

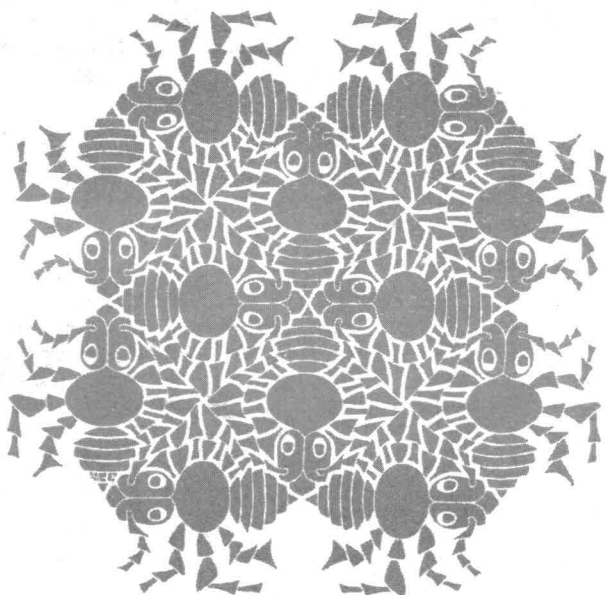
---

# LA DOBLE ORIGINALIDAD DE RAWLS

---

Philippe Van Parijs

Centro de Filosofía de las Ciencias de la Universidad Católica de Lovaina.



Tomado de *Qu'est-ce qu'une société juste?*, capítulo 3, Éditions du Seuil, París 1991.  
Traducción de Angela Montoya; revisión de Alberto Supelano.

## **Resumen**

**Philippe Van Parijs. "La doble originalidad de Rawls", Cuadernos de Economía, v. XIV, n. 21, Bogotá, 1994, páginas 7-33.**

*Este artículo es una introducción crítica a una de las principales respuestas sistemáticas sobre la cuestión de la justicia dentro del pensamiento contemporáneo: el liberalismo igualitario de Rawls. Para Van Parijs, la filosofía política deber ser pertinente, es decir, debe responder a los problemas del mundo sin renunciar al espíritu. En cumplimiento de ese propósito, considera necesario estudiar las fuentes del pensamiento solidarista -marxismo, el utilitarismo y liberalismo igualitario- para responder a los desafíos del libertarismo, punta de lanza filosófica del pensamiento neoliberal. El texto no se limita a la interpretación: profundiza los diferentes argumentos, contrasta y critica las distintas hipótesis, explora las implicaciones de unas y otras, aclara los puntos en controversia y adopta una actitud de simpatía crítica frente a libertarios y marxistas, liberales y comunitarios. Todo ello para que haya diálogo, sin renunciar a las convicciones personales y sin caer en la invectiva ni en la exégesis.*

## **Abstract**

**Philippe Van Parijs. "The Double Originality of Rawls", Cuadernos de Economía, v. XIV, n. 21, Bogotá, 1994, pages 7-33.**

*This article is a critical introduction to one of the principal systematic answers on the question of justice in contemporary thought: Rawls' egalitarian liberalism. For Van Parijs, political philosophy must have relevance, i.e. it must respond to the problems of the world without ignoring the human spirit. Therefore, he says that we need to study the sources of the solidarity schools of thought -marxism, utilitarianism and egalitarian liberalism- to answer the challenge of libertarianism, the philosophical spearhead of neoliberal thinking. The text does not restrict itself to interpretation: it goes deeply into each argument, contrasting and criticizing the various hypotheses made, exploring the implications of each, drawing out points of controversy and adopting an attitude of critical sympathy to libertarians and marxists, liberals and communitarians. He does this to sustain dialogue, without abandoning his personal convictions or falling into invective or exegesis.*

Obra larga y árida, cuyas ediciones de bolsillo tienen un éxito excepcional desde hace veinte años; tratado de filosofía, tal vez el más leído del siglo XX; punto de partida de una literatura secundaria tan abundante que, apenas transcurridos dos decenios, es imposible enumerar exhaustivamente, *La Teoría de la justicia* de John Rawls constituye un fenómeno asombroso aun para el observador externo.<sup>1</sup> Pocas cosas lo permitían prever. Desde la agitación que —a mediados del siglo XIX— suscitó el desarrollo del utilitarismo, la filosofía política anglosajona había entrado en un letargo. Con el predominio cada vez mayor del pensamiento analítico sobre el conjunto de la filosofía anglosajona, la filosofía política parecía estar condenada para siempre al papel de pariente pobre. Y, de pronto —en 1971— con la aparición del libro de este profesor de Harvard que hasta entonces sólo había publicado algunos artículos dispersos, la filosofía política anglosajona experimentó un renacimiento espectacular. Este artículo expone las principales razones del gran impacto de la obra de Rawls, resaltando su doble originalidad: en el método de justificación que propone para la filosofía política y en el contenido de los principios políticos que busca justificar.

---

1 Las principales monografías dedicadas a Rawls son: Barry [1973], Wolff [1977], Sandel [1982], Pogge [1989] y Kukathas y Pettit [1990]. Welbank *et al.* [1982] reúne una bibliografía que cubre el primer decenio. Daniels [1974], Bloker y Smith [1980] y Arneson [1989] son compilaciones útiles. Los primeros autores franceses en llamar la atención sobre la obra de Rawls son, que yo sepa, Stoleru [1974], Boudon [1977], Greffe [1978] y Rosanvallon [1981]. Muchas colecciones —Dupuy [1984], Ladrière y Van Parijs [1984], Audard, Dupuy y Sève [1988]— están disponibles en francés.

## HACIA ARRIBA Y HACIA ABAJO<sup>2</sup>

Aunque continúa —por numerosos aspectos de su lenguaje, de sus referencias y de su estilo de pensamiento— la tradición analítica, Rawls se distancia claramente de la forma en que ésta concibe el estatuto de la filosofía moral y política. Rehúsa a encerrarse en un enfoque metaético del significado de los conceptos morales y del estatuto de los juicios morales e, invocando a Kant, pretende fundar su teoría normativa sobre unas bases "contractualistas" o "constructivistas" que no reduzcan su justificación a una confrontación con nuestros juicios morales intuitivos. Como esta confrontación juega, sin embargo, un papel importante en el método de Rawls, a menudo se le ha criticado por: 1) jugar en dos tableros, de modo que su teoría siempre resulte ganadora y 2) erigir abusivamente en teoría de validez universal a una teoría circunscrita históricamente.<sup>3</sup> Si estas críticas fuesen válidas, el intento de Rawls no podría lograr el doble objetivo que se propone: rescatar la tradición analítica del fango relativista en que parecía haberse hundido sin remedio y precisar la visión kantiana para derivar una teoría de la justicia dotada de contenido específico. La doble dificultad así planteada es esencial para captar el interés que despiertan los estudios de Rawls. Examinémosla más de cerca.

Rawls distingue entre el concepto de justicia y las concepciones de la justicia. El *concepto* de justicia (en tanto se refiere a las instituciones sociales) se define así: una institución es *justa* cuando no opera ninguna distinción *arbitraria* entre personas en la atribución de derechos y deberes y cuando determina un equilibrio *adecuado* entre reivindicaciones que compiten por las ventajas de la vida social. Definido así, el concepto de justicia designa la "primera virtud" (mas no la única) de las instituciones sociales y un aspecto central de todo ideal político. Este concepto está presente en toda sociedad existente. Lo que puede cambiar de una sociedad a otra, y en el seno de una misma sociedad, es la importancia relativa que se da al concepto de justicia y, sobre todo, a la *concepción* de la justicia, es decir, a la caracterización de lo que constituye una distinción "arbitraria" y una distribución "adecuada" de las ventajas de la vida social.<sup>4</sup> Rawls propone, y defiende contra diversas concepciones rivales, la concepción particular expresada en sus dos célebres principios, sobre cuya interpretación volveré más adelante:

2 L'amont et l'aval, en el original [N. T.].

3 Ver, por ejemplo, los libros de Wolff [1977] y de Miller [1976].

4 Ver Rawls [1959, 157; 1971, sección 1].

1. Toda persona tiene un derecho igual al conjunto más amplio de libertades fundamentales que sea compatible con el conjunto de libertades para todos.
2. Las desigualdades sociales y económicas deben cumplir dos condiciones: a) deben ser para el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad y b) deben asociarse a funciones y posiciones abiertas a todos, en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades<sup>5</sup>

