5. Cuestionamiento al todo sobre las partes

La teoría racional considera que el todo siempre es más sabio que las partes. Elster, sin embargo, pone en duda esta asunción. Señala que podría ocurrir que las personas se tornen irracionales y egoístas como consecuencia de la interacción social y política. Esto encuentra correlato con la obra de Bicchieri y sus estudios acerca de la importancia que tiene el contexto y la interacción con los otros en la preferencia de los individuos como elementos que se desarrollan más adelante.

6. Objeción a la unanimidad

Elster plantea que la objeción a la unanimidad por parte de la teoría se podría solucionar por medio de la conformidad a través de la cual las personas pudieran cambiar sus creencias, más que por medio del acuerdo racional. Sugiere que la persuasión, en muchos casos, es la única vía frente a la imposibilidad de generar acuerdos cuando se carece de un trasfondo en común.

7. Negación y rechazo a la necesidad de asemejar los argumentos propios en términos de bien común como purificación del egoísmo

Hay muchas maneras de realizar el bien común, cada uno además de interés general producirá un premio extra para cierto grupo específico que entonces tendrá fuerte interés en la providencia en términos del bien común. Con frecuencia la providencia está justificada por la teoría causal que se muestra no sólo como un medio sino como el medio para promover el interés general.

En ese sentido, Elster señala que la oposición entre interés general e interés privado resulta demasiado simplista, puede determinarse causalmente el modo en que uno concibe el bien común. *No se puede suponer que uno habrá de aproximarse a la sociedad buena actuando como si ya hubiera llegado a ella*⁷⁹. Además, aún en una sociedad buena el proceso de discusión racional puede ser frágil y vulnerable al autoengaño no individual o colectivo. Para hacerlo será necesario contar con estructuras institucionales políticas que fácilmente introduzcan un elemento de dominación si es que se acepta que la política debe, si fuese posible, incorporar noción amplia racional colectiva, debemos sin embargo investigar hasta qué punto esto es posible (1988, pp. 45-46).

La propuesta del *ethos* igualitario como un cambio auto elegido y genuino del alma pareciera revelar que Cohen se ha distanciado más de lo que cree de la tradición marxista. Ha olvidado una tesis básica del marxismo, a saber, que el sistema capitalista supone la pérdida de libertad de los sujetos, lo que los lleva a la alienación e incapacidad de autorrealización.

La alienación, concepto central en la teoría normativa, puede definirse de muchas formas, pero en líneas generales refiere a la pérdida de la ausencia del sentido. Un elemento central en lo que refiere a la motivación del agente moral, para crear sentido de sí mismo y para crear sentido de y con la sociedad en la que se encuentra. Genera la falta de unidad e integración y cohesión social necesarias para la vida en comunidad y con ello, suponiendo su factibilidad, para generar una sociedad en la que el deseo de autorrealización pueda ser satisfecho.

Por lo anterior, encontramos muy estrechamente vinculada a la idea de vida en comunidad de la que se jacta la propuesta de Cohen, la idea de autorrealización. La

⁷⁹ Énfasis propio.

autorrealización, siguiendo a Marx⁸⁰, es la actualización y exteriorización plena y libre de las capacidades y habilidades de un individuo. Según Marx, la autorrealización, aunque no puede ser plena, puede y debe ser libre, lo que resulta incompatible con la coerción que ejerce la sociedad sobre los individuos para que desarrollen talentos valorados socialmente a expensas de lo que ellos mismos desean desarrollar. Estando la persona dotada de ciertos talentos y capacidades naturales y del deseo de desarrollar algunos de estos sobre otros, la libertad en la autorrealización no significa que la sociedad satisfaga a los sujetos en el desarrollo de sus talentos preferidos, lo que sería imposible de realizar por limitaciones de recursos y dificultad de coordinación social. Más bien, Elster sugiere una interpretación caritativa -aunque también débil- de la autorrealización libre como ausencia de coerción. En ésta los individuos dependiendo del equilibrio de recursos materiales y sociales podrían elegir quizás no su primera preferencia, pero si su segunda o tercera, lo que constituye como su propia elección. Considero que esta reconstrucción del ideal marxista de autorrealización podría ser la respuesta al problema de la libertad ocupacional presente en la crítica de Williams y Berrotarán⁸¹.

Ahora bien, si la autorrealización resulta tan necesaria para los objetivos propuestos por Cohen y Rawls, cabe preguntarnos por qué no es elegida por los sujetos. Lo que nos lleva a una pregunta más general que subyace al *ethos* coheniano: ¿por qué las personas no eligen la igualdad y la comunidad en todo momento? Considero que la clave está en la noción de «elección» presente en el entre líneas del siguiente pasaje de Elster (1991):

Por un lado, la formación de los deseos ocurre a través de un proceso que el individuo no comprende y con el cual no se identifica. A menudo sus propios deseos se le presentan como fuerzas ajenas, no libremente elegidas. Por otro lado, la realización de los deseos se ve frecuentemente frustrada por la falta de coordinación y planificación común. El resultado agregado de las acciones individuales aparece como una fuerza independiente, incluso hostil, no como un resultado libre y conjuntamente buscado. (p. 53)

Mientras algunos autores como Cohen han exagerado la idea de que los seres humanos podemos auto controlarnos, otros han apuntado en la dirección opuesta (1991, p. 55). El comunismo de Marx se proyectaba con gran ambición sobre este asunto, aunque

⁸⁰ Ver Marx (2001).

⁸¹ El trilema Igualdad, Pareto y Libertad es tratado por Cohen (2008, págs.183-196).

justificado en la revolución de las relaciones sociales de producción. Creía que una vez alcanzada la fase comunista los procesos sociales que influyen en las elecciones de los sujetos dejarían de operar a espaldas de éstos. Finalmente, estos serían autónomos y tendrían un control absoluto de sus acciones y aún más, de las causas y sus consecuencias de modo que su psicología individual y las causas sociales que ésta desencadena serían transparentes y confiables (Elster, 1991, p. 53).

Estas ideas exponen la necesidad urgente de recurrir a la investigación a través de las ciencias empíricas tales como la economía, la sociología, la antropología y la psicología cognitiva, cuyos resultados servirán como el fundamento que nos permitirá llegar a una conclusión prudente y precisa del asunto.

