

Igualdad, persona y justicia económica

El principio de diferencia de John Rawls.

Autor:

Amor, Claudio Oscar

Tutor:

Dotti, Jorge Eugenio

1998

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado

TESIS 7-8-4

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 34/49	MESA
18 JUN 1998 DE	
Agr.	ENTRADAS

Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Tesis de doctorado

**“Igualdad, persona y justicia económica: el principio de
diferencia de John Rawls”**

Doctorando: Prof. Claudio Oscar Amor

Director de tesis: Prof. Dr. Jorge E. Dotti

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIRECCION DE BIBLIOTECAS

Jorge Dotti
Jorge Dotti

INDICE

INTRODUCCION [I-X]

I NEUTRALIDAD [1]

1. Neutralidad, justicia y bien:5
i. Deontologismo y circunstancias de justicia [5] ii. ¿Más acá o más allá de la justicia? [10]
2. ¿Quién está mejor que quién?13
3. Neutralidad y mérito:26
i. ¿A cada uno según sus merecimientos? [26] ii. ¿A cada uno según su virtud? [28] iii. Distribución y retribución [33]
4. Neutralidad y perfección:38
i. No intervención y homogeneidad cultural [38] ii. División del trabajo y alienación [45]
5. Neutralidad y comunidad:53
i. Justicia macro y microcomunidades [53] ii. "Significados sociales" y justicia abstracta [61]
6. Neutralidad y antropología:65
i. Antropología escindida: identidad pública y privada [65] ii. Concepción de la persona y neutralidad epistémica [66] iii. Concepción de la persona y perfeccionismo liberal [69] iv. Escisión y esquizofrenia [71] v. Matriz social y autorreferencialidad [76]

II INVIOLABILIDAD [80]

1. El principio de utilidad y el imperativo categórico:82
i. Compensaciones intrapersonales e interpersonales [82] ii. Distribución, asignación, agregación [91] iii. Utilitarismo, maximización e igual consideración [94]
2. El principio de diferencia y el imperativo categórico:100
i. ¿Sacrifica el principio de diferencia a los mejor situados? [100] ii. Individualismo ético y compensaciones intraposicionales [105] iii. "Justicia como equidad" y explotación marxista [107]
3. Inviolabilidad y antropología:116
i. Identidad y discernibilidad [116] ii. Personas y yoes [117] iii. La propiedad común de las dotes: ¿Rawls entre el noumeno kantiano y el colectivismo? [120] iv. Utilitarismo y persona-vacía [124]

III IMPARCIALIDAD [127]

1. **¿Distribuir o redistribuir?: la polémica con el libertarismo:** 128
 - i. *El dilema del liberalismo igualitario: Chamberlain y el Leviatán nivelador* [130]
 - ii. *Espartaco y los esclavos fiscales* [149]
 - iii. *Autopropiedad y propiedad de recursos* [151]
 - iv. *Derechos, cosas y fines* [157]
 - v. *Historia y justicia* [162]
 - vi. *Emigración externa e interna* [165]

2. **¿Redistribución global o parcial?: el debate con la meritocracia:** 170.
 - i. *Naturaleza, sociedad y monismo distributivo* [171]
 - ii. *Rawls y los guardianes platónicos* [174]
 - iii. *Radicalizando las oportunidades equitativas* [180]
 - iv. *Desigualdades naturales y punto de partida igual* [193]
 - v. *Talentos, esfuerzo y arbitrariedad moral* [197]

3. **El alcance de la redistribución** 215
 3. 1. **El caso de las necesidades médicas:** 215
 - i. *Bienes primarios y necesidades médicas* [215]
 - ii. *Un mundo sin enfermos* [217]
 - iii. *Justicia médica rawlsiana* [219]
 - iv. *El límite superior de la redistribución médica* [223]

 3. 2. **Principio de diferencia y justicia intergeneracional**..... 230

4. **Autofinanciación y preferencias caras:** 239
 - i. *Libertad y necesidad: responsabilidad por fines y presión social* [240]
 - ii. *¿Subsidiando surfistas?* [248]
 - iii. *El mercado rawlsiano frente a la subasta de Dworkin* [249]

5. **Entre la redistribución y la autofinanciación** 254
 - i. *Enfermedades autocausadas y responsabilidad por riesgos* [254]
 - ii. *Lo que distingue a enfermos insensatos de sibaritas necios* [256]

6. **Imparcialidad y antropología:** 263
 - i. *Imparcialidad y autonomía* [262]
 - ii. *Redistribución y des-individuación* [268]
 - iii. *Las bases fácticas del tratamiento igual* [270]
 - iv. *La temporalidad atemporal de la autonomía* [275]

IV RECIPROCIDAD [277]

1. **El punto cero:** 278
 - i. *Ventaja mutua y punto cero* [278]
 - ii. *La crítica del principio de contribución* [280]
 - iii. *Reciprocidad y punto cero* [284]
 - iv. *Principio de diferencia y suma cero* [285]

2. **De la igualdad a la desigualdad:** 287

i. No-vidia [287] ii. Incentivos [291]

**3. Del beneficio para todos al máximo beneficio para el peor
situado:.....299**

*i. Optimalidad paretiana y maximin [299] ii. Principio de diferencia, utilidad media y
línea de pobreza [303] iii. ¿Produce el principio de diferencia el máximo beneficio
para el peor situado? [315]*

4. Posiciones intermedias y principio de diferencia lexical321

5. ¿De la desigualdad a la igualdad?:324

*i. Autoestima y status socioeconómico [324] ii. Principio de diferencia y envidia
excusable [327] iii. El costo intrínseco de la desigualdad [330] iv. Principio de
diferencia y relaciones de producción [332]*

6. Reciprocidad y antropología:335

*i. Mutuo desinterés, autointerés y egoísmo [335] ii. Mutuo desinterés, autointerés y
comparaciones interpersonales [338] iii. Autointerés y temor [340] iv. El autorrespeto
como proto-bien [342] v. Ingeniería biográfica [346]*

CONCLUSIONES [351]

BIBLIOGRAFIA [370]

INTRODUCCIÓN

Igualdad y conflicto político: de Tocqueville a Dworkin

Debemos al aristócrata Alexis de Tocqueville el más lúcido ensayo¹ -a mitad de camino entre la resignación historicista y el voluntarismo apologético- sobre la nueva democracia que nace de las cenizas del *Ancien Regime*. Su convicción más firme es que, con la modernidad, ha sonado la hora de la igualdad. Hágase lo que se hiciera, nada detendrá la nivelación de las condiciones sociales ni acallará su resonancia en la conciencia subjetiva; a lo sumo, se podrán paliar sus efectos indeseables. La sociedad igualitaria no tendrá (como pensaba Hegel que no lo tendría el Estado prusiano) su búho de Minerva.

Ronald Dworkin [1978] recoge el guante de Tocqueville, pero su combate es otro. Su preocupación no es probar (en contra de los nostálgicos) que la igualdad es el sino de los siglos, ni alertar (en contra de los ingenuos) sobre sus aporías y riesgos ocultos. Lo que le importa -en consonancia con la idea de Rawls [TJ: 580] de que no hay disenso sin consenso subyacente- es reinstalar el conflicto intra-democrático (el de la Academia, y el del ágora) en su suelo tocquevilleano originario.

¿De qué contienda se trata? Para Dworkin, el debate central de la democracia en América (y, por qué no, de cualquiera de nuestras democracias) es el que enfrenta a liberales (entendidos como *liberals*) y conservadores -a abogados de los derechos civiles y voceros de la “mayoría moral”, o a intervencionistas y darwinistas de mercado-.

Colocados frente a esta controversia, tenemos una tendencia refleja a interpretarla en términos pluralistas. Presupuesta la existencia de un sinnúmero de valores últimos, recíprocamente irreductibles, situamos a las posturas rivales en localizaciones diversas del espectro axiológico. Así, atribuimos al liberalismo (*contrario sensu* de lo que sugiere su nombre) un compromiso especial con la igualdad, y al conservadurismo, una alianza inquebrantable con la libertad. Coalición no implica necesariamente afirmación unilateral: acarrea simplemente una asignación asimétrica de pesos. Esto permite ampliar el horizonte de confrontación: a la izquierda de los

¹ *De la démocratie en Amérique* (1835-40).

liberales, nos topamos con socialistas de distinta laya, que agregan más plomo en el platillo de la igualdad.

Este abordaje -previene Dworkin- nos hace naufragar. En primera instancia, si la elucidación propuesta ilumina la liza económica (los conservadores quieren conservar el mercado sin trabas, y los liberales, trabarlo para que los ricos no sean tan ricos, ni los pobres tan pobres), oscurece la palestra política. Aquí, los papeles se invierten: los conservadores están dispuestos a saltar sobre excéntricos y amorales, y los liberales, a dejar que cada cual cuide de su alma.

Una dificultad más seria es ésta. Si los juicios *pro* y *contra* penden de valores que, mirados unos desde la perspectiva de los otros, son disvalores (o valores de valor inferior), el diálogo declina ante la antilogía, la discusión madurada ante la pugna ideológica, la persuasión razonada ante la inducción emotivista.

La solución es volver a las fuentes: reconducir la hermenéutica democrática a su matriz tocquevilleano. La igualdad se convierte en el valor de los valores: en el estrato *constitutivo* (en que se decide cómo debe tratar el gobierno a los ciudadanos), toda teoría forjada en las entrañas del *Mayflower* es subsidiaria de ella -por más que le haga cruces en el plano *estratégico* o *derivativo* (en que se resuelve qué ha de obtener cada uno si ha de recibir tal tratamiento o tal otro)-.

Sea lo que fuere lo que defienda, alega Dworkin, cualquier contendiente de cualquier *polis* de nuestros días avala un principio de consideración pareja: el Estado tiene que tratar a sus miembros como iguales.

La igualdad de Dworkin proporciona un *standard* común de apreciación, un metro uniforme para medir lo que, de otro modo, resultaría inconmensurable. La primera batalla de la razón práctica -la de su misma razón de ser- ha sido ganada.

Semántica de "igualdad": polisemia y antropología moral

1. El principio de Dworkin es, apenas, el principio de la discrepancia (y su condición de posibilidad), no su término. Que el gobierno brinde tratamiento de iguales a los ciudadanos no conlleva que los trate de igual modo en todos los aspectos; muy probablemente, consideración pareja comporte en ciertos casos atención dispar para tales y cuales -enfermos y sanos, talentosos y mediocres-.

Hay, particularmente, un largo terreno por recorrer entre la igualdad de tratamiento y la distribución igual o desigual de bienes. Este campo es tierra fértil para que el acuerdo inicial se trueque en desacuerdo. Los conservadores de Dworkin no perciben tensión alguna entre su aceptación del principio igualitario fundamental y el beneplácito que les provoca el hecho de que haya ricos muy ricos y pobres muy pobres; los liberales, en cambio, creen que admitir lo uno es *eo ipso* desaprobado lo otro.

En rigor, no hace falta dar un solo paso para que la identidad se vuelva diferencia. La igualdad de Dworkin está más cerca del ser de Aristóteles que del de Parménides: “igual consideración” se dice de muchas maneras. Así, tratar como iguales a los igualmente dignos de ese tratamiento veda que alguno sea usado como medio para el bienestar de los demás, y demanda que si uno se beneficia, todos saquen provecho. La lista de “categorías” igualitarias -de modos de predicar la igualdad de trato- no se agota aquí: la igualdad dworkiniana dejará ver -ya se observará- otros escorzos.

La multiplicidad trae consigo un interrogante que la unidad monolítica desconoce: el de si la variedad es anfibológica o análogica. Lo primero retrotrae las cosas a una situación pre-dworkiniana: si tal traducción del principio igualitario es intraducible en términos de tal otra, quienes adhieren a una o a la otra se encuentran en la posición de los que abogan por la igualdad *vis-à-vis* la libertad. Lo segundo plantea un reto: descubrir el núcleo de sentido que reúne, sin absorber en la univocidad, la polisemia igualitaria. Uno de los estímulos que anima este trabajo es la confianza en que este desafío es superable.

Traducir es aquí factorar el principio de Dworkin en requerimientos más específicos, que establecen qué debe hacerse, y qué evitarse, si se pretende que los que tienen que ser tratados como iguales efectivamente lo sean. Dichos requerimientos, a su vez, se descomponen en exigencias aún más particularizadas, que se resuelven en máximas de conducta y preceptos de asignación que rozan lo tangible.

Yerra el que imagina este decurso como una serie deductiva. El principio igualitario no es a máximas y preceptos lo que axiomas a teoremas. Argüir a partir de él no equivale a demostrar -a hacer explícito lo implícito-. Si la política fuese cuestión de lógica, Tocqueville y Dworkin harían bien en callarse, y ceder la palabra a Russell y Quine (o, por lo menos, a Popper). De lo que se trata si se trata de construir un modelo atractivo de tratamiento igual es de ajustar lo abstracto a lo concreto, y lo concreto a lo

abstracto. No es inferir la función propia del filósofo igualitario, sino interpretar y reinterpretar -interpretándose-.

2. La última oración incidental da acceso a la segunda entrada del presente trabajo. Ingresar en ella impone un rodeo previo. Hasta ahora se ha hablado de política. No es extraño: Tocqueville no platica sino de ello; Dworkin, a su vez, confiere a su formulación del principio igualitario un cariz institucional: el responsable del tratamiento prescripto es el gobierno, o el Estado, y quienes son acreedores a él, los ciudadanos.

Ahora bien: si no para Tocqueville, para Dworkin (así como para buena parte de los autores que conforman su universo de interlocución) la política es un apéndice de la moral -o de cierto capítulo de ella-. No se viola ningún espíritu, por tanto, si se violenta la letra de su principio y se moraliza a sus sujetos de norma: de miembros de la *civitas*, se transforman en personas morales. O, mejor: los ciudadanos -sin metamorfosearse en otros- son visualizados no en su faceta política sino en su faz moral.

El cambio de énfasis permite destacar lo que el título de este trabajo resalta. Comprender cabalmente el principio de consideración pareja y los requerimientos que contribuyen a darle un perfil más definido torna imperioso trazar la silueta de aquél que es estimado par. Dicho de otro modo: obliga -si son los sujetos morales (o los ciudadanos en su carácter de tales) los destinatarios de tratamiento igual- a contestar a la pregunta de qué es lo que hace de tal individuo o de tal otro *tal* tipo de persona. En suma: fuerza a incursionar en la antropología moral.

La secuencia de inteligibilidad, cabe especular, es bidireccional: si el nivel antropológico esclarece el deóntico, éste posibilita eliminar (o atenuar) la indeterminación que arrastra inevitablemente aquél si se lo abstrae de todo marco de referencia.

No es temerario aventurar que si la igualdad es una y muchas, el *ego* moral evocado por ella se escinde en varios yoes -tantos cuantos sean los requerimientos que se desgranen del principio de consideración pareja-. Si se logra mostrar que la plurivocidad igualitaria no encierra equívoco, se habrá dado un gran paso para rescatar al *homo aequalis* de la esquizofrenia.

Igualdad y justicia económica: el principio de diferencia

1. Desde Aristóteles [*Pol.*: 1280_a], igualdad y desigualdad son compañeras inseparables de la justicia. El presente trabajo aspira a desentrañar este vínculo entrañable; el hilo conductor no será la igualdad a secas, sino la igualdad dworkiniana -el principio de consideración pareja-.

El cometido parece descomedido. La prudencia impone, al menos, la demarcación de un espacio temático más o menos circunscripto. El que encuadra este escrito es producto de una doble limitación de enfoque. En primer lugar, la perspectiva se ciñe al perímetro de la justicia *distributiva* -que atañe al reparto de beneficios y cargas (independientes de la comisión de delitos)-; se hacen a un lado (excepto cuando sea pertinente en función de lo que ha sido declarado relevante) aquellas materias propiamente *retributivas*, que conciernen a la imposición de sanciones penales.

La amplitud inabarcable de la agenda distributiva fuerza una segunda restricción. El centro de interés se coloca en su capítulo *económico*. Concentrarse en él responde a la presunción de que prioridad teórica y anarquía teórica van de la mano. Si Descartes tuvo ante sí un ir y venir de opiniones acerca de Dios y el mundo, delante de nosotros se abre un *maremagnum* de pareceres sobre si el mercado da demasiado, o demasiado poco, a tales y cuáles -o, antes aún, acerca de si el mercado (en su forma ideal, o en sus conformaciones reales) configura un mecanismo moralmente irreprochable para dirimir qué porción le toca a cada uno-. La intuición aristotélica de que la brecha más profunda de la *polis* es la que pone en veredas opuestas a los que tienen y a los que no [*Pol.*: 1291_b] es tan certera hoy como ayer; lo que oscurece el panorama -lo que nos regresa al colegio de *La Flèche*, junto al joven René- es la proliferación de contendientes -la irrupción de burocracias, corporaciones, organizaciones no gubernamentales, desempleados y pasivos (para mencionar algunos de los nuevos protagonistas)- y la sofisticación del arsenal dialéctico de que disponen los abogados de las partes en pugna. La riqueza de las naciones reclama, ahora más que nunca, su propio *cogito*.

Lo último que resta para adaptar la empresa a una escala manejable es precisar el *corpus*. El que toma cuerpo en estas páginas tiene nombre y apellido: John Rawls. La elección del autor no es caprichosa: su concepción de “justicia como equidad” se ha convertido -incluso entre aquellos que la consideran la quintaesencia de la injusticia- en

la concepción de justicia -en la *Suma teológica* de la justicia distributiva²-. Como uno de sus críticos más acérrimos ha señalado: "...hoy, los filósofos políticos tienen que trabajar según la teoría de Rawls, o explicar por qué no lo hacen." [Nozick 1988: 183]. Si esto es así, no es a causa de que todos compartan las soluciones rawlsianas, o utilicen instrumentos metodológicos rawlsianos (más bien sucede lo contrario), sino debido a que es Rawls quien ha fijado los términos del problema mismo (o modificado los términos anteriormente fijados³). Las diversas respuestas a él sólo pueden entenderse como revisiones o refutaciones (y, a veces, como notas al pie) de tesis rawlsianas.

Al mismo tiempo, la circunstancia de que en las controversias suscitadas en derredor de la "justicia como equidad" se involucren adherentes a las corrientes más heterogéneas sienta las bases para un relevamiento exhaustivo de los *items* centrales de la justicia económica. Si uno quiere atravesar de una extremidad a la otra el repertorio doctrinario, no tiene más que pasar revista a la bibliografía rawlsiana.

Por otro lado, Rawls es singularmente translúcido a un punto de vista dual (de la clase del que se ha desarrollado en el apartado precedente). Es peculiar a su estrategia argumentativa (a su "constructivismo kantiano" *sui generis*) la suposición de que un paradigma de persona, normativamente orientado, codetermina (conjuntamente con un prototipo congruente de sociedad) la aceptabilidad de los principios de distribución -la cual, por su parte, refuerza la plausibilidad *prima facie* de aquél-.

2. La "justicia como equidad" es una teoría de una índole especial: pertenece al ámbito de lo que Rawls denomina "justicia fundamental" o "justicia de trasfondo" ("*background justice*" [PL: 265]). Su objeto no está dado por microsituaciones de asignación, sino por el macrosistema de reglas que organiza los componentes distributivos de la "estructura social básica" -del conjunto de prácticas que vertebró la vida de una comunidad-. Sus sujetos no son hombres y mujeres de carne y hueso, sino individuos descarnados que representan diversos emplazamientos dentro de ese esquema cardinal de instituciones⁴.

² La analogía no es tan desatinada como parece: alguno que otro ha visto en Rawls una suerte de escolástico analítico.

³ "...cambió el objeto de estudio", apunta certeramente T. Nagel en la dedicatoria de su libro sobre las "bases éticas de la teoría política" [1996: 5].

⁴ El uso rawlsiano de "institución" y "práctica" es suficientemente laxo como para que resulten aplicables a parlamentos, regímenes de propiedad, ordenamientos familiares, etc.

Se trata de una concepción plural, integrada por dos principios:

“a. Cada persona tiene un reclamo igual a un esquema plenamente adecuado de derechos y libertades básicas iguales, que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema, se ha de garantizar el valor equitativo de las libertades políticas, y sólo de ellas.

b. Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones: primero, han de estar vinculadas a posiciones y oficios abiertos a todos bajo condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y segundo, han de ser para el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.” [PL: 5-6].

Los dos principios son, en rigor, tres⁵. El primero (*a* en la presentación de Rawls) suele ser citado como el “principio de igual libertad”. El segundo (introducido como la primera cláusula de *b*) es conocido como el “principio de oportunidades equitativas” (a partir de aquí, POE). Y el que, estatuyendo la maximización del beneficio mínimo, instituye la regla *maximin* de elección como norma de justicia (segundo artículo de *b*) ha ganado fama como el “principio de diferencia” (desde ahora, PD).

La progresión expositiva no es azarosa, sino que expresa el hecho de que los principios de la justicia mantienen entre sí una relación de prioridad normativa particularmente estricta (“lexicográfica”, la adjetiva Rawls⁶): las demandas derivadas del primero poseen un peso absoluto respecto de las que emanan del POE, y las de éste en relación con las que proceden del PD⁷.

La vulgata rawlsiana ha vulgarizado el siguiente boceto de la arquitectura deóntica de la justicia económica de Rawls:

⁵ Un examen más afinado revelará que el universo normativo de la “justicia como equidad” tiene más de tres habitantes.

