

La herencia igualitarista de John Rawls

ÁNGEL PUYOL GONZÁLEZ

Universidad Autónoma de Barcelona

RESUMEN. Uno de los logros indiscutibles de la obra de John Rawls ha sido la revitalización del concepto de igualdad en la ética y la filosofía política de los últimos años, desmonopolizándolo de las ideologías que han recorrido con mejor o peor fortuna todo el siglo xx y devolviéndolo al rigor analítico y conceptual de la filosofía. Además, con la virtud añadida de armonizar el valor de la igualdad con los valores de la libertad y la eficiencia: un esfuerzo no siempre valorado con suficiente comprensión. No hay duda, pues, de la influencia de la teoría de la justicia de Rawls en el pensamiento igualitarista actual que, de algún modo, se ha construido —y aún continúa haciéndolo— siguiendo —o bien desmarcándose de— la estela trazada por el filósofo de Harvard. En este artículo, analizo los principales debates abiertos en torno al igualitarismo rawlsiano y apunto alguna posible orientación futura. En primer lugar, expongo los dos grandes argumentos igualitaristas en la obra de Rawls, derivados, respectivamente, de la concepción moral de la persona y de la arbitrariedad moral de las contingencias sociales y naturales de los individuos. Posteriormente, exploro los problemas de ambos argumentos insistiendo, por un lado, en la inadecuación de la personalidad moral kantiana como fundamento de una teoría igualitarista y, por otro, en la incoherencia del igualitarismo de la suerte (*luck egalitarianism*) como extensión igualitarista de la teoría rawlsiana. En tercer lugar, muestro que el principal problema

ABSTRACT. One of the indisputable achievements of John Rawls' work has been the revitalisation of the concept of equality in the ethics and political philosophy of the last few years. He has removed it from the monopoly of the ideologies that have had better or worse luck throughout the entire twentieth century and returned it to the analytical and conceptual rigor of philosophy. Moreover, he has done so with the added virtue of harmonising the value of equality with the values of freedom and efficiency, which is an effort that is not always valued with sufficient understanding. There is no doubt about the influence of Rawls' theory of justice on current egalitarian thinking that, in some way, has been, and is still being, built -following —or diverging from— the wake opened by the philosopher from Harvard. In this article, I analyse the main debates that are going on about Rawlsian egalitarianism and I point out some possible future orientation. In the first place, I set out the two great egalitarian arguments in Rawls' work stemming, respectively, from a person's moral conception and the moral arbitrariness of the individual's social and natural contingencies. Afterwards, I explore the problems of both arguments insisting, on one hand, on the inadequacy of the Kantian moral personality as a foundation for an egalitarian theory and, on the other hand, on the inconsistency of luck egalitarianism as an egalitarian extension of Rawls' theory. In third place, I demonstrate that the main

igualitarista en la obra de Rawls proviene de una concepción de la igualdad o equidad vacía de solidaridad. Concluyo, finalmente, que a la justicia como equidad habría que contraponerle una justicia como fraternidad.

egalitarian problem in Rawls' work comes from the concept of equality and equity void of solidarity. I conclude, finally, that justice as fairness should be contrasted with justice as fraternity.

Los argumentos rawlsianos a favor de la igualdad

Rawls ofrece dos argumentos diferentes para fundamentar su igualitarismo. El primero de ellos tiene un origen kantiano —que él mismo reconoce— y consiste en afirmar que todos los individuos disponen de una igual capacidad o agencia moral, lo que Rawls llama «las dos facultades morales», que son: la capacidad de poseer un sentido de la justicia, es decir, «la capacidad de entender, aplicar y obrar según (y no sólo de conformidad con) los principios de la justicia política que definen los términos equitativos de la cooperación social»; y la capacidad de concebir una idea del bien, o sea, «la capacidad de poseer, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien». En palabras de Rawls, «poseer en el grado mínimo esencial dichas facultades es la base de la igualdad de los ciudadanos en cuanto personas»¹. A pesar de las múltiples diferencias biológicas y culturales entre los individuos, todos estamos dotados de una misma autonomía moral que define nuestra igualdad moral.

El segundo argumento rawlsiano a favor de la igualdad afirma la arbitrariedad moral de las circunstancias que rodean y afectan a las personas y que éstas no controlan o no han podido controlar. Es el conocido argumento de la rectificación del azar². Las personas somos responsables del ejercicio y los *resultados* de nuestra agencia moral, pero no de los resultados que no provienen de ella. Es decir, no es justo que debamos asumir las circunstancias desiguales que rodean a nuestras vidas y que no han surgido como consecuencia de nuestras decisiones o elecciones libres. Las desigualdades que son fruto de elecciones libres y responsables por parte de quien las padece, como las que provienen de haber apostado a un número perdedor, no son injustas y, por tanto, no merecen ser compensadas. Quien decide libremente

¹ John Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 44.

² «La distribución inicial del activo para cualquier período está fuertemente influida por contingencias naturales y sociales [...] la distribución existente del ingreso y la riqueza, por ejemplo, es el efecto acumulativo de distribuciones previas de activos naturales —esto es, talentos y capacidades naturales—, [...] su uso favorecido u obstaculizado en el transcurso del tiempo por circunstancias sociales y contingencias fortuitas tales como accidentes y buena suerte. Intuitivamente la injusticia más obvia [...] es que permite que las porciones distributivas se vean incorrectamente influidas por estos factores que desde el punto de vista moral son tan arbitrarios.» J. Rawls, *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 94.

trabajar menos y dedicar más tiempo al ocio, ahorrar menos para la vejez o renunciar a la oportunidad igual de una mejor o más amplia formación educativa y profesional no merece ser compensado por unos resultados desiguales imputables a su elección.