Para justificar esta concepción, desde sus primeros artículos Rawls acude a un procedimiento de dos caras, una situada "arriba" [*en amont*] de los principios y la otra "abajo" [*en aval*]. Hacia arriba, el procedimiento consiste en acudir a una situación ficticia que Rawls llama la *posición original*. Esta es definida por un conjunto de condiciones que supuestamente reflejan, de un lado, las *circunstancias de la justicia*, es decir, las circunstancias típicas en que se plantea la cuestión de la justicia (escasez moderada, búsqueda exclusiva del interés propio) y, del otro, las *restricciones de la moralidad*, es decir, las restricciones que distinguen la acción moral de la acción interesada (adhesión estricta a los principios, imparcialidad). Debidamente precisada, esta noción de posición original lleva a formular un problema de elección bajo incertidumbre: se trata, para las partes involucradas, de negociar un contrato por el cual estarán vinculadas en la "vida real", buscando su interés personal con base en un conocimiento de las leyes generales que rigen al hombre y a la sociedad, pero sin saber qué posición social ocuparán en la "vida real" ni qué características personales tendrán (blanco o negro, hombre o mujer). Según Rawls, debe ser posible demostrar rigurosamente que tal negociación "bajo el velo de la ignorancia" lleva necesariamente a adoptar los dos principios de justicia que él propone.<sup>6</sup>

La adopción de estos principios, sin embargo, también es justificada por un procedimiento situado totalmente por abajo:

Podemos preguntarnos si la aplicación de estos principios nos llevaría a emitir, sobre la estructura básica de la sociedad, los mismos juicios que ahora emitimos intuitivamente, juicios en los que tenemos la mayor confianza; o si, en caso de que nuestros juicios actuales sean inciertos o

---

5 Uso aquí la formulación que aparece en Rawls [1982, 161-162], por lo demás muy semejante a la adoptada en la *Teoría de la justicia* [1971, sección 11].

6 Rawls [1958, 38-41; 1971, secciones 3-4]. La posibilidad de tal demostración ha sido muy discutida; retomo este punto en la cuarta sección.

dudosos, estos principios ofrecen una solución a la que podemos adherirnos después de reflexionar [Rawls 1971; 19 y 46].

Desde este ángulo, como señala el mismo Rawls, la construcción y la justificación de una teoría de la justicia son estrictamente análogas a la construcción y a la justificación de una teoría gramatical. Así como ésta debe hacer explícitos los principios implícitos en nuestro sentido gramatical, siendo éste un aspecto de nuestra competencia lingüística, la primera debe hacer explícitos los principios implícitos en nuestro sentido de la justicia, es decir, un aspecto de nuestra "competencia" moral.<sup>7</sup> Surge, entonces, el problema de cómo conciliar los dos caras del procedimiento rawlsiano. Nada garantiza *a priori* que el recurso a la *posición original* y la referencia a los juicios bien ponderados que expresan nuestro sentido de la justicia lleven a elegir los mismos principios. La noción de *equilibrio reflexivo* permite a Rawls esa conciliación:

Por un movimiento de vaivén, cambiando a veces las condiciones circunstanciales del contrato, y retirando a veces nuestros juicios para ajustarlos a los principios, presumo que llegaremos a encontrar una descripción de la situación inicial que, al mismo tiempo, exprese condiciones razonables y conduzca a principios acordes con nuestros juicios bien ponderados, debidamente podados y retocados. Califico a este estado de cosas como *equilibrio reflexivo*. Se trata de un *equilibrio* porque nuestros principios y nuestros juicios acaban por coincidir, y es *reflexivo* porque sabemos a cuáles principios se ajustan nuestros juicios y de cuáles premisas se derivan esos principios.<sup>8</sup> [Rawls 1971, 20-47; cursivas de Van Parijs].

Este párrafo revela inmediatamente la primera dificultad. Al afirmar que las condiciones que definen la posición original pueden modificarse si los principios que llevan a adoptar entran en conflicto con nuestros juicios bien ponderados y permitiendo que éstos, a su vez, sean alterados para que correspondan a los principios adoptados en la posición original ¿Rawls no se da un margen de maniobra que le permite defender su teoría contra toda teoría rival, al precio de formular un tautología? Al suministrar a su teoría un procedimiento de justificación que le permite tener siempre razón, ¿no la priva de sustancia? También aparece la segunda dificultad, que refleja la tensión entre la dimensión kantiana (deducción a partir de la posición

7 Ver Rawls [1971, sección 9].

8 Rawls [1987a, 19] aclaró posteriormente esta noción distinguiendo el equilibrio reflexivo *estrecho*, definido por la coherencia entre principios y juicios con un mínimo de revisiones a los juicios, y el equilibrio reflexivo *amplio*, definido por la máxima coherencia después del examen de los principios rivales y de los argumentos utilizados en su apoyo. El considera que esta última interpretación es más defendible.

original) y la dimensión analítica (sistematización de los juicios bien ponderados) del procedimiento rawlsiano. En efecto, por una parte, afirma que las condiciones que definen la posición original son aquellas que, si se analizan a fondo, nadie puede negarles el carácter razonable y permiten determinar, *sub specie aeternitatis*, qué concepción de la justicia debe preferirse a las demás.<sup>9</sup> Pero, por otra parte, como bien indica la analogía gramatical, la referencia a los juicios bien ponderados ata inevitablemente la teoría de la justicia —cuya validez se supone fundamentar— a un contexto histórico particular. Llevando las cosas hasta el límite, Rawls afirma crudamente:

Por tanto, con respecto a los objetivos de este libro, sólo cuentan las concepciones del lector y del autor. Las opiniones de otras personas sólo se utilizan para aclarar nuestras ideas [Rawls 1971, 50-75].

¿A quién creer? ¿Al filósofo contractualista que pretende deducir principios que, si no son verdades necesarias, parecen, no obstante, ser "correctos" en algún sentido absoluto? ¿O al filósofo codificador que no pretende hacer más de lo que haría un gramático con un dialecto o con un "idiolecto" particular?

## LA ACLARACIÓN DE 1980

En un importante texto metodológico, Rawls [1980] vuelve sobre estos temas para aclarar su posición. El punto de vista desde el cual juzgar su teoría, como cualquier otra doctrina, se describe en términos muy cercanos, al menos en apariencia, a los que utiliza en la *Teoría de la justicia*:

Se trata de probar el equilibrio reflexivo general y amplio, es decir, de saber en qué grado la concepción en su conjunto se engrana y se articula con nuestras convicciones bien ponderadas más firmes, *en todos los niveles de generalidad*, después del examen que se impone, luego de efectuar todos los ajustes y todas las revisiones indispensables. Una doctrina que satisfaga este criterio es, hasta donde hoy podemos juzgar, la doctrina más razonable *para nosotros*. [Rawls 1980, 534. Cursivas de Van Parijs].

Las dos expresiones en cursiva de este párrafo merecen una atención más detallada. En primer lugar, otros pasajes del mismo texto permiten captar el justo alcance del término "para nosotros". Rawls caracteriza como sigue la tarea de justificar una teoría de la justicia en ausencia de un consenso preexistente:

[...] ¿cómo pueden las personas ponerse de acuerdo sobre una concep-

9 Rawls [1971, sección 87].

ción de la justicia [...] que sea [la más] razonable *para ellos, considerando* la forma en que conciben su persona y cómo interpretan los rasgos generales de la cooperación social entre las personas así concebidas? [Rawls 1980, 517. Cursivas de Van Parijs].

Y, más precisamente:

[...] en vez de pensar los principios de la justicia como verdaderos, es mejor decir que son los principios más razonables *para nosotros, considerando* nuestra concepción de las personas como seres libres e iguales y como miembros de una sociedad democrática en la que cooperan plenamente [Rawls 1980, 554. Cursivas de Van Parijs].