⁶ El calificativo da cuenta de la especificidad de la relación de precedencia entre principios por analogía con la que se da entre los componentes de un sistema lexical: así como, cuando se confecciona un diccionario, la segunda letra de las palabras opera como pauta de ordenamiento sólo si se verifica similitud en relación con la primera, al jerarquizarse, en términos de justicia, configuraciones alternativas de la estructura social básica, el segundo principio de Rawls funciona como canon de prelación únicamente en el caso de que el primero no permita desempatar. Si lo permite, bajo ningún concepto ha de admitirse que los puntos que el POE y el PD otorguen a un ordenamiento por sobre otro equilibren -sea ese *plus* todo lo copioso que fuere- la ventaja -aun minúscula- que el principio de libertad igual confiere a éste sobre aquél.

⁷ Debe tenerse en cuenta que, en otros textos (incluyendo a TJ), las cláusulas del segundo principio de la justicia (en la formulación rawlsiana, esto es: *b*) aparecen en un orden inverso al que se muestra en la referencia de PL: el PD es enunciado antes que el POE. La versión de PL es a todas luces preferible: secuencia expositiva y prevalencia normativa son ahora plenamente concordantes.

a El reparto *redistributivo* de recursos monetarios es materia, *exclusivamente*, de justicia *económica*.

b Hablar de “justicia económica rawlsiana” *equivale* a hacer referencia inmediatamente al PD (cuya esfera de competencia incluye, precisamente, la reasignación de renta y riqueza) y mediatamente al POE (cuya jurisdicción comprende la readjudicación de facilidades correlacionadas con el prorrateo de calificaciones y, por su intermedio, con el reparto distributivo de recursos monetarios).

c (Por silogismo hipotético a partir de *a* y *b*) hablar de “reparto de recursos monetarios” *equivale* a hacer referencia inmediatamente al PD y mediatamente al POE.

d La suerte y verdad de la justicia económica rawlsiana se juega con la suerte y verdad del PD: sea que el POE pierda parte de sus fueros, sea que su *potestas* resulte impotente, el PD deviene amo y señor de gravámenes y subsidios.

e POE y (centralmente) PD son, antes que nada, instrumentos *welfaristas* -lo que se concibe aquí como herramientas empleadas en el tendido de una “red de seguridad”, que impida que los que descienden hasta el escalón más bajo de la escala social caigan por debajo del umbral que demarca el límite entre vivir y sobrevivir, o entre vivir una vida decente y vivir una vida indigna.

f Aun estando a la cola del principio de libertad igual (que canaliza las exigencias de la justicia política), el PD y el POE (que dan curso a las demandas de la justicia económica) tienen una fuerza imperativa equiparable de frente a la configuración de un sistema social justo: primer y segundo principio de la justicia poseen ambos rango *constitucional* (un escalafón que desjerarquiza -que deja poco que hacer- a legisladores, ministros y jueces).

Con el correr de las hojas se apreciará que este bosquejo estandarizado es una mala copia del último croquis dibujado por la mano de Rawls, y, a la vez, que los lineamientos del esbozo de Rawls se desvían de las líneas de fuerza que sostienen el edificio normativo rawlsiano (de una edificación proyectada por Rawls que, paradójicamente, el lápiz de Rawls amenaza derribar). En suma: se constatará que el Rawls tipo, el Rawls real y el Rawls arquetípico (el Rawls ideal) no son uno y el mismo Rawls.

3. Cuatro puntualizaciones. La primera: este trabajo es doblemente extemporáneo. Por un lado, no es un ejercicio proustiano: atiende la obra de Rawls (la

de los noventa) como un *opus* acabado (como un *constructo* sin historia), y se desentiende de su historia constructiva. Por el otro, da vueltas en derredor del “giro sustantivo” que, hacia fines de los ochenta, T. Pogge imprimió (tan brillante como fulgurantemente), a los estudios rawlsianos -viraje que insta a estudiosos de Rawls y rawlsianos a retornar a los setenta-. El *tour* urge al propio Rawls a ser el que fue y dejó de ser: quien fue saludado en su momento como el ave Fenix de la filosofía política (de la filosofía que filosofa sobre la sustancia de la *pólis* -sobre la *ousía* de lo justo y lo injusto-) resucitó sólo para volver a vivir la muerte de la que había revivido (para colapsar de filósofo político en filósofo de la filosofía política -de filósofo en meta-filósofo-). En una atmósfera decadente (en la que sólo se discute cómo y por qué discutir, y no lo que vale la pena discutir), la regresión poggiana es un progreso, un soplo de aire fresco. Si no se quiere relegar *sine die* cuestiones cuyo potencial inquisitivo permanece intacto, lo mejor que puede hacerse es arrojar la agenda del día junto con los diarios viejos.

La segunda: este trabajo no es (no pretende ser) filología sin filosofía ni filosofía sin filología. Se instala en una zona en la que la problematización de problemas (de problemas problemáticos para cualquiera) da vuelo al análisis textual (a la paráfrasis de lo claro y distinto, a la exégesis de lo oscuro y confuso, a la reorganización de lo desorganizado, a la develación de lo velado y a la negación de lo que se niega a sí mismo), y el análisis textual evita que la problematización de problemas sobrevuele más allá de tierra firme.

La tercera: la lente de la “inspección del espíritu” (para decirlo cartesianamente) de la que aquí queda registro es (para decirlo fotográficamente) una simbiosis óptica de teleobjetivo y gran angular. Este trabajo superpone enfoque monográfico con perspectiva inter-doctrinaria: una especie casi desconocida en un océano de *papers* monotemáticos y doctrinariamente monotonaes y tratados pluritemáticos y doctrinariamente politonaes.

La cuarta: el autor de este trabajo cuenta con que el lector a quien se dirige tiene familiaridad (no necesariamente intimidad) con los ideogramas rawlsianos más idiosincráticos -que, al menos, posiciones originales y equilibrios reflexivos son para él lo que el tiempo para San Agustín-. La aclaración sirve de advertencia: quien busque en lo que sigue un diccionario encontrará a lo sumo una edición abreviada.

4. La estructura de la exposición que sigue se sostiene en un sobreentendido (casi una obviedad) y en una conjetura (cuya fertilidad exegética se pondrá a prueba con el discurrir del discurso). El primero es que la rawlsiana es una concepción constitutivamente igualitaria -dworkiniana *avant la lettre*-⁸. La segunda no es una sino dos (ya que doble es el eje problemático alrededor del cual gira la exploración): la que arriesga que la consideración pareja de Rawls puede ser dicha de cuatro maneras, y la que sospecha que, concurrentemente, la antropología moral rawlsiana exhibe -para transponerlo *more geometrico*- la contextura de un tetraedro.

Los géneros supremos del igualitarismo rawlsiano pueden ser aludidos con estos rótulos: neutralidad, inviolabilidad, imparcialidad y reciprocidad. Uno a uno dan título a los fragmentos más extendidos en que se fracciona el texto. Al comienzo de cada sección, se ofrece una reconstrucción tentativa del requerimiento de que se trata, y se explicita su conexión con el principio de Dworkin. A continuación, se transita el circuito que desciende de lo abstracto a lo concreto, y el que asciende desde aquí hasta allá; la travesía permite rectificar lo que, a criterio del que escribe, debe ser enmendado, y ratificar -criticando a los críticos- lo que tiene que ser reafirmado. Al final, se retrata -a veces con trazo grueso- el rostro del sujeto que se oculta tras exigencias y preceptos.

Las hipótesis a establecer son, nuevamente, dos. La primera es que, contra lo que dictaminan (o sentenciarían, si se representaran el asunto tal como aquí se presenta) muchos anti-rawlsianos (particularmente, los que deploran que la igualdad de trato rawlsiana se trueque en igualitarismo), ninguna de las cuatro igualdades de Rawls es para alguna de las demás lo que p para $-p$. La segunda es que la amenaza de personalidad dividida no se cierne sobre la persona rawlsiana.

⁸ En rigor, la cuasiobviedad no es tal, e, inclusive, el sobreentendido (entendido a partir del horizonte de intelección de Rawls) puede pasar por malentendido: al presentarse en sociedad, nuestro autor se da a conocer como un pluralista -como un mediador convocado a destrabar la "*impasse* de nuestra cultura política <democrático-moderna>" [CKTM: 141], maniatada por los tironeos que dan la igualdad y la libertad (y por los que pegan la libertad de los modernos y la de los antiguos)-. ¿Qué decir de esto? Nada: ninguna de las cosas que se digan de aquí en más -por plausible que sean- bastarán para erradicar la idea de que quien las dice padece el síndrome del crítico -la petulancia enfermiza del que cree saber más sobre el criticado que lo que el criticado sabe de sí mismo-.

I

NEUTRALIDAD

1. El primer vocablo del diccionario igualitario de Rawls es “neutralidad”. El término medio que conecta “consideración pareja” con “neutralidad” es “pluralismo razonable”. Esta expresión mienta el “hecho”¹ [PL: 36] definitorio de la modernidad post-Reforma: la coexistencia de una multiplicidad de “doctrinas comprensivas”² [PL: xvi] (religiosas³, morales y filosóficas) “opuestas e irreconciliables” [PL: 3], que, a la par de compatibles con los principios de justicia (lo que deja fuera al nazismo), representan productos genuinos de la “razón humana libre” [PL: 37], y no meras manifestaciones de interés de grupo o de irracionalidad⁴. Tratar como iguales a personas que, en pleno uso de su racionalidad deliberativa⁵, no podrían ser conducidas por ninguna mano socrática a una visión concordante sobre el cosmos y el puesto del hombre en él exige remedar a Husserl: suspender el juicio. En la medida en que existe una ligazón íntima entre un agente y su *Weltanschauung*, tomar posición en favor de tal o cual doctrina comporta colocar a sus adeptos en un escalón más alto: pronunciarse implica incurrir en parcialidad. Para exponerlo con categorías de Ackerman [1980: 10-11]: la *selectividad* (la suposición de que una concepción es mejor que otra) supone

¹ Se trata de un *hecho sui generis* -que es más que un simple suceso-: configura antes bien -para decirlo de un modo que evoca reminiscencias heideggerianas- una suerte de acaecimiento epocal.

² Este término es más abarcativo que el que Rawls utiliza en *Teoría de la justicia* para reducir a su mínima expresión el *neutralizanda* del requerimiento de neutralidad -a saber: “concepción del bien”-: además de componentes valorativos (ideales de excelencia, o pautas meritocráticas), incluye otros de índole ontológica y gnoseológica: realismo o idealismo, racionalismo o empirismo, son, tanto como egoísmo o altruismo, opciones que se dirimen en el dominio de las doctrinas comprensivas [PL: 126, n.34, y Lectura III en su totalidad].

³ “Doctrina comprensiva religiosa” alude tanto a las concepciones que hacen de la religión el centro de la existencia como a aquéllas que consideran la religión como “el opio de los pueblos” o se pronuncian por el agnosticismo [PL: 37]: “religiosa” indica la materia sobre la que versa la concepción, no su contenido. De igual manera, una doctrina *moral* puede expresar una postura *amoral*. Sade es un moralista (aunque no sea, tal vez, un moralista *razonable*).

⁴ Queda a criterio del lector dilucidar qué doctrinas son excluidas por esta segunda acepción de “razonable”.

⁵ Lo que vuelve “razonable” al pluralismo es, no sólo que quienes toman parte en él están exentos de errores perceptuales o lógicos y de falsa conciencia, sino también que, como las doctrinas que afirman, son *ellos mismos razonables*: están dispuestos a aupeditar la prosecución de sus fines a restricciones equitativas.

superioridad incondicional (la creencia de que el que adhiere a ella merece, *per se*, mayor consideración). Dar un paso adelante en el terreno epistémico equivale a retroceder otro tanto en el campo moral.

La “reducción trascendental” de Rawls es política, no ontológica. La *epokhé* es una Biblia para legisladores rousseauianos y burócratas weberianos, pero pura cháchara para matemáticos y obispos. Un Estado “fenomenológico” hace posible una sociedad civil “naturalista”. Que las instituciones básicas se forjen en una matriz de “escepticismo” [PL: 62] e “indiferencia” [PL: 150] crea el ámbito propicio para que, en universidades y templos, sea factible perseguir la verdad y comprometerse con ella, sin sectarismo ni intransigencia⁶.

“Suspensión del juicio”, transpuesta al plano de la *praxis*, significa “abstención de fines”. Así como el fenomenólogo filosófico renuncia a tesis y antítesis, el fenomenólogo político desiste de propensiones y aversiones. Lo que define a un Estado neutral es lo que *no* se propone hacer: fomentar esta escuela, desalentar aquélla.

La analogía elucida en qué sentido la neutralidad rawlsiana no es, ni pretende ser, neutral. Hay una gran diferencia entre prescindir de predicados veritativos y universalizarlos; del mismo modo, la hay entre evitar prohijar a un credo y asistir a todos. La máxima de acción de un Estado neutral es la pasividad, no la hiperactividad -la austeridad en vez de la liberalidad⁷ -.

2. La neutralidad de fines exige medios “no neutrales”. La inacción supone una acción previa: la que neutraliza a los que intentan neutralizar la neutralidad. Negarse,

⁶ Mas, se preguntará: si hay verdad privada, ¿por qué no politizarla? La respuesta de Rawls [PL: 61-2] es que, estando de por medio el uso del aparato de coerción, las condiciones de justificabilidad pública son incomparablemente más estrictas que los requisitos de admisibilidad privada, y que ninguna doctrina comprensiva que pase el filtro de éstos se encuentra en posición de resistir aquéllas.

⁷ Rawls no descarta [PRIG: 262] aquella versión de la neutralidad que (ligeramente reformada de modo de excluir de su alcance doctrinas irrazonables) corresponde a la primera versión de Raz [1986: 114-5]. Según la misma, un Estado es cabalmente neutral si provee a los ciudadanos oportunidades iguales para avanzar sus concepciones permisibles del bien. “Proveer oportunidades iguales para avanzar concepciones del bien” es una expresión equívoca: puede significar “suministrar a todos un acopio equitativo de aquellos medios imprescindibles para formar, perseguir y revisar fines en general”, o “proporcionar los recursos suficientes para que los paradigmas de excelencia que afirman unos tengan *chances de realización equivalentes* a las de los que sostienen otros”. La primera traducción -que es la de Rawls- es perfectamente compatible con un Estado pasivo (en el sentido indicado en el texto); la segunda, que demanda un gobierno activo (más activo ante los arquetipos que, librados a su suerte, se perderían en la noche de los tiempos, e inactivo frente a aquéllos darwinianamente aptos), es claramente anti-rawlsiana: dado “el hecho del pluralismo”, no hay acuerdo posible entre adherentes a modelos divergentes en torno de un parámetro común para mensurar el grado en que un ideal ha sido realizado.

bajo cualquier circunstancia, a negar es, más tarde o más temprano, obligarse a afirmar o negar; una neutralidad indiscriminadamente no discriminatoria termina quitándose la venda de los ojos.

Y si los funcionarios faltan a su palabra de mantener su mudez, y dejan sin voz a los que no ambicionan silenciar la de otros (o quieren conservar la prescindencia cuando es imperioso que tomen partido), la parquedad debe abrir su mano: la neutralidad de fines reclama atención preferencial -alguna clase de resarcimiento- para aquellos cuyas preferencias han sido desatendidas por influjo de una neutralidad no neutral (o de una neutralidad inconsecuente).

Aun si nadie se desvía de la línea recta, al final de la neutralidad de fines hay estados de cosas “no neutrales”: oportunidades dispares, logros desemejantes. Convertido el Dios mortal -el *Leviatán*- en una deidad aristotélica -indiferente por las cosas de aquí abajo-, algunas de sus creaturas se salvarán, y otras sufrirán el peor de los tormentos: nadie lamentará su partida, ni recordará su paso por la tierra. La frialdad del Estado es el *rigor mortis* de dioses sin apóstoles ni mártires; su desapasionamiento, la apatía de pasiones sin *pathos*; su genio maligno, la degeneración de mil y una formas de ingenio.

La secuencia es ésta. El gobierno no hace nada dirigido a lograr que todas las iglesias tengan chances parejas de enrolar acólitos⁸, o éstos perspectivas similares de concretar su viaje de fe; seguidamente, hay cultos que corren la suerte del de Osiris, y fieles que nunca visitan San Pedro, o La Meca. ¿Debe inferirse de esta sucesión una conexión causal? ¿Son equivalentes estados de cosas “no neutrales” -como supone Rawls⁹ - a efectos “no neutrales”?

Un argumento que Nozick [1988: 190-1] desarrolla en otro contexto de discusión apoyaría una respuesta negativa. El enunciado subjuntivo de que la iglesia I_1 , al borde de la extinción, se revitalizaría si el Estado acudiera en su auxilio (en lugar de permanecer con los brazos cruzados) no es, por sí mismo, suficiente para establecer la aceptabilidad de la proposición indicativa de que I_1 muere *porque* el gobierno no interviene. Se requiere una premisa adicional: que el que no actúa *debe* hacerlo. La

⁸ ¿Cómo podría lograrlo? ¿Repartiendo panes a los que no son movidos por la Palabra? Mas, en tal caso, las iglesias promovidas obtendrán clientes (o protegidos), no creyentes.

⁹ Es “imposible” [PRIG: 262] que la estructura básica de un régimen justo no tenga “importantes efectos” [*ibidem*. Énfasis añadido] sobre qué doctrinas comprensivas duran y ganan adherentes.

atribución de causalidad a las omisiones depende (como ha mostrado Nino [1984:206 y ss]) de expectativas preexistentes de comportamiento activo, las que a su vez remiten a normas de obligación, que cargan en el haber del destinatario de la imputación la producción del resultado deseado. Y lo que los neutralistas alegan es precisamente que nada constriñe al Estado a alterar su reposo. No se puede sostener esto y declarar a la vez -con Kymlicka [1989b: 884]- que neutralidad de fines es no-neutralidad *consecuencial*.

3. Rawls [PRIG: 261] previene sobre otra malinterpretación de su neutralidad: la que la asocia con la idea (que él mismo se encargó de difundir en sus primeros trabajos, en que, seducido por la teoría de la elección racional, coqueteó con la descomposición de la ética en prudencia) de que es posible derivar conclusiones sustantivas mediante la aplicación de un procedimiento sustantivamente vacío, avalorativo, o sustentado en valores meramente dialógicos -apelianos o habermasianos-.

La posición original no es un procedimiento de este tipo: buena parte de sus reglas están impregnadas de valores no procedimentales. El autor menciona entre éstos [*ibidem*] a los que están implícitos en la “concepción-modelo” [CKTM: 141] de persona que está oculta tras el velo de la ignorancia. Algunos de ellos no configuran *strictu sensu* valores, sino, en todo caso, meta-valores (o, mejor aún, pre-requisitos “trascendentales” de la formación de valores): especifican qué se demanda de un sujeto, y qué cosa no, para que adquiriera el *status* de agente moral. Todo aquello sobre lo que se extiende el velo pertenece al segundo grupo, y lo que queda al descubierto, al primero. Así, la compenetración con el *éthos* de la comunidad de pertenencia es considerada irrelevante, y la aptitud para escindir-se de la eticidad (a la luz de una evaluación crítica de las demandas de la moralidad), altamente significativa.

No se trata sólo de condiciones de posibilidad. En el origen de la posición original hay un valor de primer orden -propriadamente valorativo-: la igualdad. Y ésta se multiplica en otros, tan prolíficos como ella: así, la igualdad genera neutralidad, que engendra tolerancia. Hecha la advertencia, Rawls concede que la suya, visualizada en su vertiente práctica, ilustra una variedad de teoría “procedurally neutral” [*ibidem*]. Como herramienta al servicio de la paz pública -de la convergencia entre cristianos y paganos, o entre calvinistas y católicos-, tiene que rehuir toda alianza sospechosa; coligarse con uno u otro de los que divergen la volvería un trasto inútil (o la convertiría

en instrumento de guerra). El *modus operandi* del juez no puede asimilarse al modo de operar de los que están sometidos a su dictamen. Si todo procedimiento procede a partir de un basamento axiológico, lo antedicho implica lo que sigue: que los valores subyacentes a la “justicia como equidad” no han de ser de una índole tal que alguna doctrina comprensiva sea incapaz de reconocerlos como propios. La neutralidad “relativa a la fundamentación” (“*foundational*”) [Sandel 1982: 3]) exigida por la neutralidad procedimental no excluye del soporte justificatorio de los criterios de arbitraje *cualesquiera* valores, sino sólo los que no formen parte del “consenso traslapado” (“*overlapping consensus*”) [1987a] en el que el disenso democrático-moderno deviene asentimiento unánime.

1. Neutralidad, justicia y bien

i. Deontologismo y circunstancias de justicia

1. Un Estado neutral es un Estado deontológico. Un Estado que destrona a la virtud tiene que, paradójicamente, entronizar a una -coronarla como la “primera virtud de las instituciones sociales” [TJ: 3]-. La ungida es la justicia. En su abolengo se encuentra la explicación de la paradoja: se trata de una meta-virtud, o de una virtud de virtudes, que demarca el feudo de cada una y evita que se invadan entre sí (y que usurpen el dominio del Estado sin virtud). La justicia hace, para decirlo a la manera platónica, que las demás virtudes “hagan lo suyo” -que, reinando en su reino, dejen en paz al Rey filósofo (que no es aquí Dionisio de Siracusa sino Rawls)-.

¿Qué es aquello respecto de lo cual la justicia es primera? ¿Qué es aquello que, si quiere matar a la justicia, debe morir? No es sólo cuestión de virtudes (eficiencia, benevolencia, etc.) y doctrinas comprensivas; una lista más completa -no exhaustiva pero suficientemente ilustrativa- incluye otros *items*: ciertos cánones para definir lo provechoso en materia de equidad, pautas meritocráticas, ideales perfeccionistas, paradigmas comunitarios, criterios privados de verdad y preferencias mayoritarias.