El argumento de la igual libertad moral está detrás del primer principio de la justicia en la obra de Rawls: «cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un mismo esquema de plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos»³. Mientras que el argumento de la rectificación del azar informa al segundo principio de la justicia: la igualdad equitativa de oportunidades y, sobre todo, el principio de diferencia. Puesto que nadie merece los resultados de su vida que no controla, y puesto que parte de lo que nos conduce a padecer las desigualdades no depende de nosotros —como nuestra falta de talento natural o la mala suerte de haber nacido pobre—, está justificada una redistribución de la riqueza que compense por esas desdichas, sujeta a las ventajas de la eficiencia, de forma que «las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia)»⁴.

La conexión entre los dos argumentos igualitaristas se constata en el hecho de que tanto la igualdad de oportunidades como el principio de diferencia desean «tratar a todos los hombres por igual en tanto que personas morales», de manera «que no pondere su participación en los beneficios y cargos de la cooperación social de acuerdo a su fortuna social o a su suerte en la lotería natural»⁵. Específicamente, la igualdad de oportunidades, a través de la educación y de otras intervenciones en el desarrollo de los más jóvenes, tiene como objetivo corregir las contingencias sociales moralmente arbitrarias, mientras que el principio de la diferencia persigue la corrección de las desigualdades naturales también arbitrarias desde un punto de vista de moral. La justicia consiste en rectificar las desigualdades derivadas del azar social y natural: ésa resulta ser la mejor manera de tratar con igualdad, desde el punto de vista de la justicia distributiva, a seres moralmente autónomos.

Sin embargo, la argumentación rawlsiana genera algunos interrogantes. Veámoslos.

El problema de la igual libertad formal

El primer argumento igualitarista nace del reconocimiento de la igual capacidad de los seres humanos para formar, revisar y perseguir las ideas del bien, es decir, la autonomía moral. Rawls no tiene ningún problema en

³ Rawls, *La justicia como equidad*, op. cit., p. 73.

⁴ Rawls, *ibid.*, p. 73.

⁵ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 97.

admitir la influencia kantiana en esa tesis. Al igual que Kant, Rawls parte de la convicción de que la igualdad moral, de la que surgen todas las formas de respeto político, económico, moral y social entre los seres humanos —su dignidad—, reside en la autonomía moral del individuo, y no en cualquier otra característica humana, como una igual vulnerabilidad y sufrimiento ante las adversidades, una igual capacidad de raciocinio o de lenguaje elaborado, unas mismas características genéticas, compartir unos valores y creencias sociales determinados o una idéntica insuflación de hálito divino. Las consecuencias filosóficas, políticas e incluso económicas de ese presupuesto ético las he rastreado críticamente en otro lugar ⁶. La principal conclusión a la que allí llego es que la herencia kantiana de la personalidad moral rawlsiana impide a Rawls formular una concepción de la justicia distributiva acorde o coherente con el conjunto de sus propios presupuestos igualitaristas.

Rawls se obstina en priorizar la autonomía a cualquier otra definición moral del ser humano con el objetivo de defender la individualidad moral y proteger así, tanto política como éticamente, al individuo de los posibles abusos del colectivo. Las dos grandes alternativas a la autonomía moral del individuo que Rawls contempla provienen del utilitarismo y el perfeccionismo moral. La primera afirma que la búsqueda del bienestar es la prioridad moral del individuo y utiliza la fórmula del mayor bienestar para el mayor número de individuos como objetivo moral de la política (la democracia benthamiana de un hombre igual a un voto) y la economía (la economía del bienestar). Sin embargo, la regla utilitarista en realidad no respeta a los individuos, ya que los reduce a meros depósitos indiferenciados de bienestar. No importa quién posee las experiencias; lo verdaderamente relevante para la justicia distributiva utilitarista son las experiencias mismas. El objetivo de la maximización del bienestar global acaba restando importancia al bienestar de cada uno de los individuos «tomados por separado». La indiferencia del utilitarismo con la individualidad lleva a Rawls a afirmar que aquél no se toma en serio la separabilidad de las personas, puesto que funde el bienestar de los distintos individuos en una sola experiencia que el distribuidor utilitarista considera como el bienestar de todos los miembros de la sociedad. El utilitarismo, en suma, atenta contra los derechos individuales: el bienestar individual se convierte, bajo el dictado utilitarista, en rehén anónimo del bienestar colectivo.

La segunda alternativa contra la cual Rawls antepone su concepción política de la personalidad moral es el perfeccionismo. Si el utilitarismo diluye la individualidad en la masa amorfa del bienestar colectivo, el perfeccionismo insiste en una parecida disolución, pero esta vez con el objetivo de preservar una determinada idea del bien, impermeabilizándola de la crítica personal. Por esa razón —cree Rawls—, las éticas religiosas y las comunitaristas no pueden marcar la pauta de la igualdad moral en el espacio público. El comu-

⁶ Ángel Puyol, «La antropología moral de la igualdad», *Isegoría*, núm. 24, pp. 223-249.

nitario ha acusado a Rawls en este punto de proponer una tesis contradictoria, ya que afirma la prioridad de la autonomía moral del individuo con el fin de evitar los abusos del perfeccionismo sin poder demostrar que la autonomía no es ya una idea densa o perfeccionista del bien⁷. Pero no es ahora momento de recorrer esos senderos ya clásicos de crítica a la teoría rawlsiana.

