

Últimos títulos publicados:

42. J. Rifkin, *El fin del trabajo*
43. C. Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*
44. M. H. Moore, *Gestión estratégica y creación de valor en el sector público*
45. P. Van Parijs, *Libertad real para todos*
46. P. K. Kelly, *Por un futuro alternativo*
47. P. O. Costa, J. M. Pérez Tomero y F. Tropea, *Tribus urbanas*
48. M. Randle, *Resistencia civil*
49. A. Dobson, *Pensamiento político verde*
50. A. Margalit, *La sociedad decente*
51. D. Held, *La democracia y el orden global*
52. A. Giddens, *Política, sociología y teoría social*
53. D. Miller, *Sobre la nacionalidad*
54. S. Amin, *El capitalismo en la era de la globalización*
55. R. A. Heftetz, *Liderazgo sin respuestas fáciles*
56. D. Osborne y P. Plastrick, *La reducción de la burocracia*
57. R. Castel, *La metamorfosis de la cuestión social*
58. U. Beck, *¿Qué es la globalización?*
59. R. Heilbroner y W. Milberg, *La crisis de visión en el pensamiento económico moderno*
60. P. Kotler y otros, *El marketing de las naciones*
61. R. Jaurguí y otros, *El tiempo que vivimos y el reparto del trabajo*
62. A. Gorz, *Miserias del presente, riqueza de lo posible*
63. Z. Brzezinski, *El gran tablero mundial*
64. M. Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*
65. F. Reinares, *Terrorismo y antiterrorismo*
66. A. Etzioni, *La nueva regla de oro*
67. M. Nussbaum, *Los límites del patriotismo*
68. P. Petit, *Republicanismo*
69. C. Mouffe, *El retorno de lo político*
70. D. Zolo, *Cosmópolis*
71. A. Touraine, *¿Cómo salir del liberalismo?*
72. S. Strange, *Dinero loco*
73. R. Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*
74. J. Gray, *Falso amanecer*
75. F. Reinares y P. Waldmann (comps.), *Sociedades en guerra civil*
76. N. García Canciani, *La globalización imaginada*
77. B. R. Barber, *Un lugar para todos*
78. O. Lefontaine, *El corazón late a la izquierda*
79. U. Beck, *Un nuevo mundo feliz*
80. A. Calsamiglia, *Cuestiones de lealtad*
81. H. Béjar, *El corazón de la república*
82. J.-M. Guéhenno, *El porvenir de la libertad*
83. J. Rifkin, *La era del acceso*
84. A. Guttmann, *La educación democrática*
85. S. D. Krasner, *Soberanía, hipocresía organizada*
86. J. Rawls, *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»*
87. N. García Canciani, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*
88. F. Arriñá, *El sistema político global*
89. J. Gray, *Las dos caras del liberalismo*
90. G. A. Cohen, *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*

INVESTIGACIONES  
SOCIALES



Gerald A. Cohen

**Si eres igualitarista,  
¿cómo es que eres  
tan rico?**

INVESTIGACIONES  
SOCIALES



## JUSTICIA, INCENTIVOS Y EGOÍSMO

Mi espalda es lo suficientemente ancha y lo suficientemente fuerte; no sería más que un cobarde si me fuera y dejara que ellos sufrieran los problemas sabiendo que la mitad de ellos no son capaces. «Ellos que son fuertes deben aguantar las flaquezas de aquellos que son débiles y no pensar en su propio placer.» Hay algo que de tan evidente no necesita mostrarse; brilla con luz propia. Está muy claro que te equivocas en la vida si vas detrás de esto y lo otro para hacer que las cosas sean más fáciles y placenteras para ti mismo. Un cerdo puede meter su hocico en el comedero y no pensar en nada más; pero, si tienes el corazón y el alma de un hombre, no puedes permitirte dormir en una cama mientras que los demás duermen encima de las piedras. No, no. Nunca sacaré mi cuello del yugo y dejaré que la carga la lleven los débiles.

GEORGE ELIOT, *Adam Bede*

1

He explicado por qué la desintegración del proletariado induce a las personas de formación marxista a volverse hacia la filosofía política normativa y cómo la pérdida de la confianza en una próxima abundancia ilimitada refuerza su tendencia a tomar ese giro.<sup>1</sup> En mi propio caso, ese giro ha provocado un compromiso duradero con el trabajo de tres importantes filósofos políticos: Robert Nozick, Ronald Dworkin y John Rawls, nombrados en el orden cronológico en el que han ocupado mi atención. La obra de Rawls ocupa ahora el centro de mi investigación y esta conferencia y la siguiente estarán dedicadas en su mayor parte a una extensa crítica de Rawls.

Antes de comenzar a hacer esta crítica, me gustaría contrastar qué pensé en cierto momento de algunos asuntos que son relevantes para esa crítica y qué es lo que pienso ahora. Tras haber crecido en una familia fiel al Partido Comunista de Canadá,<sup>2</sup> fui, en mi adolescencia, un marxista bastante ortodoxo; me había adherido de forma entusiasta a la teoría que se me ofreció.

1. Véanse las secciones 3 y 7 de la Conferencia 6.

2. Véase la Conferencia 2.

Desde la perspectiva de esa teoría, como luego comprendí, menospreciaba ciertas corrientes que por aquella época y todavía ahora constituían apolo-gías o defensas habituales de la desigualdad económica. Algunas de esas de-fensas de la desigualdad económica se podían llamar *normativas* y las otras, *fáticas*. Las defensas normativas *confirman* la desigualdad. Representan esa desigualdad como algo justo. Las fáticas, por contra, no niegan (ni afir-man) que la desigualdad sea injusta. Dicen que la desigualdad, sea justa, in-justa o no sea una cosa o la otra, es inevitable.

Un modo muy habitual de defender fáticamente la desigualdad la re-monta a un egoísmo humano que supuestamente no puede erradicarse. Esta defensa dice que la desigualdad se impone por algo tan propio de la natura-leza humana como el pecado, según el punto de vista cristiano del pecado original: la gente es por naturaleza egoísta, sea esto o no algo malo —como pueda ser o no malo que alguien sea un pecador—, y la desigualdad es el re-sultado inevitable de ese egoísmo, tanto si la desigualdad es injusta como si no lo es.

Ser «egoísta», aquí, significa 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. En una versión fuer-te de la hipótesis del egoísmo, está en la mismísima naturaleza del deseo que lo sea verdaderamente el desear tener más que el resto de la gente —es de-cir, es el deseo *no sólo* de que yo esté en uno de los peldaños más altos de la escalera de la desigualdad, *sino también* que los otros estén en peldaños más bajos—. Si yo soy (en este sentido) fuertemente egoísta, entonces es que quiero tener más de lo que tiene otro, *no* (solamente) porque tendré más de lo que de otra manera tendría, sino porque yo (al menos también) quiero *fundamentalmente* estar por encima de otros. En una versión más débil de la hipótesis del egoísmo, lo que una persona desea tener le colocará en rea-lidad (es decir, en virtud del hecho de que los recursos son finitos) por en-cima de los demás. Estar por encima, como tal, no es, como en la versión fuerte, el propósito de nuestro egoísmo, pero sigue siendo el resultado de esa búsqueda, para aquellos que son lo suficientemente habilidosos o lo su-ficientemente afortunados para tener éxito en la búsqueda del deseo del propio interés.

La defensa del egoísmo de la desigualdad tiene dos premisas. Primera, una premisa de *naturaleza humana*: que la gente es por naturaleza egoísta. Y, segunda, una premisa *sociológica*: que, *si* la gente es egoísta (por naturaleza o por otra razón), entonces es imposible alcanzar y/o sustentar la igualdad.