2. Sandel [1982: 30] cree que existe una inconsistencia entre la adhesión de Rawls a la postura deontológica -que afirma el carácter *incondicional* de la justicia- y su idea de que las consideraciones de justicia sólo entran en juego dadas ciertas *condiciones* fácticas. Esta incongruencia deriva -opina el crítico- de la superposición, en

el entramado de la “justicia como equidad”, de categorías correspondientes a tradiciones teóricas inconciliables: mientras que el componente deontológico reconoce un trasfondo kantiano, la doctrina de las “circunstancias de justicia” posee una filiación humeana. Sea cual fuere la herencia más gravitante, la opción es excluyente: o bien se obtiene incondicionalidad a expensas de facticidad -deontologismo sin circunstancias de justicia-, o bien se alcanza ésta sacrificando aquélla -circunstancias de justicia sin deontologismo-.

En su crítica, Sandel confunde dos usos de “incondicional”. El principio deontológico emplea “incondicional” en el sentido de “apodíctico” (o “categórico”): que la justicia posea una prioridad tal significa que sus exigencias poseen un *peso absoluto* en relación con los requerimientos emanados de virtudes alternativas:(o, dicho de otro modo, que el cumplimiento de éstos no condiciona la obligatoriedad de aquéllas). No hay contradicción alguna entre postular esta forma de incondicionalidad y manifestar que el tipo de relación normativa que ella involucra rige sólo bajo condiciones peculiares -ausentes las cuales la justicia no tiene ocasión de actualizarse (ni resulta problemático, por ende, cómo balancear sus demandas con los de reclamos competitivos)-.

Sostener la incondicionalidad normativa de la justicia tampoco implica suscribir la posición de que el rango de sus condiciones:de aplicación es a tal punto abarcativo que se extiende por las más variadas formas de asociación humana (sean cuales fueren sus escalas, sus fines y mecanismos de integración, y sus coordenadas de tiempo y lugar). A lo único que nos compromete la aceptación del principio deontológico es a admitir que *si* se verifican sus condiciones de aplicación, *entonces* la justicia es incondicionalmente primaria; nada nos obliga a aseverar que se dan esas condiciones, o que ocurrirían en *cualquier* escenario que pudiésemos imaginar. Deontologismo no equivale *per se* a una variante implausiblemente extrema de universalismo. El ejercicio de refutación con el que se entretiene Sandel -encontrar contraejemplos para la tesis (presuntamente rawlsiana) de que las circunstancias de justicia recorren el trayecto que va de la *pólis* a la *oikía* y atraviesan las comarcas y las eras- equivoca el blanco desde un comienzo.

Casi¹⁰ desde el mismo momento en que opta por el deontologismo, Rawls deja en claro que sus principios están diseñados para un caso particular: el del complejo de instituciones que componen la estructura básica de la sociedad. Se muestra reticente (y aun hostil) frente a la eventualidad de que su letra y su espíritu tengan algo que decir, o inspirar, sobre lo que da peculiaridad a familias, logias masónicas o grupos de autoayuda. Y expresamente margina todo lo que la modernidad democrático-constitucional deja afuera: tribus paleolíticas, cofradías medievales y repúblicas cívicas *sandelianas*.

3. “Ni demasiado, ni demasiado poco”: en esta fórmula abrevia B. Barry [1989: 157] el meollo de la doctrina humeano-rawlsiana de las circunstancias de justicia. El principio rector es que el “justo medio” aristotélico no sólo determina la semántica de “justicia” sino también su pragmática: tanto la significación del vocablo como sus condiciones extra-discursivas de aplicación se mantienen a prudente distancia de excesos y defectos.

Ambos extremos permiten trazar sendos límites, cuya significación es diversa. El superior marca el tope traspasado el cual la justicia se vuelve inútil; el inferior, el umbral por debajo del cual se torna impracticable. Las circunstancias de justicia delimitan el área dentro de la cual esta virtud es necesaria y posible.

Rawls distingue dos sub-clases de circunstancias: subjetivas -referentes a aquellos rasgos de los sujetos de la interacción¹¹ que los conducen a involucrarse en problemas de justicia, y, a la par, los habilitan para resolverlos-, y objetivas -que conciernen a características propias de los objetos sobre cuyo reparto versan esas cuestiones¹² -.

¹⁰ La reserva se explica por el hecho de que, en el texto en que Rawls anuncia su abjuración del utilitarismo y su conversión al contractualismo (“Justice as Fairness” -1957/8) -por entender que éste permite, mientras aquél no, dar “un peso especial a las consideraciones de justicia” [*op.cit.*: 36]-, presenta sus principios de justicia como criterios organizativos de prácticas *en general*; es recién en “Distributive Justice” (1967) cuando circunscribe el objeto primario de la justicia a la estructura social fundamental.

¹¹ Rawls alude a los sujetos de la *cooperación*; sin embargo, la interacción competitiva también genera problemas de justicia.

¹² Este criterio de demarcación acarrea algunas dificultades, que se ponen de relieve cuando Rawls avanza de las definiciones designativas a las ostensivas. Así, al presentar ejemplos de circunstancias objetivas incluye algunas que connotan atributos relativos a sujetos -como el *factum* hobbesiano de que aun si los poderes físicos y/o mentales de unos superan a los de otros, la disparidad no es tal como para otorgar a los más aptos completa invulnerabilidad frente a los ineptos, o como para convertirlos en, cual graficaría Aristóteles, “reyes perpetuos en las ciudades” [*Pol.* 1284 b].

Cada una de estas especies ilustra paradigmáticamente la idea de la doble frontera. Así, la circunstancia objetiva que ha merecido mayor atención por parte de Rawls y sus críticos -la ocurrencia de una escasez moderada de recursos- contiene un elemento que indica el *maximum*, y otro que señala el *minimum*. A falta de escasez, la justicia es superflua; cuando colma la medida, es inviable.

En efecto. Si la oferta total de bienes sobrepasara la demanda global¹³ -si, como afirma Tartarin [1981: 248], nos encontrásemos en situación de Marx-optimalidad (en que nadie pudiera mejorar sus expectativas *ni siquiera* empeorando las de otros)-, no se desencadenarían conflictos distributivos, ni, por ende, se precisaría de un *standard* moral que sirviese de base para zanjar disputas.

En rigor, la superabundancia de cosas no es *per se* suficientemente abundante como para dejar a la justicia sin lugar. Por un lado, como sugiere Van Parijs [1992:204], que el abasto de bienes baste para satisfacer las apetencias de todos *qua* consumidores de *commodities* o de productos terminados no conlleva que ocurra otro tanto con sus anhelos de ocio, o de trabajo satisfactorio. Las personas bien podrían tener que gastar más energías que las que están dispuestas a invertir, o verse forzadas a desempeñar tareas que aborrecen. Si tal fuera el caso, las controversias atinentes al reparto del tiempo libre, o al prorrato de tareas ingratas, no cesarían (aunque se hubieran acallado las discusiones sobre la asignación de aluminio o *note-books*). Reducir a la nada la escasez, en la integridad de sus dimensiones, exige arribar a un estado de cosas en que, al decir de Nove [1983: 16], ningún curso de acción disponible encierra costo de oportunidad alguno: optar por A (completar un estante con las obras completas de Rousseau) no comporta sacrificar B (holganza sabática para releer el *Emilio*).

Por lo demás, aun si fuese factible alcanzar ese hartazgo casi empalagoso, se apresuraría quien colocara a *Teoría de la justicia* junto a un viejo manual de escolástica. Para dar ese paso (que muchos querrían dar) la sobreabundancia debería estar acompañada de *homogeneidad* perfecta: cada lote susceptible de apropiación (o cada enésima porción de él) tendría que ser indiscernible de todos los demás -al menos,

¹³ Es Ackerman [1980: 60-1], no Rawls, quien define “escasez” en términos de un desbalance *agregado*. Lo hace con vistas a neutralizar el contraejemplo del ascético: que haya individuos que se contentan con poco y nada no elimina el hecho de que lo que hay no es bastante para todos (entre quienes se encuentran monjes tibetanos y divas hollywoodenses).

en relación con las propiedades que los hacen deseables (esto es: que los transforman en focos potenciales de reclamos enfrentados)¹⁴. De no estarlo -si un solar junto al lago Lemán y una parcela en Mar Chiquita no significaran para cualquiera lo que un grano de arena comparado con otro-, la equidad seguiría cómodamente instalada en su trono.

Esto en cuanto a la cima. Respecto de la sima, si la escasez es extrema, todas las “empresas fecundas”, sostiene Rawls, “deben inevitablemente quebrar” [TJ: 127]. La catástrofe es el viaje de vuelta del estado natural lockeano al hobbesiano: el provecho recíproco cede su turno a la predación y la defensa. La autopreservación impone su ley sin ley sobre la justicia: aunque tenga sentido manifestar que lo que obtiene un Genghis Kahn excede lo que la equidad permite (o evaluar un sistema de racionamiento en términos de lo justo y lo injusto [Barry 1989: 156], esa declaración carecería enteramente de efectividad.

Las circunstancias subjetivas también condenan al ostracismo a Gulliver y los enanos. Si la simpatía hacia los demás no tuviese limitación alguna -para expresarlo a la manera de Warnock [1976: 21; 24-6]-, o si todos poseyeran interés en los intereses de todos (el mismo que para con los propios) -para decirlo al modo de Rawls [TJ:127]-, nadie invocaría *sus* propósitos o concepciones sobre la buena vida como base para formular pretensiones conflictivas sobre la adjudicación de beneficios¹⁵. Si la amistad aristotélica (o la hermandad franciscana) no exhibiera fisuras -si hombres y mujeres, viejos y jóvenes se reuniesen en torno de un *télos* compartido (y hubiera un consenso hermenéutico compacto)-, las consideraciones de justicia quedarían completamente al margen. Aun cuando subsistieran disyuntivas de coordinación (alusivas a la compatibilización de estrategias individuales, o a la adopción de tácticas conjuntas), el parámetro relevante sería la eficacia, no la equidad.

La fosa abisal es aquí no el autointerés, sino el autointerés irracional e irrazonable. Si los que pugnan no detentaran la aptitud, o la disposición, para perseguir sus fines “sin ninguna precaución” [Hume *Treatise*: 496-7], o para sujetar sus impulsos a restricciones que, a uno y al mismo tiempo, refrenan las pasiones de otros, la justicia, aunque inteligible y valiosa, resultaría “en vano” [Locke *The Second Treatise*: 271].

¹⁴ Cfr. Elster 1994: 34.

¹⁵ Para sacar de circulación a la justicia, no es necesario presuponer la existencia de altruismo perfecto (como opina Van Parijs [1992:204]): no se requiere que cada uno sea una Madre Teresa -que asigne *más* peso a los intereses ajenos que a los propios-.

ii. Mas acá o más allá de la justicia

A todo deontologista debiera tomársele el juramento hipocrático -recomendaría Sandel-: la justicia es una *areté* que *remedia* [1982: 31] el deterioro de otras, más primitivas, y el hombre justo un médico -indiferente y distante- que se vale de derechos y demás compresas heladas para aplacar el dolor que provoca la fractura de lazos de afecto e intimidad. Si la justicia es primera, no es lo primero: sale a la superficie cuando la benevolencia, o la confraternidad, o el patriotismo están por el piso.

La alopátia deontológica no cura; antes bien, agrava el trastorno (y muchas veces lo provoca: es el médico el que enferma a sus pacientes). En tanto dos camaradas entrañables comienzan a llevar el cómputo de lo que uno debe al otro, la trabazón que los unía se destraba: cuentas claras no conservan la amistad. La justicia es autorrealizatoria: produce (o reproduce) su propia necesidad -y vuelve necesaria su prevalencia sobre las virtudes con las que disputa el espacio axiológico-.

Gauthier [1994: 159-60] da una explicación cognitiva del mecanismo en virtud del cual la equidad se alimenta de sí misma. En cuanto las personas colocadas en circunstancias de justicia toman nota de ese hecho (o se figuran la eventualidad de su ocurrencia), reajustan de tal modo su comportamiento que incrementan el grado en el que se verifican esas condiciones (o, incluso, contribuyen a crearlas). Así, v.g., la toma de conciencia de la escasez (actual o potencial) induce a la acumulación preventiva, o exacerba el *amor sceleratus habendi* de Locke, que, a su vez, inflama lo que lo enciende (lo objetivo, y su resplandor subjetivo -el *deficit*, y la reflexión sobre él).

Mientras los comunitaristas como Sandel contemplan la sociedad deontológica con ojos retrospectivos -la visualizan como una degeneración de una *koinonía* ubicada *más acá* de la justicia-, los marxistas usan una lente prospectiva -la observan como la anticipación de una Comuna regeneratoria, colocada *más allá* de la equidad-.

Sus miradas se cruzan en dos puntos: la demonización de *Diké*, y la esperanza en que se podrá exorcisarla del cuerpo social. Lo que es decir: la confianza en que las circunstancias de justicia no habrán de formar parte del mejor de nuestros mundos posibles.

¿Tiene asidero esta ilusión? Rawls replicaría que no. Su argumento -cabe especular- tendría esta forma:

(i) Entre las circunstancias subjetivas de la justicia se cuenta “el hecho del pluralismo razonable” [PL: 36]. El conflicto inter-doctrinario es inconfundiblemente *distributivo*: ecologistas y desarrollistas a ultranza, o numerarios del Opus Dei y finiseculares *light*, presionan sobre el reparto de recursos tanto como mercaderes y banqueros, o rentistas e inquilinos.

(ii) El pluralismo razonable es el “resultado normal” [PL: xvi] e “inevitable, en el largo plazo” [PL: 4] del ejercicio de la razón práctica dentro del marco institucional característico de una democracia constitucional moderna.

(iii) Hay, en teoría, dos maneras de transformar lo múltiple en uno: (a) valerse del aparato coercitivo del Estado para ungir una doctrina comprensiva como dogma oficial -esto es: anular “el hecho del pluralismo” por medio del “hecho de la opresión” [PL: 37]-; o bien (b) alcanzar un “acuerdo razonable” [PL: 55] en derredor de alguna. La primera vía acarrea, en rigor, una unidad aparente: inexorablemente, la ortodoxia coactiva trae consigo catacumbas, y hogueras. Subsistiendo la diversidad (aunque soterrada), (a) conlleva la violación de la neutralidad; (b), en cambio, la despoja de sentido.

(iv) Al hacer realidad la pluralidad, la democracia constitucional moderna crea condiciones dadas las cuales la unicidad (a) es improbablemente realizable (tanto más cuanto más sólido es el régimen) y la (b) irrealizable sin más. Sea lo que fuere lo que ocurrió allá lejos y hace tiempo, (b) no es *ya* una opción abierta en *ninguna* democracia, y (a) no es asequible en *algunas* democracias (Noruega o Canadá):

(a) Una democracia constitucional -concebida como un sistema paradigmáticamente justo- genera su propio apoyo motivacional: desarrolla en sus miembros el deseo de regirse por sus principios [TJ: 498-9]. La explicación apela a un resorte psicológico elemental: uno tiende a apoyar aquello en lo que adivina su bien. La premisa que resta es lockeana: las iglesias¹⁶ advierten que un clima de liberalidad configura el ámbito más propicio para su florecimiento (en especial si lo que les interesa es cosechar creyentes devotos, no reclutar fariseos). Desplegado en ellos un “sentido de la justicia suficientemente fuerte” [PL: 140-1], los ciudadanos democráticos propenden a “afirmar *solamente* doctrinas comprensivas *razonables*” [PL: 86]. Lo cual,

¹⁶ Las iglesias de Locke constituyen una ilustración arquetípica de cualesquiera microcomunidades aglutinadas alrededor de doctrinas comprensivas.

expresado negativamente, equivale a decir que: se abstienen de promover doctrinas *irrazonables* -antitéticas respecto de la justicia democrática-. Y, si ello es así, renuncian a todo intento de reinstalar en su pedestal a Torquemada. La idea, otra vez, es de Locke: la tolerancia del gobierno vuelve tolerantes a las sectas intolerantes (y la intolerancia, intolerantes a las tolerantes). Aunque no puede obtenerse una certeza apodíctica [PL: 65] de que no habrá otras Weimar, más democracia, y por más tiempo, acercan la posibilidad a cero.

(b) La modernidad trae consigo la perspectiva -y ésta, el perspectivismo-. Lo que destella en la pintura, y se irradia hacia la religión, la moral y la filosofía, alumbra en la articulación productiva (que relumbra en la estratificación social): “numerosos oficios y posiciones”, “divisiones del trabajo”, “muchos grupos” y “variedad étnica” [PL: 57] tornan extranjeros a los conciudadanos de nuestras democracias: la “experiencia total” de uno es inasible al *feeling* de muchos otros. Experiencias totales diversas son pareceres globales irremisiblemente divergentes; vale decir: doctrinas comprensivas que no pueden ser comprendidas en una más abarcativa (y que, en ocasiones, son incomprensibles desde el punto de vista de las otras)¹⁷.

(v) El corolario que se extrae de (b) es que el pluralismo razonable “no es una mera condición histórica que pueda desaparecer pronto; es un rasgo permanente de la cultura pública de la democracia” [PL: 36]. (a) permite ir más lejos (más, tal vez, de hasta donde Rawls está dispuesto a llegar): posibilita decir -parafraseando al autor- que la democracia misma “es un rasgo permanente de nuestra cultura pública”.

Si la democracia -y, con ella, el pluralismo razonable- no representan “meras condiciones históricas que puedan desaparecer pronto”, y, si, con el pluralismo, la justicia deviene un problema, entonces “más acá de la justicia” y “más allá de la justicia” se tocan en el espacio sin espacio de la utopía.

¹⁷ La que se menciona en este párrafo es tan sólo una de las seis “causas” o “fuentes” [PL: 55] de desacuerdo razonable que Rawls engloba bajo el rótulo de “cargas del juicio” [*ibidem*]. En su mayoría, se trata de factores que explican discrepancias tanto teóricas como prácticas: evidencia compleja, vaguedad conceptual, necesidad de sopesar consideraciones relevantes, etc. Si nos concentramos en la irreductibilidad de la “experiencia total” se debe a que es la única que el autor refiere al contexto de la modernidad democrática.

2. ¿Quién está mejor que quién?

1. Todo deontologista se ve en un brete. Por una parte, afirma que la prioridad de lo justo sobre lo bueno comprende tanto el plano “moral” [Sandel 1982: 2-3] como el que se refiere “a la fundamentación” [*ibidem*]: los principios que adjudican derechos básicos y zanján conflictos distributivos generan razones morales que, *a priori*, desplazan a las que proceden de, v.g., ideales de excelencia personal o de valores comunitarios; a la vez, se derivan de un modo tal que no se presupone la aceptabilidad de ideal o valor alguno (que sea inaceptable para alguien¹⁸). El deontologismo inferencial hace posible el normativo: si, a la base de la justicia, se colocara un ideal o valor en particular, las exigencias emanadas de éstos poseerían, analíticamente, mayor fuerza imperativa que las que provienen de aquélla. Si la justicia ha de tener soberanía sobre el bien, debe ser, pues, enteramente independiente de él.

Ahora bien: si la justicia es enteramente independiente del bien, resulta *completamente inoperante*: es inepta para dirimir controversias. Para que el consenso en derredor de cierta concepción de justicia (acuerdo 1) se trasunte en decisiones de asignación convergentes, o en juicios concordantes sobre si un reparto dado se acomoda o no al perfil distributivo preferido (acuerdo 2) debe existir conformidad en torno de lo que, técnicamente, se conoce como *distribuendum* (acuerdo 3). El *distribuendum* es la pauta por referencia a la cual se especifica lo que será estimado *provechoso* en materia, o para los fines, de la justicia. Si nos instalamos en el terreno en el que Rawls nos sitúa, se trata de determinar lo que será reputado ventajoso en materia, o para los fines, de la “justicia fundamental”, o en “el dominio de la política” [1989; PL: 38].

A falta de acuerdo 3, el acuerdo 1 puede trocarse en desacuerdo 2. Consideremos el caso de tres asignadores que coinciden en que una distribución justa es una estrictamente igualitaria (acuerdo 1), pero discrepan acerca de la definición del *distribuendum* (desacuerdo 3): el primero lo delimita en términos de posesión de *recursos*; el segundo, de satisfacción de preferencias, o de contento subjetivo (de *welfare*); y el tercero, de despliegue y actualización de *capacidades*. Llamemos *R*, *W*, y *C* a los asignadores, en el orden en que han sido presentados. Supóngase que se les encomienda la tarea de prorratar un lote de bienes -integrado por quince unidades- entre tres beneficiarios: *x* -que es saludable y tiene gustos modestos-, *y* -que está sano y

¹⁸ Cfr. Neutralidad, p.5.

tiene gustos sofisticados-, y z -que padece de una discapacidad costosa y tiene gustos modestos-. Con toda seguridad, sus decisiones de asignación diferirán (desacuerdo 2), como puede verse en la siguiente tabla:

	R	W	C
x	5	2	4
y	5	6	4
z	5	7 ¹⁹	7

La tabla da pie para una aclaración: según se observa, tanto el que asimila *distribuendum* a recursos (R) como los que rechazan esta equiparación (W y C), se valen de ellos al momento de dar curso a sus opiniones relativas a quién tiene que recibir qué: ni la satisfacción ni las capacidades son pasibles de asignación. Como acota Barry [1973a: 55], la discrepancia entre *recursivistas* y no *recursivistas* no versa sobre *lo que ha de distribuirse* (como podría pensar alguien que se atuviera a la acepción literal de “*distribuendum*”) sino acerca de si, para ponderar si una distribución ha alcanzado sus objetivos, hay que tomar en cuenta o no el impacto de ésta en las perspectivas de satisfacción de los beneficiarios, o en sus chances de desarrollar y ejercer capacidades²⁰.