Elster (1991) desafiando los supuestos del *ethos* igualitario plantea que a menudo la gente puede creer que la autorrealización es buena sin sentirse motivado personalmente a entregarse a ella. Señala que con frecuencia los sujetos terminan atrapados entre fuerzas psicológicas incomprensibles y condicionamientos sociales que oscurecen y frustran sus deseos. Tomando a Marx, recuerda que en el capitalismo los deseos de los individuos tienen dos tipos de defectos, la tendencia a la unilateralidad, cuestionable a partir de la imposibilidad de la autorrealización plena, y la compulsión entendida como deseos tan fuertes que eclipsan otros deseos. La compulsión resulta particularmente relevante porque, aunque como producto independiente, conduce al fetichismo, definida, en términos generales como cosificación del humano y lo que produce⁸².

Entiendo esta observación de Elster como un recordatorio a Cohen y a todos en general de que la supuesta libertad y racionalidad que asumimos exhiben los sujetos en su accionar es bastante más débil de lo que nos jactamos si tomamos en cuenta las nociones de ideología, alienación y fetichismo (p. 52). Con frecuencia los individuos se resisten a la autorrealización, incluso hasta el punto de llegar a no desearla, y esto puede deberse a falta de oportunidades, pero también a otros tres motivos que Elster denomina “miopía”, “aversión al riesgo” y “tentación del francotirador”. La miopía es definida

⁸² Para una exposición minuciosa del fenómeno del fetichismo y su relación con la alienación y la ideología ver Andreoli, M. *Fetichismo de la mercancía: la opacidad y la generación de objetividad como mecanismos ideológicos* en Moreno, I., & Pereira, G. (2018). *A 150 años de la primera edición de El capital. 1867-2017*.

como la tendencia de preferir el bienestar inmediato del presente al bienestar futuro, precisamente porque el bienestar del tiempo presente es el que resulta realizado de forma inmediata. Según Elster las personas miopes tienen grandes dificultades para que sus planes respondan a un patrón porque constantemente son disuadidas a preferir el sacrificio requerido a corto plazo. La aversión al riesgo dificulta la autorrealización porque ésta implica mucha incertidumbre. Autorrealizarse a menudo implica la tarea de explorar actividades nuevas y desconocidas a las que alguien fundamentalmente temeroso no está dispuesto a enfrentar. Para estas personas es preferible incluso transitar el aburrimiento a la frustración que puede traer el intentar algo nuevo y fracasar. Su baja ambición les conduce a obtener bajos niveles de autorrealización producto del aburrimiento que genera su temor al cambio. El francotirador implica comportarse como inmune al riesgo, pero no emprenderse en el riesgo, esto es, se aprovecha de los beneficios que puede traer consigo el individuo que se ha embarcado en la autorrealización. Un ejemplo que brinda Elster es el de los trabajadores que no se adhieren a las medidas de lucha por comodidad y seguridad, pero luego gozan de los beneficios que los trabajadores organizados conquistan. Comparte la meta del individuo que se autorrealiza, pero no está dispuesto a arriesgarse a ir tras ella, prefiere quedarse en un lugar seguro que le permite asimismo disfrutar de los beneficios conseguidos por otros. La combinación de estos tres motivos es un cóctel peligroso que amenaza la posibilidad de autorrealización que, cuando se realiza con éxito -como se observó en el caso del francotirador- trae beneficios para el propio individuo y para otros que lo rodean, a gran escala: a la comunidad. Podrían ser los obstáculos que hacen que los sujetos quieran la autorrealización, la justicia -sea entendida como equidad o como igualdad y comunidad-, pero que no se sientan motivados a que dichas preferencias orienten su accionar (1991, pp. 50-51).

Una de las formas de autorrealización acentuadas por Marx es la de la autorrealización para los otros como forma en que autorrealización y comunidad se entrelazan: “los vínculos comunitarios surgen del conocimiento de que las otras personas aprecian la actividad o el producto que es vínculo de mi autorrealización, y similarmente yo gozo de la manifestación externa de la autorrealización de los otros” (1991, pp. 51).

Marx planteaba que únicamente la acción coordinada de acuerdo a un plan común podría hacer posible que los individuos fueran libres en su accionar y en sus consecuencias. Bicchieri (2005) aunque con algunas diferencias plantea una idea similar.

Postula que para que existan normas sociales son necesarias algunas condiciones “internas” que incluyen creencias normativas, expectativas empíricas y preferencias condicionales de conformidad con un porcentaje suficiente de individuos en una sociedad. Sin estas condiciones ninguna norma sobrevive, lo que pretende subrayar la interdependencia de las creencias y las acciones que crean y apoyan este tipo de fenómenos colectivos.

Las expectativas y creencias influyen en el comportamiento social y en qué condiciones las normas que apoyan se vuelven prescriptivas u operacionalmente prescriptivas. Sin embargo, estas normas no se activan⁸³ en cualquier situación ni con continuidad. Para que la norma se active se requieren ciertas condiciones situacionales, lo que revela que el comportamiento no puede ser explicado únicamente en referencia a la norma. Empero, esto no implica la futilidad de una explicación que permita demostrar que las normas tienen efectos predecibles en el comportamiento social y que se pueden hacer predicciones precisas sobre la influencia de las normas en situaciones sociales específicas. Esto es importante si se quiere poder definir la operación correcta social, sin tal explicación no es posible testear empíricamente el contenido de la norma (2005, p. 55).

Evaluar las expectativas⁸⁴ de los individuos como algo independiente de su comportamiento resulta importante porque permite distinguir los motivos que el propio Elster intenta reconstruir respecto al caso de la autorrealización para otros. Además, expone la idea expresada en Williams (1998; 2008), Noguera (2003) y Elster (1988) de que observar un comportamiento justo no ilumina los motivos detrás de tal comportamiento. Motivos que sólo pueden ser conocidos, según Bicchieri, a partir de las predicciones que podamos hacer sobre el comportamiento individual y los resultados colectivos a los que conduce (2005; 2010).

⁸³ Bicchieri define por “activar una norma” que el sujeto reconozca que la norma aplica, esto es, que pueda identificar qué características presenta la situación y actuar en función de la norma que la situación requiere. Requiere que el sujeto esté focalizado en la norma principal en cuestión, lo que es difícil si se presentan múltiples normas en conflicto (2005, pág.59).

⁸⁴ Bicchieri define por expectativas normativas: “la creencia de que suficientes personas piensan que debemos obedecer la norma en tal situación, e incluso están dispuestos a sancionarnos en un sentido positivo o negativo dependiendo de nuestra decisión de obedecer o contradecir la norma”. Mi traducción de Bicchieri (2010, pág. 298).