La cuestión que quiero resaltar aquí es que la prioridad moral de la autonomía del individuo acaba resultando mucho menos igualitarista de lo que Rawls cree, puesto que la sola libertad moral, que Rawls traduce en su primer principio de justicia en la defensa de las libertades individuales básicas, no garantiza una igual libertad real para elegir los modos de vida posibles. Se trata de la vieja crítica de origen marxista a las libertades formales. Pero, en este caso, la razón de ese igualitarismo insuficiente en la propuesta rawlsiana no necesita explicarse desde la teoría marxista de la historia; está implícito en la concepción kantiana de la persona moral. Si definimos moralmente al individuo a partir de la autonomía moral entendiéndola como una capacidad autosuficiente que no requiere del mundo material (cultural, histórico, económico...) para realizarse, al estilo genuino de Kant, estamos defendiendo una igualdad meramente abstracta o formal. Es un contrasentido fundamentar la igual libertad en una idea abstracta de la persona moralmente libre, en una mera libertad como acción incausada o como libertad de elección cuando no hay nada o muy poco que elegir, o cuando unos tienen muchas más opciones de elección que otros. Con la buena intención de proteger al individuo de los abusos del colectivo, Rawls acaba cortando demasiado pronto el cordón que une la libertad individual con sus condicionantes supraindividuales (sociales y económicos).

Los problemas de la rectificación del azar

En un primer momento, Rawls parece zafarse de ese tipo de críticas con la ayuda del segundo argumento igualitarista, la rectificación del azar, que reza así: las contingencias sociales y naturales de los individuos que éstos no controlan son inmerecidas, tanto si proporcionan ventajas (el caso de un talento natural superior o un privilegio social heredado) como desventajas (un talento natural inferior o una herencia social desfavorable). Ese inmerecimiento se

⁷ Sin duda, el comunitarismo está en lo cierto en esa objeción: el argumento rawlsiano —siguiendo aquí también a Kant— acaba sucumbiendo a una petición de principio. Algunos liberales han intentado paliar ese defecto de la teoría rawlsiana declarando que la prioridad moral de la autonomía es en sí misma una forma de perfeccionismo «razonable» (Will Kymlicka) o bien que la autonomía moral es fruto de un escepticismo moral que actúa como la visión densa o *comprehensive* del liberalismo (Brian Barry). En cualquier caso, a pesar de que Rawls tuvo, a lo largo de su evolución intelectual, un paulatino y discreto acercamiento a las tesis comunitaristas, nunca abandonó su tesis fuerte de que es posible defender una concepción política y no metafísica del bien en el espacio público de la justicia.

traduce en la legitimidad de una transferencia de beneficios sociales y económicos de los más favorecidos a los más desfavorecidos con el fin de que todos puedan disfrutar por igual de los beneficios basados en el *acervo común*, con la única restricción de que la distribución permita los incentivos necesarios para que la tarta de los beneficios no disminuya hasta el punto de que todos salgan perdiendo con el reparto (tal como señala el principio de diferencia).

Algunos autores liberales, siguiendo la estela de dicho argumento, han criticado a Rawls que no extraiga de él todas sus verdaderas consecuencias igualitaristas. Ésa es la tesis que defiende Will Kymlicka. Según el filósofo canadiense, el argumento de la rectificación del azar implica una distinción entre elecciones (de las que hay que responsabilizar a los individuos) y circunstancias (de las que no hay que responsabilizar a los individuos) que Rawls no refleja adecuadamente en su teoría de la justicia distributiva, ya que en ella, por una parte, los enfermos no reciben compensación alguna por su contingencia natural moralmente arbitraria y, por otra, el principio de diferencia permite que algunas personas se acaben haciendo cargo de los costes de las elecciones de otros ⁸.

Autores como Gerald Cohen, Richard Arneson y John Roemer parten de la crítica de Kymlicka e insisten en que si la igualdad consiste en corregir todas las desigualdades moralmente arbitrarias, entonces la justicia distributiva exige mucho más de lo que permite el segundo principio de justicia en la obra de Rawls. Cohen, por ejemplo, afirma que la igualdad de oportunidades es mucho más que una competición justa para legitimar la desigualdad de resultados, para que unos obtengan más que los demás en la distribución final de la tarta; la igualdad de oportunidades, con el argumento de la rectificación del azar en la mano, tiene la ambición de que las personas acaben con «posiciones sociales diferentes pero iguales»; es decir, las únicas desigualdades tolerables son aquellas que se derivan de las «diferencias de gusto y elección, pero no las diferencias en las capacidades y los poderes sociales y naturales» ⁹, puesto que estas últimas son moralmente arbitrarias. La desigualdad económica, por ejemplo, debería reflejar únicamente las diferentes elecciones de los individuos en cuanto al ocio y al trabajo; en ningún caso puede depender de factores moralmente arbitrarios como el talento y las habilidades naturales (que pueden incluir el carácter competitivo o una diferente propensión al esfuerzo, por ejemplo).

Richard Arneson, por su parte, considera que el argumento de la rectificación del azar conduce a lo que él llama una «priorización sensible a la responsabilidad» (*responsability-catering prioritarianism*) ¹⁰, la idea de que la

⁸ W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 2.^a ed., Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 74.

⁹ G. Cohen, «Socialism and equality of opportunity», en M. Rosen y J. Wolff, *Political Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

¹⁰ R. Arneson, «Luck Egalitarianism and Prioritarianism», *Ethics*, núm. 110, 2000, pp. 340.

justicia requiere que prioricemos el aumento del bienestar de los que poseen menos bienestar siempre y cuando no se trate de un bienestar inducido por la responsabilidad individual. Según Arneson, no es la mala suerte en sí lo que hay que compensar, sino el impacto de esa mala suerte en la vida o el bienestar de la gente siempre que esté en las posibilidades de la sociedad tal compensación. Nadie merece un bienestar desigual como resultado de la intervención de factores moralmente arbitrarios. El objetivo de la verdadera igualdad de oportunidades es que las personas dispongan de elecciones equivalentes —no necesariamente iguales, puesto que, por ejemplo, los más talentosos pueden optar a una educación superior inalcanzable para los menos talentosos— pero con un bienestar esperado igual; es decir, hay igualdad de oportunidades cuando el bienestar esperado de las elecciones realmente disponibles es el mismo para todos. Lo injusto es que alguien pueda optar —a través de una contingencia natural o social moralmente arbitraria— a un resultado social que proporciona un grado de bienestar inalcanzable para los demás; éstos deberían tener también a su disposición la posibilidad de optar a otro resultado social cuyo bienestar esperado fuese tan alto como el de cualquier otro ¹¹. Una idea como ésta sin duda va mucho más allá del segundo principio de justicia de Rawls, que no incluye la comparación interpersonal del bienestar como medida de la igualdad de trato.