Ahora bien, yo solía rechazar las dos premisas de la defensa del egoísmo de la desigualdad. Pero me he vuelto sensible a la premisa sociológica. So-bre este tema diré algo más en un momento. Primero, déjeme explicarles por qué rechacé las dos premisas en el pasado.

Rechacé la premisa de la naturaleza humana por una razón de tipo mar-xista: la de que, tal como pensaba, las estructuras sociales determinan en gran medida la estructura de la motivación. No existe, o así pensaba yo, una naturaleza humana subyacente que pudiera clasificarse como *innata-mente* altruista o egoísta, o egoísta en cierto grado definitivo. No quiero decir con esto que pensara que no había ninguna clase de naturaleza huma-na subyacente; habría considerado tal cosa una proposición heréticamente inmaterialista.<sup>3</sup> (Somos, después de todo, animales, con una biología parti-cular y una psicología derivada de ella.) Pero creía que la naturaleza huma-na era bastante flexible con respecto a la motivación. Había, en un sentido que no obstante reconocí, certezas sobre lo egoístas que son los seres hu-manos por naturaleza —como, por ejemplo, la certeza de lo propicias que tendrían que ser las circunstancias para que los seres humanos fueran al-truistas en su actitud y su comportamiento—. O, de forma más general, la verdad en torno al egoísmo y la naturaleza humana la revelaría la altura (va-riable) de una línea en un gráfico que representara en la línea horizontal las circunstancias y en la línea vertical los grados de la orientación egoísta que fueran constatables. La forma correcta de caracterizar la naturaleza humana sería como una función, con las circunstancias como argumentos y los mo-dos de comportamiento como valores. Y todo lo que necesitas crear, para negar que la naturaleza humana sea egoísta en un sentido que amenazara al proyecto igualitarista, sería lo que de hecho yo creía: que, bajo las circuns-tancias propicias, la gente se comportaría de modo altruista en general y que tales circunstancias estarían a nuestro alcance.<sup>4</sup>

Así que rechacé la premisa que funda en la naturaleza humana la defen-sa del egoísmo de la desigualdad. Pero, de un modo independiente, también

3. Véase Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, pág. 151.

4. Aunque no quiero entrar en la controversia acerca de la sociobiología mucho más de lo que lo hace esta nota, debería decir, para evitar malentendidos, que no considero las proposi-ciones del párrafo siguiente incongruentes con la sociobiología, si esa es la doctrina desarro-llada en el libro de Richard Dawkins *The Selfish Gene* (trad. cast.: *El gen egoísta*, Barcelona, Salvat, 2000) —una doctrina que, debería añadir, encuentro totalmente convincente—. (Se que es raro que un hombre de izquierda tenga, y quizá aún más raro que proclame, tal opi-nión. Como ha remarcado John Maynard Smith, «existe cierta relación entre sentir antipatía por la genética molecular y cierto gusto por la política radical», «An Eye on Life», pág. 3.)

rechacé la premisa sociológica. Pensé que, incluso si la gente fuese egoísta por naturaleza, no se deduciría —y era, de hecho, falsa— la conclusión de que la desigualdad era ineludible porque, al igual que la estructura social determina la motivación, en detrimento de la primera premisa del argumento del egoísmo, asimismo también la estructura determinaba el resultado de la motivación: incluso si la gente fuera de hecho egoísta, lo fuera o no en virtud de su naturaleza invariable, las reglas que gobiernan su interacción podrían, sin embargo, evitar que su egoísmo generara como resultado la desigualdad.<sup>5</sup> Tales reglas podrían, por ejemplo, verse reforzadas por una gran mayoría, una mayoría cuya motivación fuera de carácter egoísta o, en cierta medida, no del todo altruista, y que en ausencia de tales reglas estuvieran al final de la desigualdad.

Por razones parecidas a las que acabo de dar, sigo siendo escéptico con relación a la premisa que funda en la naturaleza humana la defensa del egoísmo de la desigualdad. Pero ya no soy tan escéptico por lo que respecta a la premisa sociológica. Ya no creo que, incluso dando por sentado el egoísmo en la motivación, la estructura pueda conjurar la desigualdad.<sup>6</sup> Y este cambio en el punto de vista es muy consecuente. Así, por ejemplo, si la gente ha sido hasta ahora *irremisiblemente* egoísta (no por naturaleza, sino) como resultado de la historia capitalista, entonces —esto es lo que creo ahora—, a la luz de ese egoísmo, la estructura por sí sola no podría ser suficiente para proporcionar la igualdad.<sup>7</sup> Incluso basándonos en puntos de vista ra-

5. Mi rechazo de la premisa sociológica suponía un optimismo sobre la posibilidad social que Marx, en efecto, evitaba, pues desde su punto de vista sólo la abundancia material podría neutralizar la tendencia hacia la desigualdad de la sociedad humana y, por tanto, ninguna clase de estructura social como tal podría hacerlo. Véase la Conferencia 6, secciones 6 y 7.

6. Al menos, quizás, a través de la aplicación de la coacción en un grado tan alto que sería virtualmente imposible organizarla y ciertamente imposible confirmarla. Si es posible organizar la coacción masiva necesaria, pero se rechaza la igualdad porque es imposible confirmar esa coacción masiva, entonces la defensa de la desigualdad no se convierte ni en algo puramente objetivo ni (como yo entiendo esta etiqueta aquí: véase arriba, pág. 160) en algo puramente normativo. Ahora sería necesario defenderla para evitar violar valores primordiales, *incluso aunque esto sea tihusto*. En los términos de Albert Hirschman, tal defensa no dice que el proyecto de eliminar la igualdad sea *fatal*, sino más bien que pone en peligro valores más importantes (visto desde la escala adecuada). Véase Hirschman, *The Rhetoric of Reaction*.

Por supuesto, la coacción masiva produce en cualquier caso una desigualdad masiva de poder porque (aunque esto no sea una cuestión permanente lógica) tal coacción no puede aplicarse de forma democrática. Así que la objetividad de la defensa es, al final, bastante «putas».

7. Observen que no se trata de la afirmación trivial de que si la gente es terriblemente egoísta, entonces la estructura no puede revertir ese egoísmo. Se trata de la afirmación no trivial de que la estructura no puede, como alguna vez sí pensé que podía, expresar la igualdad *a pesar de ese* (irreversible) egoísmo.

zonablemente optimistas sobre los límites de la propia naturaleza humana, la historia capitalista nos habría arrojado a un callejón sin salida del que no podríamos escapar para recuperar el camino del socialismo.

## 2

De acuerdo con mi cambio de actitud hacia la venerable doctrina según la cual la igualdad exige una considerable falta de egoísmo, siento ahora menos desdén con respecto a otra vieja panacea, que no es (excepto, a veces, indirectamente) una apología de la desigualdad, sino una receta para eliminarla. Esta panacea dice que *para que se supere la desigualdad, es necesario que haya una revolución en el sentimiento o en la motivación, en oposición a una (mera) revolución en la estructura económica*. No creo ahora que eso sea verdadero sin más, pero creo que hay más verdad en ello de lo que antes estuve dispuesto a reconocer. Y la razón que constituye a veces, según dije, una apología indirecta de la desigualdad es que, a no ser que hubiese un segundo advenimiento de Jesucristo o (si Cristo no era el Mesías) un primer advenimiento del Mesías, no *habría* nunca, podrían pensar muchos, el cambio necesario en la motivación.

Mi creciente simpatía en la actualidad por la afirmación de esa panacea que he puesto en cursiva —que se podría denominar la panacea social cristiana— se apoya en la reflexión del trabajo que he realizado en los últimos años sobre la justificación rawlsiana de la desigualdad económica. Rawls dice que la desigualdad está justificada cuando tiene el efecto de que aquellos que peor están estén mejor de lo que estarían si desapareciera la desigualdad. La desigualdad no sólo está justificada, sino que es justa, para Rawls, cuando (y porque) es necesaria para ese fin, en virtud de la influencia benigna que sobre la motivación productiva tienen los incentivos materiales asociados a la desigualdad económica.