Con respecto a la discusión central que ha atravesado la presente tesis, Bicchieri destaca que los aportes de las investigaciones de economistas han permitido reconocer que las personas no actúan sólo motivadas por incentivos monetarios. Pero que con frecuencia actúan guiados por preferencias de equidad o reciprocidad por las represalias que puede traer no hacerlo, y, además, que proveer tales incentivos podría contribuir al bienestar colectivo⁸⁵. Sin embargo, esto no dice mucho sobre si el comportamiento de los individuos refleja preferencias por la justicia (entendida como equidad, “*fairness*”), porque, aunque las personas usualmente sean capaces de ser justas y cooperativas no son en absoluto uniformes en sus propensiones. Esto se debe a que las preferencias de los individuos son condicionales a determinado contexto. Aun así, si no se tiene una teoría sobre cómo las personas mapean los contextos y las interpretaciones específicas que involucran (las expectativas e inferencias sobre los motivos de otras personas y sus futuros comportamientos), se dificulta la tarea de identificar qué es lo que provoca exactamente que en dicho contexto se produzca una preferencia por la justicia. Con todo, Bicchieri señala que estas interpretaciones a menudo están implicadas en las reglas compartidas sobre lo que hay que hacer en situaciones específicas.

De lo anterior se desprende que, contrario a lo que postula Cohen, las preferencias y las creencias de los individuos son dependientes del contexto, es decir, son sensibles a las señales situacionales y a las interpretaciones que los sujetos hacen de esas señales (Bicchieri, 2005, pp. 56-57; 2010, pp. 305-308). Por ende, el contexto importa (“*context matters*”), y esto sucede aún más respecto al ámbito de la justicia. Las personas usualmente no prefieren ser justas *tout court* sino que prefieren seguir una norma de justicia si pueden interpretar el contexto de decisión como uno que exige dicha norma. Esta idea resulta familiar porque es sugerida en los aportes de Williams desarrollados sobre el final de su crítica a Cohen. Concretamente, cuando enfatiza en la visión pragmática como aquella que permite identificar una situación que atañe a la justicia, y definir los principios fundamentales de justicia a partir de la evaluación de un contexto concreto.

Una preferencia simple de justicia -a diferencia de una preferencia condicional por conformidad con una norma de equidad- presupone que las personas valoran las

⁸⁵ Ver Bicchieri (2010, pág. 304).

consecuencias distributivas que trae el resultado. Si bien importa cómo se establecen las consecuencias, lo que les importa principalmente a los individuos son los resultados. Bicchieri sostiene que las personas no son transparentes y con frecuencia lo único que podemos observar son sus acciones y las circunstancias de su decisión. Precisamente, es la interpretación específica al contexto lo que le da significado a una acción. Juzgar un acto como justo o injusto sólo tiene sentido en el trasfondo de normas compartidas que permiten definir y prescribir el comportamiento considerado como justo/injusto⁸⁶ (2005, p. 58).

Que un individuo enfrente una decisión no significa que sea consciente de cada paso del proceso mental que está involucrado en cada decisión. Incluso en la deliberación el sujeto está atravesado por muchos estímulos de los que no es consciente, y algunos de ellos pueden estar causalmente involucrados en la activación de la norma. En este sentido, Bicchieri resalta que estudios de la psicología social han revelado que los juicios sociales y los estereotipos operan sin nuestra atención consciente (2010, p. 62).

Bicchieri termina de sentenciar las intenciones de purificación moral por parte de Cohen al plantear que, para promover un comportamiento socialmente beneficioso, resulta poco sensato confiar en las cualidades personales de altruismo o benevolencia de los individuos. En su lugar, destaca que una acción más fructífera sería alterar el entorno de los individuos para que estos encuentren deseables las normas y actúen de acuerdo con ellas. Normas tales como la beneficencia, la justicia y el cumplimiento de promesas y la reciprocidad, precisamente las resaltadas por Cohen, son fundamentales para mantener el orden y la estabilidad social, y a menudo destacan en todas las sociedades ocupando un rol central en las negociaciones y políticas públicas. Según Bicchieri, saber cómo hacer que los sujetos se focalicen en ellas y que se activen resulta fundamental, permitiría dejar de lado otras políticas de control social más costosas y de eficacia dudosa (2005, p. 63).

Como se planteó antes, el contexto importa, porque la información con la que cuenta el sujeto influye en el individuo y sus preferencias. El agente toma en cuenta el comportamiento y/o las opiniones de los otros, lo que constituye una fuente de

⁸⁶ Respecto a este punto resulta crucial la distinción entre “normas descriptivas” que dicen lo que comúnmente se hace y las “normas sociales” que dicen lo que los otros comúnmente aprueban o desaproveban (2005, pág. 63).

información fundamental sobre el contexto y puede conducir a que el agente lo imite o adopte. Particularmente cuando se trata de situaciones complejas, nuevas o ambiguas, los agentes toman lo que “la mayoría de la gente hace” para esclarecer la situación y decidir qué hacer. Esto se debe, señala Bicchieri, a que los seres humanos “queremos encajar” en un grupo valioso o simplemente no ser sancionados socialmente. Por ello, prestamos mucha atención a lo que las personas aprueban o desaprueban y lo que esperan de nosotros, para así poder clarificar las propias expectativas.

La importancia del contexto está dada también por lo que Bicchieri denomina “efectos umbral”, que explica que incluso una norma descriptiva beneficiosa desde el punto de vista social puede diseminarse si las personas se ven expuestas a un pequeño número de transgresiones. Lo mismo aplica para las normas sociales que prescriben lo que debe hacerse a menudo en conflicto con otros amplios motivos auto interesados, lo que dificulta poder determinar qué motivo debe dominar siempre. Como ejemplo Bicchieri se remite a la permisibilidad de tirar basura (ejemplo ya visto con Elster), si el individuo se acostumbra a ver basura acumulada resulta poco claro cuál debe ser la norma que debe seguir el individuo. Por lo que si se quiere desalentar comportamientos nocivos se debe exponer a los individuos a un entorno en el que haya evidencia de la norma (2005, pp. 66-68).

Dado que en general lo que aprobamos es lo que en general hacemos, es difícil distinguir la influencia de razones normativas de aquellas que deseamos imitar del comportamiento de otro. Del mismo modo que, cuando se observa el cumplimiento de una norma es difícil determinar si se hizo por una norma personal o por el deseo de ajustarse a lo que se percibe como una norma compartida (Bicchieri, 2005, p. 64).