La versión de la igualdad de oportunidades que ofrece Roemer también se inscribe en la corriente del llamado *igualitarismo de la suerte*, que considera que hay que compensar a los individuos por su mala suerte involuntaria, pero no por su mala suerte producto de elecciones voluntarias, con la diferencia de que Roemer recientemente ha declarado que lo que propone realmente el argumento de la rectificación del azar no es una sociedad más igualitaria, sino una sociedad justa desde el punto de vista meritocrático ¹². Al fin y al cabo, el objetivo de la rectificación del azar que hay detrás de la justicia distributiva no es sino dar a cada uno lo que se merece, que no es otra cosa que legitimar ciertas desigualdades. Pongamos el caso de unos jugadores que apuestan en el casino. Tras un número significativo de apuestas, y respetando la igualdad de oportunidades, puede que unos jugadores se hagan millonarios mientras otros se arruinan. Desde el punto de vista de la justicia distributiva, y permaneciendo fieles al argumento de la rectificación del azar, nada se debería hacer para evitar tamaña desigualdad final, puesto que es el resultado de una completa responsabilidad individual.

Ese tipo de resultado tan poco igualitario es el que ha llevado a algunos pensadores, como Elizabeth Anderson, Norman Daniels o Samuel Scheffler, a denunciar el antiigualitarismo del igualitarismo de la suerte y del mismo argumento de la rectificación del azar «tomado aisladamente». Scheffler y

¹¹ R. Arneson, «Debate: Equality of Opportunity for Welfare Defended and Recanted», *The Journal of Political Philosophy*, vol. 7, núm. 4, 1999, p. 489.

¹² J. Roemer, «Defending Equality of Opportunity», *The Monist*, vol. 86, núm. 2, 2003, p. 279.

Daniels, por ejemplo, no creen que el igualitarismo de la suerte tenga en Rawls el apoyo que Kymlicka le atribuye. Según esos autores¹³, el argumento de la rectificación del azar no se puede valorar independientemente del conjunto de la teoría de la justicia, que está destinado a fortalecer una concepción de la igualdad como un ideal social y político irreductible a una simple regla distributiva. La igualdad no es primordialmente un ideal distributivo y su objetivo no es corregir los infortunios involuntarios; es sobre todo un ideal moral cuyo objetivo es presidir las relaciones sociales, resaltar el hecho político fundamental de que todos los miembros de la sociedad son igualmente importantes y merecen una igual consideración. E. Anderson¹⁴ ha resumido muy bien esa idea en su crítica al igualitarismo de la suerte desde el feminismo: la igualdad no es lo opuesto a la mala suerte involuntaria, sino a la opresión, a las jerarquías heredadas de estatus social, castas, privilegios de clase y rígidas estratificaciones sociales. En suma, la igualdad es lo opuesto a una desigual y antidemocrática distribución del poder. Según Daniels, ésta sería además la verdadera intención de Rawls con su formulación de la justicia como equidad: dotar a la sociedad de una teoría social y política gobernada por el principio de igualdad en el trato que todos los miembros de la sociedad se deben unos a otros. Naturalmente, el ideal social y político de la igualdad tiene implicaciones distributivas, pero éstas están al servicio del derecho a una igual ciudadanía y no son una mera compensación por las contingencias moralmente arbitrarias. El segundo principio de justicia o principio de justicia distributiva no debería entenderse al margen del primer principio o principio de igual ciudadanía¹⁵.

Recuperemos el ejemplo de la salud que Kymlicka invocaba contra la teoría igualitarista de Rawls. Según la concepción igualitarista de Daniels o Anderson, el segundo principio de justicia rawlsiano debería satisfacer las necesidades de salud de los ciudadanos independientemente de su origen conductual (si los enfermos son o no responsables de su mala salud, por ejemplo a través del consumo de tabaco o de una vida estresante y sin ejercicio físico). Lo que dicho principio tiene que valorar es si la mala salud interfiere en la capacidad de las personas para participar como ciudadanos libres e iguales en la vida de la comunidad. Si la enfermedad discapacita a las personas para el ejercicio de la igualdad y la libertad ciudadanas, entonces la justicia les debe una compensación con el objetivo de restablecer su condi-

¹³ S. Scheffler, «What is Egalitarianism?», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 31, núm. 1, 2003, pp. 5-39; N. Daniels, «Democratic Equality: Rawls's Complex Egalitarianism», en S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

¹⁴ E. Anderson, «What Is the Point of Equality?», *Ethics*, núm. 109, 1999, pp. 287-337.

¹⁵ De esa manera, además, la teoría de Rawls salvaría en parte los muebles de la acusación de ser una teoría más jurídica que política, de estar más preocupada por fundamentar éticamente las sentencias del Tribunal Constitucional que de ofrecer una propuesta política para un mundo presidido por las relaciones de poder. Véase, para ese tipo de crítica, Chantal Mouffe, *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999, cap. 3.

ción de igualdad ciudadana, sin indagar en la biografía de los enfermos para dilucidar su culpa o responsabilidad al contraer la enfermedad. En palabras del propio Rawls, «el objetivo es recuperar a la gente por medio de la atención sanitaria para que vuelvan a ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad»¹⁶.