La teoría de la justicia "más razonable para nosotros" que se trata de elaborar es, entonces, la teoría más razonable basada en la concepción de la persona "implícitamente afirmada en la cultura pública de una sociedad democrática" [Rawls 1980, 518]. En efecto, como él mismo explica, el punto de partida de su reflexión es el malestar que padece la tradición democrática por su incapacidad para articular de modo satisfactorio las nociones de igualdad y libertad, inherentes a su concepción de la persona, y las exigencias que les son respectivamente asociadas [Rawls 1980; 517, 572]. En este sentido, para Rawls no se trata

de encontrar una concepción de la justicia que convenga a todas las sociedades, sin tener en cuenta sus condiciones sociales o históricas particulares. Deseamos resolver un desacuerdo fundamental sobre la forma justa de las instituciones esenciales de una sociedad democrática en las condiciones modernas [...] es una cuestión distinta que la de saber hasta que punto las conclusiones logradas tienen interés en un contexto más amplio [Rawls 1980, 518].

De manera más general:

El fin de la filosofía política, como se presenta en la cultura pública de una sociedad democrática, es articular y explicitar estas nociones y principios comunes que, según se piensa, ya están presentes en el sentido común; o, como es usual, si el sentido común es indeciso e incierto, y no sabe qué pensar, consiste en proponerle ciertas concepciones y principios acordes con sus convicciones y sus tradiciones históricas esenciales [Rawls 1980, 518].

Desde este punto de vista, resulta inapropiado contrastar la justificación de los principios de justicia recurriendo a la posición original y su justificación por confrontación con los juicios bien ponderados como un método deductivo ("hacia arriba") y un método inductivo ("hacia abajo"). Mediante la ficción de la posición original, se trata más bien de delimitar en forma precisa una noción general que ocupa una posición clave en nuestra competencia moral: la noción de personalidad moral libre e igual.



Así entendida, la posición original no es una base axiomática (o deductiva) a partir de la cual se deducen los principios, sino un procedimiento para identificar los principios que mejor corresponden a la concepción de la persona con mayores posibilidades de mantenerse, al menos implícitamente, en una sociedad democrática moderna [Rawls 1980, 572].

El recurso a la posición original no rompe el anclaje histórico que implica el recurso a los juicios bien ponderados. Tan sólo traduce un componente general esencial en estos juicios. Se comprende entonces el alcance de la segunda expresión en cursivas del primer párrafo citado en esta sección: "en todos los niveles de generalidad". El dispositivo de la posición original permite que la concepción de la justicia propuesta por Rawls articule algunas de nuestras convicciones bien ponderadas situándose en el nivel de generalidad más elevado.<sup>10</sup> La dualidad de procedimientos queda así abolida, uno de ellos aparece como un caso particular del otro, y las dos dificultades antes discutidas, originadas por esta dualidad, desaparecen de un solo golpe.

## EL KANTISMO DE RAWLS

Al minimizar la especificidad del recurso a la posición original, esta solución de nuestras dificultades parecería omitir la dimensión kantiana del intento de Rawls. Pero no es así: se trata más bien de reconocer el anclaje histórico de esta dimensión. Lo que hace kantiano su desarrollo es la adopción de lo que Rawls llama "constructivismo kantiano":

Lo que caracteriza la forma kantiana del constructivismo es básicamente esto: especifica una concepción particular de la persona como un elemento en un procedimiento razonable de construcción, cuyo resultado determina el contenido de los primeros principios de la justicia. En otros términos, esta concepción pone de relieve un procedimiento de construcción que satisface ciertas condiciones razonables, y, dentro de este procedimiento, personas caracterizadas como agentes de construcción racionales especifican, mediante sus acuerdos, los primeros principios de la justicia [Rawls 1980, 516].

El recurso a una "construcción" kantiana es esencial en el intento de Rawls —sin ella, no puede poner fin a los "problemas" que inquietan a la tradición democrática— pero las condiciones que la definen reflejan una "concepción particular de la persona" históricamente defini-

---

10 Sobre esta reconciliación, ver también las precisiones presentadas en Rawls [1987a, sección II] donde la posición original se caracteriza como una "idea intuitiva fundamental".

da. Estas precisiones sobre el carácter "constructivista" del estudio de Rawls permiten comprender dos puntos importantes.<sup>11</sup>

En primer lugar, en la "construcción" rawlsiana, en su deducción de los principios de justicia, hay "impurezas" empíricas, intrusiones de la sensibilidad, que están ausentes en Kant. Por ejemplo, para que los dos principios de la justicia sean elegidos en la posición original, debe suponerse que los agentes de esta elección prefieren más y no menos bienes primarios, es decir, "cosas que todo hombre racional supuestamente desea". Los bienes (sociales) primarios no sólo incluyen las libertades fundamentales (de las que trata el primer principio) y las posibilidades de acceso a las diferentes funciones y posiciones (de las que trata el principio 2b) sino también los poderes y prerrogativas asociadas a las diferentes funciones y posiciones, la renta y la riqueza, y las bases sociales del respeto a sí mismo (a los que se refiere el "principio de diferencia" 2a). Primero que todo, hay que anotar que tales especificaciones son necesarias si, al término de la aproximación constructivista, se desea llegar a un conjunto preciso de principios de justicia más que a una fórmula vaga de aplicación totalmente indeterminada. Segundo, como Rawls ha remarcado en sus textos más recientes, la lista de bienes primarios no es el resultado de una encuesta empírica acerca de lo que los seres humanos consideran universalmente como necesario para su felicidad. Es el producto de una reflexión sobre las condiciones contextuales y los medios generales necesarios para la realización de los intereses superiores de la persona, dentro de la concepción que expresa la caracterización de la posición original: el interés en desarrollar y ejercer las dos *capacidades morales*, la capacidad de tener un sentido de lo que es bueno y justo, y la capacidad de elegir, modificar y tratar de realizar la propia concepción del bien, cualquiera que sea.<sup>12</sup> Por último y sobre todo, si el constructivismo kantiano mismo tiene raíces históricas, una definición históricamente contingente de los bienes primarios no constituye ya la desventaja que tendría si aspirara a una universalidad desencarnada.

Si el primer punto atañe a las impurezas presentes en la "construcción" rawlsiana, el segundo tiene que ver con el estatuto de su resultado. Como los demás constructivistas, desde Kant a Habermas, Rawls reivindica para los resultados del intento constructiva un estatuto de "objetividad" o de "verdad": no son simplemente principios arbitrarios. Pero, para retomar la distinción de Jean Ladrière [1984],

---

11 Para una discusión más profunda de la relación entre Rawls y Kant, ver Canivet [1984] y Höffe [1988].

12 Ver, sobre todo, Rawls [1980, 526-527; 1982, 164-167; 1987b, 11].

¿se supone que el intento es "revelador" o "fundador"? ¿Pretende revelar unos principios de justicia preexistentes o, por el contrario, los principios de justicia no son más que lo que surge en la construcción, cualquiera que sea el contenido? La posición de Rawls sobre este punto no peca de ambigüedad. La justicia, para él, es *puramente procedimental*, es decir:

[...] no hay un criterio de justicia independiente; lo que es justo es definido por el resultado mismo del procedimiento [Rawls 1980, 523; 1971, 85-86 y 118-119].

O, más explícitamente:

El constructivismo kantiano sostiene que la objetividad moral debe ser comprendida de acuerdo con un punto de vista social, convenientemente construido, que todos puedan aceptar. Por fuera del procedimiento de construcción de los principios de la justicia, no hay hechos morales [Rawls 1980, 519].

Es por esto, justamente, que Rawls prefiere no decir que los principios de la justicia a los que conduce su procedimiento, utilizado adecuadamente, son los principios verdaderos, sino que son los más razonables para nosotros (que adoptamos "el punto de vista social" asociado a una concepción de la persona como persona moral libre e igual).