Para visualizar las cosas desde otro ángulo: sin acuerdo 3, no existe un basamento conjunto para la realización de comparaciones interpersonales de bienestar (*well-being*²¹); sin un metro unánimemente aceptado por remisión al cual mensurar las expectativas de los beneficiarios, no cabe esperar avenencia sobre *quién está mejor que quién* (acuerdo 4) -ni, subsiguientemente, si hay fundamentos para reasignar lo asignado, acerca de *quién posee un reclamo valedero sobre las pertenencias de quién* (acuerdo 5)-. Si R se topa con la asignación efectuada por W , sostendrá que x (el más pobre) está peor situado que y , y éste, que z (y que, por ende, z y, en menor medida, y ,

¹⁹ W favorece a z en mayor medida que a y sobre la base de la creencia de que la insatisfacción global del enfermo que no recibe tratamiento adecuado es más elevada que la del *gourmet* condenado a una dieta de hamburguesas.

²⁰ Daniels [1990: 273] presenta la cuestión en términos de cuál es el *target último* de la política distributiva adoptada.

²¹ “*Well-being*” es un término neutro, que refiere la posesión de las ventajas estimadas relevantes en materia de justicia social; “*welfare*” denota, en cambio, una interpretación restrictivamente bienestarista de tales beneficios.

tienen que compartir su cuota con x). Si es W quien se topa con la asignación efectuada por R , sostendrá que z (el más infeliz) está peor situado que y , y éste, que x (y que es éste el que debe cargar con el sobre costo de la discapacidad de z y del refinamiento de y). C , puesto en el mismo trance que W , coincidirá con éste en que z es el menos favorecido (aunque divergirá sobre por qué lo considera tal: no porque es más desventurado que los demás, sino a causa de que, como resultado de su déficit, su libertad real para ser o hacer lo que quiere es más limitada), pero estimará igualmente bien situados a y y a x (cuyo repertorio de capacidades es similar).

El párrafo precedente explicita que las divergencias sustantivas 4 y 5 poseen implicancias antropológicas: disentir sobre la clave correcta para descifrar quién está mejor que quién (*ex ante* o *ex post* de la intervención redistributiva del gobierno) es discrepar (desavenencia 6) acerca de los “rasgos focales personales” [Sen 1990:112] que han de servir de punto de orientación para reconocer quién es quién en la hilera de ciudadanos, exentos *qua* miembros de la *Commonwealth* de aquellos rasgos y de aquella personalidad que los hacen inconfundibles en la sociedad civil. R pone el foco en aptitudes moralizadas, W en deseos y gozos, y C en modos de ser o hacer a la mano del agente.

Volvamos a donde comenzamos. A Rawls le cuadra lo que a cualquier deontologista: la “justicia como equidad” es, a la vez, dependiente del bien, e independiente de él. Lo que parece contradicción, no es tal. En primera instancia, un bien no es igual al otro. Los principios de justicia son teoremas de la “teoría *delgada* (*thin theory*) del bien” [TJ: 396] y axiomas de la “teoría *plena* (*full theory*)” [*ibidem*]. La primera calcula el denominador común valorativo imprescindible para que una sociedad de justos, asociada alrededor de una idea de justicia, no se disocie al dar a cada uno lo que le corresponde; la segunda da cuenta de aquello que, valga lo que valiere, nunca congregará a una congregación de justos (pero que jamás la disgregará). La primera precisa el contorno de lo que quienquiera sea apetece en la plaza pública; la segunda delinea el perfil de lo que algunos, fuera del *ágora*, tienen por una vida magnífica, y otros, por una vida sin grandeza.

En segundo lugar, la subordinación de la justicia al bien atañe a su *constructividad*, no a su *justificabilidad moral*: el corazón del deontologismo “relativo a la fundamentación” en que Sandel ubica el meollo del liberalismo deontológico de

Rawls queda a salvo. La potencialidad persuasiva del PD (suponiendo que poseyera alguna) no se debilitaría en nada si la teoría delgada del bien se afinara en una magnitud tal que no cupiera nada dentro de ella (o el pluralismo moderno resultara a tal extremo plural que la multiplicidad de teorías delgadas no pudiese reducirse a la unidad); a lo más, un demiurgo rawlsiano se mantendría indefinidamente en una irresolución hamletiana: sería incapaz de resolver de una vez qué mundo plasmar en la *khóra* social.

2. Es hora de llamar a las letras por los nombres que se cifran en ellas: *R* abrevia, entre otros, a Rawls, Dworkin, Nozick y Daniels; *W*, a los *welfaristas* Arrow y Arneson; y *C* (dispénsese el neologismo), al “capacibilista” Sen.

Un listado completo abarca un sinnúmero de *items* y sub-*items*. A título de ejemplo: W_{1A} , que ubica en el mismo peldaño a aquéllos cuyo cociente “fines alcanzados/objetivos propuestos” es similar; W_{1B} , que hace lo propio con los que poseen oportunidades semejantes de que esa relación llegue a uno; a W_2 , que se abstrae de lo que Dworkin [1981a: 204 y ss.] llama “bienestar relativo” (de la distancia entre lo ideado y lo materializado) y se abstrae en el “bienestar global” [*ibidem*] (en lo que hace que uno sienta, aun en el medio del fracaso más rotundo, que su existencia marcha hacia donde debe dirigirse); y a W_3 , que se desentiende de logros y reveses, y atiende al placer y al displacer (groseros o sutiles) que experimentan tanto los que tienen miras como los que no miran más allá de sus narices.

Presentados los contrincantes, y expuesto lo que está en juego, da comienzo la lid. La estrategia polémica de Rawls se abre, socráticamente, con la refutación del *welfarismo* estándar (lo que echa por tierra con todas sus variantes), y se cierra, platónica y autoafirmatoriamente, con la apología de la variedad peculiarmente rawlsiana de recursivismo: la que emplea como indicador del bienestar relativo de los sujetos su tenencia de un lote de “bienes sociales primarios”.

Entre apertura y cierre, un flanco sin cubrir (o, por lo menos, uno en el que Rawls no da batalla con el mismo ánimo asertórico que alienta su ataque anti-*welfarista* y su defensa pro-recursivista): ¿es Sen, el indio, un mongol que arrasa con todo, un tártaro en el desierto o un bolchevique reeducado con el que hacer buenos negocios?

Concentrémonos en el centro de la táctica de Rawls. La *ratio essendi* de la misma es una aporía (o, mejor, un subterfugio ante ella): el paradigma público de valor de una sociedad axiológicamente escindida tiene que pasar con éxito el *test* de

neutralidad, pero ningún arquetipo privado es capaz de superarlo. Huelga decir lo que ocurriría si no hubiera nada más que decir: el problema del *distribuendum* resultaría irresoluble, y ninguna comunidad justa (rawlsiana o como fuere) podría hacer justicia con sus miembros. *Teoría de la justicia* no dejaría de ser una pura teoría, ni Rawls uno de los que sólo atinan a contemplar el mundo.

La salida de un callejón sin salida es una salida elegante: si no hay modo de salir bien parado de un tribunal neutralista, lo mejor que puede hacerse es alegar que el examen, y los examinadores, están de más. Es lo que hace Rawls: refluendo de lo múltiple a lo uno, rechaza que el pluralismo democrático-moderno sea tan hiperbólicamente plural como para impedir que *alguna* “teoría *delgada* del bien” logre lo que *ninguna* “teoría *plena*” está en posición de alcanzar: suscitar el *consensus gentium*. La contracara de la negativa es la aseveración de que se da una “semejanza *parcial*” [USBP: 189] aun entre doctrinas comprensivas que no comparten nada -incluso entre aquéllas a tal extremo heterogéneas que, en ocasiones, no es viable expresar sus imprecaciones mutuas en caracteres recíprocamente legibles-.

Resumiendo: en vez de someter los *distribuenda* en danza a una comprobación de neutralidad, Rawls los sujeta a una prueba de monismo razonable: es apto para ser elegido todo aquél que concite la aquiescencia general de ciudadanos en pleno uso de las competencias que los distinguen como tales. Alrededor de esta verificación giran negaciones y conjeturas: (1) ningún *distribuendum welfarista* resiste la prueba; (2) si el andamiaje de la “justicia como equidad” está hecho de buena madera, muy probablemente el *distribuendum* rawlsiano sobreviva a ella; (3) quizás haya algo en el *distribuendum* de Sen que lo torne sectario, y algo que lo vuelva un artículo de fe de cualquier secta.

(1) Rawls desmenuza [USBP: 200 y ss.] un ensayo de Kolm [1972], inspirado en Harsanyi [1953], que está destinado a mostrar que, si la mirada se desplaza del *contenido* de propensiones y aversiones al *patrón* evaluativo subyacente a ellas -de lo que es estimado deseable a lo que da articulación a la práctica de estimación misma-, el *distribuendum welfarista* sale incólume de la evaluación pautada.

La hipótesis de los autores es que existe una “preferencia compartida de orden supremo” (la formulación rawlsiana de la “preferencia fundamental” de Kolm), que gobierna las elecciones más dispares que llevan a cabo, en tanto y en cuanto están

provistos de una medida adecuada de *phrónesis*, ateos y creyentes, fisicoculturistas y melómanos, en distintos niveles de decisión. Anhélese esto o aquello, u óptese por tal o cual concepción abarcativa sobre lo apreciable o lo despreciable, los juicios de deseabilidad emplean siempre los mismos parámetros: funciones de utilidad, y vectores personales e impersonales (que toman nota, respectivamente, de la influencia que poseen, en el *quantum* de satisfacción *integral* de alguien, sus rasgos intransferibles -talentos, gustos, lealtades, etc.- y sus circunstancias intercambiables -recursos, oportunidades, derechos, etc.-).

Los *welfaristas* monistas defienden tres tesis atinentes a estos parámetros:

T₁: todo sujeto está en posición de jerarquizar *cualquier* combinación posible de vectores -referentes a situaciones reales o hipotéticas en las que él mismo esté involucrado-: es capaz de resolver si optaría por oír la segunda sinfonía de Brahms siendo melómano y pobre o por visitar la capilla Sixtina siendo agnóstico y rico. En cuanto pertenece a un orden supremo, la preferencia de que aquí se trata posibilita colocar en fila predilecciones de rango superior (atinentes a concepciones inclusivas sobre lo que vale la pena hacer o ser) y otras relativas a beneficios particulares.

T₂: cada cual está en condiciones -poniéndose en los zapatos del otro- de llevar a cabo una ordenación semejante alusiva a terceros. No hay límites para la extensión: un *punk* puede dictaminar si un funcionario de la Unesco se volvería *skinhead* en caso de que detestara a los Sex Pistols y su vecino los escuchara todo el día o tomaría los hábitos si su mujer lo engañara y su hija se convirtiera en *punk*.

T₃: La preferencia de orden supremo es *compartida*: los ordenamientos que lleva a cabo uno (sean quienes fueren los agentes involucrados) coinciden con los que realizan los demás.

Estas aserciones se inscriben en el contexto de una doble reducción. En primer lugar, el *welfarismo* monista transcribe todo juicio objetivo de bienestar -sea que apele, como canon de interpretación y medición, a ideales de excelencia personal, sea que recurra a valores comunitarios- al registro lexical que expresa *well-being* en términos de fines conseguidos o de experiencias privadas de deleite. En segunda instancia, condensa la materia informe de juicios subjetivos de bienestar en una conformación que la uniforma. *T₃* afirma que este segundo paso, crucial para desactivar la amenaza de la neutralidad, puede ser dado. *T₁* y *T₂*, por su parte, sostienen que la estructura en

cuestión es omnicomprendiva: no subsisten casos indecibles que hagan temer que el peligro siga latente.

Los *welfaristas* monistas no son concientes -replican Rawls y otros como él- de que el pluralismo democrático-moderno es suficientemente plural como para reducir a la nada la doble reducción (y, con ella, al *welfarismo* monista mismo). La modernidad democrática deja sitio para aquellos cuyo parecer es que lo que importa no es conseguir fines (sino, en todo caso, conseguir fines *intrínsecamente* valiosos) ni experimentar deleite²² (sino, por el contrario, mortificarse como testimonio de entrega al Señor); al mismo tiempo, reserva lugar para los que piensan que la fragmentación desintegra la forma tanto como la materia (o que, si no llega hasta aquélla, subsiste un residuo de materialidad refractario al *eídos*).

Concientizados, los anti-*welfaristas* ponen una X sobre cada una de las *T*. Ackerman [1980: 50] se ocupa de tachar *T_j*: el surtido de planes de vida es tan variado que incluye algunos inherentemente *discontínuos*, que encierran una amplia franja de indeterminación. La mística que se prepara día tras día para la cita amorosa con su dios asignaría, en su escala de intervalos, un 100 a la consumación del encuentro y un 0 a la postergación indefinida, mas sólo podría apostar en algún punto (más cercano a 0 que a 100) lo que la conforta en su espera (o lo que la desvía de su centro); fortalecida, no atinaría a responder qué ventaja adicional vale más que cuál otra (ni, descentrada, a qué perjuicio suplementario le corresponde menos puntaje que a cuál otro).

“Pluralismo” significa no sólo “pluralidad” sino también “inconmensurabilidad”. Si estas o aquellas doctrinas comprensivas son intraducibles entre sí, *T₂* está en serias dificultades: los zapatos de algunos no nos calzan. ¿Puede Golda Meir ver el mundo con los ojos de Rudolf Hess, o éste con los de Gandhi? Rawls y Ackerman repetirían, contra Montaigne, que *nonnihil humanum alienum est* (donde “*alienum*” es “ajeno” más que “indiferente”). Si existe algo así como *una* naturaleza humana, la teoría que la objective será, por los siglos de los siglos, una obra inconclusa.

²² Hay una razón adicional [USBP: 191] que deslegitima la reducción de juicios objetivos de bienestar a aseveraciones referidas a experiencias privadas de deleite. Validar estas aseveraciones impone adentrarse en la interioridad de los sujetos implicados. Ello plantea el problema epistemológico de la existencia de otras mentes, que, además de inherentemente complicado, posee consecuencias indeseables a la luz de consideraciones de pluralismo y neutralidad: ninguna doctrina comprensiva filosófica o gnosceológica a que se apele para resolverlo podrá eludir la acusación de sectarismo.

Y aun si la mirada es infinitamente proteica -si una mónada puede entrar por la ventaja de las demás-, la convergencia postulada en T_3 no elidirá la divergencia. Que exista -suponiendo que T_2 sea admisible- una base común para el juicio no implica que los juicios sean comunes. Antes bien, cabe aguardar que, dadas dos amalgamas de rasgos y circunstancias, haya quienes antepongan la primera, y quienes la pospongan.

El fracaso en la prueba de monismo razonable es también una constatación de inestabilidad -de la ineptitud de una *civitas* para reproducirse a sí misma produciendo ciudadanos consustanciados con su sentido de civilidad-. Lo que, según Rawls [FG: 551-3; SL: 76], sucede con la matriz de satisfacción proporcional (W_{IA}) -sublevar a los que, afanándose por menos, reciben menos, en contra de los que, aspirando a más, obtienen más- acontece con cualquier horma que se ajuste al molde de Kolm: nutrida de sectarismo, lo realimenta. Una sociedad *welfarista* es un compuesto en descomposición.

(2) La jugada de Rawls repite la movida de Kolm y Harsanyi: le da la espalda al sanedrín neutralista. ¿En qué reside, si no en el álgebra del *welfare*, la “ semejanza parcial” que asemeja a lo desemejante? La respuesta no ha de buscarse en la forma sino en la materia (en aquellos objetos que son objeto de todos). El que presta oídos -se hace oír Rawls- percibe, tras la disonancia de preferencias y categorías preferenciales, una predilección consonante por bienes sociales primarios. Para que esta armonía no desafine (al menos para que no se desvirtúe en cacofonía rawlsiana), es preciso que las líneas opuestas y aun paralelas que cruzan el plano de la *full theory* converjan en cuatro puntos (que circunscriben el cuadrilátero de la *thin theory* de Rawls):

(a) en la utilización de un índice de bienes sociales primarios como indicador público de bienestar;

(b) en la composición de la lista rawlsiana de bienes sociales primarios;

(c) en los pesos que Rawls asigna a algunos de los recursos de la nómina; y

(d) en la generalización de que se vale para eludir los problemas de ordenación concernientes a los que no pondera.

La argumentación de Rawls es, antes que ello, una sucesión de postulados de similitud. El *overlapping consensus* de la modernidad democrática reúne a los que nunca unirían fuerzas; su *common sense* es que

[i] realizarse como ciudadano es, discrèpese todo lo que se disienta sobre qué entender por consumarse como hombre, como hijo de Dios, o como Superhombre,

participar, en la mayor magnitud posible, del modelo de persona moral incrustado en el imaginario y en la *práxis* de una *pólis* tocquevilleana;

[ii] la moralidad de la personalidad moral es el sub-producto del interjuego de dos facultades: la racionalidad -la capacidad para bosquejar, ejecutar y rediseñar proyectos de vida- y la razonabilidad -la aptitud, y propensión, para supeditar bosquejo, ejecución y rediseño a limitaciones equitativas-;

[iii] existen ciertos bienes que, a la par de ser objeto de regulación institucional directa (lo que los singulariza como “sociales” [TJ: 62]), configuran “condiciones de trasfondo” (“*background conditions*” [PL: 75-6]) y “medios omnivalentes” (“*all-purpose means*” [PRIG: 257]) imprescindibles para que cualquier persona desenvuelva su personalidad moral (lo que los particulariza como “primarios”). Su carencia, en efecto, frustra el cultivo y la puesta en marcha de las facultades fundamentales, lesionando el interés “de orden supremo” [USBP: 192] que mueve a todo *ego* fenoménico a convertirse en yo *noumenal*;

[iv] dicha falta daña, a la vez, el interés “de orden superior” [*ibidem*] que posee un agente moral -visualizado en su faceta racional- consistente en avanzar hasta donde pueda la concepción del propio bien con la que se compenetra en un momento dado;

[v] “derechos y libertades básicas” [A], “oportunidades” [B₁] (que dan marco a “la libertad de desplazamiento y la libre elección de ocupación” [B₂]), “ingresos y riqueza” [C₁], “poderes y prerrogativas” <adscriptos a posiciones> “políticas y económicas” [C₂], y las “bases sociales del respeto de sí mismo” [C₃] [PRIG: 257] satisfacen las propiedades -iii y iv- que confieren a un bien el *status* de *primario*;

[vi] cada uno de los bienes que integran el catálogo configura una *conditio sine qua non* de la moralización de la persona, y el repertorio completo, una condición *suficiente*;

[vii] ninguno de esos bienes facilita, o dificulta, la elaboración, consecución y revisión de ninguna concepción del bien más de lo que allana, o entorpece, la de alguna otra;

[viii] una provisión deficitaria de A no puede ser compensada con una cuota sobreaudante de B-C; una de B₂ con una de B₁; ni una de B₁ con una de C. El rango de cada género de bien es una función de su incidencia estratégica en la promoción de intereses supremos y superiores;

[ix] el abasto de C_2 y C_3 varía al unísono con el de C_1 : la cuestión de si poner delante al que tiene más de una sub-especie y menos de otra o al que posee más de ésta y menos de aquélla no se presenta²³.

Para vincular postulados con lo que se postula sobre la base de ellos: (a) descansa en [i], [ii], [iii] y [iv]; (b) en [v], [vi] y [vii]; (c) en [viii]; y (d) en [ix]. Los acuerdos relevantes son: civilizar (engendrar un ciudadano de un bárbaro) es moralizar [i]; moralizar es trocar a un *doûlos* aristotélico en un ser racional, y a un *lupus homini* hobbesiano en un ser razonable (y hacer de la razonabilidad, kantianamente, la ama y señora de la racionalidad) [ii]; privar a alguien (o no avituallarlo adecuadamente) de los bienes sociales primarios de Rawls [v] lo incapacita como sujeto racional y razonable [iii] (o lo habilita como planificador, pero lo vuelve un planificador fracasado [iv]); el listado de Rawls incluye todo lo que debería incluir [vi], y no incluye nada que no debería incluir [vii]; algunos de los bienes primarios son más primarios que otros [viii]; y, finalmente, los que son igualmente primarios se aprecian y deprecian de consuno con el oro [ix].

Los postulados de similitud de Rawls no son, de más está decir, principios indemostrables al uso peripatético (y, si *Teoría de la justicia* no es un compendio de instrucciones, tampoco estipulaciones más allá de toda contrastación). De hecho, si los escritores de *papers* constituyen un muestreo representativo de la población total, no son pocos los demócratas modernos no traslapados por el consenso superpuesto rawlsiano: estos no concuerdan con esto, aquéllos con aquello, y unos cuantos con nada. Excede el ámbito de preocupación de este trabajo adentrarse en el detalle de cuestionamientos y contra-objeciones. Importa sí esbozar los escenarios en que declaman cuestionadores y contra-objector (proscenios que enmarcan el cuadro de toda discusión posible):

[A] el de la hermenéutica histórica: ¿acierta Rawls al dibujar el rostro que el espejo devuelve a modernos y demócratas -el de una persona moral, y el de una persona moral *tal y cual*-, o el sujeto democrático-moderno es maquiavélicamente amoral (o no-moral), o es moral aunque no kantianamente moral, o lo es mas el kantismo y la moral

²³ La adopción de este supuesto de covariación estricta conduce a Rawls del PD en su enunciación multidimensional al PD “en su forma más sencilla” [USBP: 190] -cuya *maximanda* está restringido a las perspectivas de *renta y riqueza* del peor situado-.

(y la modernidad democrática en su conjunto, y el conjunto de sus exégetas) desgajan al individuo de una totalidad ética indivisible?