Rawls presenta eso como justificación normativa de la desigualdad —es decir, el tipo de justificación que busca presentar (alguna forma de) la desigualdad como justa—. Pero, como argumentaré, una investigación más precisa del mecanismo principal que verifica, cuando es verdad, que la desigualdad económica beneficia a los que peor están, revela que el caso rawlsiano de la desigualdad está mejor caracterizado como una defensa meramente fáctica de tal desigualdad. A pesar de lo que el propio Rawls dice, no muestra que la desigualdad basada en el incentivo sea justa, según su propia concepción de justicia, sino, a lo sumo, que es lamentablemente inevitable,

cuando no inevitable *tout court*,<sup>8</sup> al menos si no queremos rebajar la condición de cada uno.<sup>9</sup> La defensa supuestamente normativa de Rawls de la desigualdad se presenta a sí misma, cuando se la interroga debidamente, como una defensa meramente fáctica de tal desigualdad. Esto es porque, como veremos, debe atribuirse a los más productivos un egoísmo antiigualitarista, como parte de la explicación de por qué la desigualdad es necesaria, hasta el punto de que sea de hecho necesaria.

## 3

Me gustaría comentar un cambio de formulación de Rawls, a través de dos textos por lo demás sustancialmente idénticos —un cambio que es de gran importancia en relación con el contraste entre la defensa de la desigualdad fáctica y la normativa.

En su antiguo ensayo «Justicia como equidad», encontramos el siguiente párrafo:

Si, como es muy posible, estas desigualdades operan como incentivos para conseguir 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.<sup>10</sup>

Hay, bajo mi punto de vista, bastantes oscuridades y expresiones infelices en este y algunos otros pasos del párrafo del que se ha extraído el texto.<sup>11</sup> Pero sólo me interesa ahora comentar el hecho —extremadamente intere-

8. De hecho, Rawls mantiene, de forma bastante independiente del proyecto de mejorar la condición de los que peor están, que «las profundas desigualdades [en] [...] las oportunidades iniciales de la vida [...] [son] inevitables en la estructura básica de cualquier sociedad» (*A Theory of Justice*, pág. 7, cursiva añadida [trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997]). El argumento del incentivo contribuye a mostrar cuales de esas profundas desigualdades serían justificables.

9. Eso pondría en peligro su defensa de la desigualdad más que la categoría de la *futilidad* (véase la nota 6), pero sólo a condición de que fuera posible la igualdad, una condición que (véase la nota 8) él cree que no se cumple.

10. Rawls, «Justice as Fairness», pág. 140 (cursiva añadida).

11. Véase Cohen, «Incentives», págs. 324-325.

sante— de que Rawls eliminó la frase que he puesto en cursiva cuando, catorce años después, escribió un texto sustancialmente (y casi literalmente) idéntico en *Teoría de la justicia*. La frase de *Teoría de la justicia* que corresponde a la primera frase en el párrafo de arriba dice lo siguiente: «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».<sup>12</sup> De mi argumento puede deducirse contra Rawls que *si* los incentivos desiguales son verdaderamente necesarios desde el punto de vista de los intereses de los que no son pudientes,<sup>13</sup> son entonces necesarios sólo debido a debilidades en la naturaleza humana que más o menos se afirman en el párrafo de *Justicia como equidad*, pero que no se mencionan en el párrafo análogo de *Teoría de la justicia*.<sup>14</sup>

Es como si tanto el Rawls de 1957 como el de 1971 estuvieran de acuerdo con Bernard Mandeville (y Adam Smith) en que «los vicios privados» colaboran a «la prosperidad pública» —en otras palabras: que el egoísmo humano puede beneficiar a todo el mundo— pero que el Rawls de 1971 es incapaz de admitir que son de hecho los vicios los que están puestos en cues-

12. Rawls, *Theory of Justice*, pág. 151 (cursiva añadida).

13. Estoy absolutamente de acuerdo en que de hecho son necesarios. Creo que ese egoísmo, y la naturaleza con que lo contemplamos, es el resultado de siglos de civilización capitalista.

14. No sé por qué Rawls hizo este gran cambio. Pero creo que se puede justificar a través del constructivismo al que se adhirió tímidamente en *Theory of Justice*, y que no es tan aparente en *Justicia como equidad*. De acuerdo con el constructivismo, la justicia consiste en los principios sobre los que estamos de acuerdo en una situación privilegiada de elección, a la luz, *inter alia*, de (lo que se supone son) los hechos de la naturaleza humana. Dado que la justicia se construye con hechos de la naturaleza humana tales como los supuestos que la básica queda de la justicia presupone, parece imposible que el constructivismo considere cualquier de esos actos como ejemplos de los «vicios» de la *injusticia* dentro de la naturaleza humana. (Esto no quiere decir que Rawls crea que es imposible que los seres humanos sean injustos por naturaleza: serían injustos por naturaleza si fueran incapaces de ajustarse a cualquier principio que surgiera de un procedimiento constructivo adecuado. Y Rawls piensa que de hecho puede que sean incapaces de hacerlo; véase *Political Liberalism*, pág. 1xii [trad. cast.: *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 2000]). Pero ésa es una razón bastante diferente para decir que la gente puede ser injusta por naturaleza que Rawls estuvo a punto de aceptar en 1957.)

Creo que el constructivismo es, en parte, erróneo, porque los principios que construye dependen de hechos de la naturaleza humana. Argumentaré en contra de ese aspecto de su procedimiento, y en contra del constructivismo como tal, en otra parte.

tión.<sup>15</sup> Yo estoy de acuerdo con Mandeville —y con Adam Bede<sup>16</sup>— en que eso es lo que ocurre.

## 4

Si, como ahora creo, el egoísmo de la gente afecta las perspectivas de igualdad y de justicia, entonces eso es, en parte, porque, como también creo en este momento, la justicia no puede ser sólo una cuestión de la estructura legal del Estado dentro del que la gente actúa, sino que es también una cuestión que tiene que ver con los actos que la gente elige dentro de esa estructura, con las opciones personales que llevan a cabo en su vida diaria. He llegado a pensar, por decirlo con un eslogan que se ha hecho popular recientemente, que *lo personal es político*.

Ahora bien, ese eslogan, tal como está, es vago, pero con él aquí quiero dar a entender algo razonablemente preciso: que los principios de justicia distributiva —es decir, los principios sobre la distribución justa de beneficios y cargas en la sociedad— se aplican, allí donde lo hacen, sobre aquellas opciones de la gente que no son obligatorias desde un punto de vista legal. Afirmo que esos principios se aplican sobre las opciones que la gente realiza *dentro* de estructuras que son coercitivas desde un punto de vista legal y sobre las que, como todo el mundo estará de acuerdo, se aplican (también) los principios de justicia. (Al hablar de las opciones que la gente lleva a cabo *dentro* de estructuras coercitivas, no incluyo la opción de si acatar o no las reglas de tales estructuras —una opción, de nuevo, a la que todos estarán de acuerdo en reconocer que también se aplican los principios de justicia—. Más bien lo que quiero decir es que esas reglas dejan abiertas las opciones porque ni las imponen ni las prohíben.)

Las feministas utilizan mucho el eslogan en cursiva del que me acabo de apropiar.<sup>17</sup> Más importante aún: la idea en sí que he formulado a través del eslogan y que he intentado explicar hace un instante es una idea feminista. Observen, sin embargo, que al explicar brevemente la idea que defenderé, no he mencionado las relaciones entre los hombres y las mujeres en parti-

15. *Private Vices, Public Benefits* es el subtítulo de *The Fable of the Bees*, de Mandeville (trad. cast.: *La fábula de las abejas: los vicios privados hacen la prosperidad pública*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997).