Para que el intento de Rawls tenga sentido para nosotros, debemos admitir que lo justo puede ser determinado, al modo constructivista, al término de un proceso que permita llegar a un acuerdo razonable entre todas las partes, y no descubierto, al modo platónico (por ejemplo), como identidades ideales preexistentes. También debemos admitir que es posible imponer suficientes condiciones razonables al procedimiento considerado, para que éste permita identificar una teoría particular de la justicia como la más apropiada, lo que no ocurre en el constructivismo habermasiano.<sup>13</sup> Pero el supuesto fundamental —por lo demás, inherente a la práctica misma de la filosofía moral y política, en la forma que sea— es que puede haber una distancia entre lo que es, incluso necesariamente, y lo que debe ser, como también entre lo que deseamos hacer y lo que debemos hacer, y que el segundo término de estas dicotomías no debe ser relegado a lo increíble o lo ilusorio. Este supuesto es el único, entre los tres que acabamos de mencionar, cuya adopción es necesaria para discutir seriamente ya no

13 Sobre las relaciones entre Rawls y Habermas, ver Kitschelt [1980], Pettit [1982], Berten [1984], Walzer [1989] y Habermas [1989]. Ver también Van Parijs [1991, sección 10.6], que sitúa estas relaciones en un contexto más amplio.

el intento de Rawls sino el contenido de su teoría. Examinemos ahora el contenido de esta teoría: los dos principios antes enunciados.

## RAWLS Y EL UTILITARISMO

Las exigencias de la "justicia como equidad", tal como surgen en las deliberaciones de la posición original, se expresan en los dos principios citados. La justicia exige una distribución estrictamente igual de ciertos bienes primarios: las libertades fundamentales (principio 1 o *principio de igual libertad*) y las posibilidades de acceso a las diversas funciones y posiciones (principio 2b o *principio de igualdad equitativa de las oportunidades*), y una distribución de otros bienes primarios —prerogativas y poderes asociados a estas funciones y posiciones, riqueza y renta, bases sociales del respeto a sí mismo— que maximicen la parte que vuelve a los más desfavorecidos (principio 2a o *principio de la diferencia*). Para Rawls, hay una jerarquía entre estas exigencias, en el sentido de una *prioridad lexicográfica* del primer principio sobre el segundo y de la segunda parte del segundo principio sobre la primera: una sociedad es más justa que otra si las libertades fundamentales son mayores y distribuidas más igualmente, cualquiera que sea la distribución de otros bienes primarios; y entre dos sociedades semejantes en el plano de la libertades fundamentales, la más justa es la que asegura mayor igualdad de oportunidades para todos, cualquiera que sea el grado en que se cumpla el principio de la diferencia.<sup>14</sup>

La teoría definida por esta conjunción jerarquizada de los principios 1, 2b y 2a se presenta como una teoría rival del utilitarismo, definido por un principio único: es justa la sociedad que maximiza la suma (o el promedio) de los niveles de bienestar (o de utilidad) de sus miembros. Antes de Rawls, el utilitarismo era indiscutiblemente la teoría "dominante" en el mundo anglosajón, no porque la mayoría de las personas la aceptaran explícitamente, sino porque la mayoría de los que intenta-

14 Hay que anotar, sin embargo, que desde la *Teoría de la justicia*, Rawls [1971, 89-90 y 120-121] propone la ordenación lexicográfica de sus principios sólo como una simplificación —ver su distinción entre concepción "general" y concepción "especial" de la justicia [1971, 62-63 y 94-95] y su breve discusión de la posibilidad de que las desigualdades de oportunidades puedan beneficiar también a los más desfavorecidos [1971, 301 y 340]— y que en escritos más recientes [1990, sección 48] subraya su incertidumbre con respecto a la fuerza de la prioridad que se dé al principio de igualdad equitativa de las oportunidades (o a la fuerza de la formulación que debe darse a este principio para que tenga prioridad absoluta sobre el principio de la diferencia.

ban explicar teóricamente sus convicciones morales se veían forzados a adoptarla. Para Rawls, este predominio secular obedece a la ausencia de una verdadera teoría rival, que no se limitara a acumular objeciones puntuales maquilladas con vagas sugerencias. Un rápido examen de las diferencias entre las dos teorías, a la vez que da oportunidad para aclarar el contenido de los principios de Rawls, nos permitirá hacer explícitos los fundamentos de la superioridad que Rawls les confiere.

El aspecto de su teoría más directamente comparable al utilitarismo es el principio de diferencia (2a). Este exige que la sociedad optimice la suerte de sus miembros más desfavorecidos, es decir, que maximice la cantidad de bienes primarios de los que disponen, mientras que el principio de utilidad exige optimizar la suerte de todos sus miembros, es decir, maximizar la suma (o el promedio) de los niveles de utilidad que disfrutan. Dos diferencias aparecen de entrada. Primero que todo, el utilitarismo no se preocupa de la *distribución* del bienestar entre los miembros de la sociedad: lo que le interesa es la suma o el promedio de ese bienestar, sin importar cómo esté distribuido. Para Rawls, por el contrario, la forma en que se distribuyen los bienes primarios es esencial, puesto que para él la cuestión de saber si una sociedad es justa no depende de ningún modo de la cantidad de bienes primarios (cubiertos por el principio de la diferencia) a disposición de los mejor provistos, sino únicamente de la que se atribuye a los más desfavorecidos. Esto revela inmediatamente varias dificultades, que Rawls nunca solucionó de modo totalmente satisfactorio, asociadas a la definición de los más "desfavorecidos". ¿Qué parámetros caracterizan a este "desfavor": indigencia en materia de bienes primarios naturales (minusválidos) o sólo en materia de bienes primarios sociales (los que tienen un ingreso bajo, los que no tienen poder)? Y, en una y otra hipótesis, ¿qué hacer cuando los más desfavorecidos en una dimensión no lo son en las otras? Además, si bien es claro que la apreciación de la justicia de toda una sociedad no se puede basar en el caso de un solo individuo y que, entonces, debe identificarse el *grupo* más "desfavorecido", ¿cómo definir sin arbitrariedad el tamaño de este grupo, una vez determinados los parámetros pertinentes del "desfavor"?<sup>15</sup> Cualquiera que sea la respuesta a estas dificultades, la atención a la suerte de los más desfavorecidos es esencial en la teoría de Rawls. No sólo la hace intuitivamente más plausible que el utilitarismo en tanto caracterización de una sociedad *justa* o *equitativa* (más que "feliz" o

---

15 Para una breve discusión de estas dificultades, ver Rawls [1971, 93-94 y 123-124].

"eficiente"). También es esencial para que Rawls pueda sostener que sus principios serían elegidos en la incertidumbre de la posición original, donde es racional que las partes minimicen su máxima pérdida (o maximicen su ganancia mínima).<sup>16</sup>

La segunda distinción entre el principio de diferencia y el principio de utilidad concierne a la elección de los términos con que se evalúa la suerte de los individuos. La mayoría de los economistas que intentaron confrontar la teoría de Rawls con la teoría utilitarista consideraron que el principio de diferencia exigía la maximización de la utilidad de quienes tienen la utilidad más baja, pensando que la cantidad de bienes primarios sólo constituía un indicador más tangible del nivel de utilidad, el cual es más difícil de precisar.<sup>17</sup> Rawls [1982, 175] denunció que esta interpretación menosprecia el papel que juegan los bienes primarios en su teoría y, por tanto, lo que la diferencia del utilitarismo. Los bienes primarios no son, para Rawls, un índice de satisfacción o un indicador del grado de realización de los fines del individuo sino que constituyen, más bien, las condiciones contextuales y los medios generales necesarios para que se pueda formar una concepción del bien y se pueda buscar su realización. Su concepción de la justicia implica una división social de las responsabilidades: mientras que la sociedad acepta la responsabilidad de mantener la igualdad equitativa de oportunidades y de libertades fundamentales y de suministrar a cada uno una parte equitativa de los otros bienes primarios, los ciudadanos y las asociaciones aceptan la responsabilidad de modificar y de ajustar sus objetivos en función de los bienes primarios con que cuentan.<sup>18</sup> Por ejemplo, si alguien tiene gustos tan dispendiosos que sólo el goce de una riqueza mayor

---

16 Esta hipótesis sobre la racionalidad de las partes en la posición original es discutible. Si se supone, como John Harsanyi [1977], que maximizan su esperanza matemática de utilidad, se llega a justificar al utilitarismo (medio). Ver Rawls [1971, secciones 27-28] para una crítica de la posición de Harsanyi, y Goldman [1980, 371-388] para una síntesis de la discusión.