[B] el de la visión “de sentido común sobre las necesidades humanas” [PRIG: 257, n.6.] y acerca de las exigencias “de la interdependencia social” [TJ: 434], que añade un escorzo empírico al panorama antropológico-moral: ¿es certera la percepción de Rawls sobre lo que, *de facto*, necesita un agente dotado de *proáiresis* para seleccionar un curso de acción, seguirlo hasta el final o detenerse y corregir el itinerario, o pasa por alto requerimientos ineludibles como el ocio [Musgrave 1974]²⁴ o el cuidado médico [Arrow 1973: 253 y ss.]?

[C] el de la crítica ideológica de la técnica: ¿está en lo cierto Rawls al dar por sobreentendido que los medios son puros medios, o sus bienes primarios están solapadamente sesgados en favor de concepciones del bien seculares [como garabatea y se enmienda Wolff 1981: 72] individualistas [Nagel: 1973: 9] o ultradesarrollistas [Van Parijs 1992: 227]?

(3) Sen es uno de los que no concuerdan en nada. Su desacuerdo básico es con (a), base de todo lo demás (de b, de c y de d). El basamento de su discordancia es que (a) es una muestra de “fetichismo instrumental” [1980: 363] -de veneración pagana por los medios, en vez de por “lo que las personas pueden obtener *a partir de*” ellos [1990: 115]-. Su profesión de fe es que algo de lo que las personas pueden obtener a partir de los medios proporciona un metro de su bienestar que sale indemne de la prueba de monismo razonable (y los libra de superstición): se trata de las combinaciones cualitativas y cuantitativas de funcionamientos -atributos, estados, pasiones y acciones- al alcance de cada uno, que establecen el radio de su arbitrio efectivo- de su libertad berlineanamente positiva para vivir diferentes tipos de vida-. Se trata, como ya se dijo, de las capacidades.

Si Sen no concuerda en nada con Rawls, Rawls concuerda en algo con Sen: el acopio de bienes sociales primarios a disposición de los ciudadanos puede ser reinterpretado como la medida del espectro de capacidades de que gozan en su carácter de tales. Aunque la idea regulativa de la ciudadanía es la personalidad moral, dicho repertorio encierra elementos fisiológicos y mentales, además de morales (neuronas e

²⁴ Rawls [RAM: 120] no descarta la ampliación de su lista de bienes, y menciona el tiempo de ocio entre los postulantes con mejores chances. De hecho, como se verá más adelante (III, 5, *ii*), termina por añadirlo.

inteligencia, a la par de racionalidad). La traducción del código de Rawls al de Sen no es difícil: basta operacionalizar las definiciones rawlsianas (en algunos casos ya operacionalizadas). Así, “disfrutar de derechos políticos” es “ser capaz de votar en las elecciones”, “ser capaz de ser nominado como candidato”, etc. Lo que está en juego no es mera semántica: si Rawls canta victoria en sus tres batallas A, B y C y su *distribuendum* es superpuesto por el *overlapping consensus* democrático-moderno, otro tanto sucede con la porción del *distribuendum* de Sen que se yuxtapone con aquél.

¿Y qué con la porción que *no* se yuxtapone -con los funcionamientos que no contribuyen en lo más mínimo a que un ciudadano funcione *qua* ciudadano en la plenitud de sus potencialidades-? ¿Qué, v.g., con la aptitud para “amalgamar colores y trazos al pastel” o para “transformarse en director de cine”, o con la posibilidad de “ser acariciado por una mujer hermosa” o de “estar arrojado sobre la arena”? Incorporar estas dimensiones (y sus correspondientes variaciones graduales: “estar arrojado sobre las arenas de Marbella”, “estar arrojado sobre las arenas de Necochea”) a los vectores que co-determinan la función de bienestar (*well-being*), ¿la vuelve públicamente disfuncional?

Dos atisbos de respuesta por el no:

a Sen, por contraposición con los *welfaristas*, se desentiende de las maneras de ser, estar, padecer y actuar que cada cual escoge, en atención a sus convicciones sobre lo que es una vida bien vivida, de su *set* de capacidades (así como del patrón preferencial que guía la selección). No asume compromiso alguno, por consiguiente, con *tal* doctrina comprensiva o con *tal* otra [1990: 116-7].

b Adherentes a doctrinas divergentes pueden arribar, echando mano del *standard* de Sen, a juicios convergentes sobre cuál de ellos se encuentra en mejor posición que el otro. Sean las siguientes -propone el autor [1990: 119]- las escalas de deseabilidad de dos de esos simpatizantes:

x	y
2A	2B
2B	2A
A	B
B	A

Acéptese, a la vez, que, ya sea a causa de que la cuantía de renta y riqueza de y es inferior, ya sea debido a que, como producto de alguna deficiencia orgánica, su tasa de conversión de dinero en “realizaciones” (“*achievements*”) [1990: 118] es más baja, la libertad real de y es menos extensa que la de x : sólo puede optar por B y A , mientras que x tiene acceso a $2A$, $2B$, A y B . Siendo que B y A configura un sub-conjunto de $2A$, $2B$, A y B , es factible predecir con toda confianza -sostiene Sen [*ibidem*]- que, pese a sus inconciliables diferencias valorativas en materia de teoría plena del bien, x e y (y , con ellos, cualquier agente racional) coincidirán en que el primero está, en lo que atañe a la teoría delgada, mejor situado que el segundo.

Dos atisbos de respuesta por el sí:

c (una reserva sobre b) Las cosas se complican para Sen si las discrepancias inter-doctrinarias son de tal calibre que no se verifica ni dominación ni superioridad parcial (fenómeno que, aduciría Rawls, no es inusual en sociedades en que conviven monjas de clausura y *gourmets* voluptuosos). Considérese el caso que sigue (en que se prescinde de toda alusión a las capacidades de la ciudadanía, con respecto a las cuales el propio Rawls suscribiría la tesis de Sen sobre la convergencia de juicios):

$2A$	$2C$
$2B$	$2D$
A	C
B	D

Aun suponiendo, en línea con el ejemplo anterior, que el conjunto de capacidades de x ($2A$, $2B$, A , B) es más amplio que el de y (C , D), es suficiente con que y (o z o x') considere que $2A$ no valen un C , y con que x (o y' o z') estime que un B vale más que mil C para que la avenencia de Sen se trueque en desavenencia. Incluso enunciados aparentemente triviales como “si es deseable tener A , lo es más tener $2A$ ” (que podrían compatibilizar puntos de vista alrededor de *rankings* parciales) son fuentes potenciales de controversia -si, v.g., “tener A ” es “tener una esposa”, y x es un mormón fervoroso, e y un católico ferviente-.

d ¿No ingresan las *capabilities* en el espacio de lo comprensivo -de los “valores morales básicos” [Rawls 1988: 259]-)? ¿No apunta el *distribuendum* de Sen en dirección a un *telos* liberal-marxiano, que cifra la vida óptima en la máxima expansión del albedrío, y de sus precondiciones materiales, y la encarna en el Proteo que, si lo desea, puede ser cazador por la mañana, pescador por la tarde, y crítico por la noche?

3. Neutralidad y mérito

i. ¿A cada uno según sus merecimientos?

1. Una caracterización que congenia perfectamente con el pensamiento de Rawls es la que lo ubica en las antípodas de una honrosa tradición que, desde Aristóteles, emparenta “justicia” con “merecimiento”.

Mas, se objetará: ¿qué clase de anti-meritocrático es aquél que no tiene empacho en declarar que “...los más afortunados *merecen* su mejor situación” [JD: 76. Enfasis añadido]. La contrarréplica es celeberrima desde “El filósofo”: “merecer”, para Rawls, se dice de muchas maneras; “merecer” rawlsiano y “merecer” meritocrático constituyen géneros heterogéneos.

La respuesta tiene también una clave russelliana: uno y otro “merecer” se sitúan en niveles discursivos diversos. El merecimiento meritocrático pertenece al plano meta-distributivo, y el rawlsiano, al intra-distributivo. La meritocracia es, de igual modo que el anti-meritocratismo de Rawls, una concepción de “justicia de trasfondo”, que expresa una postura determinada sobre el principio rector que ha de guiar la configuración del esquema fundamental de distribución. Su peculiaridad reside en sostener que las consideraciones de merecimiento tienen que poseer una incidencia excluyente (o predominante) al momento de dar forma a esa estructura -lo que es decir: cuando se estatuyen las condiciones que debe satisfacer todo aquél que ocupa una posición en ella para aspirar a una porción dada de recursos-.

Cuando Rawls apela a la vieja fórmula “justicia es dar a cada uno lo que merece”, lo hace desde una perspectiva más circunscripta: el foco está puesto no en el diseño del sistema distributivo, sino en la resolución de los conflictos que se desencadenan en él. Cualquier meritocrático intra-distributivo está dispuesto a conceder que la medida en que los litigantes cumplimentan los requerimientos fijados por la

norma de asignación presupuesta para adquirir pretensiones valederas sobre bienes configura el único elemento de juicio relevante para zanjar esas controversias. “Dar a cada uno lo que se merece” significa “honrar ‘expectativas legítimas’” -”hacer honor al compromiso tácito de que si se actúa de la manera en que las reglas básicas prometen que será recompensada, se obtendrá la gratificación anunciada”-.

Si toda teoría meta-distributivamente meritocrática es meritocrática en una acepción intra-distributiva, no ocurre lo propio a la inversa. La “justicia como equidad” es un ejemplo patente de ello: las personas rawlsianas merecen lo que hacen suyo al jugar un juego no meritocrático.

Para evitar confusiones, usaremos “intitular” (o “estar autorizado para”) cada vez que se aluda a una variante “débil” (intra-distributiva) de merecimiento, y “merecer” siempre que se connote una variedad “fuerte”.

2. El imaginario bélico de Rawls tiene en la mira dos meritocracias meta-distributivas (o la misma visualizada en dos escorzos diferentes): una que acciona el resorte de la neutralidad, y otra que pone en funcionamiento la maquinaria de la imparcialidad negativa.

La que importa en el contexto de esta sección²⁵ responde -con algunas puntualizaciones imprescindibles para dar cuenta de su índole singularmente meritocrática- al perfil de lo que Rawls ha descrito como “doctrina teleológica”:

(i) suscribe la idea de que es viable una especificación del bien enteramente independiente de toda referencia a lo equitativo y lo inequitativo. Aquí, lo bueno es la naturaleza meritoria de cierto modo de ser o actuar.

(ii) demanda, no que las reglas de reparto -los principios de justicia- *maximicen* el bien (tal como sucede con el teleologismo utilitarista), sino que establezcan una *proporción* debida entre merecimientos (justipreciados sobre la base de un *standard* de valuación antecedente²⁶) y cuotas distributivas.

La meritocracia conlleva asimismo -cabe especular- un componente procedimental (iii). La pauta de apreciación no sólo permite dictaminar quién merece

²⁵ El tratamiento de la otra se pospone hasta III, 2, v: *Talentos, esfuerzo y arbitrariedad moral*.

²⁶ El *standard* no necesita ser cardinal: basta que permita ordenar merecimientos de acuerdo con la magnitud en que tales agentes o tales otros realizan la dimensión particular, o el conjunto particular de dimensiones, incorporados al parámetro.

más que quién; también otorga a las personas sometidas a evaluación derechos diferenciales en la elección y ejecución del *modus operandi* empleado para determinar el contenido de las reglas de reparto. En una posición original meritocrática, quienes alcanzan un *score* superior tienen tantos votos como puntos: solamente una asamblea calificada da garantías suficientes de que el orden social trate como desiguales a los desigualmente merecedores -una exigencia que, desde la *Política* [1280a], integra el repertorio normativo de la justicia-

La precedencia del parámetro de valuación respecto de las reglas de reparto tiene un sentido legitimatorio: principios de justicia no sancionados a través del método meritocrático apropiado, o que no se atengan a la proporcionalidad instituida por la pauta, serán reputados como moralmente inaceptables.

Estas suposiciones conceptual-justificatorias pueden materializarse en posiciones sustantivas disímiles y aun encontradas. Un meritocrático intervencionista se quejará de que el mercado convalide que se de más al que merece menos, en tanto que uno partidario del *laissez-faire* imputará ese efecto de distorsión a la intromisión de funcionarios. Hay tantas especies de meritocracia -y, subsiguientemente, políticas meritocráticas- como *standards* de apreciación (o combinaciones de parámetros).

Rawls se ocupa especialmente de una en particular. La discusión que mantiene con ella -a la que está dedicada el apartado siguiente- puede ser tomada como un *leading case* de la antinomia entre “justicia como equidad” y meritocracia en general.

ii. ¿A cada uno según su virtud?

En el marco de su controversia con las posturas meritocráticas, Rawls descalifica aquellas concepciones -cuyos referentes son, curiosamente, el “sentido común” [TJ: 310] y filósofos colocados a buena distancia de él (como Leibniz y Ross)- que sostienen que la especificación de cuotas distributivas debe hacerse de modo tal de realizar la máxima “a cada cual de acuerdo con su valor moral”. Nos referiremos a estas doctrinas como “teorías del criterio moral”.

Dado el tratamiento somero que el autor dedica a estas posiciones, existe cierta indeterminación en torno del modo más adecuado de entender las nociones cruciales de “valor” (*worth* -TJ: 311), “virtud” (*virtue* -*ibidem*) o “mérito” (*desert* -*ibidem*) moral”

-que, en este contexto, son utilizadas como expresiones intercambiables-. Caben dos versiones:

(a) Por "valor" se alude a aquél que las personas detentan como resultado de la actualización de aptitudes, o propensiones, distintivamente morales -del tipo de las que, v.g., señalan a alguien como "un hombre de bien" o de las que, como el tesón o el auto-dominio, son necesarias para desarrollar y ejercitar capacidades no morales-.

Según *a*, una teoría emplea un criterio moral en tanto la dimensión incorporada a la pauta de valuación es *ella misma* moral.

(b) Otra opción es equiparar "valor moral" con "valía pre-distributiva". De acuerdo con esta lectura, una teoría usa un criterio "moral" en la medida en que invoca merecimientos establecidos antes, y separadamente, de las reglas de reparto. Lo moral no reside en el carácter peculiar del *standard* de valuación (cuya materia puede estar dada por excelencias *per se* no morales), sino en la precedencia del mismo respecto del nivel propiamente distributivo²⁷.

Una teoría del criterio moral_(b) es *coextensible* sin más con una meritocracia meta-distributiva, en tanto que una doctrina_(a) configura *una especie* de ella (siendo la otra aquella variedad cuyo parámetro de apreciación engloba atributos naturales).

1. Valor moral y valor de mercado

Una primera serie de argumentos en contra de estas teorías aspira a mostrar que, si el sentido común las avala, da crédito asimismo a creencias que las desacreditan. En esto no está solo: otro tanto ocurre con diversas normas de justicia imperantes en ámbitos asignativos reales -centralmente, en aquél que se halla en el centro de todos los demás: el mercado-. Convicciones corrientes y preceptos coinciden en que los factores que intervienen en la división de porciones no están correlacionados con el valor moral (comprendido en su acepción restringida *a*).

El paso decisivo consiste en establecer que "valor moral" y "valor de mercado" (que designa el fundamento para la adjudicación de recompensas en el dominio de tal práctica) son variables independientes: una alteración en aquél no acarrea un cambio en éste, ni una mutación en éste una modificación en aquél.

²⁷ Esta traslación de "valor moral", sustentada en la manera como Sandel [1982: 88] interpreta la crítica rawlsiana a las teorías del criterio moral, remite en última instancia a la noción de "concepto moral" que Joel Feinberg [1970: 313] emplea en su análisis del merecimiento.

El *modus operandi* es simple: Rawls pasa revista a distintas reconstrucciones de la base fáctica del valor de mercado, y hace explícito que ninguna de ellas implica elementos moralizados.

El primer argumento parte de la asociación entre “valor de mercado” y “contribución individual”, y subraya que la cuantía del producto marginal de cada agente depende de las fluctuaciones que exhibe la oferta y demanda de destrezas. Puesto que esas oscilaciones responden a fuerzas exógenas sobre las que los sujetos no tienen control (cantidad de oferentes, preferencias de los demandantes, depreciación del capital genético como consecuencia del paso del tiempo, etc.), no es razonable -concluye el autor- que se les impute responsabilidad moral por el impacto -favorable o desventajoso- que experimentan en términos de sus expectativas de retribución. En efecto:

"Nadie supone que cuando no hay demanda de capacidades, o éstas se han deteriorado (como en el caso de los cantantes) sus méritos experimentan un cambio similar". [TJ: 311]

El segundo argumento refiere el valor de mercado al repertorio de talentos, cuya desconexión con la virtud moral constituye "uno de los puntos fijos" [TJ: 311] de nuestro *common sense* valorativo.

El tercero remite al esfuerzo conciente²⁸, lo que genera una complicación, ya que se trata de un factor cuya naturaleza amoralizada resulta controvertible: como el propio Rawls reconoce, "a cada uno según su empeño deliberado" representa el patrón distributivo "más cercano intuitivamente a un criterio de moral compensadora" [TJ:312] -de la clase del incorporado en las teorías de que aquí se trata-. Rawls salva la dificultad aduciendo, a la manera de una ley probabilística, que el gasto de energía que un individuo realiza está fuertemente condicionado

“...por sus habilidades y dotes naturales” [*ibidem*]

lo cual retrotrae el argumento al inmediatamente anterior²⁹.

²⁸ El esfuerzo conciente no es un parámetro distributivo efectivamente operante en el mercado, pero sí uno que podría ser, y de hecho es, alegado por algunos de quienes impugnan los criterios dados.

²⁹ Una explicación más detallada del mecanismo por el cual mayores dotes redundan en esfuerzo más intenso puede encontrarse en III, 2, v: Talentos, esfuerzo y arbitrariedad moral.

Si ello fuera todo, Rawls estaría muy lejos de cantar victoria. Un apologista de las teorías del criterio moral tiene aun dos cartas fuertes en su poder. Una es impugnar el procedimiento mismo: lo que opina la gente del común o lo que sanciona la legalidad asignativa vigente (la cual, en buena medida, da cuenta de la mentalidad promedio) carecen de toda relevancia al momento de resolver el contenido de la “justicia de trasfondo” (o, si importan, no han de ser tomados como pruebas inapelables: el propio “equilibrio reflexivo” [TJ: 20] de Rawls permite tomar distancia de lo dado). Como se sugirió en relación con la meritocracia en general, un moralista distributivo bien podría hacer suyo un discurso anti-mercantil: bregar por que *brokers* y directorios sean reemplazados por *ayatolas* y comités de ética (y por que “los puntos fijos” de nuestro *éthos* se coloquen en otro lado).

La otra es cuestionar la ejecución del procedimiento: cuando Rawls se ve en apuros -cuando no sabe cómo sacarse de encima al esfuerzo- echa mano de una generalización empírica de dudosa generalidad. Basta mencionar un número respetable de contraejemplos -de genios indolentes o de mediocres sacrificados- para poner de relieve que las premisas de Rawls no dan apoyo concluyente a conclusiones rawlsianas.

2. Valor moral y sentido de la justicia

Rawls reajusta la estrategia: se repliega de la *empíria* a la semántica, y luego contraataca desde lugar seguro. La maniobra es sospechosamente sencilla: se esclarece, por referencia a la red de significaciones de la “justicia como equidad”, la noción de “valor moral”, y se pone en evidencia que, a la luz de esa elucidación, la tesis de la precedencia (a la que se reducen las teorías del criterio moral_(b) y que dan por supuesta las doctrinas_(a)) es inadmisibile.

El *definiens* de “valor moral” es “sentido de la justicia” [TJ: 312] -esto es: la habilidad para, y la inclinación a, cumplir con los principios de distribución equitativa que serían elegidos en la posición original-.

Dada esta equivalencia de sentido, se sigue analíticamente que “a cada uno según su virtud moral” no es un “*primer* principio de justicia distributiva” [TJ: 312. Enfasis añadido] -o, mejor, que no es arquetípico (más primitivo y canónico) respecto de *ningún* principio de justicia distributiva-. En efecto: si “valor moral” mienta “sentido de la justicia”, y “sentido de la justicia”, “principios de justicia”, el concepto que da

comienzo a la secuencia de remisiones “no puede ser introducido” [*ibidem*] hasta que haya ocurrido lo propio con el que la cierra -el de "justicia" [TJ: 313]-; a falta de éste, “valor moral” sería un mero *flatus vocis*. Mas, ¿cómo alguien podría sensatamente reclamar que la riqueza de cada uno sea proporcional a su valor moral, sin tener idea de lo que dice cuando pronuncia esa combinación de sonidos?

Este argumento “definicional” deja servido en bandeja un reparo de petición de principio: lo que está en juego precisamente es si es plausible o no la traducción rawlsiana de "valor moral". La lógica más elemental veda recurrir a una definición postulada, o intrateóricamente validada, de "valor moral" para dirimir una disputa, de implicancias sustantivas, sobre si dicha definición es aceptable.

Rawls podría sortear esta vuelta en redondo si empuñara contra las teorías del criterio moral un arma que blande contra el perfeccionismo [TJ: 327] -si, en lugar de dilapidar fuerzas en probar que aquellas concepciones son incongruentes con una definición de “valor moral” parasitaria de principios de justicia (lo cual es tautológico), arguyera que, dadas circunstancias de pluralismo razonable, no hay espacio para que *ninguna* especificación meta-distributiva supere el obstáculo de la neutralidad-.