Ahora bien, llegados a este punto, el igualitarismo rawlsiano parece haberse enredado en una argumentación circular. Rawls recurre al argumento de la rectificación del azar para suplir las carencias igualitaristas del primer principio de justicia; sin embargo, ahora hemos descubierto que el argumento de la rectificación del azar o bien está al servicio de la meritocracia (y no de una sociedad más igualitaria) o bien (para no incurrir en el efecto meritocrático) debe ponerse al servicio del primer principio de justicia, que garantiza la igualdad formal en el uso de las libertades políticas, pero no la igualdad real para un uso efectivo de esas libertades. Por ejemplo, si los enfermos pueden ejercer sus derechos políticos y civiles, su igual ciudadanía tal como viene exigida por el primer principio de justicia, ¿por qué seguir pagando colectivamente el coste de su completa recuperación?; si los parados pueden votar y participar de la vida política y cívica, ¿por qué preocuparse de sus dificultades materiales?; si las mujeres no están formalmente discriminadas en la vida pública y laboral, ¿por qué ayudarlas en una decisión libre como la maternidad? Para entender por qué Rawls no aborda correctamente los problemas igualitaristas que él mismo suscita, debemos comprender mejor qué quiere decir cuando afirma que la justicia consiste en un contrato equitativo entre miembros cooperantes de la sociedad¹⁷.

¿Qué nos convierte en miembros plenamente cooperantes de la sociedad? En la teoría de la justicia de Rawls la cooperación social incluye los términos equitativos de la cooperación, «términos que cada participante puede aceptar razonablemente, y a veces debería aceptar, siempre que todos los demás los acepten de igual modo. Los términos equitativos de la cooperación definen una idea de reciprocidad o mutualidad: todo el que hace su parte según lo exigen las reglas reconocidas debe beneficiarse de acuerdo con un criterio público y aceptado». Además, la idea de cooperación «incluye la idea de ventaja racional, o de bien, de cada participante. La idea de ventaja racional define aquello que persiguen los que participan en la cooperación

¹⁶ J. Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, p. 218.

¹⁷ En sus últimos escritos, la solución final que Rawls propone para vencer la acusación de que su sistema de libertades es meramente formal es la introducción de un nuevo principio de justicia «léxicamente anterior que exija que queden satisfechas las necesidades básicas, al menos en la medida en que su satisfacción es una condición necesaria para que los ciudadanos entiendan y sean capaces de ejercer fructíferamente los derechos y libertades básicos» (*La justicia como equidad*, *op. cit.*, p. 75, n.7; véase también *El liberalismo político*, *op. cit.*, p. 37). Sin embargo, Rawls prefiere no tomar el camino que tardíamente abre y que, a mi entender, es la senda correcta para volver realmente igualitarista su teoría de la justicia.

para promover su propio bien»¹⁸. Por tanto, la cooperación se establece entre personas que dan y reciben en una proporción aceptada por ambas partes. El valor que preside la cooperación es la reciprocidad: doy a cambio de lo que recibo. La cooperación es equitativa en la medida en que no todos dan y reciben lo mismo, sino en función de lo que determina el principio de diferencia: los ricos deben dar más y los pobres deben recibir más. Sin embargo, ¿qué pasa si alguien no puede participar de la reciprocidad?, ¿qué ocurre si alguien no tiene nada significativo que ofrecer a los demás? o ¿qué sucede si alguien utiliza su parte de la tarta o su ventajosa capacidad para producirla con el fin de chantajear a los que no tienen nada o casi nada que echarse a la boca?

Equidad sin solidaridad

Rawls define su teoría de la justicia en términos de justicia como equidad (*justice as fairness*). Con ese lema quiere expresar la idea fundamental de que la equidad es el valor que debe presidir la justicia. Por equidad Rawls entiende un trato recíproco, como hemos visto, un trato en que todas las partes sientan que la diferencia entre lo que dan a los demás y lo que reciben de ellos es adecuada o justa. La igualdad cumple aquí el papel de reconocer a todos (a todos los que *a priori* son moralmente autónomos) la legitimidad de formar parte de esa relación justa o equitativa; pero es la equidad lo que finalmente dirige las relaciones distributivas.

Sin embargo, creo que a la justicia como equidad le falta un ingrediente esencial: la solidaridad o fraternidad¹⁹. Por una parte, las personas —los ciudadanos— no siempre podemos ser miembros *plenamente cooperantes* de la sociedad. Los niños, los niños enfermos, los niños con enfermedades

¹⁸ J. Rawls, *La justicia como equidad*, *op. cit.*, p. 29.

¹⁹ Hoy día, muchos preferirían hablar de solidaridad en vez de fraternidad debido al origen masculino de esta última palabra, proveniente del francés *frère*, que significa hermano, pero no hermana. No tengo ningún inconveniente en utilizar la palabra solidaridad, pero no es superfluo conservar el sentido histórico que se esconde tras esa idea, y la historia moderna de la solidaridad sin duda nació con la proclamación revolucionaria del ideal de fraternidad. Además, la palabra es muy bella y, asumiendo, como no puede ser de otra manera, que la fraternidad es asexuada, invoca un sentido de hermandad, de familia y de sociedad unidas que está detrás de las ideas que quiero expresar aquí. Por otra parte, para los revolucionarios franceses la fraternidad tuvo un sentido claramente político. Significó la proclama de que todos somos parte de una misma familia social, la plena incorporación a la sociedad política de todos los ciudadanos libres e iguales, sobre todo de los que vivían con sus manos, del pueblo llano del viejo régimen europeo, que había permanecido hasta entonces excluido en un amplio sentido político y económico (para un brillante análisis histórico de la fraternidad en su sentido político clásico, véase Antoni Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona, Crítica, 2004). Pero la fraternidad tiene también un sentido más primario de cohesión y de comunidad presidido por la idea de que a las personas les importa —y se preocupan— por la suerte de los demás. En lo que sigue, voy a utilizar este segundo sentido más actual de fraternidad o —usando su sinónimo— de solidaridad.