Por objetiva no entiendo que dos representaciones conceptuales deban estar necesariamente próximas por alguna similitud semántica "esencial", sino que, en una cultura determinada, tendemos a concebir colectivamente ciertos conceptos como estrechamente relacionados. Nuestras redes conceptuales son, en su mayoría, intersubjetivas y compartidas, y el éxito de la interacción social se basa en estas representaciones colectivas y formas comunes de pensamiento: Las personas son capaces de coordinar acciones y expectativas a pesar de tener un acceso limitado y contenidos de sus mentes y las de los demás, y a pesar de su capacidad limitada de comunicar estos contenidos a otras personas. Esta coordinación es posible porque las personas comparten perspectivas colectivas que les han llevado a desarrollar inferencias e interpretaciones similares de situaciones comunes, objetos y acontecimientos comunes. (p. 73)

Del pasaje anterior se desprende la objetividad, pero en relación a determinado grupo humano, a determinada cultura. Es decir, los estudios experimentales y antropológicos han descubierto que puede observarse coherencia en la interpretación y la respuesta de un grupo, pero la interpretación y respuesta varía mucho si se plantea la misma situación en otra cultura (Bicchieri, 2010, pp. 303-305). Como ejemplo Bicchieri refiere a la diferencia que puede presentarse entre un grupo de indios mapuches y un grupo de alumnos de Los Ángeles, mientras que los primeros pueden interpretar el juego como una forma de compartir, los segundos lo interpretan como un juego de competencia entre poderes. Lo que se vincula asimismo con la idea de medir la importancia de una norma en un ámbito en concreto, por ejemplo, plantea que la norma de reciprocidad será interpretada de distintas formas dependiendo el contexto, “en algunos contextos puede estar semánticamente más próxima a la venganza (reciprocidad negativa) que a una norma de beneficencia” (2010, p. 74).

Puede que hacer que la gente se centre en las normas sociales provoque un comportamiento adecuado simplemente porque evoca alguna norma interiorizada. En una línea similar, el énfasis de Elster (1988) al definir las emociones como mediadoras de la observancia de las normas sugiere que, cuando los individuos identifican la norma social relevante, la obedecen porque se han activado en ellos sentimientos internos de culpa, vergüenza o de mejora personal. Es decir, para ambos autores que una norma se aplique en una situación determinada refiere a que el individuo ha interiorizado esa norma de forma que puede identificar que corresponde su activación en tal contexto. En oposición, resulta más difícil que el sujeto pueda en el marco de la situación modificar su comportamiento en conformidad con la norma que debería aplicar sino la ha interiorizado previamente. Lo que significa que, para que una norma produzca el beneficio social que busca induciendo el comportamiento consistente debe ser central. De lo contrario, ante conflicto con otra norma, solo el sujeto que ya ha interiorizado la norma podrá aplicarla. De ahí que Bicchieri afirme que “sólo se estaría predicando [la norma] a los conversos” (2005, p. 75). A lo que parece conducimos el *ethos igualitario* de Cohen.

Así y todo, la tarea es sencilla en el ejemplo de tirar basura, pero no resulta tan evidente cuando requiere centrarse en normas sociales más complejas como la justicia y reciprocidad porque su definición varía según los diferentes contextos. La norma social

de la justicia determina el significado que los individuos atribuyen a la justicia. En ese sentido, las normas sociales de justicia y reciprocidad son conceptos locales porque su interpretación, las expectativas y prescripciones que les rodean varía según los objetos, las personas y las situaciones en las que se aplican. Contrario a lo afirmado por Cohen, la equidad es sensible a los atributos de las partes que son relevantes para la asignación que se esté considerando en materia de justicia. Bicchieri señala que la investigación experimental sobre justicia social constantemente ha encontrado que los juicios que las personas hacen sobre si son tratados justamente deriva no del valor de los resultados actuales, sino de la comparación entre lo que tienen y lo que esperan tener (2010, pp. 76-77).

Además, para que la norma resulte destacada debe haber suficientes indicios para que el individuo pueda centrarse en la norma y que ésta se active, y no debe haber demasiados indicios contradictorios que señalen normas diferentes que sean reflejo de diferentes interpretaciones de la misma situación⁸⁷. Por lo que, cuanto más ambigua resulte la situación, mayor la probabilidad de que surjan diferentes interpretaciones de, por ejemplo, la norma de justicia.

La idea de que las normas tienen poder motivador ha conducido a la suposición equivocada de que siempre producirá el mismo comportamiento observable, lo que ha impedido a muchos científicos sociales a considerar las normas sociales como variables explicativas en sus modelos. Esto es, si se sabe que un grupo comparte una norma de reciprocidad, se estaría equivocado si se piensa que se puede observar un comportamiento recíproco en una variedad de circunstancias que lo exigen (Bicchieri, 2010, p. 79).

Las normas sociales no son imperativos genéricos internalizados como "corresponder", "comprometerse" o "cooperar". Uno no siente la obligación genérica de cooperar con extraños en asuntos no especificados, del mismo modo que es improbable que un amante del arte compre cualquier obra que encuentre y le guste, por muy amplios que sean sus medios. Más bien, la activación de las normas depende del contexto y se basa en experiencias pasadas y percepciones presentes que conforman nuestras expectativas sobre el comportamiento de los demás. (2010, pp. 79-80) ⁸⁸

⁸⁷ Esto nos remite nuevamente a la importancia ya ahondada de que la norma debe estar comprendida en un conjunto de valores que sirvan de trasfondo común en determinada sociedad para que los individuos identifiquen la norma como legítima.

⁸⁸ Mi traducción.

Este último pasaje de Bicchieri puede vincularse con la discusión que fundamenta la propuesta de Cohen, a saber, sobre el carácter de la propuesta de Marx y sus principios de justicia. Partiendo del concepto de ideología ¿es coherente con la teoría marxista proponer principios de justicia atemporales? Es decir, si podemos encontrar en Marx una teoría normativa que permite definir lo justo/injusto, tal como pretende Cohen, o si por el contrario esto no es posible. Además, como tercera posibilidad encontramos la postura de Malvasio (2018) quien a partir de Boltanski (2013) defiende una tesis del sentido negativo de la ideología como defensa de criterios propios de crítica y consecuente marco normativo inmanente. Este es un asunto que intentaré abordar, aunque muy brevemente, porque no resulta para nada menor. Es precisamente lo que considero lleva a Cohen a proponer su *ethos* igualitario.

Gerald A. Cohen ha desarrollado su obra tomando como base los principios marxistas como normativos. Ha negado el carácter negativo del término de ideología y ha planteado que, si “Marx no consideraba que, según criterios capitalistas, el capitalista roba, pero él pensaba que efectivamente roba, entonces debe pretender que lo hace en un sentido apropiadamente no relativista” (2014, p. 301). Lo que lo hace defensor de una tesis inmanente y trascendental de la teoría marxista.