17 Por ejemplo, Sen [1970a, sección 9.2].

18 Esta idea de que cada uno debe lograr su felicidad, mientras que la sociedad debe distribuir equitativamente los medios, tiene una larga historia en el pensamiento liberal: "Los depositarios de la autoridad [...] os dirán: ¿cuál es en el fondo el fin de vuestros esfuerzos, el motivo de vuestros trabajos, el objetivo de todas vuestras esperanzas? ¿No es la felicidad? Y bien, esa felicidad, dejadnos hacer, y nosotros os la daremos. No, señores, no dejemos hacer; por más conmovedor que sea un interés tan bondadoso, exijamos que la autoridad permanezca en sus límites; que se limite a ser justa. Nosotros nos encargaremos de ser felices" [Constant 1819, 289].

que la promedia le permite alcanzar un nivel de bienestar comparable al de los demás, no es la sociedad la que debe suministrarle los bienes primarios requeridos para elevar su posición de "menos favorecido", sino que él debe actuar sobre sus preferencias —que supuestamente no están dadas desde el exterior, fuera de su alcance— teniendo en cuenta los límites de la parte equitativa de bienes primarios que la sociedad le garantiza. Según la concepción expresada en el principio de la diferencia, la justicia no es una cuestión de utilidad o de satisfacción. Al inscribirse en la tradición liberal de Locke, Kant y Mill, que permite una pluralidad de concepciones del bien y se niega a evaluarlas desde un punto de vista superior, esta concepción se opone a la tradición del bien racional único, incluso en la forma subjetivizada del utilitarismo clásico (Bentham, Sidgwick y Edgeworth).<sup>19</sup>

Más nítidamente aun que al nivel del principio de diferencia, Rawls se aleja del utilitarismo al subordinar la distribución óptima de la riqueza o del poder, definida por ese principio, al respeto estricto de las dos restricciones expresadas por el principio de libertad igual y el principio de igualdad equitativa de las oportunidades. Ninguna mejora en la suerte de los más desfavorecido puede alcanzarse al precio de reducir las libertades fundamentales o la igualdad equitativa de las oportunidades. ¿Cuáles son las libertades fundamentales y en qué consiste la igualdad equitativa de las oportunidades?

Las *libertades fundamentales* de los ciudadanos son, *grosso modo*, la libertad política (el derecho a votar y a ser elegido en cargos públicos) así como la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento; la libertad de la persona así como el derecho de tener propiedad (personal); y la protección contra el arresto arbitrario y el secuestro, tal como es definido por el concepto de estado de derecho [Rawls 1971, 61 y 92].

Para que una sociedad sea justa, es necesario que ninguna de las libertades fundamentales enumeradas sea limitada más de lo necesario para que todos puedan disfrutarlas igualmente. La *igualdad equitativa de las oportunidades*, por su parte, no se reduce a la posibilidad puramente formal de que cualquiera acceda a cualquier función en la sociedad. Exige que el origen social no afecte en nada las oportunidades de acceso a las diversas funciones y requiere, entonces, la existencia de instituciones que impidan una concentración excesiva de las riquezas y que, *a talentos y capacidades* iguales, aseguren a los indivi-

---

19 Ver Rawls [1982, 160-161, 168-172]. Más recientemente, Rawls [1988, 256] aceptó, sin embargo, que existía una versión del utilitarismo que no podía ser integrada en esta interpretación.

duos de todos los estratos sociales las mismas oportunidades de acceso a los diversos niveles de educación [Rawls 1971, 73-74]. Para el utilitarista, las libertades fundamentales y la igualdad equitativa de las oportunidades sólo revisten, en el mejor de los casos, una importancia secundaria. Puede ser que el bienestar total o promedio sea maximizado por la protección de las libertades fundamentales o por la igualdad de las oportunidades; en tal caso, el utilitarista no podrá más que confirmar los principios agregados por Rawls, por lo menos a título de aproximación. Pero es muy probable que, en muchos casos, la maximización del bienestar promedio viole una u otra de las libertades fundamentales, al menos de una parte de los miembros de la sociedad. También es probable que —por ejemplo, en razón de la "lógica de la frustración relativa" puesta de relieve por autores tan diferentes como Tocqueville, Boudon e Illich<sup>20</sup>— la igualdad equitativa de las oportunidades no sea óptima de acuerdo con la maximización del nivel medio de satisfacción. En este caso, el utilitarista consecuente exigirá sin inmutarse el sacrificio de los "derechos del hombre" y de la "equidad" en nombre del imperativo moral superior de maximizar la suma o el promedio de las utilidades. Para Rawls, por el contrario, ningún mejoramiento de la suerte (global o promedio) de los miembros de la sociedad, ni siquiera de la suerte de los más desfavorecidos, puede justificar que se atente contra las libertades fundamentales de ninguno de ellos ni contra el principio de igualdad de las oportunidades.

En cuanto al contenido, su teoría difiere del utilitarismo en cuatro rasgos fundamentales: (1) el principio de la diferencia se concentra en la suerte de los *más desfavorecidos*, (2) es formulado en términos de *bienes primarios*, (3) está subordinado al respeto de las *libertades fundamentales* y (4) está subordinado al respeto de la *igualdad equitativa de las oportunidades*. El primero y el último de estos rasgos pueden asemejar la teoría de Rawls con una forma de igualitarismo, mientras que los otros dos pueden parecer una forma de liberalismo. ¿Pero, qué es, exactamente? y, como corolario, ¿cuál es la relación entre la teoría de Rawls y los modelos de sociedad aparentemente asociados al liberalismo y al igualitarismo: el capitalismo y el socialismo?

## RAWLS Y EL LIBERALISMO

Antes de responder a estas preguntas, es necesario hacer una advertencia. La teoría de Rawls es presentada a menudo como una legitimación de un tipo de sociedad socialdemócrata, es decir, de una

20 Ver Van Parijs [1991, sección 9.4].



sociedad que asocia a una economía de mercado la protección estricta de las libertades individuales y una legislación social y fiscal que redistribuye los ingresos en beneficio de los más desfavorecidos.<sup>21</sup> Aunque es un progreso importante con respecto a una asimilación pura y simple al liberalismo y al neoliberalismo, en el sentido europeo de estos términos, esta interpretación despierta serias reservas.

Para comenzar, desde la *Teoría de la justicia*, Rawls [1971, 87, 118, 274-314] insistió en subrayar que, si hay una legitimación, ésta no puede encontrarse en ninguna sociedad que exista actualmente: todas encierran, aun la socialdemócrata, el enorme peligro, según él, de contener "graves injusticias". Además, la posición de Rawls deja abierta la cuestión de la elección entre el socialismo y el capitalismo *en el sentido de* propiedad colectiva o propiedad privada de los medios de producción. En particular, Rawls insiste bastante en la compatibilidad entre el socialismo en este sentido y el predominio del mecanismo del mercado, al menos en su función asignativa (de recursos escasos), no en su función distributiva (de ingresos individuales).<sup>22</sup> Pero, por sobre todo, Rawls ha llamado la atención sobre la importancia que da a la distinción entre un capitalismo con un Estado benefactor, como Europa Occidental y América del Norte, y lo que él llama —después de James Meade [1964]— la democracia de los propietarios (*property-owning democracy*). Es a ésta, y no al primero, a la que Rawls considera, junto con el socialismo liberal (democrático y centralizado), como un candidato serio para realizar sus principios. ¿Cuál es, según él, la diferencia fundamental entre estas dos formas de capitalismo? Que el Estado benefactor se esfuerza en corregir *ex post*, por mecanismos redistributivos, las iniquidades engendradas por el mercado, mientras que en una democracia de propietarios, la distribución equitativa

21 Ver, por ejemplo, Schweickart [1980, 1982-1992]. Esta interpretación puede apoyarse ampliamente en Rawls [1971, secciones 42 y 43].