crónicas, los ancianos que viven solos y no tienen familia, los marginados, los vagabundos, los parados de larga duración, los jóvenes con discapacidades severas, las víctimas de catástrofes naturales ocurridas a larga distancia, etc., no podemos afirmar sin matices que sean miembros plenamente cooperantes de la sociedad. En general, son individuos que necesitan muchísima atención y que casi nunca están en disposición de devolver recíprocamente ni siquiera un mínimo de la atención o la ayuda recibida. En su caso, no es la justicia como equidad, sino la justicia como fraternidad (incluyendo la equidad, pero sin reducirse a ella) lo que debería presidir las relaciones justas entre ellos y la sociedad. Por otra parte, como mostraré más adelante, sin la virtud de la fraternidad ni siquiera la equidad puede llevarse a cabo convincentemente.

Para entender por qué la justicia como equidad no responde completamente al desafío de la justicia debemos volver a la concepción de la persona de origen kantiano contenida y defendida en la teoría de la justicia de Rawls. Contrariamente a lo que Kant y buena parte del liberalismo kantiano (incluido el de Rawls) presuponen, las personas somos seres que dependemos unos de otros en muchos sentidos relevantes. Ninguna teoría ética y política debería olvidar esa realidad. Incluso el desarrollo individual de la racionalidad práctica, que conduce al ejercicio de la libertad moral y de elección, requiere de un contexto social que fomente ese tipo de racionalidad. La libertad no es un mero aspecto nouménico de los seres racionales, como afirma Kant: es también la posibilidad real de escoger un modo de vida u otro, la capacidad de crítica y de autocritica de los valores heredados, de someter el modo de vida propio a escrutinio racional, y de juzgar un modo de vida como más apropiado que otro y poder vivir conforme a esos juicios individuales. Para ejercer esa capacidad, es necesario que la libertad así entendida sea socialmente valorada y fomentada. Difícilmente se alcanza a ser libre en un entorno social, político y cultural que niega o desprecia la libertad.

La teoría de la justicia de Rawls acierta a pensar que las personas necesitan un sistema de libertades iguales para todos, bienes primarios²⁰ e igualdad de oportunidades para poder tener una vida buena. La parte más social del liberalismo de Rawls afirmaría que sin oportunidades equitativas y sin recursos materiales suficientes la libertad no logra superar la mera declaración de intenciones. Ahora bien, para entender la importancia moral de los

²⁰ Es conocida la objeción igualitarista de Amartya Sen hacia el fetichismo de los bienes primarios entendidos como recursos materiales que Rawls propone como medida de la desigualdad, así como los ejemplos que Sen utiliza para denunciar la paradoja de que una persona puede ser objetivamente más pobre que otra y, en cambio, disfrutar de una situación o calidad de vida mejor; o ser más rica, pero vivir en unas condiciones peor. Sen opone la idea de capacidades básicas para funcionar a la idea de bienes primarios como medida de la justicia social. No obstante, no sigo ese foco de crítica igualitarista, puesto que Rawls y Sen han sabido llegar con facilidad a un consenso en sus respectivas tesis. Véase J. Rawls, *La justicia como equidad*, *op. cit.*, pp. 224-232, y A. Sen, *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta, 2000.

medios de la libertad es necesario imaginar a un ser humano y a un ciudadano (que es su versión política) como algo más que «un ser racional dotado de libertad moral» (según la concepción kantiana) o como «un miembro racional y plenamente cooperante de la sociedad» (según la versión de Rawls). Es necesario imaginarlo como un ser vulnerable, expuesto a las más diversas aflicciones: al hambre, a las enfermedades, al dolor, a la debilidad, a la agresión y la violencia, al abuso de poder, a la intimidación, a la manipulación, a la exclusión social, a la pérdida de libertad y de afecto. La vulnerabilidad del ser humano le obliga a depender de los demás en muchos aspectos, una dependencia sin la cual no se puede alcanzar una vida mínimamente digna. Por tanto, no hemos de ver esa dependencia como un obstáculo para la libertad, sino como una realidad con la que hay que contar para hacer más libre al individuo.

La dignidad no parte únicamente de una libertad moral abstracta, como imaginan Kant, Rawls y el liberalismo moral y político en general. Es cierto que la dignidad está relacionada con la libertad moral del individuo, como reza el humanismo kantiano; y debe ser así para evitar las teorías éticas y políticas que supeditan la voluntad moral o última de los individuos a voluntades supraindividuales, como Dios, la nación, el pueblo o la comunidad. Pero la dignidad también tiene que ver con estar suficientemente alimentado y protegido contra las enfermedades; tiene que ver con no sufrir exclusión social, con estar a salvo de la violencia y con disfrutar en general de una vida social y afectiva suficientemente satisfactoria. Si falta alguno de esos ingredientes básicos de una vida mínimamente buena, entonces no sólo sabemos que nuestra vida no va todo lo bien que quisiéramos: sabemos también que no vivimos una vida que podemos llamar digna.