16. Véase el epígrafe de este capítulo.

17. Pero era utilizado, aparentemente, por los teólogos de la liberación cristiana antes de que lo utilizaran las feministas. Véase Denys Turner, «Religion: Illusions and Liberation», pág. 334.

cular o el tema del sexismo. Podemos distinguir entre el contenido y la forma de la crítica feminista de ciertas ideas convencionales sobre la justicia, y es la forma la que me interesa principalmente aquí,<sup>18</sup> por más que también esté de acuerdo con su contenido.

La sustancia de la crítica feminista es que la teoría liberal convencional de la justicia, y la teoría de Rawls en particular, ignora de manera injustificable una división injusta del trabajo y unas relaciones de poder injustas dentro de las familias (cuya estructura legal *puede* que no manifieste ningún tipo de sexismo). Ése es el punto clave de la crítica feminista desde un punto de vista político. Pero la forma (a menudo simplemente implícita) de la crítica feminista, que obtenemos cuando abstraemos su contenido centrado en el género, es que las opciones no reguladas por ley caen dentro de los límites básicos de la justicia, y ésa es la lección clave de la crítica que podemos extraer desde un punto de vista teórico.

Como creo que lo personal es político, en el sentido mencionado, rechazo la visión de Rawls de que los principios de la justicia se aplican sólo a lo que él llama la «estructura básica» de la sociedad. Las feministas se han dado cuenta de que Rawls vacía, a lo largo de sus escritos, sobre la cuestión de si la familia pertenece a la estructura básica y es, por tanto, según él, un lugar en el que se aplican los principios de la justicia o no. Argumentaré que la duda que muestra Rawls sobre este asunto no es un caso de mera indecisión, que pudiera resolverse rápidamente a favor de la inclusión de la familia dentro de la estructura básica; ése es el punto de vista de Susan Okin,<sup>19</sup> y, en mi opinión, esta autora se equivoca. Mostraré (en la sección 2 de la Conferencia 9) que Rawls no puede admitir la familia en la estructura básica de la sociedad sin abandonar su empeño de que sólo se aplican los principios de justicia distributiva a la estructura básica. Al suponer que Rawls podría incluir las relaciones familiares, Okin muestra su incapacidad de comprender la *forma* de la crítica feminista de Rawls.

18. O, de forma más precisa, aquello que *distingue* su forma. (En tanto que la crítica feminista apunta a la legislación y la política del gobierno, no hay nada peculiar en su forma.)

19. Okin está singularmente presente en la ambivalencia de Rawls sobre si admitir o excluir a la familia de la estructura básica (véase, por ejemplo, Okin, «Political Liberalism, Justice and Gender», págs. 23-24 y, más genéricamente, Okin, *Justice, Gender, and the Family*), pero hasta donde yo sé, ella ignora las consecuencias más amplias que desde el punto de vista rawlsiano de la justicia en general tiene el conjunto de ambigüedades de las que ésta es sólo un ejemplo.

## 5

Llego a la conclusión anunciada arriba al final de un intento de argumentación que reza así. Aquí, en la sección 5, vuelvo a exponer la crítica que he hecho en otro lugar a la aplicación que hace Rawls de su principio de la diferencia,<sup>20</sup> a saber, que no lo aplica para censurar las opciones egoístas que llevan a cabo los ambiciosos partidarios del mercado, opciones que inducen a una desigualdad que en mi opinión es perjudicial para los que peor están. En la sección 6 presento una objeción a mi crítica de Rawls. La objeción dice que el principio de la diferencia es, por estipulación y diseño, un principio que se aplica sólo a las instituciones sociales (en particular, a aquellas que componen la estructura básica de la sociedad) y no un principio que se aplique a las opciones, como las de los ambiciosos egoístas, que la gente lleva a cabo *dentro* de esas instituciones.

Las secciones 1 y 2 de la Conferencia 9 ofrecen réplicas independientes a esa objeción de la estructura *básica*. En la sección 1 muestro que la objeción es incoherente con muchas de las afirmaciones de Rawls sobre el papel de los principios de la justicia en una sociedad justa. Después admito que las afirmaciones discordantes se puedan suprimir del canon rawlsiano y, en la sección 2, replico de nuevo a la objeción de la estructura básica, mostrando que no hay ninguna explicación justificable de lo que *es* la estructura básica que le permita a Rawls insistir en que los principios que se aplican a ella no se aplican a las opciones que se realizan dentro de ella. Concluyo que mi crítica original queda justificada, contra la objeción particular que aquí se puso en juego. (La sección 3 de la Conferencia 9 comenta las implicaciones que tiene mi postura a favor de la culpabilidad moral de los individuos cuyas opciones violan los principios de la justicia. La sección 4 explora la distinción entre las instituciones coercitivas y las no coercitivas, que juegan un papel clave en el argumento de la sección 2.)

Mi crítica a Rawls es una crítica a su aplicación del principio de la diferencia. El principio dice, en una de sus formulaciones,<sup>21</sup> que las desigualdades son justas si y sólo si son necesarias para hacer que los que peor están en

20. Véase Cohen «Incentives, Inequality, and Community»; e *idem*, «The Pareto Argument for Inequality». Nos referiremos a estos artículos en lo sucesivo como «Incentives» y «Pareto», respectivamente.

21. Véase Cohen, «Incentives», pág. 266, nota 6, para las cuatro posibles formulaciones del principio de la diferencia, que encierran todas ellas, de forma razonada, apoyo en *A Theory of Justice* de Rawls. Creo que el argumento de las Conferencias 8 y 9 es sólido a lo largo de todas las formulaciones del principio.

la sociedad estén mejor de lo que estarían de cualquier otra forma. No tengo nada que objetar sobre el principio de la diferencia en sí mismo,<sup>22</sup> pero estoy muy en desacuerdo con Rawls sobre el asunto de *qué* desigualdades pasan el test que justifica la desigualdad según el principio y, por tanto, *cuánta* desigualdad admite ese test. En mi opinión apenas hay desigualdad alguna que verdaderamente lo sea que satisfaga la exigencia señalada por el principio de la diferencia cuando se concibe, como el propio Rawls propone que se conciba,<sup>23</sup> como regulador de los asuntos de una sociedad cuyos mismos miembros aceptan ese principio. Si tengo razón, la afirmación del principio de la diferencia implica que la justicia exige (virtualmente)<sup>24</sup> una igualdad incondicional, en oposición a las «profundas desigualdades» en las oportunidades de vida iniciales con las que Rawls piensa que la justicia es compatible.<sup>25</sup>

Se piensa comúnmente, por ejemplo Rawls lo hace, que el principio de la diferencia autoriza un argumento a favor de la desigualdad centrado en el recurso de los incentivos materiales. La idea es que la gente con talento producirá más de lo que lo haría si, y sólo si, se les paga más del salario normal y parte del extra que produzcan puede darse a los que peor están.<sup>26</sup> La desigualdad que es consecuencia de los incentivos materiales diferenciales se justifica dentro de los términos del principio de la diferencia, pues esa desigualdad —se dice— beneficia a los que peor están: la desigualdad es necesaria para que ellos alcancen la posición que disfrutaban, por muy insignificante que, sin embargo, pueda ser su posición.

Ahora bien, antes de presentar mi crítica a este argumento, es necesario hacer una advertencia con respecto a los términos en los que se expone. El argumento se centra en una *opción* que realiza gente bien situada

22. Tengo algunas reservas sobre el principio, pero son irrelevantes respecto al argumento actual. Estoy de acuerdo, por ejemplo, con la crítica de Ronald Dworkin de la «insensibilidad de la ambición» del principio de la diferencia; véase Dworkin, «Equality of Resources», pág. 343.