En un sentido contrario han argumentado los filósofos de la Escuela de Frankfurt, quienes a partir del concepto de ideología como falsa conciencia han interpretado la teoría marxista como una neutral y desmoralizada. Plantearon que todo supuesto moral constituye moral burguesa, y, por ende, no puede servirnos como fuente confiable para conducir la emancipación humana.

Una tercera posición, la que encuentro más fiel y precisa con los escritos de Marx, no en vano, como la más prometedora y compatible con los planteos en relación al comportamiento de los sujetos en la consecución de la justicia, es la presentada por Malvasio (2018) a partir de Boltanski⁸⁹. El sociólogo toma las interpretaciones de los sujetos en primera persona como elemento irremplazable, siendo consciente de la imposibilidad ya vista a partir de Bicchieri de la posibilidad de captar un significado

⁸⁹ Ver Boltanski, L. (2013). A journey through French-style critique. *New spirits of capitalism*, págs. 43-59.

objetivo y transparente de sus acciones; a la vez que afirma el compromiso de los sujetos como actores dispuestos a evaluar y revisar sus prácticas conscientes del propio marco opresivo en el que se encuentran. Es evidente el parecido del espíritu de esta propuesta con el de la eticidad democrática en Wellmer (1996).

En síntesis, entre una posición objetiva que asume lo dado por formas de conciencia opresivas (la ideología) como “afirmación de status quo” y la invalidez de estas formas dadas como un engaño que refuerza los obstáculos para que el sujeto tome conciencia de su alienación; es posible afirmar la ideología como un espacio de ejercicio crítico, revisando las justificaciones y los procesos internos de las prácticas sociales. En términos de Malvasio (2018):

El punto de vista normativo que sea consistente con la teorización de Marx debería dar cabida, por un lado, a una perspectiva intrínsecamente social e histórica de la moralidad y, por otro lado, la idea de emancipación como aspiración universalista, de tal modo que queden excluidas las visiones críticas de la sociedad basadas en principios trascendentes, pero también en valoraciones arraigadas en las convicciones de una determinada comunidad. (2018, p. 43)

Las teorías sociales como objetos de contemplación estética

Para finalizar este capítulo considero fundamental introducir un último aporte que permite evaluar críticamente tanto la propuesta de Rawls como la de Cohen, ambas problemáticas para Domènech (1994) y Bertomeu y Domènech (2005) por su imposibilidad para responder a la exigencia del desiderátum metodológico de la fuerza categórica y de la factibilidad.

La fuerza categórica refiere al potencial que tiene una teoría social para exhibirse como inspiradora y capaz de orientar y transformar la vida de las personas. Según Domènech, en general toda teoría contractualista carece de fuerza categórica en tanto no puede suponer que las generaciones estén moral o jurídicamente obligadas por un contrato social pactado por sus antepasados. Las teorías contractualistas, como las de Rawls con su posición original, se basan en un contrato social hipotético que tiene la finalidad de justificar normativamente el tipo de sociedad que consideran justa y/o buena. El contrato hipotético no tiene fuerza categórica porque solo en los contratos reales uno está obligado

y/o tiene garantías en que todo sucederá según lo estipulado por el pacto en, por ejemplo, una transacción, brindar un servicio a cambio de remuneración (1994, pp. 132-133).

Más fuerza categorial pierde aún la teoría contractualista si renuncia a prescribir una noción de vida buena individual en favor del agnosticismo. Este es el precio que paga Rawls en favor del pluralismo moral, un precio que según Domènech le trae más pérdida que ganancia porque sus conceptos son tan deflacionarios que obligan a suponer que el sujeto cuenta con ciertas motivaciones y capacitaciones éticas que pueden colisionar con el desiderátum metodológico e incluso generar inconsistencias con la propia teoría social normativa⁹⁰ (1994, pp. 134-135) (2005, p. 53).

El desiderátum de factibilidad expresado en la regla de que “*el debe implica el puede*” (“*ought implies can*”) exige aceptar esta regla y aún más, que las teorías sociales normativas se preocupan activamente por los resultados que arroja la ciencia empírica para tener en cuenta sus condiciones de viabilidad.

Cohen ha argumentado en favor de la dicotomía entre normatividad y factibilidad, destacando la primera como el único elemento que debe interesar a una teoría de la justicia en tanto realización de la verdad. Esta idea no es inusual en la filosofía política quien ha tomado la idea de Estlund (2014) bajo el nombre de “Utopophobia” como el miedo a las teorías ideales, utópicas, que, según afirma, inspiran la imaginación e invitan a la no aceptación de la realidad como algo inmóvil. En oposición, atender a la factibilidad de la teoría es entendido como conformidad ante la injusticia, sacrificar la verdad moral por el conformismo.

Ahora bien, tanto la normatividad como la factibilidad están evidentemente socavadas en el *ethos* igualitario propuesto por Cohen en su afán de distinguirlos en términos dicotómicos. Esto sucede no sólo porque los resultados arrojados por las ciencias sociales y experimentales muestran una concepción mucho más compleja de las motivaciones y preferencias de los sujetos de la considerada por Cohen, sino porque

⁹⁰ Esto se hace presente en ciertos pasajes que le dan la derecha a la crítica a Cohen, por mencionar uno evidente e indiscutible incluso por los críticos desarrollados, el tratamiento de la teoría rawlsiana de la familia. Pasajes que luego entran en contradicción con otros del propio Rawls, en definitiva, decimos que conlleva al riesgo de caer en contradicciones internas.

además constituye un problema para sus propios requisitos de factibilidad. Cohen propone el Test Impersonal (normatividad), precisamente, como forma de justificación interpersonal como si ya estuviéramos en el modelo del campamento (factibilidad). Es decir, debemos llegar al diseño del modelo del campamento (problema de normatividad) -donde los sujetos se comprometen pública y privadamente con los principios de igualdad y comunidad-, pero para hacerlo tenemos que regirnos por los principios del modelo del campamento, de modo que se asumen las motivaciones a las que conduce el diseño como condición para su formulación (problema de factibilidad). El asunto es que no estamos en el modelo de campamento donde los sujetos se encuentran motivados por la igualdad como comunidad y reciprocidad, después de todo, por ello inicialmente se propuso el modelo, porque no nos encontramos en él.