Así pues, para alcanzar la libertad habría que empezar reconociendo que los individuos dependen unos de otros en aspectos fundamentales para su bienestar y su dignidad personal, una dependencia que contrasta con el ideal de autosuficiencia que caracteriza a la concepción moral de la persona de origen kantiano, un ideal que tiene una larga tradición en la filosofía occidental. Fueron Sócrates y los estoicos quienes antepusieron el ideal de autosuficiencia al de vulnerabilidad humana. Sócrates lo hizo insistiendo en la idea de que una persona de espíritu libre jamás puede ser dañada. Su propia muerte desafiante fue uno de los principales avales de su posición filosófica y vital y un claro ejemplo de la indestructibilidad de la voluntad frente a la vulnerabilidad del cuerpo. Los estoicos, en sintonía con la filosofía socrática, buscaron la libertad en el poder de la razón para dominar y vencer los sufrimientos a que conduce la precariedad y debilidad de la existencia humana, con lo que contribuyeron a instalar la dignidad del ser humano en la racionalidad y la libertad moral antes que en la satisfacción de las necesidades básicas. La virtud estoica consiste en la *ataraxia* y en la *apatheía*, en no necesitar de nada ni de nadie, en estar libre de cualquier necesidad mate-

rial y social. Recogiendo el testigo de Sócrates y del estoicismo, Kant continúa depositando la dignidad de las personas en la libertad de la voluntad, de manera que una vez más la idea de dignidad moral se desvincula de la vulnerabilidad del ser humano. Para no verse enredado en la trampa moral —tan temida por Kant— de los imperativos hipotéticos, el sujeto moral kantiano menosprecia sus necesidades heterónomas, de forma que no sufre, no teme, no ama, no siente dolor, no se siente sólo ni aislado... Eso explica que, en el liberalismo basado en el sujeto moral kantiano, la justicia social siempre aparezca supeditada a la defensa de unas libertades irremisiblemente formales.

Tal cosa no significa que si partimos de una concepción moral de la persona basada en la vulnerabilidad humana nos estemos desviando del camino que conduce a la defensa de la libertad y la igualdad morales. Al contrario, resulta ser una ruta más segura y, sobre todo, más corta. Más segura porque no confunde la libertad formal con la libertad real, y más corta porque da mucha mayor importancia a la satisfacción de las necesidades básicas de los seres humanos como un requisito indispensable de su libertad. ¿Qué otra cosa puede legitimar a los derechos sociales y al Estado del bienestar sino la idea de que las personas son seres vulnerables y necesitados de ayuda externa?

Volvamos de nuevo a Rawls. En su idea de la justicia como equidad, Rawls deja el valor de la fraternidad en manos exclusivamente de los particulares (en el interior de las familias y de las asociaciones cívicas y religiosas). En ningún momento considera que la fraternidad deba erigirse en un principio de justicia para ser aplicado a la estructura básica de la sociedad. Es más, su teoría de la justicia presupone que los ciudadanos son completamente egoístas (tanto en la Posición Original como en la vida real tras el velo de ignorancia). Sin embargo, como vengo insistiendo, la equidad sin fraternidad no es completamente justa. La estructura básica de la sociedad, es decir, desde la Constitución hasta las instituciones políticas de diversa índole, debería promover la fraternidad *con los que están peor*, además de la equidad. En la teoría de la justicia de Rawls ese papel parece reservado al principio de diferencia, pero dicho principio está consagrado a la eficiencia y no contempla los casos en que la solidaridad es ineficiente; más bien los margina o los ignora. Por ejemplo, cuidar a los desamparados (niños, ancianos, enfermos crónicos, discapacitados severos, mujeres maltratadas, víctimas de catástrofes...) puede exigir sacrificios ineficientes, y entonces la teoría de la justicia como equidad no avalaría esos cuidados sociales. El principio de diferencia afirma que los que están mejor deben compartir *sus ganancias* con los que están peor hasta el punto en que compartir más ganancias rebajaría las expectativas de mejora de los menos aventajados ²¹.

²¹ Véase J. Rawls, *La justicia como equidad*, op. cit., p. 229.

Pero ¿cuándo y por qué sucedería tal cosa? Cuando los más aventajados considerasen inútil seguir esforzándose porque el lastre de los menos aventajados les resulta demasiado pesado. Es decir —y esto responde al por qué—, eso sucedería porque la solidaridad tiene el límite del egoísmo o interés propio de los que están mejor. De forma que la solidaridad institucional no está regida por el sentimiento de fraternidad, sino por una concepción de la equidad autolimitada por el interés egoísta. Si los más aventajados son muy egoístas, las instituciones políticas no podrán garantizar la solidaridad, que es justo lo contrario de lo que deberíamos exigir a las instituciones políticas, o sea: que mantengan la solidaridad a pesar de los sentimientos egoístas de los miembros más ricos y más talentosos y productivos de la sociedad.

G. A. Cohen afirma que el principio de diferencia presupone un *éthos* igualitarista que Rawls no quiere reconocer. Según Cohen, un ciudadano comprometido con el principio de diferencia no puede, sin contradecirse, necesitar incentivos basados en la desigualdad para producir más ²². Sin embargo, Daniels, socorriendo a Rawls, recuerda a Cohen que los dos principios de justicia no están diseñados para ser aplicados a las preferencias de los individuos, sino a la estructura básica de la sociedad (las instituciones, las leyes fundamentales...), porque no reciben su legitimidad de la voluntad fáctica de los ciudadanos, sino de las condiciones especiales de equidad de la Posición Original ²³. No obstante, la contrarréplica de Daniels no afecta al fondo de mi objeción, ya que, lejos de reivindicar un *éthos* individual igualitarista, insisto en que la estructura básica de la sociedad no debería estar presidida únicamente por la equidad de los dos principios de justicia, sino también por la solidaridad, precisamente para que ésta no dependa de las preferencias individuales, es decir, del egoísmo de los más aventajados.