23. «Propone que se conciba»: utilizo esta frase porque parte de la crítica actual hacia Rawls es que no logra concebirlo. Es decir, que no reconoce las implicaciones de concebirlo.

24. Creo que el requisito es 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; véase Cohen, «Incentives», págs. 302-303, 314-315.

25. Rawls, *A Theory of Justice*, pág. 7.

26. Ésta es sólo la forma más esquemática de conectar el pago superior a los que mejor están con beneficio para los que peor están. La adopto aquí en aras de la simplicidad de la exposición.

que tiene a su disposición un salario alto en una economía de mercado: puede elegir trabajar más o menos y trabajar en lo que hace o en otra cosa, y para ese jefe en lugar de para aquel otro, según lo bien pagada que esté. A esta gente bien situada, en la presentación habitual del argumento que acabo de hacer, se les llama «los dotados de más talento» y, por razones que daré ahora, les llamaré así a lo largo de mi crítica del argumento. Con todo, para que el argumento posea la fuerza que tiene, esta gente afortunada no tiene por qué considerarse dotada de más talento en otro sentido que en el de poseer cierta capacidad para lograr unas ganancias significativas en el mercado. Todo lo que debe ser cierto de ellos es que *están situados en una posición tal que, afortunadamente para ellos, tienen a su disposición un salario alto y pueden variar su productividad exactamente en función de lo alto que ese salario sea*. Pero, hasta donde alcanza el argumento de los incentivos, esa afortunada posición puede deberse a circunstancias que son totalmente accidentales y que están en relación con cierta clase de dotación que esos individuos posean, ya sea un producto natural o haya sido inducida socialmente. No es necesario pensar que la dotación media de fuerza, de aptitud, de ingenuidad, etc., de un lavaplatos cualquiera sea menor que la de la media del alto ejecutivo para aceptar el mensaje del argumento. Sin duda, uno necesita pensar algo de este estilo para estar de acuerdo con el argumento diferente que justifica recompensas para la gente bien situada en todo o en parte como un pago justo para que ponga en práctica esa inusual habilidad suya, pero la teoría de Rawls se construye a partir del rechazo de tales consideraciones. Y tampoco cree Rawls que el aumento en las recompensas se justifique porque las contribuciones extras justifiquen recompensas extras en razones de reciprocidad estricta. Se justifican, según él, simplemente porque proporcionan un resultado más productivo.

Sin embargo, insisto en designar a estos individuos señalados como «los dotados de más talento» porque objetar que de hecho estos individuos en realidad no están dotados de un talento especial *en ningún sentido* es entrar en una consideración empírica discutible y, en este contexto, engañosa, puesto que daría la impresión de que tendría importancia para nuestra evaluación del argumento de los incentivos el que la gente bien situada merezca la denominación que se le asigna o no. La crítica particular del argumento de los incentivos que desarrollaré se entiende mejor en su especificidad cuando usamos la expresión «con talento», que aparentemente supone una concepción; no indica una concesión a la pregunta fáctica de cómo la gente que está en lo más alto de la sociedad de mercado llega a estar allí. Mi empleo

de los propios términos del argumento muestra la fuerza de mi crítica: la crítica se sostiene incluso si concedemos generosamente el modo en que la gente bien situada asegura sus posiciones de poder en el mercado. Además, resulta especialmente apropiado hacer tales concesiones aquí, puesto que el principio de la diferencia de Rawls es secundario, desde un punto de vista léxico, en relación con su principio de que se ha de cumplir una justa igualdad de oportunidades en lo que se refiere a la obtención de las posiciones deseadas; si algo asegura que aquellos que las ocupan poseen una dotación creativa superior es esto. (Lo cual no significa que de hecho lo asegure. Es compatible con una igualdad de oportunidades justa el hecho de que la principal característica de la gente que está en lo más alto posea una mayor astucia y/o una prodigiosa agresividad y no algo más admirable.)

Ahora bien, por las siguientes razones, creo que el argumento de los incentivos para la desigualdad representa una aplicación distorsionada del principio de la diferencia, incluso aunque sea su aplicación más estándar y quizá incluso la más convincente. La gente de especial talento o bien acepta el principio de la diferencia o bien no lo hace. Es decir, o ellos mismos creen que las desigualdades son injustas si no son necesarias para que mejoren los que no son pudientes o no creen que eso sea un dictado de la justicia. Si no lo creen, entonces su sociedad no es justa desde un punto de vista rawlsiano, puesto que una sociedad es justa, según Rawls, sólo si sus propios miembros aceptan y mantienen los principios de justicia correctos. Podría apelarse al principio de la diferencia como justificación de cierta tolerancia o cierta promoción por parte del gobierno de la desigualdad en una sociedad en la que los dotados de talento no la aceptarían, pero entonces ese principio justifica una política pública de desigualdad en una sociedad en la que algunos miembros —los dotados de talento— no comparten la comunidad con el resto.<sup>27</sup> Se toma su comportamiento como fijo o parámetro, como un dato enfrentado a un principio que se le aplica desde fuera y no como responsable él mismo ante ese principio. Ésa no es la forma en que los principios de la justicia operan en una sociedad justa, de acuerdo con el concepto que Rawls expone: dentro de sus términos, se puede distinguir entre una sociedad justa y un gobierno justo —es decir, aquel que aplica principios justos a una sociedad cuyos miembros puede que no acepten esos principios.

27. De forma más precisa, no comparten *la comunidad justificadora* con el resto, en el sentido en el que especifiqué la frase en cursiva en «Incentives», pág. 282.

Así que volvemos a la segunda y única posibilidad que nos queda: que los de más talento si acepten el principio de la diferencia —que, como dice Rawls, apliquen los principios de la justicia *en su vida diaria* y adquieran del sentido de la justicia que supone obrar así—. <sup>28</sup> Pero en ese caso se les puede preguntar por qué, si ellos mismos creen en el principio, exigen un pago mayor del que obtienen aquellos menos dotados por un trabajo que, de hecho, puede requerir un talento especial, pero que no es especialmente desgradable (pues ninguna consideración de este tipo entra en la justificación rawlsiana de la desigualdad derivada de los incentivos). Se les puede preguntar a los de más talento si el extra que obtienen es *necesario* para mejorar la posición de los que peor están, que es lo único, de acuerdo con el principio de la diferencia, que podría justificarlo. ¿Es necesario *tout court*, es decir, independientemente de la voluntad humana y, por tanto, con toda la voluntad del mundo que la eliminación de la desigualdad empeorara la situación de todo el mundo? ¿O es necesario sólo en tanto que los dotados de más talento *decidirían* producir menos de lo que producen ahora o dejarían de ocupar los puestos que ahora se les pide que ocupen si la desigualdad desapareciera (a través, por ejemplo, del impuesto sobre la renta que redistribuye con un efecto totalmente igualitarista)? <sup>29</sup>

La gente con talento que acepta el principio de la diferencia encontrará dificultades para contestar a estas preguntas. Pues no pueden invocar en defensa del principio de la diferencia, como *autojustificación*, que sus elevadas recompensas son necesarias para mejorar la posición de los que peor están, puesto que en el caso más corriente <sup>30</sup> son ellos mismos quienes *hacen* que sean necesarias esas recompensas con su actitud de no querer trabajar, a cambio de las recompensas habituales, con la misma productividad con que lo harían a cambio de recompensas más elevadas y esa falta de disposición por su parte es lo que asegura que los no especialmente dotados obtengan menos de lo que obtendrían en otro caso. Las recompensas elevadas son,

28. «Los ciudadanos en su vida diaria afirman y actúan según los primeros principios de justicia.» Actúan esos principios como dicta su sentido de la justicia y, por tanto, «su naturaleza como personas morales se realiza casi completamente». (Citas extraídas, respectivamente, de Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», págs. 521, 528; e *idem*, *A Theory of Justice*, pág. 528.)