22 Ver Rawls [1971, 258, 299, 270-274, 310-314; 1982, 163; 1987b, 14; 1990, sección 51]. Esta neutralidad de la posición de Rawls sobre la elección entre capitalismo y socialismo es puesta en evidencia por Van der Veen [1978, 443-445]. Su coherencia es discutida por Buchanan y Lomasky [1985, 31-32], quienes sostienen que el primer principio de Rawls (igual libertad máxima) es violado necesariamente por un régimen de control público de la producción. Cabe mencionar que Rawls no es el único, entre los autores liberales anglosajones, en subrayar la compatibilidad de su teoría con algunas formas de socialismo. Ackerman [1980, 263-264], por ejemplo, sostiene que los principios que él defiende son incompatibles con el *laissez-faire* y con la planificación centralizada, pero son, *a priori*, conciliables con la economía mixta y el socialismo de mercado.

se establecería *ex ante*, gracias al papel que juega el sistema de enseñanza y a una legislación que obstruye la concentración de la propiedad.<sup>23</sup>

Por último, no es inútil recordar que la teoría de Rawls, así como el utilitarismo, no constituye como tal un modelo de sociedad, sino un criterio de evaluación de los modelos de sociedad que debe complementarse con un análisis empírico de su funcionamiento. Más precisamente, una vez determinados los mecanismos institucionales que garantizarán las libertades fundamentales, saber qué instituciones asegurarán la realización del segundo principio (y del principio de utilidad) es una cuestión empírica: ¿propiedad colectiva o privada de los medios de producción, economía de mercado o dirigida? Para el libertarismo y el igualitarismo en sus formas puras, en cambio, esa dimensión empírica no existe.

Consideremos primero el libertarismo.<sup>24</sup> La versión de Robert Nozick [1974] difiere de la teoría de Rawls en que, primero, igual que el utilitarismo, elimina dos de los tres componentes que caracterizan a la justicia. Como el utilitarismo, omite el principio de igualdad equitativa de las oportunidades. Pero mientras que el utilitarismo elimina también el principio de libertad igual, el libertarismo elimina el principio de la diferencia (y todo principio análogo). Segundo —de ahí deriva la omisión de los otros dos principios— se aleja de Rawls en el contenido del principio de protección de las libertades fundamentales. El derecho fundamental es aquí el derecho de propiedad, entendido como el derecho de disponer libremente (sin infringir los derechos de propiedad de los demás) de todo aquello de lo que uno se ha convertido, en condiciones por definir, en legítimo propietario. Desde esta perspectiva, es evidente que la actividad económica únicamente podrá ser regulada por el juego de transacciones voluntarias que constituyen el mercado y que no se podrá impedir a nadie que adquiera medios de producción o emplee, para hacerlos funcionar, a otros individuos que acepten libremente el contrato que se les ofrece. De ahí se deduce igualmente que el Estado no podrá organizar ninguna redistribución obligatoria de los ingresos, por ejemplo, en forma de una carga fiscal sobre los grandes ingresos en provecho de los más desposeídos. Así, Rawls se aparta doblemente del libertarismo. No incluye un derecho de propiedad absoluta dentro de las libertades fundamentales cobijadas por el primer principio. Y, en el espacio que

23 Ver Rawls [1987b, 13-14; 1990, sección 51]. En Van Parijs [1991, sección 8.5] trato el tema de la mejor concreción institucional de los principios de Rawls.

24 El capítulo 8 [Van Parijs 1991] está consagrado a las relaciones entre Rawls y la posición libertaria, que aquí son presentadas de manera muy esquemática.

deja libre, introduce las consideraciones de equidad incorporadas en las dos partes del segundo principio. Estas diferencias no son suficientes para impedir que se incluya, con prudencia, bajo el término "liberalismo" al pensamiento de Rawls y a la visión libertaria,<sup>25</sup> pero a condición de diferenciarlos, como se hace a veces, por ejemplo, entre un "liberalismo de izquierda" y un "liberalismo de derecha".

## RAWLS Y EL IGUALITARISMO

También se debe ser prudente cuando se califica a la teoría de Rawls de "igualitarista".<sup>26</sup> Es cierto que el primer principio exige una distribución igual (y máxima) de las libertades fundamentales. Pero, como señala Rawls [1971, 272 y 312], este principio es inconciliable con la igualdad de salarios, dadas las presiones inherentes a la necesidad de repartir el trabajo en función de las necesidades sociales: un mercado de trabajo competitivo, con las desigualdades salariales que implica, es la única manera viable de evitar la distribución centralizada del trabajo, la cual es incompatible con la libertad de elegir empleo. También es cierto que la segunda parte del segundo principio exige una igualdad real, no meramente jurídica, de las oportunidades de acceso a las posiciones y funciones privilegiadas. Pero incluso si pudiera ser perfectamente realizada —lo que exigiría, finalmente, la abolición de la familia— no se trata, a lo sumo, más que de una igualdad *de capacidades y de talentos (innatos) dados* y, por tanto, de una igualdad que permite la subsistencia, como el mismo Rawls [1971, 73-74, 104-105] dice, de enormes desigualdades asociadas a las diferencias innatas. Además, como también anota Rawls [1971, 301 y 340] la igualdad equitativa de las oportunidades no neutraliza la influencia del origen sociofamiliar sobre las *probabilidades* de acceso a las posiciones privilegiadas, sino su influencia sobre las *posibilidades* de acceso a estas posiciones. Las desigualdades en las probabilidades de acceso inducidas por las *aspiraciones* que varían en función del medio no serán abolidas porque se logre la igualdad equitativa de las oportunidades.

Por último, si la primera parte del segundo principio —el principio de diferencia— es "igualitarista" en tanto toma la igualdad de las partes de los bienes primarios como base de referencia y considera que, para

---

25 Por ejemplo, en el sentido de Rawls [1982], donde el término "liberal" se usa para designar toda concepción de la sociedad justa que considere inconmensurables las diferentes concepciones del bien a las que adhieren los miembros de la sociedad.

26 Ver, por ejemplo, Nisbet [1974], Okun [1975, capítulo 4], Flew [1981, capítulo 3].

ser equitativa, toda desigualdad en la distribución de este reparto requiere una justificación especial, es perfectamente compatible en cambio con desigualdades considerables en materia de bienes primarios y, *a fortiori*, en materia de ingresos y de bienestar. El principio de diferencia no exige la igualdad pura y simple en razón de una propiedad de los bienes primarios cuya distribución es regida por éste: estos no son de tal naturaleza que lo que aumenta la parte de una persona disminuye necesariamente, por mucho que la afecte, la parte de otra. En el caso de los bienes primarios de los que se ocupa el principio de diferencia, principalmente la riqueza y el ingreso, el aumento de la parte de alguien muy bien puede llevar a aumentar la parte de otros, por el efecto de estímulo (al trabajo, a la iniciativa, a la innovación) que puede producirse. Como el juego no es de "suma cero" sino "de suma variable", una desigualdad puede beneficiar incluso a su víctima. Por esto, aun desde el punto de vista de las posibles "víctimas" que discuten en la posición original, no es razonable, según Rawls, ser igualitarista en la distribución de todos los bienes primarios. A condición de que sean necesarias para que el comportamiento de los mejor provistos beneficie a los más desfavorecidos, son plenamente legítimas las desigualdades profundas en la distribución de poderes y prerrogativas, de la riqueza y de los ingresos, y de los fundamentos del respeto a sí mismo.<sup>27</sup> Además, según Rawls, si las desigualdades profundas son equitativas, de acuerdo con un índice que incluya estos bienes primarios, las desigualdades aún más profundas en uno de sus componentes —por ejemplo, el ingreso— también serán necesariamente equitativas. En suma, como el principio de la diferencia no

---

27 Esta idea —tomada del principio de la diferencia— tiene también una larga historia. Tomas Paine [1796, 621] sostiene que a medida que se disuelve la veneración casi religiosa que protege la riqueza, ésta sólo podrá ser protegida a condición de que beneficie a los que carecen de ella, por ejemplo, alimentando un fondo que se distribuya igualitariamente entre todos. Cuando se vea claramente que la prosperidad de todos depende de la prosperidad de los ricos, dice Paine, "las antipatías cesarán y la propiedad será colocada en la base permanente del interés nacional". Como recuversa, quizá con demasiada insistencia, un acomodado labrador de *La isla de los pingüinos* —sobre la que Serge Kolm llamó mi atención— tomar en serio tal criterio puede justificar la perpetuación de enormes desigualdades. El interés público exige, dijo a la asamblea reunida por el venerable Maël, "no pedir demasiado a los que poseen mucho; porque entonces los ricos serán menos ricos y los pobres más pobres. Los pobres viven del bien de los ricos; por esto, ese bien es sagrado. No lo toquéis, sería maldad gratuita. Al quitar a los ricos, no obtendréis ningún provecho, porque ellos no son muy numerosos; y os privaríais, en cambio, de todos los recursos, sumiendo al país en la miseria" [France 1907, 83-84].