3. *Ganadores morales y mérito moral*

Una incursión por el lenguaje ordinario puede dar la impresión de que no siempre que se dice “merecer” se entiende “estar autorizado para”. Es usual que se afirme que los perdedores merecían el triunfo. La significatividad de esta aserción admite, *prima facie*, dos explicaciones:

(a) los ganadores no están legítimamente intituados a recoger el premio -v.g., debido a que cometieron trampa-: son los perdedores quienes tienen que ser reconocidos como los genuinos titulares de la recompensa.

a no involucra complicación alguna para la posición anti-meritocrática: no está en cuestión el reconocimiento de merecimientos *vis-a-vis* intituaciones, sino la correcta acreditación de títulos

(b) los ganadores están intituados a recibir el galardón: han hecho lo que se preanunció que debía hacer quienquiera que pretendiese obtenerlo; los perdedores, por su parte, son triunfadores morales: tendrían su medalla si la justicia se conformase a la fórmula: “felicidad acorde a la virtud” [TJ: 310].

b mienta una acepción “fuerte” de “merecer”. Es la misma a la que se alude en contextos menos lúdicos -como, v.g., el del “juego” económico- cuando se evoca a mediocres que hicieron carrera, o a talentosos que quedaron por el camino.

Si *a* y *b* agotaran las lecturas posibles del discurso sobre los ganadores morales, la doctrina del criterio moral habría dado un gran paso adelante: estando de su parte el habla ordinaria, podría reclamar para sí preeminencia teórica, sobre la base de consideraciones de equilibrio reflexivo.

Rawls, como es de suponer, propone una hermenéutica alternativa (c): mientras aquellos que efectivamente ganaron están *de hecho* autorizados a reclamar el lauro, los triunfadores morales, en tanto desplegaron en mayor medida las habilidades *que las reglas estimaban relevantes, habrían estado autorizados a exigirlo si la aplicación de las mismas se hubiera efectuado “bajo circunstancias ideales” [ibidem]* (en que hubiesen sido completamente neutralizados factores arbitrarios -como, v.g., la “mala suerte” [*ibidem*])-.

Estando de por medio reglas (o, colocándonos en un nivel de generalidad superior, principios de justicia), “merecer” en su connotación “familiar” [TJ: 314] designa *intitulaciones*; sólo que se trata de intitulaciones *subjuntivas* (que se volverían indicativas de disponerse de una “perfecta tecnología de justicia”³⁰). Ser un ganador moral no es tener mayor mérito moral, sino ser una víctima del hecho de que el nuestro no sea el mejor de los mundos posibles.

iii. Distribución y retribución

En vez de explotar la veta de la neutralidad, Rawls da otra vuelta de tuerca al “argumento definicional”; ensaya una formulación analógica:

P₁: “Mérito moral” y “demérito moral” integran la misma familia de conceptos -por lo que es de presumir que lo que vale para éste es aplicable a aquél-.

P₂: Se imputa a alguien demérito moral cuando incurre en una transgresión.

P₃: Las transgresiones presuponen normas atinentes a acciones permitidas y prohibidas (v.g., reglas de propiedad que estatuyen vías lícitas e ilícitas para acceder al control de bienes, e instituyen sanciones en caso de incumplimiento).

³⁰ La expresión es de B. Ackerman [1980: 23].

/..

C₁: No hay demérito moral sin principios de justicia retributivos.

/..

C₂: No hay mérito moral sin principios de justicia distributivos (que fijan requisitos para adquirir “merecimientos” -entendidos como intituciones-).

Supeditar el esquema básico de distribución al mérito moral sería equiparable, sostiene Rawls [TJ: 313], a fundar un régimen de propiedad para castigar a los ladrones: para que haya robo, y, concurrentemente, ladrones, tienen que existir disposiciones sobre *lo mío y lo tuyo* que puedan ser infringidas. Tanto las reglas de reparto como las de propiedad poseen un *status constitutivo* respecto de las acciones comprendidas en su dominio.

Sandel [1982: 89] opina que la analogía es desventajosa para Rawls: si bien es cierto que las reglas de propiedad poseen cierta prioridad sobre sus ofensas correlativas, no se ve por qué la dependencia es unidireccional. En efecto: la razón central para diseñar y poner en vigor ese estatuto legal es la convicción de que actos como el robo o el hurto involucran alguna suerte de incorrección (que no consiste meramente en, o no es reductible a, la violación de las normas dadas). El mismo Rawls admite que la institución de la propiedad “se establece en atención a fines sociales anteriores e independientes” [TJ: 313]. Mas, ¿no se encontrará entre estos objetivos el propósito de desalentar comportamientos *inherentemente* inmorales? ¿No poseerán las normas en cuestión una entidad tanto constitutiva cuanto *regulativa*?

Por otra parte, el símil no parece condecir con el reproche que el propio Rawls dirige a aquellos que homologan justicia distributiva y retributiva. Quienes afirman que existe una isomorfía entre la una y la otra omiten que, mientras los principios retributivos penan manifestaciones de “mal carácter” [TJ: 315] -de carácter moralmente malo-, los principios distributivos, lejos de condecorar a los que exhiben signos de “buen carácter”, premian prestaciones *amoralizadas*.

Se ha querido ver en esta crítica una inconsistencia: Rawls, tras alejarse de las teorías del criterio moral en el plano de la justicia social y económica, se encolumnaría con ellas en el terreno de la justicia penal.

Esta inferencia es infundada. Para que pueda verse que ello es así, es necesario tomar nota de algunas distinciones que ayudan a dilucidar la índole peculiar del nexo que vincula modos de ser o actuar, por una parte, y beneficios o cargas, por la otra:

(a) cualidad moralizada o no moralizada de los predicados involucrados.

(b) precedencia o subsidiaridad de los predicados con respecto a principios de justicia.

(c) *status* institucional o no institucional de los predicados.

a permite deslindar recompensas *ganadas* de incentivos, y penas de desincentivos; *b*, merecimientos de intituciones; y *c*, premios y castigos positivos de loas y reconvenciones morales.

Ahora bien: ¿cómo ha de decodificarse, sobre la base de las distinciones expuestas, la idea de Rawls de que el acto criminal configura un reflejo de "mal carácter"? La exégesis más natural es la que enrostra al autor la creencia de que el criminal *merece* la pena, lo que suscita inmediatamente la cuestión de por qué no le otorga el mismo tratamiento a la relación entre agentes y beneficios productivos. Si no puede ofrecer una respuesta satisfactoria, tendrá, si quiere eludir la contradicción, que, o bien suscribir una posición meritocrática "fuerte" en la esfera distributiva -aceptar que Bill Gates *merece* su fortuna-, o bien abandonar la hipótesis del "mal carácter", o la presunción de que dicho parámetro puede ser definido prescindiendo de toda referencia a principios de justicia -con lo que la reprobación de las teorías del criterio moral se extendería al ámbito retributivo-.

A Rawls no le quedaría más remedio que inclinarse por la segunda opción: ninguna doctrina del criterio moral retributiva, que invocara un *standard* de disvalor moral independiente de principios de justicia, saldría indemne del *test* de neutralidad que configura un escollo insalvable para las concepciones del criterio moral distributivas: cualquier patrón a que se recurriera como base para determinar deméritos remitiría a alguna de las doctrinas morales comprensivas que componen el pluralismo razonable -lo que impediría que el aparato punitivo tratara como iguales a aquellos cuyos cánones de apreciación no fuesen tomados en cuenta-.

Además de ello, la que, según nuestro parecer, representa la reconstrucción más plausible de la pauta rawlsiana de disvalor moral deja en claro que Rawls no adhiere a una meritocracia retributiva. Para empezar, hay que tener presente que, aunque el autor

no lo hace explícito, en su discurso se yuxtaponen dos sentidos de “demérito moral” que es pertinente distinguir:

(i) el que cuadra a aquellos que transgreden *tales o cuales* reglas, pertenecientes a *tal o cual* orden.

(ii) el que conviene a quienes entorpecen la instauración y preservación de ordenamientos justos *en general*.

¿Es este demérito independiente de principios de justicia? La respuesta debe ser afirmativa si la pregunta alude a los principios de justicia que rigen la conformación de *cierta* configuración institucional: la propensión a convertirse en enemigo de la paz pública -a resistirse a rubricar el contrato o a borrar con el codo lo que se firmó con la mano- tiene que preexistir -lógica, antes que cronológicamente- a la celebración, o ratificación, de *este* acuerdo o de *este* otro.

La “justicia como equidad” no se agota, sin embargo, en los principios para la estructura básica. Su basamento normativo incluye otro *background* deóntico: es el que está compuesto por los principios de justicia *personales*. En particular, es relevante aquella sub-clase integrada por “deberes naturales” [TJ: 114 y ss.] -imperativos que alcanzan a todos exclusivamente en virtud de su condición de agentes morales (lo que es decir, con prescindencia de su inserción en un sistema de prácticas o en otro)-. Y, peculiarmente, es significativo el deber natural de justicia, que fuerza a contribuir a la construcción y fortalecimiento de arreglos equitativos. Pues bien: es la inobservancia o el acatamiento de este deber lo que posibilita poner de un lado a los réprobos y del otro a los escogidos. Un dios rawlsiano que pondera deméritos de la clase de los que condenan al Necio de Hobbes se desentiende de instituciones y reglas, pero se venda los ojos y usa platillos y pesas.

Mas, se objetará: la predisposición a infringir el deber de justicia, ¿no precede a éste de la misma forma como la tendencia a desbaratar arreglos justos antecede a éstos? Si el demérito que sigue a la violación de dicho deber es subsidiario de la justicia (personal, en vez de institucional), ¿no es el que precipita la transgresión independiente de ella?

En este punto -cabe especular- Rawls se volvería hobbesiano: sin justicia, sostendría, no hay moral o inmoralidad. El “mal carácter” que se evidencia al desoír el deber de justicia (la ley natural que obliga a pactar) es, tan sólo, una manifestación de

“mal carácter” -una compleción psicológica que es indeseable (incluyendo para el involucrado directo) que alguno tenga-, mas no la exteriorización de un “carácter *moralmente malo*”.

Esta lectura de la posición de Rawls contrarresta la creencia arraigada de que hay una incongruencia entre el argumento analógico en contra de la teorías del criterio moral y la hipótesis del mal carácter: mientras el primero suscribe la idea de que no hay delito -ni, por ende, disvalor (i)- sin principios de justicia de primer orden, la segunda supedita el demérito (ii) a principios de justicia de un nivel superior -que establecen cómo actuar frente a los primeros-. No es cierto, por tanto, que Rawls tenga tanto una noción "moralizada" de mérito (en la esfera retributiva) cuanto una "amoralizada" (en la órbita distributiva). Un Rawls meritocrático es como el rey de Francia: subsiste -diría Frege-, mas no existe.

Descartada la primera versión de la contraposición entre penas y ventajas productivas, queda en pie aquella que entiende las primeras como *intitulaciones moralizadas* -lo que vuelve problemático el que no se otorgue la misma condición a las segundas-. A falta de una explicación plausible de la disparidad de tratamiento, o bien ha de negarse que los rasgos idiosincráticos del infractor sean moralmente significativos (conclusión que se seguiría según Sandel [1982: 90] de tomar conciencia de que el “mal carácter” es tan permeable como la genialidad a circunstancias que ni el criminal ni el genio dominan) -con lo que las penas resultarían desincentivos³¹-, o bien hay que admitir que al menos algunos atributos de los agentes económicos detentan tal cualidad -con lo que las cuotas distributivas devendrían recompensas *ganadas* (aunque no merecidas)-. La asignación de renta y riqueza quedaría a mitad de camino entre el moralismo a ultranza de la teorías del criterio moral y el amoralismo de la "justicia como equidad".

Un esquema de distribución que opte por el segundo cuerno del dilema -i.e., en que el reparto se corresponda con las propiedades moralizadas de los beneficiarios- podría adoptar una de las modalidades siguientes:

³¹ Tratar a las penas como desincentivos, sobre la base de consideraciones de arbitrariedad moral, abriría las puertas a una reforma de la legislación penal en una dirección análoga a la que el PD imprime a la política económico-social. Lo difícil aquí es precisar el contenido del maximanda: ¿han de maximizarse las perspectivas de los sujetos más propensos a cometer delitos (como resultado de contingencias desafortunadas) de controlar su agresividad, o se buscará elevar sus perspectivas de exención legal?

i. Con cuánto termina cada uno se decide en función de su "buen carácter", dado por la inclinación a obedecer principios de justicia. Asumido que, en una sociedad bien ordenada, esta propensión es generalizada, y que "observante" e "inobservante" son predicados de todo-o-nada, esta propuesta de moralización de intituciones desemboca en una asignación estrictamente igualitaria.

ii. Dicho *quantum* se corresponde con las cualidades moralizadas de los individuos *qua* actores productivos -v.g., con el esfuerzo consciente que cada uno dedica a su tarea (sean cuales fueren sus logros, mensurados por el lote de recursos que potenciales compradores están dispuestos a ceder a cambio de ellos)-. Esta alternativa puede conducir ya (a) a una dispersión más o menos amplia de remuneraciones (si el empeño deliberado no es, como el buen sentido para Descartes, "la cosa mejor repartida del mundo"), ya (b) a una igualdad selectiva (si, como sugiere Zaitchik [1977: 385 y ss.], el sudor y las lágrimas dan entrada al jubileo distributivo, pero no discriminan entre los que ingresan).

Ambas variantes de moralización -alegoría Rawls- carecerían de todo atractivo para personas autointeresadas -como se da por supuesto que son las que se dirigen unas a otras demandas de justicia-. La primera, y la segunda variedad de la *ii*, las privan de las mieles de la desigualdad -del *plus* de beneficios que trae consigo prometer a los Soros lo que no se ofrece a los José K-. La *ii, a*, por su parte, conjuga desigualdad e ineficiencia: da más al que se afana más y consigue menos que al que cosecha menos y siembra más.

4. Neutralidad y perfección

i. No intervención y homogeneidad cultural

1. El perfeccionismo es primo hermano de la meritocracia. Si rivalizan en torno de lo que ha de estimarse valioso (aunque no siempre: su sangre aristotélica los hace removerse frente a la *areté*) -o, mejor, en derredor de las razones que creen pertinente invocar para zanjar esa disputa (para los perfeccionistas, lo que importa es la deseabilidad del producto -lo que incluye a un Miguel Angel en la plenitud de sus potencialidades-; para los meritocráticos, el crédito que pueda arrogarse el productor -lo

que no excluye a un escultor fracasado que da todo de sí³²), deponen rencillas ante el adversario deontológico común: para ambos, lo bueno precede a lo justo, y lo justo consiste en la realización más acabada de lo bueno.

Aunque Rawls considera inadmisibles toda forma de perfeccionismo, reconoce que existe una variante, moderada, contra la que “no es fácil argüir” [TJ: 330]. Quien adhiere a ella no está dispuesto a poner en jaque las libertades iguales de la ciudadanía ni a arriesgar la satisfacción de necesidades básicas; se limita a afirmar que “la mayor felicidad de los menos afortunados no justifica en general suprimir los gastos requeridos para preservar valores culturales” [TJ: 326].

Esta modalidad restrictivamente distributiva de perfeccionismo convalida una pugna entre dos programas de maximización. En uno, el *maximanda* está constituido por manifestaciones de la excelencia humana en el terreno artístico y científico; en otro, por las perspectivas monetarias de los peor situados. El balance entre ambos es dinámico: a mayor disponibilidad de recursos, mayor peso relativo del primero sobre el segundo. Y a mayor incidencia, mayor distancia con respecto a la asignación favorecida por el PD: el incremento en el total de perfección que resulta de privilegiar a individuos excepcionales “puede crecer (o permanecer constante) indefinidamente” [TJ: 330].

El enemigo es más poderoso, pero las armas no son nuevas. Es la neutralidad la barrera que, según Rawls, impide utilizar el aparato coercitivo del Estado para enlazar excelencia y riqueza: si el gobierno subvenciona ciertas actividades sobre la base de que su valía intrínseca es superior, y este rango se determina en función de cierto *standard* particular de apreciación, se vuelve “sectario” [PL: 180] en referencia a aquellos cuyos juicios de valoración descansan en cánones divergentes, irreductibles a aquél.

Despolitizar la *areté* no produce -se ataja el autor [TJ: 332]- un mundo sin universidades ni teatros. En primera instancia, lo decisivo no es el destino de la asistencia sino su soporte justificatorio: si el auxilio está dirigido a crear las condiciones para la vigencia efectiva de los derechos básicos o a avanzar los intereses de los menos aventajados -finalidades ellas compatibles con la neutralidad-, nada puede objetarse. Solventar el Liceo no supone necesariamente darle la razón a Aristóteles.

³² Así expuesto, el antagonismo puede subsumirse en la rivalidad entre los dos modelos de valor ético sobre los que se explaya Dworkin: el de impacto y el de desafío [1993: 111 y ss.]. Cfr. Más adelante 6, iv: *Escisión y esquizofrenia*.

En segundo término, una sociedad bien ordenada deja sitio “dentro de los límites del principio de libre asociación”³³ [TJ: 328] para que se promueva la verdad y la belleza. Filósofos y actores pueden obtener un “retorno justo por servicios rendidos” [TJ: 329], o recurrir al socorro de almas inquietas. El mercado cultural y la filantropía son los caminos a través de los cuales la justicia conduce al “buén vivir”.

2. Algunos perfeccionistas mesurados [Taylor 1985: 204-6; Raz 1986: 162] han atacado al liberalismo a partir de sus mismas premisas. La idea-fuerza de la embestida es que la abstención del gobierno restringe el repertorio de opciones disponibles, y degrada la calidad de éstas. Ello es fatal para concepciones como la de Rawls. Para empezar, cuanto más uniforme y banal es la oferta cultural menos lugar queda para una elección genuinamente autónoma; la neutralidad, que intenta resguardar la autodeterminación de las personas, acaba frustrándola: si no por acción, ciertamente por omisión. A la vez, la “justicia como equidad” es (como el capitalismo, para Marx y Engels) su propio sepulturero: se alimenta del pluralismo, y lo incluye entre sus aspiraciones más caras (una sociedad justa es una “unión social de uniones sociales” [TJ: 527] cuyo “interés primario” [*ibidem*] es que exista una multiplicidad cuantitativa y cualitativa de ellas), pero no hace nada por evitar el retorno a la unidad primigenia.

El corolario que tratan de extraer estos críticos es que no hay liberalismo sin perfeccionismo: un Estado rawlsiano tiene que desviarse del precepto de no-intervención si pretende que la neutralidad no se disuelva en un *flatus vocis*.

Obsérvese que el reclamo implícito en este cuestionamiento incorpora una forma muy débil de perfeccionismo: no se demanda que el gobierno impulse *tal* quehacer a expensas de tales otros considerados menos valiosos (ni que consagre cierto parámetro de juicio), sino que dé sostén a actividades que, pese a ser inherentemente encomiables (de acuerdo con *algún* patrón de estimación), no puedan captar suficientes adherentes como para mantenerse por sí.

3. Rawls no niega que haya formas de vida satisfactorias que salgan de escena, ni que existan otras -monocordes o triviales- que ocupen el primer plano: “esta visión

³³ Lo que aquí Rawls formula como “principio de libre asociación” no es otra cosa que el principio de libertad igual aplicado al caso específico de la libertad de reunión.

optimista es errónea” [PL: 198, n. 33]. Éxito en el mercado cultural no es equivalente a valor intrínseco (ni fracaso a disvalor). Sin embargo, tampoco da crédito a la incredulidad de los perfeccionistas: “muchos” [PL: 198] ideales dignos de ser perseguidos combinan perdurabilidad y auto-financiación.

Esta esperanza medida reposa en la convicción (que hace de Rawls un adepto de Mill) de que la libre competencia representa un laboratorio de ensayo si no infalible al menos altamente confiable. Si la evaluación estética no es un puro asunto de adhesión prerreflexiva, el debate y la comparación traen consigo un discernimiento más agudo, y creencias mejor fundadas. Y si no todo es cuestión de argumentos, ahí está la práctica asociativa para volver vívidas representaciones e imágenes. El resultado es un afinamiento del gusto general, o, si se prefiere una descripción menos idílica, la formación de comunidades de expertos con ascendente sobre la opinión pública: lo uno o lo otro abastecen una afición sostenida por creaciones superlativas (y un apego decreciente por lo mediocre).

Mas, se dirá: la confianza de Rawls deja al descubierto su ingenuidad crónica; piensa que el microclima de Harvard da la pista sobre el modo como las personas internalizan paradigmas perfeccionistas. La gente corriente (el hombre de Ingenieros), sin embargo, no da forma a su percepción con la *Crítica del Juicio* en la mano (o participando en veladas eruditas); lo hace como respuesta sub-intencional a la presión propagandística, o como consecuencia de mecanismos de identificación cuya clave reside en factores ideológicos o biográficos, antes que en variables epistémicas: raramente la idolatría está asociada a la sapiencia técnica.

Segunda muestra de candor: ve competencia donde hay oligopolio. No son los consumidores los que determinan, ejercitando su soberanía, qué productos han de ofrecerse en el mercado (y cuánto de cada uno); son los gerentes de la industria cultural quienes manipulan conciencias de modo de ajustar la demanda a una oferta ya moldeada. A contrario de lo que se supuso, los individuos no tienen ante su mirada una miríada de contrastes (otra razón para explicar su tosquedad), sino el universo unidimensional de Marcuse.

Ni proliferan jueces calificados, ni las minorías idóneas (encerradas en cenáculos, y silenciadas por la jerga) tienen poder para influir sobre las decisiones de consumo -ni, si ambas aserciones fueran falsas, sería factible contrapesar la maquinaria

centrípeta de los *mass-media* de manera de transformar al mercado en el epicentro de la diversidad y la excelencia-

Rawls se rehusaría a avalar este gesto de pesimismo. La “justicia como equidad” -protestaría- dispone de instrumentos poderosos para retomar la senda de la “competencia perfecta”. Por un lado, se cuenta el POE, que, expandido de la órbita escolar a la empresarial, previene, ya por la vía de la redistribución de la riqueza [TJ: 277], ya por la de la legislación *anti-trust* [*ibidem*], la formación de un poder económico (mediático o del genero que sea) “irrazonable” [TJ: 276]. Por el otro, se encuentra la protección frente a tácticas publicitarias agresivas [PL: 365], que forma parte del listado de libertades no básicas asociadas al segundo principio (POE más PD)³⁴.