29. Esta forma de lograr la igualdad preserva la función de la información del mercado mientras extingue su función motivacional. Véase Joseph Carenas, *Equality, Moral Incentives, and the Market*.

30. Véase Cohen, «Incentives», pág. 298 *et circa*, para lo que quiero decir con «el caso más corriente».

por tanto, necesitarías sólo porque las opciones de los más dotados no están debidamente ajustadas al principio de la diferencia. <sup>31</sup>

Por tanto, aparte de aquellos casos especiales en que los de más talento literalmente no *podrían* —en oposición a los casos normales donde ellos (sencillamente) no *querrían*— actuar tan productivamente como lo hacen sin una remuneración más alta, el principio de la diferencia puede justificar la desigualdad sólo en una sociedad donde no todos acepten ese principio. Por tanto, en sentido estrictamente rawlsiano, no se puede justificar la desigualdad.

Ahora bien, esta conclusión sobre lo que significa aceptar y llevar a cabo el principio de la diferencia implica que la justicia de una sociedad no se da exclusivamente en función de su estructura legislativa o de sus reglas imperativas de carácter legal, sino que se da también en función de las opciones que escoge la gente en el marco de esas reglas. La aplicación rawlsiana convencional (y a mi parecer errónea) del principio de la diferencia puede modelizarse de esta manera. Hay una economía de mercado en la que todos los agentes buscan maximizar sus propias ganancias y hay un Estado rawlsiano que selecciona una función impositiva sobre los ingresos que maximiza el retorno de ingresos a los que peor están, dentro de la construcción que supone el que, a causa de la motivación egoísta de los más dotados, un sistema impositivo que igualara totalmente a todos empeoraría la situación de la gente más de lo que lo haría uno que no fuera tan igualador. Pero este retorcido modelo para la realización del principio de la diferencia, con ciudadanos inspirados por la justicia y que aprueban una política estatal que representa un juego impositivo contra (algunos de) ellos en la medida que aparecen como agentes económicos egoístas, está en completo desacuerdo con la (lógica) exigencia rawlsiana de una sociedad justa en la que sus pro-

31. Rawls permite a los más dotados decir que sus elevadas recompensas se justifican porque necesitan hacer que las bajas recompensas de los que peor están no sean más bajas de lo que ya son. Pero, como apunté en la Parte 2 de «Incentives», eso puede servir como justificación de sus elevadas recompensas cuando los más dotados hablan de ello en tercera persona, pero no, de forma crítica, cuando ellos mismos se lo están ofreciendo a los pobres. De manera análoga, tengo una buena razón para pagar al secuestrador que se ha llevado a mi hijo, pero él no puede, sobre esa base, justificar su exigencia para que le pague: no puede decir que está justificado para exigirla porque, sólo si cumpla la exigencia, mi hijo volverá. Los ricos más dotados no son, por supuesto (en ningún caso), tan malos como los secuestradores, pero la justificación que dan para exigir incentivos fracasas tanto como la del secuestrador cuando se expresa en términos «yo-tú». Como dije arriba, la justificación de los incentivos para ellos funciona sólo si se conciben como extraños dentro de la sociedad en cuestión.

prios ciudadanos se someten de buena gana al estándar de justicia encarnado en el principio de la diferencia. Una sociedad que es justa dentro de los términos del principio de la diferencia—podemos, pues, concluir—no exige simplemente *reglas* coercitivas, sino también un *ethos* de justicia que contribuye a dar forma a las opciones individuales. En ausencia de tal *ethos*, se producirán desigualdades que no serán necesarias para mejorar la condición de los que peor están: el *ethos* requerido fomenta una distribución más justa de lo que las reglas del juego económico pueden asegurar por sí mismas. Y lo que se exige es, de hecho, un *ethos*, una estructura de respuesta situada en las motivaciones que orientan la vida diaria no sólo porque es imposible diseñar las reglas para una elección económica igualitarista con respecto a las cuales puedan ponerse a prueba siempre las motivaciones,<sup>32</sup> sino también porque comprometería seriamente la libertad si fuera necesario consultar siempre a la gente tales reglas, incluso suponiendo que se pudieran formular las reglas aplicables y apropiadas.<sup>33</sup>

Efectivamente, uno puede imaginar, en abstracto, un grupo de reglas coercitivas tan bien pensadas que, de modo general, las opciones egoístas que se atuvieran al marco de esas reglas llevaran a los que peor están a una posición tan alta como la que produciría cualquier otro modelo de opciones. Allí donde las reglas coercitivas tuvieran ese carácter (y se supiera que lo tienen), los agentes elegirían de forma egoísta y estarían seguros de que los resultados de sus opciones satisfarían una interpretación—inflexible, con razón—del principio de la diferencia. En ese (imaginario) caso, el único *ethos* necesario para que fuera justo el principio de la diferencia sería la obediencia voluntaria a las reglas básicas, un *ethos* que Rawls exige expresamente. Pero la amplia literatura económica sobre la compatibilidad de los incentivos nos enseña que no pueden diseñarse reglas de ese tipo perfecto que hemos contemplado. Según esto y como de hecho son las cosas, tal como he argumentado, el *ethos* exigido debe guiar la opción en el marco de las reglas y no solamente limitarse a obligar a los agentes a que las obedezcan. (Por mi parte subrayaría que esto no es así sólo porque sea cierto *en general* que el objeto de las reglas que gobiernan una actividad debe ser acep-

32. Una razón más importante de por qué ninguna de esas reglas «públicas» podrían diseñarse es que no siempre es posible decir, incluso para la persona en cuestión, si su existencia de más dinero como condición para cambiarse a un empleo más deseable socialmente se justifica como compensación para «la carga especial» o no y, por tanto, se permite dentro del marco de la igualdad, considerando todo globalmente. Para más detalles sobre la publicidad, véase el párrafo final de la última nota de la Conferencia 9.

33. Véase Cohen, «Incentives», pág. 316.

tado cuando el agente persigue esa actividad de buena fe. Cualquier deporte competitivo representa un contraejemplo a esta generalización. Pero mi argumento a favor de la conclusión citada más arriba no descansa sobre la falsa generalización que he señalado.)<sup>34</sup>

## 6

Hay una objeción que los partidarios de la *Teoría de la justicia* de Rawls plantearían contra el argumento con el que critico su aplicación del principio de la diferencia. La objeción es que el hecho de que centre mi interés sobre la posición de los productores mejor dotados en la vida económica diaria es algo inapropiado, puesto que su comportamiento sucede dentro de (y no determina) *la estructura básica* de la sociedad y es sólo a esto último a lo que se aplica el principio de la diferencia.<sup>35</sup> Cualesquiera que puedan ser las opciones que la gente lleve a cabo dentro de ella, la estructura básica garantiza que se satisfacen los dos principios de la justicia. Efectivamente, como Rawls reconoce, las opciones por las que se inclina la gente pueden valorarse como justas o injustas desde diversos puntos de vista. Así, por ejemplo, nombrar de manera caprichosa al candidato A en lugar de al candidato B para un puesto cualquiera puede juzgarse como injusto, incluso si esto se da en el marco de unas reglas que tengan una estructura básica justa (puesto que esas reglas no podrían diseñarse de forma que proscirieran de hecho la variedad de los posibles caprichos que podrían darse).<sup>36</sup> Pero ese tipo de

34. Habría que fijarse que la siguiente crítica del argumento de los incentivos para la desigualdad no se enfoca contra «todo lo que podría llamarse incentivo, sino sólo contra los incentivos que producen la desigualdad y que se dice que se justifican porque mejoran la situación de los que peor están. No planteo ninguna objeción contra los incentivos diseñados para eliminar un foco de pobreza o para inducir a la gente a encargarse de trabajos particularmente poco agradables. No es constitutivo de aquellos incentivos que producen la desigualdad. Mi objetivo son los incentivos que otorgan elevadas recompensas a la gente de talento que de otra forma no trabajarían como esas recompensas le inducen a hacerlo». (Cohen, «Incentives», pág. 272). Los incentivos tolerados aquí justifican la desigualdad de ganancias, pero no justifican la desigualdad como tal. Por el contrario, son necesarios para fomentar la igualdad, considerándolo todo globalmente.