toma en cuenta las diferencias en las necesidades de bienes primarios asociadas, por ejemplo, a la presencia o ausencia de impedimentos físicos, las desigualdades profundas pero equitativas —según Rawls— en bienes primarios pueden ser acompañadas de diferencias aún más profundas, pero equitativas también, en el nivel del bienestar.<sup>28</sup>

Estos reparos no impiden, sin embargo, que Rawls sea, en algunos aspectos, más "igualitarista" que Marx, por ejemplo. Así, el principio "A cada quién según su trabajo" —que según Marx debe regir la distribución de las ventajas socioeconómicas en el primer estadio de la sociedad comunista— tolera las desigualdades asociadas a la cantidad, a la intensidad y quizá al grado de calificación del trabajo realizado, que el principio de diferencia no legitimaría necesariamente.<sup>29</sup> Lo mismo sucede con el principio "A cada quién según sus necesidades", que corresponde al estadio superior de la sociedad comunista, aunque aquí las desigualdades en las ventajas socioeconómicas pueden ser concebidas tan sólo como algo que compensa las desigualdades preexistentes y, por tanto, ser inscritas en una perspectiva "igualitarista". Por otra parte, Marx es más igualitarista que Rawls en tanto condena toda desigualdad derivada de la remuneración al capital como expresión de la explotación de los trabajadores. Pero, como señala Guy Haarscher [1984], las comparaciones entre Rawls y Marx son engañosas, dado que el primero de los dos principios marxistas se sitúa "más acá" de la problemática de la justicia distributiva y el segundo "más allá". "A cada quién según su trabajo" es un mal menor que debe incitar al hombre socialista, aún bajo la influencia de la mentalidad capitalista, a continuar el esfuerzo por desarrollar las fuerzas productivas necesarias para el advenimiento del último estadio del comunismo. "De cada quién según sus capacidades y a cada quién

---

28 En cuanto a las "necesidades objetivas" más grandes, por ejemplo, por un impedimento, y no por "gustos dispendiosos", Rawls [1982, 168] reconocido que este último punto es molesto y remite a Sen [1980] para un intento de resolver la dificultad que pone la atención en la distribución de las "capacidades fundamentales", más bien que en la de los bienes primarios. Esta discusión ha continuado recientemente, Sen [1987, 45-46], Rawls [1988, 258-260], Sen [1990a] y Rawls [1990, sección 50]. La diferencia fundamental entre sus dos estudios (y los malentendidos que esta ha provoca) llevan, a mi parecer, al papel privilegiado que Rawls adjudica a sus dos capacidades particulares: la capacidad de tener un sentido de lo justo y la de desarrollar una concepción buena de la vida y buscar su realización (ver la redefinición de los bienes primarios en la tercera sección).

29 Sin embargo, ver Reiman [1983], que trata de justificar la fase de transición del capitalismo al comunismo con base en el principio de la diferencia.

según sus necesidades" sólo es posible donde no reine ya la "escasez moderada" característica de las "circunstancias de la justicia".<sup>30</sup>

Por lo demás, quizá su aspecto "desigualitario" sea lo que más acerca a Rawls y Marx. En efecto, Marx no adopta solamente un punto de vista evaluativo en su crítica de la explotación y de la alienación inherentes al capitalismo ni en el bosquejo de la sociedad futura que constituye la *Crítica del programa de Gotha*. Adopta también uno muy diferente en su juicio sobre el carácter "progresivo" de los diversos modos de producción que se han sucedido en la historia.<sup>31</sup> En efecto, puede considerarse que el materialismo histórico afirma, en lo esencial, que en el momento en que un modo de producción deja de ser "progresivo", es decir, en el momento en que deja de favorecer el desarrollo de las fuerzas productivas más que cualquier otro modo de producción posible en ese momento, su fin está próximo. El problema de la transición, del paso de la "no progresividad" a la sustitución es un punto muy oscuro de la teoría marxista de la historia. La teoría de la justicia de Rawls contiene una sugerencia que puede aclararlo.

El principio de la diferencia de Rawls, en efecto, tiene en común con el principio de utilidad que no se interesa solamente en las participación *relativa* de los diferentes individuos (como la mayoría de los principios de justicia: "lo mismo para cada uno", "a cada quién según...") sino también en las magnitudes *absolutas*: suma o promedio de lo que hay para distribuir en el caso del utilitarismo, cantidad de la que disponen los más desfavorecidos en el caso de Rawls. Planteemos en primer lugar la hipótesis de que estas magnitudes absolutas están, al menos aproximadamente, asociadas al grado de desarrollo de las fuerzas productivas: cuanto mayores sean éstas, tanto mayores serán el bienestar material total o promedio y la dotación de bienes primarios de los más desfavorecidos. Si esta primera hipótesis es correcta, la

---

30 Van der Veen [1984] sugiere un modelo que articula dinámicamente los dos principios de la *Crítica del programa de Gotha*: a medida que mejora la calidad del trabajo (y disminuye, entonces, la necesidad de incentivos materiales) en una sociedad socialista, la maximización de la cantidad absoluta de bienes distribuidos según la fórmula "A cada quién según sus necesidades" hace crecer gradualmente la parte *relativa* de los bienes distribuidos según esta fórmula; a partir de una situación donde casi todo se distribuye según la fórmula "A cada quién según su trabajo" hasta una situación donde "de cada quién según sus capacidades a cada quién según sus necesidades" no describe ya una utopía. Esta idea se desarrolla en Van Parijs [1985] y Van der Veen y Van Parijs [1986].

31 Esto es lo que Haarscher [1984] llama el punto de vista *Weltgericht*. Ver también Haarscher [1982, 73-79].

evaluación marxista de los modos de producción en términos de "progresividad" coincide aproximadamente con su evaluación según el principio de utilidad y el principio de la diferencia. En tanto este último ofrece, además, una hipótesis plausible sobre el sentimiento de justicia al que adhieren los miembros de la sociedad involucrada —lo que no es cierto en el caso del principio de utilidad, muy alejado de toda consideración de equidad— tenemos aquí una respuesta posible al difícil problema de la transición. Cuando un modo de producción, el capitalismo por ejemplo, deja de ser progresivo, sus desigualdades intrínsecas, en este caso aquellas que se derivan de la explotación capitalista, dejan de satisfacer el principio de la diferencia, si la primera hipótesis empírica anterior es correcta. Al dejar de satisfacer el principio de la diferencia, los miembros (dominados y dominantes) de la sociedad muy pronto dejan de percibir estas desigualdades como legítimas o equitativas, si nuestra segunda hipótesis empírica es también correcta. La rebelión de los dominados se ve reforzada, la resistencia de los dominantes se debilita. Los tiempos están, entonces, maduros para un cambio de modo de producción...<sup>32</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- Ackerman, B. A. 1980. *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven-Londres.
- Arneson, R. J. 1989. "Equality and Equal Opportunity for Welfare", *Philosophical Studies* 56, 77-93.
- Audard, C., Dupuy, J. P., Sève, R., editores. 1988. *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Éditions du Seuil, París.
- Barry, B. 1973. *The Liberal Theory of Justice. A Critical Examination of the Principal Doctrines in "A Theory of Justice" by John Rawls*, Oxford University Press, Oxford.
- Berten, A. 1984. "John Rawls, Jürgen Habermas et la rationalité des normes", Ladrière y Van Parijs [1984, 183-194].
- Blocker, H. G., Smith, E. H., editores. 1980. *John Rawls' Theory of Social Justice*, Ohio University Press, Athens, Ohio.
- Boudon, R. 1977. *Effets pervers et ordre social*, PUF, París.
- Buchanan, J. M., Lomansky, L. E. 1985. "The Matrix of Contractarian Justice", Paul, Miller y Paul [1988, 12-32].

---

32 Este escenario de transición se inspira (involuntariamente) en Roemer [1982a, capítulo 9]. Se desarrolla algo más en Van Parijs [1990a, sección 6.6].