4. Algunos de los perfeccionistas que se lamentan de la homogeneidad y la medianía que acompañan a la continencia del gobierno van detrás de un sueño inalcanzable: un escenario edénico en el que desfila la galería completa de tipos y realizaciones humanas. No se dan cuenta -advierte Rawls [PL: 197] apoyándose en Berlin [1969: 167ff; 1991: 11-9]- de un hecho obvio de sociología política: el espacio de la excelencia es irremisiblemente circunscripto. Ninguna comunidad, aquí y ahora, encierra (siquiera como posibilidad) lo que la historia universal contiene: ni en la Nueva Inglaterra del 700 podría asomar un Elton John ni en la Londres de los 70’ un trovador cortesano.

El sayo de Rawls no le cabe a los que, en las antípodas de la utopía, no intentan refundar el arca de Noé, y se contentan con rechazar que la compra-venta y la liberalidad proporcionen el *quantum* de cultura a que las fuerzas sociales dan cabida. La intromisión del gobierno (por penetrante que sea) es incapaz de dilatar el volumen disponible; la ausencia de ella, impide que se sature.

El propio Rawls reconoce [TJ: 331] -girando a un registro económico- que, aun eliminadas las imperfecciones del mercado cultural, persisten los fallos. Las artes y las

³⁴ Rawls, curiosamente, justifica el reconocimiento de esta protección no en términos de que ciertas formas de propaganda son potencialmente lesivas para la autonomía de los consumidores, sino sobre la base de que el gasto propagandístico (al menos en tanto está orientado a desplazar la atención de los productos -indistinguibles cualitativamente entre sí- a las marcas) configura un desembolso “socialmente improductivo” [PL: 365], que podría recibir un destino más provechoso. Colocado el acento en la eficiencia, no es extraño que el rol que el autor adjudica al gobierno sea, antes que prohibir, fomentar, a través de la vía de la inducción fiscal, acuerdos inter-corporativos de auto-limitación y reasignación de recursos [PL: 365].

ciencias arrastran los inconvenientes de otros bienes públicos: como derivación de problemas de aislamiento y seguridad, su provisión es menos copiosa que la que correspondería a una exacta ponderación de sus réditos y perjuicios sociales.

El punto es si es viable diseñar una estrategia de intervención que, sin violentar la neutralidad, haga carteleras y catálogos todo lo nutridas que puedan ser. Will Kymlicka [1992: 172] formula -bajo el rótulo de “perfeccionismo social”- una sugerencia en tal sentido (a mitad de camino entre el *laissez-faire* y el Estado mecenas) El núcleo de ella (que retoma ideas de Dworkin [1986: cap.11]) reside en el otorgamiento de exenciones fiscales a los particulares que costeen eventos culturales. El autor opina que el hecho de que las resoluciones sobre el destino de la ayuda se tomen en el ámbito de la sociedad civil (de que sean los actores y los filósofos, o sus espectadores y lectores, y no los funcionarios, los que diriman quién ha de recibir qué) exime al gobierno de todo reproche de parcialidad.

Creo que Kymlicka se apresura al pronunciarse por la exculpación. Aunque quisiera, la burocracia no podría mantener una prescindencia absoluta. En virtud de consideraciones elementales de restricción presupuestaria, no es posible que el área de incumbencia del perfeccionismo social sea omniabarcativa. Ello torna imperiosas ciertas definiciones, en parte conceptuales, en parte valorativas, que faciliten identificar y jerarquizar reclamos relevantes: qué será reputado cultural y qué no, cuáles de los distintos sub-tipos de expresiones culturales gozarán de amparo, y qué habrá de juzgarse como un *bien* cultural (y no meramente como una *manifestación* de cultura). Es al gobierno a quien compete tomar las decisiones del caso. Delegar esa tarea en los potenciales receptores del auxilio equivaldría a permitir que se autolegitimaran como tales.: admitir que con sólo describir su práctica como cultural cualquiera deviniese *ipso facto* beneficiario.

No es solamente que, apélese a un cánon o a otro, tales o cuales opondrán parámetros divergentes. Es también que el refugio de unos es la desprotección de otros. Patrocinar la cultura es desfinanciar la ecología; promover la música dodecafónica (o rescatar del ostracismo la lírica celta) es posponer el *badmington* (o condenar al olvido la gastronomía mapuche); arrojar luz sobre el cine de tesis es echar sombra sobre el *western spaghetti*. El talón de Aquiles del perfeccionismo social (al menos en la medida en que no incluye estipulaciones estrictas sobre el *origen* de la financiación) no es que a

éstos les va mal y a aquéllos bien; es que el dinero que llega a las manos de los agraciados sale de las de los simpatizantes del aire puro, los juegos de pelota o Bud Spencer.

La solución pergeñada por Rawls parece estar a salvo de este trastorno. La misma se canaliza a través de una de las “ramas” [TJ: 275] en que se vertebra el aparato estatal: la de “intercambios” (“*exchanges branch*” [TJ: 282]). El carácter *sui generis* de esta agencia gubernamental reside en que, a diferencia de las cuatro restantes (asignación, transferencia, estabilización y distribución), su referente normativo no está dado por el *tandem* POE-PD sino por el “principio de beneficio” [TJ: 283]: su función es registrar y dar curso a la predilección colectiva por “actividades independientes de lo que la justicia requiere” [*ibidem*].

No estando la equidad de por medio, “no hay más justificación para usar el aparato del Estado para compeler a algunos ciudadanos a pagar por beneficios <públicos> no queridos que otros desean que la que hay para forzarlos a reembolsar a otros por sus gastos privados.” [*ibidem*]. Expresado positivamente, esto significa que las tasas destinadas a solventar erogaciones culturales tienen que ser *auto-impuestas* -o, de otro modo, que debe cumplimentarse un requisito de *unanimidad*³⁵: “ninguno es gravado sin su consentimiento” [TJ: 331]-. Si una fracción de votantes no está satisfecha con el caudal de excelencia que fluye de su sociedad (y los involucrados entienden que, actuando cada uno por sí -como clientes o benefactores- no lograrían paliar la carencia -v.g., debido a fenómenos como el del aprovechado-), puede tramitar, a través del proceso político, la aprobación de impuestos de afectación específica, cuyo universo fiscal comprenda, exclusivamente, a aquellos que exterioricen su preferencia por los bienes a sufragar. A título de ejemplo: la formación de violinistas novatos se solventa con el *plus* que tributan los melómanos que adquieren CD.

Que la procedencia de los fondos sea privada posibilita saltar la valla de la neutralidad. Que la recaudación sea pública impone (si no se quiere tropezar donde la ruta parece allanada) este recaudo: su costo (así como el del desembolso de lo embolsado) tiene que cargarse en la cuenta de los “cooperantes forzosos”; diluirlo en el

³⁵ La ausencia de unanimidad, a la par de dar pie a la sospecha de parcialidad, es un indicio incontrovertible de que el gasto propuesto es inútil -esto es: de que los beneficios marginales de los bienes públicos a proveer no sobrepasan los de los bienes privados que han de ser sacrificados para conseguirlos [TJ: 283]-.

presupuesto general del Estado es, otra vez, hacer pagar a justos por pecadores (a incultos por cultivados).

Dejando a un lado la cuestión de la legitimidad, es dudoso que las propuestas examinadas originen otra cosa que más de lo mismo. Nada hace prever que el prorrateo de financiación resultante ya de un programa de créditos ya de un esquema de auto-tributación se desvíe del que produce el mercado. Los beneficiarios de las exenciones canalizarán el pecunio público en la misma dirección en que, como consumidores, encauzan sus aportes privados (a no ser que el gobierno -girando de la abstinencia a la incontinencia- señale un rumbo diferente). Esta convergencia se verifica naturalmente en el modelo de Rawls: los recursos, aunque se recolectan por medio de la maquinaria del Estado, provienen de lo que los particulares resuelven hacer. No hay fomento de la lectura sin lectores. Esto, a lo sumo, potenciará el despliegue de aquellas actividades que, de todos modos, persistirían; no hará que florezcan las que, sin ayuda, se truecan en piezas arqueológicas. Ni el pincel de Kymlicka ni el de Rawls descubren colores desusados; dejan ver, apenas, matices inesperados de tonos corrientes.

ii. División del trabajo y alienación

1. Desde los *Manuscritos económico-filosóficos* del Marx juvenil, generaciones de marxistas han alzado su voz para gritar lo que Adam Smith silenció: que el maestro ebanista rebajado a operario maderero declina algo más que su independencia. Con la subordinación -formal, y luego real- del trabajo al capital, el asalariado es desposeído de su obra, de su actividad, y, finalmente, de sí mismo; a la vez, su totalidad orgánica se parcela: deviene una mano que lustra, un dedo que apreta un botón. La apropiación del mundo objetivo por el burgués representa para el proletario la expropiación del universo subjetivo; mientras aquél hace de otros brazos los suyos, éste acaba siendo mutilado.

El eco en Rawls de este son es una resonancia disonante -un sí y un no-. Una “sociedad bien ordenada” se encuentra a mitad de camino entre la empiria capitalista y el *eidos* comunista: ha dejado atrás los “peores aspectos” [TJ: 529] de la división del trabajo, pero no la especialización de funciones misma.

El sí se restringe a la descripción de los síntomas (y a la necesidad de una cura): los marxistas tienen razón al denunciar que, en las condiciones actuales, buena parte de

los trabajadores soportan, sin alternativa razonable alguna, tareas inherentemente insatisfactorias. Los signos de calidad laboral deficitaria son multifacéticos: la labor es monótona y repetitiva; o no involucra reto alguno, ni requiere el empleo de capacidades superiores o complejas; o está sujeta a vigilancia policiaca, o hace a unos “servilmente dependientes de otros” [*ibidem*]; o es extenuante, o riesgosa, o repulsiva³⁶.

El no versa tanto sobre el diagnóstico profundo como sobre la terapia a aplicar. El mal que sobrevuela fábricas y oficinas (y por qué no universidades) no se llama “alienación”. Este vocablo arrastra, en su uso marxista cristalizado, un lastre inconvenientemente perfeccionista: “enajenación” remite, por vía negativa, a un paradigma particular de excelencia, que coloca en la cúspide del prisma evaluativo aquellas aptitudes distintivas del “ser genérico” del hombre -centralmente, la capacidad para la producción creativa, libre y cooperativa-. La posición del proletario es inaceptable en tanto comporta -para exponerlo en términos nietzchanos- una subversión de valores: el trabajo, en lugar de representar la “primera necesidad vital”, se trueca en medio para la satisfacción de intereses de rango inferior (de requerimientos psicofísicos primarios, que retrotraen a estadios primitivos de la secuencia evolutiva)³⁷.

Si todo fuera cuestión de extrañamiento y “desnaturalización” (y de medianía, o vicio), un gobierno rawlsiano estaría atado de pies y manos: por más que deplorara el panorama desplegado ante sus ojos -millones de Sísifos yendo y viniendo, sin ton ni son-, los grilletes de la neutralidad lo mantendrían inmovilizado. Patrocinar la causa del trabajo significativo -como vía para regenerar (o crear) al hombre marxista- supondría postergar a aquellos que tuvieran visiones antitéticas de la esencia humana (y de su coronamiento), o descreyeran de la existencia de sustancialidades (y fueran escépticos sobre lo mejor y lo peor).

Si pretende ser fiel a su idea inicial -no hay sociedad bien ordenada sin trabajo revaluado-, a Rawls sólo le resta proponer una etiología alternativa: el flagelo

³⁶ Es una cuestión abierta la de si la sintomatología de Rawls coincide en un todo con la marxista: ¿incluiría aquélla la ausencia de participación democrática en las unidades productivas (que ocupa un lugar eminente en ésta)?

³⁷ Will Kymlicka [1990: 189-90] está en lo cierto al sugerir que existe un salto lógico en el razonamiento de Marx: del hecho de que una aptitud constituya la diferencia específica del hombre no se sigue sin más que represente un bien dominante (que su valor sobrepase al de capacidades compartidas con el resto del espectro zoológico). Construir un *ranking* de deseabilidad no es cuestión de taxonomía biológica, sino de filosofía moral [M.Midgley 1978: 204]: nada impide que alguien, apoyándose en razones de este tenor, estime en más la reproducción (una función eminentemente animal) que la producción.

desencadenado (o exteriorizado) por la degradación laboral debe ser de una índole tal que la intervención mitigatoria del Estado no descarge sobre él la acusación de sectarismo. En 4. se retomará el punto.

El segundo “no” es tan relevante como el primero. Rawls nunca bebería la pócima de Marx: según su parecer, superar la división del trabajo configura una empresa quimérica, y que, a la vez, contraría la naturaleza social, y sociable, de los seres humanos. Un veredicto tan inapelable se comprende mejor en cuanto se reconstruye la lectura que nuestro autor realiza de dicha “superación”; la concibe como un programa radical, en la línea del modelo del cazador-pescador-crítico de *La ideología alemana*: se trata no sólo de acabar con cierto tipo de diferenciación funcional (v.g., la que disocia quehacer intelectual de manual, o posiciones de mando de subordinadas) sino de romper las cadenas que ligan al individuo con sus congéneres (desarmar la “jaula de hierro” de Max Weber), lo que sólo es viable si cada uno actualiza *acabadamente todas* sus potencialidades, de modo de convertirse en un “ejemplar completo de la humanidad” [*ibidem*]. El *telos* es una simbiosis de autarquía y florecimiento: todo hombre devenido una mezcla de Lorenzo de Médici (“el Príncipe”) y Leonardo da Vinci.

La objeción de utopismo sigue un rumbo previsible: las limitaciones irremediables de la existencia humana fuerzan a escoger ciertas avenidas de actividad y dejar a un lado otras. La vida es breve (y las energías escasas): ni el más aplicado adepto de la autorrealización llegará nunca a ser todo lo que podría haber sido (ni, menos, a ser todo lo que han sido o llegarán a ser generaciones de mortales en los escenarios más dispares: ningún hombre será un Borges, un Atila y un Henry Ford).

El reparo más sugerente posee cuño aristotélico: autosuficiencia es sinónimo de bestialidad, o de divinidad. Que el hombre sea un *zoon politikón* significa que su humanización sólo puede consumarse en el marco de la interacción. El ideal de plenitud que anima la visión de Marx es un producto colectivo: “dejamos de ser meros fragmentos” [*ibidem*] de nosotros mismos al participar de las realizaciones de otros. Desenvolvemos nuestro ser borgeano al leer *Ficciones*, o sacamos a la luz nuestro misticismo latente al visitar Notre Dame.

2. Si la división de tareas ha de acompañarnos *per saecula saeculorum*, ello no implica transformar el trabajo significativo en materia de escatología. Según queda dicho, Rawls cree viable, aquí y ahora, expurgar las excrescencias del “sistema de dependencia multilateral” que vincula, para utilizar la fórmula de Hegel [*Ph.Rechts*: # 183], el trajín de uno con el de los demás³⁸. Lo que para el marxismo exige arrasar con el mercado, el contrato salarial y la empresa privada, para Rawls puede hacerse sin sacrificar los ídolos sacrosantos del capitalismo.

¿Cuál es el alcance de la depuración? Los escasos indicios textuales permiten inferir que el objetivo a alcanzar se expresa en la forma de un principio de oportunidades: si lo que hay que evitar es que la elección de actividad se restrinja a alternativas “rutinarias” [TJ: 529], que dañan el “pensamiento y la sensibilidad” [*ibidem*], la receta más sencilla consiste en garantizar que el rango de opciones ocupacionales a disposición de cada uno incluya *alguna* que cumpla los requisitos de significatividad.

¿Es esto suficiente? ¿No será necesario, para extirpar de una vez el tumor de la degradación laboral, suprimir del espectro de posiciones aquellas que puedan ser el foco de una recidiva? Una de las formulaciones de que Rawls se vale parece apuntar en esta dirección: sostiene que ha de ofrecérsele a la gente “una variedad de tareas, *de modo que los diferentes elementos de su naturaleza encuentren una expresión adecuada*” [*ibidem*. Énfasis añadido]. Si lo que el autor está afirmando es que el potencial de “expresividad” es condición *sine qua non* para integrar la lista de alternativas admisibles, quehaceres en los que nadie hallara un cauce para la expansión de su yo quedarían más allá del horizonte de elegibilidad. El *desideratum* se hace mucho más restrictivo: en lugar de aspirar a que nadie enfrente “opciones trágicas” (línea de montaje o taller de costura), se pretende que todos se encuentren en la situación de Visconti, que nunca terminó de resolverse por el cine o la ópera.

La convalidación de un derecho “fuerte” al bienestar laboral (a elegir entre actividades satisfactorias, y no meramente a seleccionar éstas de un repertorio más

³⁸ En rigor, el cometido de esta purificación tendría que ser más ambicioso: como se advierte al pasar revista a las marcas de degradación laboral, algunas de ellas -v.g., las que acompañan a tareas “sucias”- proceden de los rasgos intrínsecos de la actividad, y una eventual reorganización funcional puede paliar el deterioro implícito en su ejecución, o alterar sus concomitancias simbólicas, pero no eliminarlo por completo (cfr. Walzer 1983: cap.6). De esta suerte, una sociedad rawlsiana debería tener en su mira los “peores aspectos” del *universo* del trabajo, y no sólo los que resultan de su parcelación..

amplio) no tiene cabida, estimo, en el seno de la “justicia como equidad”. En primera instancia, el enorme sobreprecio que traería consigo la implementación de un derecho tal (piénsese, v.g., en la cuantiosa inversión que conllevaría automatizar todas las labores indeseables³⁹ -incluyendo servicios como la limpieza de hospitales o la entrega domiciliaria de pizzas) no se compadece con la idea de Rawls de que fomentar el trabajo significativo no requiere de una gran riqueza⁴⁰.

En segundo término, se interponen consideraciones de neutralidad. Suprimir opciones ocupacionales degradadas equivale a discriminar en contra de aquellos que, de ampliarse el espectro, escogerían sacrificar calidad laboral a cambio de chances superiores de, v.g., ocio estimulante, o consumo⁴¹.

Ahora bien: defender un derecho “débil”, ¿librará a Rawls de objeciones como las precedentes? Dejando en suspenso la cuestión del encarecimiento (que depende, en buena medida, de por cuánto tiempo haya que mantener abiertas las alternativas satisfactorias⁴²), no se ve cómo podrá sortearse el escollo de la neutralidad. Como arguye Arneson [1987: 524 y ss.]: subvencionar la provisión de actividades atrayentes (de modo de que cualquiera pueda tomar, si quiere, su lección de piano) implica (dadas condiciones de escasez) privilegiar una dimensión particular del bien laboral - significatividad- en detrimento de otras -nivel de remuneración, tiempo de holganza, estabilidad-, a las que un sinnúmero de trabajadores otorga un peso mayor. Favorecer alguno de estos beneficios (cualquiera sea) a costa de los demás es violentar la exigencia de trato igualitario entre sujetos con preferencias ocupacionales heterogéneas.

³⁹ ¿Es factible que la mecanización cubra todas las posiciones insatisfactorias? Aún disponiendo de recursos inagotables y de tecnología de avanzada, hay tareas (como el cuidado de enfermos) que incluyen componentes personales insustituibles.

⁴⁰ Rawls da un paso más: sostiene que la abundancia material puede ser un obstáculo al “trabajo significativo en libre asociación con otros” [TJ: 290]. No se afana por explicar por qué ello es así (¿será ofrecer razones una tarea intrínsecamente desagradable?). La opinión parece contradecir el hecho obvio de que para elevar el índice de calidad laboral (aún en los términos de un derecho “débil”) se necesitan recursos.

⁴¹ Alegar que, extinguido el “trabajo chatarra”, nadie lo incorporaría a su función de utilidad es invertir la carga de la prueba: lo que está en cuestión precisamente es si es legítimo establecer regulaciones o asignar recursos de modo de bloquear el desarrollo de cierto tipo de preferencias (no malevolentes).

⁴² Las opciones significativas, ¿tienen que estar disponibles únicamente en el momento de elegir ocupación (suponiendo que este trance sólo ocurra una vez en la vida), o (como dramatiza Arneson 1987: 533) hay que reservar una oficina en la Casa Blanca para cada uno (hasta la edad de retiro)? Lo segundo ciertamente desequilibraría cualquier presupuesto.

Otra vertiente de la neutralidad agrega nuevas complicaciones. Según Rawls afirma [TJ: 425], la definición de “trabajo significativo” no es materia de justicia, sino que es competencia de la teoría plena del bien. Siendo ello así, cualquier *standard* de que se valiera el gobierno para orientar su intervención estaría fatalmente adherido a alguna doctrina comprensiva particular y despertaría el reclamo fundado de adherentes a concepciones rivales. La multiplicidad axiológica reinante haría imposible arribar a un acuerdo unánime en torno de condiciones -necesarias o suficientes- de significatividad (o acerca de la determinación de prioridades): todo marxista convencido juzgaría imprescindible (o de primera necesidad) un clima de cooperación (así como voz y voto en las decisiones empresariales), mientras que un devoto de la religión del *self made man* nunca resignaría un ambiente de competencia (y jamás admitiría la democracia sindical).