35. Para una declaración típica de esta restricción, véase Rawls, *Political Liberalism*, págs. 282-283.

36. Véase la primera frase de la sección 2 de Rawls, *A Theory of Justice* («The Subject of Justice»): «De muchos tipos distintos de cosas se dice que son justas e injustas: no sólo las leyes, las instituciones y los sistemas sociales, sino también las diversas acciones particulares,

injusticia en la elección no es la clase de injusticia que los principios rawlsianos están diseñados para condenar. Puesto que, *ex hypothesis*, esa opción se da dentro de una estructura básica establecida, no puede afectar a la justicia de la propia estructura básica, que es lo que, de acuerdo con Rawls, los dos principios gobiernan. De forma similar, las elecciones que se refieren al trabajo y a la remuneración que los más dotados realizan tampoco deberían someterse a juicio para defender el principio de la diferencia. Así que juzgar esas elecciones es aplicar el principio a un aspecto equivocado. El principio de la diferencia es un «principio de justicia para las instituciones». <sup>37</sup> Gobierna la opción que toman las instituciones, no las que se llevan a cabo dentro de ellas. Según esto, el desarrollo de la segunda parte del argumento dilemático de la sección 5 tergiversa la exigencia rawlsiana de que los ciudadanos de una sociedad justa aprueben los principios que la hacen justa. En virtud del alcance que se da al principio de la diferencia, se cuenta con que los mejor dotados lo defienden con fidelidad, en la medida que se ajusten a las reglas económicas que prevalecen *porque* ese principio requiere esas reglas.

Llamen a eso «la objeción de la estructura básica». Ahora bien, antes de que lo desarrolle más por extenso y luego conteste a él, me gustaría señalar que hay una ambigüedad importante en el concepto de la estructura básica, tal como lo manejan los rawlsianos. La ambigüedad estriba en si la estructura básica rawlsiana incluye sólo los aspectos coercitivos del orden social o también las convenciones y usos que son profundamente inamovibles pero no coercitivos legal o materialmente. Volveré a esa ambigüedad en la sección 2 de la Conferencia 9 y mostraré que es esa ambigüedad la que hace que naufrague no sólo la objeción de la estructura básica sino también toda la aproximación a la justicia que tantos han perseguido por influjo de Rawls. Pero, por ahora, ignoraré esta grave ambigüedad y tomaré la expresión «estructura básica», tal como aparece en la objeción de la estructura básica, como si indicara *algún* tipo de estructura, sea ésta legalmente coercitiva o no, pero de tal manera que su rasgo clave, para los propósitos de la objeción, sea que de hecho se trate de una estructura —es decir, de una organización de reglas en el marco de las cuales se llevan a cabo las elecciones y,

por tanto, algo opuesto a una serie de elecciones y/o acciones—. Según eso, mi crítico partidario de Rawls, sea cual fuere la estructura precisa que tenga esa estructura básica, diría que la objeción que sostiene mi crítica del argumento de los incentivos aplica por error los principios pensados para una estructura a las acciones y las opciones individuales.

Para una mayor clarificación de la polémica posición, déjeme insistir en un punto fundamental de la diferencia que separa a Rawls de mí con respecto al lugar o lugares en los que se aplican los principios de la justicia. El interés fundamental que me mueve no es ni la estructura básica de la sociedad, en cualquier sentido de esta expresión, ni las opciones individuales de la gente, sino el modelo de beneficios y cargas dentro de la sociedad —es decir, ni una estructura dentro de la cual se da la elección, ni cierto conjunto de elecciones, sino el resultado de la estructura y las elecciones tomadas en conjunto—. Lo que me interesa es la *justicia distributiva*, una expresión con la que pretendo significar de manera no excéntrica la justicia (y su falta) en la distribución de beneficios y cargas para los individuos. Mi creencia fundamental es que existe injusticia en la distribución cuando la desigualdad de los bienes refleja no cosas tales como diferencias en lo arduo del trabajo de las distintas personas o de las distintas preferencias y opciones con respecto a los ingresos y el ocio, sino cuando refleja formas variadísimas en las que se manifiestan circunstancias afortunadas o desafortunadas. Tales diferencias de ventaja son una función de la estructura y de las opciones de la gente dentro de ella; así que me interesan, de forma secundaria, *ambas*.

Ahora bien, Rawls podría decir que su interés, también, es la justicia distributiva, en el sentido específico, pero, para él, que esa justicia distributiva obtenga sólo a veces la cuota de beneficios y cargas dentro de la sociedad es el resultado de las acciones que presentan una total conformidad con las reglas de una estructura básica de carácter justo. <sup>38</sup> Cuando se consigue la total conformidad con las reglas de una estructura básica justa, se deduce, según el punto de vista de Rawls, que no hay espacio para (más) justicia e injusticia personal que afecte a la justicia *distributiva*, ya se trate de mejorarla o de reducirla. Por supuesto Rawls estaría de acuerdo enseguida con que hay espacio dentro de esa estructura justa para la mezquindad y la generosidad

incluyendo las decisiones, los juicios y las acusaciones» (*ibid.*, pág. 7). Pero Rawls excluye ejemplos tales como el dado arriba en el mismo texto porque «nuestro asunto [...] es el de la justicia social. Para nosotros el sujeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad» (*ibid.*).

37. *Ibid.*, pág. 303.

38. *Ibid.*, págs. 274-275: «Los principios de la justicia se aplican a la estructura básica [...] El sistema social está para ser diseñado de tal forma que la distribución resultante sea justa con independencia de cómo finalmente resulten las cosas». Comparan *ibid.*, pág. 545: «La distribución de los medios materiales se deja para cuidar de sí misma de acuerdo con la idea de una pura justicia procedimental».

que afecta a la distribución;<sup>39</sup> pero la generosidad, aunque alteraría la distribución y podría hacerla más igualitaria de lo que sería de otra forma, no podría hacerla más *justa* de lo que lo sería de la otra forma, puesto que entonces estaría haciendo lo imposible —es decir, mejorando la justicia de lo que ya está establecido como una distribución (perfectamente) justa en virtud únicamente de la estructura justa en conformidad con lo que se produce—. Pero, como he indicado, creo que hay espacio para la importante (es decir, importante porque afecta a la justicia en la distribución) justicia e injusticia personal *dentro* de una estructura justa y, de hecho, creo que es imposible lograr la justicia distributiva mediante métodos puramente estructurales.

Discutiendo mi afirmación (véase la sección 5) de que la justicia social requiere un *ethos* social que inspire la elección no forzada que sostiene la igualdad, Ronald Dworkin sugirió<sup>40</sup> que podría pensarse que un gobierno rawlsiano se echara encima la obligación de promover tal *ethos* bajo el principio de la diferencia. La sugerencia de Dworkin se proponía apoyar a Rawls, en mi contra, disminuyendo la distancia que media entre la posición de Rawls y la mía propia y reduciendo así el alcance de mi crítica hacia él. No sé cuál sería la respuesta de Rawls a la propuesta de Dworkin, pero una cosa está clara: Rawls no podría decir que, en la medida que fracasara la política de promoción del *ethos* indicada, la sociedad sería, como resultado de ello, menos justa de lo que sería si la política hubiera tenido más éxito. De acuerdo con esto, si Dworkin tiene razón en que la justicia rawlsiana exige del gobierno que promueva un *ethos* a favor de la igualdad, no sería por hacer más justa distributivamente la sociedad de lo que lo era antes, *incluso* aunque fuese por mor de hacer su distribución más *equitativa*. La siguiente conjunción dividida en tres partes, que es una consecuencia ineludible de la postura de Rawls, sobre la interpretación no antinatural que Dworkin hace de ella, es notablemente incongruente: *a)* el principio de la diferencia es un principio igualitarista de justicia distributiva; *b)* impone sobre el gobierno la tarea de promover un *ethos* igualitarista; *c)* no es para realzar la justicia distributiva en la sociedad para lo que se requiere promover ese *ethos*. El intento de Dworkin por reducir la distancia entre la

postura de Rawls y la mía propia amenaza con exponer lo anterior como incoherente.