- Buchanan, J. M., Lomansky, L. E. 1985. "The Ethical Limits of Taxation", Forsund y Honkapojha [1985, 4-16].
- Canivet, M. 1984. "Justice et bonheur chez Rawls et chez Kant", Ladrière y Van Parijs [1984, 153-182].
- Constant, B. 1819. "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes", *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, Flammarion, Paris 1986, 265-291.
- Chavance, B., editeur. 1985. *Marx en perspective*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris.
- Daniels, N., editeur. 1974. *Reading Rawls*, Blackwell, Oxford.
- Dupuy, J. P., editeur. 1984. *Le Libéralisme et la question de la justice sociale*, CREA, École Polytechnique, Paris.
- Dupuy, J. P. 1988a. "L'individu libéral, cet inconnu: d'Adam Smith à Friedrich Hayek", Audard, Dupuy, Sève [1988, 73-125].
- Dupuy, J. P. 1988b. "La liberté comme marchandise", Récanati [1988, 73-98].
- Dupuy, J. P., Dumouchel, P. 1979. *L'Enfer des choses*, Éditions du Seuil, Paris.
- Flew, A. 1981. *The Politics of Procrustes*, Temple Smith, Londres.
- Foner P., editeur. 1972. *The Life and Major Writings of Thomas Paine*, Citadel Press, Cecaucus, Nueva York.
- Forsund, F. R., Honkapojha S., editeurs, 1985. *Limits and Problems of Taxation*, Macmillan, Londres.
- France, A. 1907. *L'Île aux pingouins*, Calmann-Lévy, Paris 1980.
- Goldman, H. S. 1980. "Rawls and Utilitarianism", Blocker, Smith [1980, 346-394].
- Grefte, X. 1978. *L'Impôt des pauvres. Nouvelle stratégie de politique sociale*, Dunod, Paris.
- Haarscher, G. 1982. *Égalité et Politique*, Bruylant, Bruselas.
- Haarscher, G. 1984. "Rawls, Marx et la question de la justice", Ladrière y Van Parijs [1984, 104-128].
- Habermas, J. 1973. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Habermas, J. 1989. "Justice and Solidarity: on the Discussion Concerning Stage 6", *The Philosophical Forum* 21, 32-52.
- Harsanyi, J. C. 1977. *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Höffe, O. 1988. "Dans quelle mesure la théorie de John Rawls est-elle kantienne?", Audard, Dupuy, Sève [1988, 54-72].



- Kitschelt, H. 1980. "Moralisches Argumentieren und Sozialtheorie. Prozedurale Ethik bei John Rawls und Jürgen Habermas", *Archiv für Sozial- und Rechtsphilosophie* 66, 391-429.
- Kukathas, C., Pettit, P. 1990. *Rawls. "A Theory of Justice" and its Critics*, Polity Press, Cambridge.
- Ladrière, J. 1984. "Philosophie politique et philosophie analytique", Ladrière y Van Parijs [1984, 212-259].
- Ladrière, J., Van Parijs, P., editeurs. 1984. *Fondements d'une théorie de la justice. Essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*, Peeters, Louvain-la-Neuve - Vrin, Paris.
- Laslett, P., Runciman, W. G., editeurs. 1962. *Philosophy, Politics and Society*, Blackwell, Oxford.
- Letwin, W., editeur. 1983. *Against Equality*, Macmillan, Londres.
- Meade, J. E. 1964. *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*, Allen & Unwin, Londres.
- Miller, D. 1976. *Social Justice*, Oxford University Press, Oxford.
- Nisbet, R. 1974. "The Pursuit of Equality", Letwin [1983, 124-147].
- Nozick, R. 1974. *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, Oxford.
- Okun, A. M. 1975. *Equality and Efficiency. The Big Trade off*, The Brookings Institution, Washington.
- Paine, T. 1796. "Agrarian Justice", Foner [1974, 605-623].
- Parkinson, G. H. R., editeur. 1982. *Marx and Marxisms*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Paul, E. F., Miller, F. D., Paul, J., editeurs. 1988. *Liberty and Equality*, Blackwell, Oxford, 12-32.
- Pettit, P. 1980. *Judging Justice. An Introduction to Contemporary Political Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- Pettit, P. 1982. "Habermas on Truth and Justice", Parkinson [1982].
- Pogge, T. W. 1989. *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca-Londres.
- Rawls, J. 1958. "Justice as Fairness", P. Laslett, W. G. Runciman [1962, 132-157].
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1972.
- Rawls, J. 1980. "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 77, 515-572.
- Rawls, J. 1982. "Social Unity and Primary Goods", Sen y Williams [1982, 159-186].

- Rawls, J. 1987a. "The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal for Legal Studies* 7, 1-25.
- Rawls, J. 1987b. "Preface", J. Rawls, *Théorie de la justice*, Éditions du Seuil, Paris.
- Rawls, J. 1988. "The Priority of Right and Ideas of the Good", *Philosophy and Public Affairs* 17, 251-276.
- Rawls, J. 1990. *Justice as Fairness: A Restatement*, inédito, Harvard University, Department of Philosophy, 146 páginas.
- Récanati, F., editeur. 1988. *Étique et philosophie politique*, Odile Jacob, Paris.
- Reiman, J. H. 1983. "The Labor Theory of the Difference Principle", *Philosophy and Public Affairs* 12, 133-159.
- Roemer, J. E. 1982a. *A General Theory of Exploitation and Class*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Roemer, J. E. 1982b. "Property Relations Versus Surplus Value in Marxian Exploitation", *Philosophy and Public Affairs* 11, 281-313.
- Rosanvallon, P. 1981. *La Crise de l'État-providence*, Éditions du Seuil, Paris.
- Sandel, M. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Schweickart, D. 1980. *Capitalism or Workers' Control?*, Praeger, Nueva York.
- Sen, A. 1970a. *Collective Choice and Social Welfare*, North-Holland, Amsterdam, 1979.
- Sen, A. 1970b. "The Impossibility of a Paretian Liberal, Choice, Welfare and Measurement", Blackwell, Oxford 1982, 285-290.
- Sen, A. 1980. "Equality of What?", Sen, 1982, 353-369.
- Sen, A. 1982. *Choice, Welfare and Measurement*, Blackwell, Oxford 1982.
- Sen, A. 1987. *On Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford.
- Sen, A. 1990a. "Justice: Means Versus Freedoms", *Philosophy and Public Affairs* 19, 111-121.
- Sen, A. 1990b. "Welfare, Freedom and Social Choice. A Reply", *Alternatives to Welfarism*, número especial de *Recherches économiques de Louvain* 56, 451-486.
- Sen, A., Williams, B., editeurs. 1982. *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Stoleru, L. 1974. *Vaincre la pauvreté dans les pays riches*, Flammarion, Paris.
- Van Der Veen, R. J. 1978. "Property, Exploitation, and Justice; An Inquiry into their Relationship in the Work of Nozick, Rawls and Marx", *Acta política* 13, 433-466.

- Van Der Veen, R. J. 1984. "From Contributions to Needs. A Normative-Economic Essay on the Transition Towards Full Communism", *Acta política* 18, 463-492.
- Van Der Veen, R. J., Van Parijs, P. 1986a. "A Capitalist Road to Communism", *Theory and Society* 15, 635-655.
- Van Der Veen, R. J., Van Parijs, P. 1986b. "Universal Grants Versus Socialism. Reply to Six Critics", *Theory and Society* 15, 723-757.
- Van Parijs, P. 1975. "Logique inductive et théorie du choix collectif. Note sur le destin commun de l'empirisme et du libéralisme", *Revue philosophique de Louvain* 73, 628-642.
- Van Parijs, P. 1985. "Marx, l'écologisme et la transition directe du capitalisme au communisme", *Chavance* [1985, 135-155].
- Van Parijs, P. 1990a. *Le Modèle économique et ses rivaux. Introduction à la pratique de l'épistémologie des sciences sociales*, Droz, Ginebra-París.
- Van Parijs, P. 1990b. "Peut-on justifier une allocation universelle? Une relecture de quelques théories de la justice économique", *Futuribles* 144, 29-42.
- Van Parijs, P. 1991. *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Éditions du Seuil, Paris.
- Walzer, M. 1989. "A Critique of Philosophical Conversation", *The Philosophical Forum* 21, 182-196.
- Wellbank, J. H., Snook, D., Mason, D. T., éditeurs. 1982. *John Rawls and his Critics. An Annotated Bibliography*, Garland, Nueva York.
- Wolff, R. P. 1977. *Understanding Rawls*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.