La factibilidad, según Domenèch, no solo pone en riesgo la potencialidad del *ethos* igualitario de Cohen como plantea Noguera, supone además un desafío para la teoría ideal rawlsiana que postula la independencia entre la concepción política de la justicia de disputas comprensivas y metafísicas, y de lo que Rawls denomina “psicologías especiales” y “la sociología del sentido común”. Como se ha descrito en ocasiones anteriores, la independencia que traza Rawls en su teoría le permite delimitar el problema. Pero trae como resultado la construcción de una teoría social normativa basada en supuestos motivacionales deflacionarios que ponen en riesgo la factibilidad y la fuerza categórica y no son susceptibles de evaluación por parte de los avances de las ciencias sociales y experimentales, tales como la economía, sociología, antropología y la psicología cognitiva. A la vez, Domènech sostiene que estos supuestos deflacionarios⁹¹ traen como consecuencia una pérdida en la informatividad más de lo que gana en su poder de agnosticismo general⁹². En contrapartida, las teorías sociales normativas que se basan en el criterio de factibilidad e informatividad ganan en su atractivo agnóstico porque se apoyan en supuestos motivacionales correctos en el sentido de que son científica o filosóficamente defendibles (pp. 138-139). El mismo está presente en la crítica desarrollada de Noguera a Cohen, y en Elster, quien establece que para que un plan sea

⁹¹ Domènech (1998, pág. 135 nota 21) afirma “Entiendo por supuestos deflacionarios de comportamiento supuestos compatibles con una gran variedad de motivaciones y conductas de los agentes, es decir, supuestos poco comprometidos (y poco comprometedores)”.

⁹² Puesto que, dado el hecho del pluralismo moral, Rawls se basa en la idea de que su teoría social normativa debe prescindir de referenciar a determinada concepción ética de la vida buena en pos de la tolerancia, debe mantenerse neutral y sólo puede fundarse en una concepción política emergente de un consenso traslapado. Ver Domènech (1998, pág. 136)

consistente debe existir un mundo posible en que ese plan pueda realizarse, y ha de existir un mundo posible en que el plan se realice deliberadamente (1988, p. 23).

De las observaciones vistas anteriormente, se entiende que, como afirma Cortina (2006), las transiciones políticas son posibles debido a transiciones éticas, por lo que es preciso cierto *ethos*, entendido como carácter de las personas que integran una comunidad para realizar un orden social determinado. Pero para que esto sea posible dicho *ethos* debe ser plural y estar arraigado en las costumbres de los individuos. Ser una construcción compartida, objetiva en cuando refleja la realidad constitutiva moral humana y relativa en cuanto contextualizada y diversa (pp. 79-83).

Conclusiones

Se comenzó diagramando las críticas de Gerald. A. Cohen a la estructura básica como objeto de justicia de la teoría liberal de John Rawls en dos líneas, la ambigüedad y la arbitrariedad. Respecto a la ambigüedad se desarrolló el tratamiento que hace la teoría rawlsiana de la familia como institución, destacándose las críticas de Okin (1989) como fuente primaria. De su evaluación crítica se desprende como conclusión que lo más coherente para la propia teoría de Rawls es reconocer que la familia constituye una institución que debe estar comprendida bajo la estructura básica para que pueda ser objeto de la aplicación de los principios de justicia en pos de garantizar condiciones de justicia en la línea de igual libertad, igualdad equitativa de oportunidades, promoción de la virtud cívica y el desarrollo de las facultades morales y la fraternidad en los primeros años de vida de los ciudadanos. Estos constituyen factores esenciales para lograr la cohesión social necesaria para el funcionamiento equilibrado y armonioso de la sociedad como sistema equitativo de cooperación.

En lo referente a la arbitrariedad las conclusiones no resultan tan claras. Comencemos por aquellos atisbos más evidentes hasta los más borrosos. Las críticas de Cohen en lo referente al asunto de los incentivos no resultan concluyentes porque tratan de insertar forzosamente los principios marxistas de igualdad y comunidad bajo el criterio de “a cada cual según su necesidad” dentro de la teoría liberal rawlsiana, lo que considero incompatible. Esto resulta evidente cuando al recurrir a las fuentes directas, las obras de Gerald. A. Cohen y John Rawls, notamos que ya desde el inicio tienen objetivos, ambiciones y tradiciones marcadamente distintas.

Rawls combina en su teoría los principios de igualdad social y económica del socialismo europeo con los principios de libertad personal y tolerancia pluralista del liberalismo estadounidense⁹³. Su objetivo fundamental estuvo puesto en garantizar los derechos y las libertades básicas junto con una igualdad equitativa de oportunidades -no en el sentido de principio de necesidad seguido por Cohen, sino de disminuir las

⁹³ Para un análisis profuso de la propuesta liberal de Rawls ver Nagel (2005, pág. 221)

diferencias arbitrarias de merecimiento y lotería de la naturaleza- en el marco de un proceso de transformación social como lo es la globalización y la agudización de la intolerancia ante el pluralismo moral. Ambos fenómenos generan grandes dificultades para que los sujetos suscriban a una concepción de la justicia política, poniendo en riesgo la existencia de las democracias.

Cohen, por su parte, tenía una ambición bastante más fuerte: revitalizar los valores socialistas y comunistas para plasmarlos con coherencia y actualidad en una teoría normativa de la justicia. Su estilo, aunque con diferencias, está fuertemente marcado por la tradición marxista, lo que complejiza enormemente el diálogo con la teoría de Rawls. Esta complejidad se acentúa aún más a partir del acercamiento de Cohen a ideas judeocristianas que se cristalizan en el *ethos* igualitario como una propuesta que tiene más de llamado divino de purificación y salvación de las almas con sus “pioneros morales” o acaso reversión del “hombre nuevo”, que de eticidad hegeliana y diseño institucional para la civilidad.

El problema central que ha tratado de abordar la tesis es el de la continuidad entre ética y política a partir del espíritu de Cohen de considerar la esfera privada y la esfera pública como un continuo que se configura y retroalimenta de forma dialéctica. Es pertinente señalar las conclusiones que se desprenden del análisis y evaluación de su propuesta.

En primer lugar, aun asumiendo la continuidad entre esfera privada y pública, la obligación a que los talentosos rindan al máximo por el bien de la comunidad sin obtener recompensas económicas a cambio no parece ser una lectura del todo coherente con la lógica interna de la teoría de Rawls. Considero que, si bien Rawls podría aceptar tal mandato sugerido por Cohen, se ha intentado iluminar pasajes de reciprocidad y fraternidad que le dan solidez a esta lectura.