Siguiendo con esa argumentación, cabría preguntar a Rawls por qué los miembros de la Posición Original están dispuestos a ser equitativos y a apoyar el principio de diferencia y, en cambio, no están dispuestos a ser solidarios. La ausencia de solidaridad no puede significar otra cosa que la legitimación del egoísmo insolidario como parte del significado de la equidad, como parte del resultado de un *juicio madurado*, que es lo que Rawls exige a los miembros de la Posición Original. Si Rawls no introduce la solidaridad en las condiciones especiales de la Posición Original es probablemente porque su concepción moral de la persona no contempla la vulnerabilidad y la dependencia mutua de los seres humanos. Una vez más, pues, descubrimos que los individuos morales de la Posición Original no tienen necesidades más allá de las que se derivan de su autonomía moral, lo que impide plantearse la introducción de un principio de solidaridad entre los requisitos de la justicia.

²² G. A. Cohen, *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Barcelona, Paidós, 2001, cap. 8.

²³ N. Daniels, «Democratic Equality: Rawls's Complex Egalitarianism», *op. cit.*, pp. 263-271.

Las teorías de la justicia necesitan ir más allá de la equidad para reflejar realmente la justicia. Necesitan incorporar el valor de la fraternidad, no sólo como una virtud de los individuos en sus relaciones particulares, sino también como una virtud institucional. Sólo la fraternidad responde adecuadamente a la vulnerabilidad de los seres humanos. Complementariamente, el reconocimiento moral de la vulnerabilidad ayuda a crear lazos sociales y compromisos individuales más sólidos con la justicia social, lo que implica una mayor fuerza motivacional para defender individual y colectivamente los principios de la convivencia justa. Si los demás comprenden mi vulnerabilidad y no la ignoran o la penalizan, sino que me protegen contra ella y sus efectos menos deseables, es mucho más fácil que yo me sienta personalmente comprometido con la protección de la vulnerabilidad ajena, de manera que, finalmente, la fraternidad y la equidad se complementan. Si los principios de la justicia son coherentes con la emoción social de la compasión y con los sentimientos también sociales de reciprocidad, agradecimiento y fraternidad que aparecen con el cuidado mutuo, es más fácil que surja un compromiso personal con esos principios, un compromiso desde luego mucho mayor del que se puede desprender del mero cálculo racional de individuos egoístas o autointeresados.

La fraternidad implica un compromiso de ayuda a los demás. Ese compromiso puede basarse en la reciprocidad, pero no en la reciprocidad de las relaciones de mercado, en que los cooperadores buscan maximizar su propio beneficio, sino en una reciprocidad basada en el servicio mutuo. No se busca una recompensa económica, sino satisfacer el deseo de servir a los demás, un deseo que tiene un valor autotélico: deseo servir a los demás como parte de lo que es una vida buena para mí, y deseo al mismo tiempo ser servido por ellos (si es que a ellos les es posible). El objetivo de servir a los demás no es la codicia, sino la generosidad. La cooperación es valiosa por sí misma, no por los beneficios económicos que reporta. Ésta es una idea importante para entender la fraternidad, porque el objetivo no es ser servido, sino satisfacer el valor intrínseco de ayudar a quien más lo necesita. La fraternidad consiste en ayudar a los demás porque lo necesitan, y presupone que nos importa la suerte de los demás (en las relaciones mercantiles, sólo nos importa cómo los demás pueden incrementar nuestro beneficio, pero no hay una preocupación franca por el bienestar ajeno). En una sociedad fraterna, nos preocupamos los unos por los otros. Es una sociedad basada en la provisión mutua²⁴. Una sociedad que acepta la fragilidad del ser humano como algo que es colectivamente remediable, que acepta que somos vulnerables (a la enfermedad, a las catástrofes, a los problemas de la vejez, al abandono infantil, a la exclusión social, a las fuerzas económicas externas, al desem-

²⁴ Tales ideas sobre la fraternidad son compartidas, en este punto, por G. A. Cohen en su artículo «Why not Socialism?», traducido en R. Gargarella y F. Ovejero (comps.), *Razones para el socialismo*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 63-85.

pleo involuntario, al egoísmo de nuestros vecinos, a los prejuicios sociales, raciales, sexistas, religiosos, a la misma necesidad de cuidar a los demás ²⁵), es una sociedad más justa e igualitaria.

La fraternidad consiste, por ejemplo, en que los ciudadanos sanos se ocupen de los ciudadanos enfermos dentro de los límites razonables del propio sacrificio. Sin embargo, los límites razonables del propio sacrificio se deben situar más allá de la ausencia de un beneficio propio. En la justicia como fraternidad se ayuda a los más necesitados esperando un trato recíproco, pero no un beneficio contabilizado para los que ayudan. En cambio, en la justicia exclusivamente como equidad, los términos de la mutua cooperación tienen el límite aparentemente legítimo del egoísmo, como ya hemos visto en el análisis de las ideas de Rawls. Y puesto que no es esperable que en la sociedad actual, presidida por las relaciones mercantiles en casi todos sus ámbitos, los individuos prioricen la fraternidad a una cooperación estrictamente egoísta, la fraternidad institucional debería ocupar el vacío o la escasez de las virtudes individuales. El Estado, las leyes, las organizaciones gubernamentales (y no sólo las no gubernamentales) deberían garantizar la fraternidad como parte de lo que las legitima como instituciones justas. En ese sentido afirmo que la justicia como fraternidad se debe aplicar a la estructura básica de la sociedad, tal como Rawls propone para su concepción de la justicia como equidad.

²⁵ Una tarea que recae casi siempre en las mujeres, que ejercen en nuestra sociedad el rol de cuidadoras sin ningún tipo de remuneración económica, pese a que se trata de una actividad fundamental para el progreso de la sociedad.