Ahora bien, antes de que organice mis dos réplicas a la objeción de la estructura básica, hace falta una breve digresión conceptual, para aclarar la relación entre una *sociedad* justa, según Rawls (y yo mismo) entendemos esa idea, y una *distribución* justa, de acuerdo a como yo (no Rawls) entiendo esa idea diferente. Una sociedad justa, aquí, es aquella cuyos ciudadanos aceptan, y actúan según, los principios correctos de la justicia, pero la justicia en la distribución, tal como se definió aquí, consiste en un cierto perfil igualitarista de recompensas. De ahí se sigue, como posibilidad lógica, que puede obtenerse una distribución justa en una sociedad que no es ella misma justa.

Para ilustrar esta posibilidad, imaginen una sociedad cuyo *ethos*, aunque no se inspire en una creencia en la igualdad, sin embargo dé lugar a una distribución equitativa. Un ejemplo de tal *ethos* sería una intensa ética protestante, que es indiferente a la igualdad (sobre la tierra) como tal, pero cuyo acento sobre la abnegación, el trabajo duro y la inversión de los excedentes (a pesar del ascetismo que hay en ella) hace que los que peor están estén tan bien como les sea posible estar. Tal *ethos* logra la justicia del principio de la diferencia en la distribución, pero los agentes que participan de ella no estarían motivados por el principio de la diferencia y, por tanto, no podrían ser considerados justos, dentro de los términos de ese principio.<sup>41</sup> Bajo las especificaciones que se han presentado aquí, esta sociedad protestante no sería justa, a pesar del hecho de que presenta una distribución justa. Podemos decir de la sociedad que es justa accidentalmente, pero no constitutivamente. Pero sea cual sea el término que preferamos, lo importante es distinguir «sociedad» y «distribución» como sujetos posibles del predicado «justo». (Y hay que mencionar que, en la práctica contemporánea, un *ethos* que logre la igualdad del principio de la diferencia casi con toda seguridad tendría que estar inspirado en la igualdad; el accidente de un *ethos* no inspirado en la igualdad que produjera el resultado correcto es, al menos en los tiempos modernos, bastante improbable. El protestantismo que he descrito en este párrafo es totalmente fantástico, al menos en nuestros días.)

39. Éste es un aspecto distinto del hecho al comienzo de esta sección, es decir, que hay espacio dentro de una estructura justa para la justicia y la injusticia en la elección en un sentido «no primario» de «justicias».

40. Dworkin hizo este razonamiento en un seminario de Oxford en el Hilary Term de 1994.

41. Podría, además, ser cierto de la sociedad en cuestión el que, debido a sus tradiciones, que controlan las estructuras motivacionales de sus ciudadanos, sus intentos por hacer que su *ethos* fuera justo, en un sentido opuesto al de los protestantes, fueran infructuosos y, en la medida que tuvieran éxito, produjeran menos justicia en la distribución que la que produce ese imaginado protestantismo.

Menos llamativo es el caso opuesto, en el que la gente lucha por gobernar su comportamiento por (lo que son de hecho) principios justos, pero la ignorancia o inflexibilidad de las circunstancias externas o los problemas de la acción colectiva o lo contraproducente de los tipos estudiados por Derek Parfit<sup>42</sup> o alguna otra cosa en la que no he pensado frustra su intención de tal forma que la distribución sigue siendo injusta. Quizá sería extraño llamar a esa sociedad *justa* y ni Rawls ni yo necesitamos hacerlo: la justicia en los ciudadanos se postuló, arriba, como una condición *necesaria* de una sociedad justa.

Como quiera que resolvamos las complicaciones secundarias, y en gran medida de carácter verbal, que han surgido en esta digresión, seguirá en pie<sup>43</sup> el asunto de que es necesario un *ethos* que oriente la elección dentro de reglas justas en una sociedad comprometida con el principio de la diferencia. Mi argumento para llegar a esa conclusión descansó no en aquellos aspectos de mi concepción de la justicia que se diferencian de la de Rawls, sino en nuestra concepción compartida de lo que es una sociedad justa. El hecho de que la justicia distributiva, tal como yo la concibo (causalmente), exija un *ethos* (sea uno que simplemente promueva la igualdad, tal como ocurre en nuestro protestantismo imaginario o uno que esté también inspirado en la igualdad) que va más allá de la conformidad con las reglas justas no era una premisa en mi argumento contra Rawls. El argumento de la sección 5 versó principalmente sobre cómo entendería yo la exigencia, bien considerada por parte de Rawls, de que los ciudadanos de una sociedad justa sean ellos mismos justos. La objeción de la estructura básica desafiaba esa comprensión.

## Conferencia 9

### DONDE ESTÁ LA ACCIÓN En el lugar de la justicia distributiva

Sólo cuando el hombre verdadero e individual haya suscitado en sí mismo al ciudadano abstracto, y en su vida diaria, su trabajo individual y sus relaciones individuales se haya convertido en un *ser de especie*, sólo cuando haya reconocido y organizado sus propios poderes como poderes *sociales* de tal forma que ese poder social ya no se separe de él como el poder *político*, sólo entonces se completará la emancipación humana.

KARL MARX, *La cuestión judía*

## 1

Presento ahora una respuesta preliminar a la objeción de la estructura básica. Es preliminar porque precede a mi pregunta, en la sección 2, de qué es lo que denota la expresión «estructura básica» y también porque, en contraste con la respuesta fundamental que se deducirá de esa pregunta, hay una cierta salida para Rawls, ante la respuesta preliminar. Esa salida no es gratis para él, pero sí que existe.

Aunque Rawls dice bastante a menudo que los dos principios de la justicia gobiernan sólo la justicia en la estructura básica, también dice tres cosas que contradicen esa restricción. Esto significa que, en cada caso, debe o bien mantener la restricción y repudiar el comentario en cuestión, o bien mantener el comentario y suprimir la restricción.<sup>1</sup>

1. Debido a estas tensiones dentro del planteamiento rawlsiano, hay quien se ha opuesto a mi crítica de los incentivos de Rawls de dos formas diferentes. Los que piensan que su interés prioritario es la estructura básica objetan en la dirección apuntada en la sección 6 de mi Conferencia 8. Pero otros no se dan cuenta de lo importante que es ese interés para él: aceptar mi visión (tal y como yo lo veo, antirawlsiana) de que el principio de la diferencia debería condenar los incentivos, pero creen que Rawls también la aceptaría, puesto que piensan que su compromiso con el principio es totalmente incondicional. Por tanto, no consideran lo que digo sobre los incentivos como *una crítica* hacia Rawls.

42. Véase Parfit, *Reason and Persons*, cap. 4.  
43. Es decir, si mi argumento sobrevive a la objeción de la estructura básica, al que recurre en las secciones 1 y 2 de la Conferencia 9.

Aquellos que responden de la segunda forma parecen no darse cuenta de que el liberalismo de Rawls está en peligro si toma el camino que ellos piensan que tiene a su alcance. Entonces se convierte en un socialista igualitarista radical, cuya actitud es muy diferente a la