Hay asimismo no uno sino múltiples pasajes, también basados en el concepto de reciprocidad que lo aceptan e incluso promueven. Es decir, no resulta una contradicción interna para la teoría la permisibilidad de los incentivos, o al menos no una contradicción interna muy distinta a la de prohibirlos como sugiere Cohen. Considero que en este aspecto Rawls es ambiguo, la lectura a favorecer dependerá de si se quiere resaltar en

Rawls la herencia del socialismo europeo o la herencia del liberalismo norteamericano. Sin desmedro de lo anterior, pienso que esta interpretación debería estar centrada en el énfasis puesto por Rawls en la urgente tarea de erradicar la concentración de riqueza y poder que tanto daño producen en la justicia como equidad⁹⁴. Lo que no implica otra cosa que hacer una lectura caritativa a la vez que potencial que pueda contribuir a la reflexión y transformación de los problemas actuales que enfrenta el mundo.

En segundo lugar, se ha intentado señalar, a partir de los resultados que arrojan las investigaciones en ciencias sociales y psicología cognitiva, la necesidad de que los individuos de una sociedad compartan un conjunto de valores mínimos. Sin esto, no se cuenta con la cohesión social necesaria para realizar un proceso de discusión deliberativo entre las partes que permita definir normas sociales reguladoras, y menos aún fundamentales en el sentido coheniano. En tal escenario los individuos no pueden realizar sus derechos y libertades básicas, lo que amenaza la ciudadanía como ejercicio práctico y su realización plena. Todos elementos imprescindibles para el sostén de las sociedades democráticas contemporáneas.

Sin embargo, también hemos visto que los seres humanos no somos transparentes, coherentes ni consistentes todo el tiempo. Las preferencias que dirigen nuestro accionar, y más aún nuestro accionar moral, no son estables ni inmutables, varían en función de muchos factores contingentes. Esto hace que las teorías de justicia basadas en las intenciones del agente moral sean fácilmente endebles y pasibles de fracaso. Más difícil aún resulta si estas teorías tienen un peso de obligatoriedad y condena moral. Tiendo a pensar -y creo que los elementos vertidos legitiman la idea- que esto aleja aún más a los individuos del camino de la búsqueda de la justicia.

Ciertamente, Cohen no es el único ni el primero en pensar la justicia en términos del *deber sobre el poder*. Su ferviente insistencia en que la filosofía es normativa y debe ocuparse de esclarecer que es *verdaderamente* lo bueno y lo justo encuentra cobijo en la idea ya desarrollada de Estlund bajo el nombre de “Utopophobia”.

⁹⁴ Ver Rawls (2002, pág. 85).

Con todo, pienso que el problema es tratado de forma poco caritativa por estos autores cuando se establecen este tipo de rótulos, la tergiversación de las posiciones ajenas en favor de las propias empobrece el debate filosófico y nos alejan del horizonte que queremos proyectar. No parece mesurado ni preciso hablar de una fobia o miedo a la utopía, dudo que aquellos que se encuentran comprometidos profundamente con la justicia le teman a la esperanza de un mundo más justo y comunitario. Más bien parecería indicar precaución ante las ideas que desde el viejo mundo prometen espejismos distractores destinados a la pura contemplación.

Considero que al igual que Cohen, quienes buscamos la factibilidad además de la verdad, también tenemos en mente la erradicación del exceso de riqueza de algunos frente a la pobreza extrema de otros que fundamenta la necropolítica (muerte de la política) actual que rige las sociedades contemporáneas. La diferencia de perspectivas radica en no poder distinguir entre las inspiraciones realistas y la cautela a no sembrar ilusiones que alimentan con migajas a los necesitados y explotados que las escuchan. No creo que éste haya sido el espíritu de Cohen, ni tampoco el de Rawls. Pero la justicia es una responsabilidad, las utopías son bienvenidas y necesarias como “horizonte para caminar” al decir de Galeano. Si nos dejan inmóviles en la oscuridad de la historia bajo pensamientos imposibles y/o totalitarios, poco camino queda adelante. En su lugar, estaremos condenados al fracaso, el mismo que tanto marcó al propio Cohen en su juventud temprana y ha llevado a la pérdida de sentido y perspectiva de tantos otros.

Comparto con Cohen que los seres humanos somos sujetos profundamente políticos, habitamos en una comunidad y todo lo que en ella suceda a los otros, conocidos o desconocidos, debería importarnos, “*nada de lo humano debería sernos ajeno*”. Aún más, no sólo debería, sino que los estudios sociológicos y experimentales muestran que, de hecho, nos importa.

Lo complejo de la propuesta del *ethos* igualitario de Cohen es su carácter sustantivo, que se cristaliza en un apriorismo moral universal. Las dificultades que esto trae han sido largamente señaladas, pero no por ello debe arrojarse todo por la borda. En ese sentido, se ha planteado la lectura sugerida por Pereira (2010) en favor de la postura de la eticidad democrática de Wellmer (1996) como una alternativa apropiada y promisoría. En términos normativos conserva el principio de comunidad coheniano como

reciprocidad que, como se ha dicho, resulta urgente y necesario. A la vez, su carácter procedimental permite esquivar los problemas de preferencia y motivación de los individuos de modo que: “el concepto de una eticidad democrática no define, por tanto, de por sí un ideal de vida buena, sino la forma de una coexistencia comunicativa a la vez que igualitaria de una pluralidad de ideas del bien que compiten unas con otras” (1996, p. 91)⁹⁵. Es decir, los individuos serán quienes a través de la deliberación democrática resuelvan los principios que habrán de regir su accionar.

Aún quedan pendientes grandes dificultades en relación a la asimetría y disputa de poder presente en la teoría deliberativa como camino a tomar. Esto se ha intentado señalar con las críticas de Elster (1988), quien, sin embargo, se identifica con cierta teoría de la racionalidad amplia.

En suma, aunque bien intencionada, como ya se ha visto, la justicia no va de grandes gestos e intenciones, y la línea entre la “senda del bien” puede tornarse un problema cuando parteaguas entre ciudadanos puros e impuros, imposibilitando la existencia de sociedades comunitarias. Este no es un asunto menor para el estado actual de divisionismo político, odio e intolerancia en que se encuentra el mundo y que pone en riesgo la vida en comunidad en sí misma.

Por lo anterior, se vuelve una tarea urgente que la filosofía y las ciencias sociales continúen construyendo puentes para realizar la justicia, su significado semántico y estatus normativo estará dado por los sujetos, hijos de su propio tiempo, aunque siempre con la mirada puesta en la no regresividad de los derechos y las libertades conquistadas tras siglos de lucha y la emancipación humana como bandera.

⁹⁵ Wellmer (1996, pág. 91) cita tomada de Pereira (2010, pág. 173)

Bibliografía

- Axelrod, R., & Hamilton, W. D. (1981). The evolution of cooperation. *science*, 211(4489), 1390-1396.
- Barry, B. (1989). *Theories of justice: a treatise on social justice, Vol. I* (Vol. 16). Univ of California Press.
- Bertomeu, M. J., & Domènech, A. (2005). El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico (Nota sobre método y sustancia normativa en el debate republicano). *Isegoría*, (33), 51-75.
- Boltanski, L. (2013). A journey through French-style critique. *New spirits of capitalism*, 43-59.
- Carens, J. H. (1981). *Equality, moral incentives, and the market: an essay in utopian politico-economic theory*. Joseph H. Carens.
- Cohen, G. A. (1991). Incentives, inequality, and community. *The Tanner lectures on human values*, Stanford University.
- Cohen, G. A. (1995). The Pareto argument for inequality. *Social Philosophy and Policy*, 12(1), 160-185.
- Cohen, G. (2001). *¿Si eres igualitarista cómo es que eres tan rico?*. Ed. Paidós.
- Cohen, G. A. (2008). *Rescuing justice and equality*. Harvard University Press.
- Cohen, G. (2011). *¿Por qué no el socialismo?*. Katz Editores.
- Cohen, G. A. (2014). *Por una vuelta al socialismo: o cómo el capitalismo nos hace menos libres*. Siglo XXI Editores.
- Cortina, A. (2000). *Ética mínima*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (2006). La hora de la sociedad civil. *Revista de Occidente*, 296, 79-89.
- de Mandeville, B. (1732). *An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War*. Brotherton.
- Berrotarán, A. (2021). Incentivos, desigualdad y herencia.
- Bicchieri, C. (2005). *The grammar of society: The nature and dynamics of social norms*. Cambridge University Press.
- Bicchieri, C. (2010). Norms, preferences, and conditional behavior. *Politics, philosophy & economics*, 9(3), 297-313.
- Domènech, A. (1994). Ocho desiderata metodológicos de las teorías sociales normativas. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 1998, núm. 18, p. 115-141.
- Domènech, A. (2009). ¿Qué fue del “marxismo analítico”? *república y socialismo*,

también para el siglo xxi.

Engels, F. (1976). *Anti-duhring*.

Elster, J. (1991). *Una introducción a Karl Marx*. Siglo XXI editores.

Elster, J. (1988). *Uvas amargas*. Ediciones Península.

Estlund, D. (2014). Utopophobia. *Philosophy & Public Affairs*, 42(2), 113-134.

Kant, I. (1999). *Hacia la paz perpetua*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Malvasio, D. (2010). La perspectiva normativa de Marx: ¿teoría de la justicia distributiva o concepción de vida buena?. *Repositorio CFE*.

Malvasio, D. (2016). El marxismo y la discusión sobre sus premisas normativas, en Pallas, C, Presupuestos normativos y debates prácticos en la Filosofía Política; *La filosofía y su enseñanza*, ANEP, CFE, pp. 121-136.

Malvasio, D. (2018). El sentido negativo de ideología y normatividad inmanente de la crítica marxista, en Moreno, I, Pereira, G, *A 150 años de la primera edición de El capital (1867-2017)*, FHCE, UdelaR, pp. 35-50.

Marx, K. (1953). *Crítica del programa de Gotha*. Prólogo de Engels, F.

Marx, K y Engels, F. (1985). *La ideología alemana*. Ed. Pueblos Unidos.

Marx, K. (2001). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Manuscritos filosóficos económicos.

Nagel, T. (2005). Rawls y el liberalismo. *Estudios públicos*, (97).

Noguera, J. A. (2003). Rawlsianos, marxistas y santos: sobre el socialismo igualitarista de GA Cohen. *texto inédito, presentado en el IV Congrés Català de Sociologia, Reus*.

Okin, S. M. (1989). *Justice, gender, and the family*. Basic books, Inc.

Okin, S. M. (1994). Political liberalism, justice, and gender. *Ethics*, 105(1), 23-43.

Pereira, G. (2007). Justicia distributiva, eticidad democrática y ciudadanía. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 29, 113-137.

Pereira, G. (2010). *Las voces de la igualdad: bases para una teoría crítica de la justicia* (No. 170/P43v).

Pereira, G. (2011). Eticidad democrática y lucha por el reconocimiento: una reconstrucción de la influencia de Hegel en la democracia deliberativa. *Areté*, 23(1), 125-158.

Pogge, T. (2008). Cohen to the Rescue!. *Ratio*, 21(4), 454-475.

Rawls, J. (1980). Kantian constructivism in moral theory. *The journal of philosophy*, 77(9), 515-572.

Rawls, J. (1997). El derecho de gentes. *Isegoría*, (16), 5-36.

- Rawls, J. (2002). *La justicia como Equidad: Una reformulación*. (Espasa Libros S.L.U ed.). PAIDÓS: Estado y Sociedad.
- Rawls, J. (1995a). *Liberalismo político*. UNAM.
- Rawls, J. (1995b). *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica, 2.ªed. Rawls, J.
- Reyes, A. (2008). *El socialismo normativo de G.A. Cohen: Justicia como igualdad y comunidad*. Universidad de Valencia.
- Reyes, A. (2016). La crítica igualitarista de Cohen a Rawls: Justicia como igualdad y comunidad. *Igualltarismo*, 343.
- Reyes, A. (2017). El principio de comunidad en GA Cohen: reciprocidad y eticidad no sustancial. *Unidiversidad*, (26), 32-39.
- Sandel, M. J. (2013). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Gedisa.
- Taylor, C. (1993). *La política del reconocimiento*. Ch. Taylor, El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tena, J. (2009). El papel de la virtud cívica en el liberalismo igualitarista. *Isegoría*, (41), 163-180.
- Tena, J. (2010). La virtud cívica como concepto sociológico. Definición y extensión social. *Revista internacional de sociología*, 68(3), 555-575
- Wellmer, A. (1996). *Finales de partida: la modernidad irreconciliable: la modernidad irreconciliable* (Vol. 3). Universitat de València.
- Williams, A. (1998). Incentives, inequality, and publicity. *Philosophy & public affairs*, 27(3), 225-247.
- Williams, A. (2008). Justice, incentives and constructivism. *Ratio*, 21(4), 476-493.