Además, la noción de “significatividad” se presta a manipulaciones welfaristas. Las expresiones usadas para especificarla -interés, atractivo, reto- presentan dos caras: por un lado, mientan rasgos objetivos de las diversas actividades; por el otro, denotan el impacto subjetivo que acarrea su práctica. El grado de aburrimiento que provoca un trabajo tedioso oscila en función del bagaje de valores, expectativas y talentos (y, tal vez, neurosis) del sujeto afectado. Un igualitarista comprometido con la suerte de la significatividad “global” podría querer compensar a las personas más expuestas (i.e., a quienes obtienen una provisión inferior de significatividad subjetiva a partir de un *quantum* dado de significatividad objetiva). Hacer esto demanda trascender el plano de los recursos (y las regulaciones) y acceder al del bienestar; un camino que la neutralidad veda recorrer.

3. Borrar el giro “trabajo significativo” del diccionario deóntico (condenar a un gobierno circunscripto a materias de justicia a la inacción), ¿convierte en un desvarío el sueño de una sociedad sin degradación laboral? Rawls lo negaría, apelando a dos clases de razones, que destacan otras tantas tendencias espontáneas en pro de la valorización ocupacional. En primer término, si ganar el pan con el propio sudor es una maldición divina, obtener satisfacción al hacerlo configura un ejemplo prominente de bien humano [*ibidem*]. Esta categoría comprende todos aquellos fines que redundan tanto en provecho del que los alcanza como del de los que interactúan con él; debido a su

potencialidad de irradiación, el trabajo interesante se da la mano con la adquisición de conocimiento o la amistad. Así como los lazos de confraternidad se difunden sin que el Estado se inmiscuya, quehaceres excitantes brotarán aquí y allá, sin el auxilio de funcionarios e impuestos.

Una segunda fuerza se subsume bajo lo que el autor ha bautizado como “principio aristotélico” [TJ: 424], que expresa, bajo la forma de una “ley psicológica” [TJ: 427], un “hecho <...> profundo” [TJ. 432] relativo a la conformación de los “deseos humanos tal como existen ahora” [*ibidem*] -o (lo que le confiere un cariz teórico más especulativo), referente a la “naturaleza humana tal como la conocemos” [*ibidem*]-. Dicho principio predice que, normalmente, un individuo escogerá, entre dos actividades que pueda llevar a cabo con similar eficacia, la que ponga en juego un repertorio más extenso y variado de habilidades: transpuesto a la elección de ocupación, esto significa que habrá una fuerte demanda (y, subsiguientemente, incentivos para la oferta) de tareas complejas (o de variantes sofisticadas de faenas sencillas), que desafíen el ingenio y en las que el sujeto ponga lo mejor de sí. Si esta propensión es tan vigorosa y generalizada como Rawls presume, los casos de compensación entre significatividad y beneficios laborales alternativos resultarán excepcionales (aunque suficientes como para tornar ilegítimamente perfeccionista toda acción gubernamental dirigida a suprimirlos por completo).

¿Es atinado poner al trabajo significativo en línea con la amistad y el conocimiento? Para comenzar: la capacidad de propagación de la amistad se sigue analíticamente del hecho de que configura una disposición inherentemente recíproca: carecería de sentido afirmar que x es amigo de y , pero éste no lo es de aquél. La reciprocidad se extiende a la asignación de los beneficios inmanentes a la relación: si uno disfruta de la camaradería del otro, ambos lo hacen (o, si no, la amistad no es genuinamente tal, o el provecho en juego le es extrínseco). Este no es el caso del trabajo significativo (como tampoco el del saber⁴³): que x ejecute una tarea interesante al servicio de y (o en compañía de z) no implica que la actividad de y o z (ni siquiera en tanto involucra a x) también lo sea (ordenar realizar un quehacer atrayente -o colaborar en su ejecución- no tiene por qué ser atractivo en sí mismo). Por ende, no hay nada

⁴³ Salvo, naturalmente, el que se adquiere al transmitirlo (como el del maestro que aprende enseñando).

contradictorio en sostener que x se beneficia de la deseabilidad de su quehacer, mientras que y y z (aún compartiendo el mismo *habitat*⁴⁴) no.

Por otra parte, la complementariedad de la significatividad laboral (a diferencia quizás de la del conocimiento⁴⁵) es dudosa: hay un plexo de intereses (encadenados unos con otros) que rivaliza con su difusión: los de los capitalistas ávidos de ganancia rápida, los de sus clientes a la búsqueda de precios bajos.

4. Rawls tiene una vía de escape; consiste en conectar el auspicio de la calidad ocupacional con la realización del modelo de persona que guía la autopercepción, y la comprensión recíproca, de los miembros de una sociedad bien ordenada. Si los ideales de perfección más dispares coinciden en este arquetipo, y la diseminación del deterioro laboral impide que buena parte de los trabajadores se aproxime siquiera a él, la injerencia del Estado estará libre de toda sospecha. La neutralidad quedará a salvo.

Otra forma de exponer la estrategia (con similar resultado exculpatorio) conlleva un deslizamiento de la antropología a la sociología normativa. La versión insiste en que sólo si se regenera el mundo del trabajo, será posible mantener en pie el proyecto de una asociación política propiamente tal (de una comunidad de iguales): los obreros de *Tiempos modernos* (así como los que conoció Aristóteles) no son aptos para la ciudadanía. El remate sigue el patrón ya explicitado: puesto que la idea de *pólis* está en el centro de un consenso compacto (en el que concurren los contendientes más recalcitrantes), disponer las cosas de modo de que pueda tomar cuerpo no obliga al gobierno a tomar partido por unos a expensas de otros.

Ser una persona paradigmáticamente rawlsiana (o estar en posición de ingresar en el *ágora*) supone (entre otras cosas) gozar de una medida mínima de racionalidad deliberativa y poseer una dosis razonable del bien primario que, para nuestro autor, es condición de la deseabilidad y accesibilidad de los demás: la autoestima. La ausencia de significatividad laboral pone en marcha la maquinaria redistributiva en cuanto (y en la

⁴⁴ Lo dicho -obviamente- no es aplicable a los aspectos de bien público de la significatividad: si el “ecosistema” laboral mejora, todos se benefician.

⁴⁵ Se asume tácitamente que el conocimiento tiende a “derramarse” -impregnando incluso a los que no lo persiguen-; concurrentemente, sus beneficios se expanden. Con esta reserva: si se lo visualiza como un recurso crítico en situaciones estratégicas, el valor del propio saber es inversamente proporcional al caudal de información de que disponen los demás. En contextos de ese tipo, el poseedor del bien arbitrará medidas para neutralizar el efecto de derrame.

medida en que) coloca a alguien por debajo del umbral definido por estos parámetros. Es éste (y no la alienación) el trastorno que la justicia reclama tratar⁴⁶.

5. Neutralidad y comunidad

i. Justicia macro y microcomunidades

1. Los dos predecesores más remotos de Rawls -exageraría un descendiente de Hegel- son Leucipo y Demócrito. El liberalismo -explicaría- se nutre del atomismo, o lo alimenta -o lo uno engorda lo otro-. Su relato comienza con Robinson, o termina con él -o su tiempo es cíclico, y omega es alfa-. Su sociedad es (Kant *dixit*) una asociación de insociables, o su sociabilidad disocia -o aquello trae esto, y esto, aquello-.

Aquí nos interesa el segundo tramo, el de la disgregación del *agregatum*. Lo que la *diké* kantiana quiebra es la *philia* aristotélica, la fraternidad hermanada en derredor de una *areté* compartida. Expulsado el buen vivir de la gran sociedad a las pequeñas asociaciones enmarcadas por ella, el paso ulterior es la descomposición de los compuestos mismos.

Walzer [1990: 11-12] clasifica las corrientes que confluyen en esta *diáiresis* en cuatro movi­lidades: *geográfica* (la migración de trabajadores a la busca de trabajos), *social* (el deslizamiento a lo largo de escalas de ingreso o calificación, o la desacreditación de creencias y credos, palpables en el transcurrir de las generaciones), *marital* (el incesante entrelazado, ruptura y entrecruzamiento de lazos conyugales) y *política* (la transformación de votantes cautivos en electores independientes, sin ataduras con divisas o líderes, e incluso sin ligazón ideológica alguna).

Estos flujos diluyen las comunidades de autorrealización y afecto (las agrupaciones cuyo eje vertebrador es siempre, para Rawls, una doctrina comprensiva), o las licúan en sociedades asociadas alrededor del afán de lucro personal. Los signos de esta dilución son variados: el debilitamiento de nuestro sentido de arraigo (*in extremis*,

⁴⁶ Evidencia empírica hay de sobra. Para citar un ejemplo: M.Kohn y C.Schooler [1978: 24-52; 1981: 1257-1286] han establecido, estadísticamente, una correlación entre el desempeño regular de roles intelectualmente poco exigentes y el desgaste progresivo del funcionamiento mental: quien pasa sus días apretando botones tendrá dificultades crecientes para extraer inferencias, sopesar argumentos y reconocer evidencias (incluyendo la que da testimonio de su propia incompetencia). Disposiciones funcionales a la reflexión sufrirán -puede sospecharse- un proceso semejante: una rutina de obediencia ciega no hace de nadie un pensador.

la extinción del patriotismo [MacIntyre 1981: 254-5) -lo que convierte a vecindarios en vecindades de extraños⁴⁷ (y al Estado-Nación en un Estado sin Nación)-; el atontamiento de la conciencia de clase, o la desaparición de tradiciones y reservorios tradicionalistas; la implosión de las familias, o la explosión de “fragmentos de familias” [Walzer 1990: 13] -de moradas unimembres- o de familias sin historia familiar; la dislocación de los núcleos locales de participación (o la reconversión de sindicatos y municipios en simples prestadores de servicios), y la generalización de la apatía (y aun de la hostilidad) frente a la macropolítica (o la difusión del clientelismo, y del “tutelaje burocrático” [Taylor 1989: 180]).

¿Qué hay de malo en todo esto? Los comunitaristas liberales del tipo de Walzer -que piensan que una meta-ética comunitarista revalida, enmiendas instrumentales de por medio, una política liberal⁴⁸, y que la mejor política liberal es una igualitaria⁴⁹- transitan por tres líneas de réplica.

Como comunitaristas, lamentan la pérdida de algo intrínsecamente valioso: de las coordenadas sin las cuales el espacio existencial es como el de Pascal (sin arriba ni abajo ni delante ni detrás); de lo que añade policromía al monocromo que empalidece a jueces y justos; de lo que individualiza al individuo, y de lo que sumerge “oceánicamente” al individuo en lo que lo rebalsa y lo mantiene a flote; de lo que enriquece el léxico de lo recto con el de lo bello y lo bueno.

Como liberales deploran que la desunión de uniones sociales traiga aparejada la de la unión social de uniones sociales que, al decir de Rawls, da unicidad al pluralismo democrático-moderno, o que la disolución de las micro-uniones recubra a la hiper-unión del tinte despótico que el ojo experto de Montesquieu advierte en los que gobiernan sobre nómades separados por el desierto (y el de Tocqueville en los que mandan sobre

⁴⁷ El proceso tiene componentes autorreforzatorios: el sentimiento de compenetración que *x* experimenta en relación con su *habitat* puede debilitarse en la medida en que los *y* y los *z* con los que termina conviviendo carezcan de toda conexión afectiva con ese entorno. Cuanta mayor es la proporción de nuevos vecinos en un vecindario, menor es la consustanciación que experimentan con él los antiguos vecinos.

⁴⁸ La meta-ética comunitarista establece que la justificabilidad de una política determinada depende de su alineación con el *ethos* de la comunidad en la que se aplica. El *ethos* de la sociedad americana -aducen los comunitaristas liberales- es liberal; su política, por ende, no puede no serlo. En palabras de Walzer: “...sería una vana empresa argüir en nombre del comunitarismo en favor de un Estado alternativo <al Estado liberal>, pues sería argüir en contra de nuestras propias tradiciones políticas y repudiar <la> comunidad que ya tenemos.” [1990: 16].

⁴⁹ Véase el apartado *ii* de esta sección para una aproximación a la noción walzeriana de “igualdad”.

los que, cerrados sobre sí mismos, no poseen hermanos de fe o compañeros de causa sino sólo compradores o vendedores).

Como liberales *liberals* echan de menos la desintegración de las “*welfare societies*” [Walzer 1990: 17-8] que ensamblan la maquinaria anónima del *welfare state* -que sólo se activa frente a entelequias sociológicas como pobres, proletarios o sujetos representativos a la Rawls- con los engranajes que acoplan recursos con madres solteras, chicos de la calle o desempleados mayores de 50, y previenen [Sandel 1984: 93] sobre la impotencia que aqueja al (hasta los 80’) crecientemente poderoso Leviatán “rawlsiano”, capaz, si de cobrar impuestos se trata, de extender sus tentáculos sobre los rincones más íntimos de la privacidad, pero incapaz, dada su renuncia a prohijar una “forma de vida común” [Taylor 1986: 213] que pueda ser apreciada por todos los ciudadanos como “un bien superlativamente <e inherentemente> importante” [*ibidem*], de inducir en sus miembros el sentido de compenetración mutua necesario como para que acepten de buen grado los sacrificios que la justicia demanda de unos en favor de otros. La crisis de financiación del Estado liberal-igualitario que ha precipitado (desde los 80’) el progresivo desmontaje de sus dispositivos redistributivistas no ha sido más que la transposición económica de su crisis de legitimación [Taylor 1986: 225] -de la ausencia de un “hogar público” [Bell 1977: 234] que cobije, e inflame, a los que, no sintiéndose en su país como en su casa, se miran unos a otros con frialdad-. En esta segunda crisis aflora una contradicción estructural: el liberalismo hace extranjeros de quienes nacen en la misma tierra, y el igualitarismo procura que se reconozcan como coterráneos.

2. ¿Cuál es la lógica hegelianamente regresiva que nos retrograda de la mediación de la razón a la mediación del entendimiento -de una totalidad orgánica a un todo inorgánico desprovisto de sinergia-?

Lo que Durkheim achacó al centralismo administrativo del Nuevo Régimen, y Tocqueville al individualismo -fruta podrida del igualitarismo-, Walzer y otros como él lo endilgan a la neutralidad, y a su vástago deontológico: la primacía categórica de los derechos individuales autorreferentes (o de los deberes relativos a sus condiciones institucionales “de trasfondo”⁵⁰) sobre las obligaciones que apremian a insertarse en

⁵⁰ La oración parentética matiza la opinión de Taylor, que caracteriza la posición deontológica como aquélla que afirma la prevalencia absoluta de los derechos individuales sobre la obligación de “pertenecer

redes particularizadas de interacción y a colaborar para que no se rompan [Taylor 1985: 188].

La neutralidad es, para la medicina comunitarista, el virus que enferma (a), y el anticuerpo que impide curar (b):

(a) La neutralidad es la fuerza que mueve a las cuatro movilidades de Walzer. Uno de los diferenciales que transmiten la motilidad es el mercado. Si Dworkin está en lo cierto, el mercado hace una buena pareja con la neutralidad: al asignar recursos, no otorga *handicap* alguno a ningún oferente o demandante en virtud de que sus preferencias convergan con lo que los ancestros, el color de piel o las hormonas, o la “mayoría moral”, santifican o crucifican. Y, si es Marx el que acierta, el mercado (capitalista, ciertamente), a través del brazo ejecutor de la burguesía, condena a la sociedad liberal a una “*mors immortalis*” [1847: 166], a la “abstracción inmutable del movimiento” [*ibidem*], a la revolución permanente de “todas las relaciones sociales” [1848: 487].

El mercado (que Rawls [TJ: 270-4] encastra en su estructura social básica) es la institucionalización del fuego heraclíteo. Su *lógos* estatuye la libre circulación de los factores de producción -lo que comprende el trabajo y, por consiguiente, a los trabajadores-; éstos, además de desfilan por ramas de actividad y niveles de entrenamiento y remuneración (tránsito que el POE de Rawls aligera), deambulan por barrios, ciudades y países. Su fogosidad estimula la propagación desenfrenada de generaciones tecnológicas, que abren y cierran carreras en un abrir y cerrar de ojos (transformando a las corporaciones, en que Hegel veía un punto de amarre para la fluidez del tráfigo comercial, en pompas de jabón evanescentes), e incita -excitando sentidos y sentimientos *snoobs*- el ir y venir de bienes de consumo, y de actitudes frente al consumo: la moda, lo que no permanece, se muda en lo único permanente.

El mercado moviliza, y *se* moviliza: su expansión -como se predijo en *El Manifiesto* del 48- ha llegado a parajes “asiáticos” (lo que es decir, en el mapamundi

a, o sustentar, la sociedad, o una sociedad de cierto tipo” [1985: 188]. Es claro, en el caso de Rawls al menos, que la posesión y el usufructo de los derechos individuales no son independientes del ejercicio pleno del sentido de la justicia, que impele a tomar parte en la construcción y mantenimiento de instituciones básicas equitativas (sólo al amparo de las cuales alguien puede convertirse en titular de derechos y gozar de ellos). El segundo término de la prioridad deontológica está conformado, pues, por obligaciones concernientes a las asociaciones reguladas por doctrinas comprensivas, y no por las que atañen a la sociedad que las contiene.

marxiano: a Nigeria y Guyana, tanto como a la India y la China), y, asimismo, a zonas del territorio social de Occidente originariamente ajenas al tráfico de mercancías. Para ejemplificar: la política (para horror de Aristóteles y Rousseau) se ha regimentado crematísticamente (se ha politizado schumpeterianamente); las *elites* partidarias puján -en un escenario que se asemeja más al del oligopolio que al de la competencia perfecta [MacPherson 1991: 95 y ss.]- por la captación de clientes y de agentes de *marketing*, que van de aquí para allá a la caza de la oferta más tentadora (que es la más lucrativa para sus intereses no políticos). La fidelidad de otrora a emblemas, programas, idearios e ideólogos se contempla ahora, desde la perspectiva del desencantamiento lúcido (o cínico), como una muestra de credulidad fideística.

Hay una segunda vía que conduce de una sociedad neutral a una que, más que desmembrada, se desmembra día a día [Walzer 1990: 14]. La neutralidad (o una escapatoria frente a la encerrona en que nos atrapa) lleva (si nuestro autor pasa sin sobresaltos el *test* del monismo razonable) a un *distribuendum* rawlsiano, y éste, a la consagración constitucional y legislativa de las libertades que conforman el inventario liberal clásico. La que importa en este contexto es la que da derecho a asociarse, que, bien mirada [Walzer 1990: 15], se revela como la que da carta franca para *disociarse* de comunidades de crianza, o de agrupamientos electivos, y para *reasociarse* a otros (o para trocar participación pre-reflexiva en adhesión deliberada). Tal vez no haya un basamento firme en que respaldarse para sostener que la convalidación jurídica de la libertad de asociación *instiga* a la gente a deshacer y rehacer lo ya necho, pero es indudable que dicha legalización afloja (aunque más no sea como consecuencia de la eliminación de los costos que comporta la punibilidad) los nudos que sujetan a esposos, feligreses y correligionarios a matrimonios, iglesias y comités.

(b) “Dura neutralidad, pero neutralidad”: aun los comunitaristas menos rígidos se quejan de que el rigorismo neutralista impide desviar fondos destinados a propósitos de justicia -a dar cumplimiento al PD, entre otros- con vistas a materializar objetivos comunitarios -el principal: la preservación de las comunidades-.

Los comunitaristas liberales quieren suavizar esta aspereza -lo suficiente como para vivificar, o revivir, a las comunidades, mas no lo bastante como para que la mancomunidad que las sustenta devenga ella misma una comunidad comunitarista, infiel al espíritu que inspira el evangelio deóntico de los padres fundadores-. Así

concebido, el comunitarismo se presenta, y legitima, como un correctivo funcional al liberalismo [Walzer 1990: 16]; su máxima de acción es la vieja regla de conducta del conservadurismo populista: resignar una parte para no cederlo todo.

Ahora bien: ¿es efectivamente *necesario*, como da por sentado Walzer⁵¹, *resignar algo* para que no se ceda todo? ¿No es viable una intervención *pro* comunitaria que no lesione el centro neurálgico del Estado neutral? Tres respuestas convierten a esta interrogación en una pregunta retórica:

(i) La intervención garantiza una provisión adecuada de estima de sí -y, con ello, aproxima a católicos y protestantes, creyentes y ateos, al paradigma de ciudadanía que veneran los que se hacen cruces al cruzarse-. El respeto para con uno mismo es para Rawls no sólo el primero, en orden de importancia, de los bienes primarios, sino el más sensible a condicionantes sociales: quien no es estimado por nadie difícilmente se estime, o alcance certeza indubitable de que no se está sobreestimando (el que es rico, en cambio, se sabe fehacientemente rico -y tan rico como de hecho es- aunque ningún pobre lo perciba como tal). La dialéctica rawlsiana del reconocimiento recíproco se despliega a lo largo de dos itinerarios: el que atraviesa el complejo de instituciones que son materia de “justicia fundamental”, y el que recorre el espectro de comunidades que toman forma dentro del perímetro delineado por aquéllas.

Rawls, ciñéndose al área de incumbencia de la “justicia como equidad”, concentra su atención en el circuito institucional. No omite, sin embargo, alguna mención al trayecto comunitario. Las “comunidades de intereses compartidos” [TJ: 442] -da a entender- otorgan mayor solidez a las “bases sociales” del autorrespeto asentadas en el *background* político y económico: representan el terreno más fértil para que los individuos cosechen -para usar la expresión de Lane [1991:186]- “estima *ganada*” -autoafirmación por medio del despliegue de excelencias valoradas por los copartícipes- y para que fortalezcan la confianza en que pueden hacer bien lo que se proponen hacer. ~~El motivo de esa fecundidad reside en el *factum* de que la gente tiende a mezclarse a~~ comunidades cuyos *standards* de perfección son proporcionados a sus capacidades, y a rehuir aquéllas que plantean desafíos inabordables [TJ: 441].

⁵¹ Cfr. 1990: 16: “...la corrección comunitarista requiere un Estado liberal de un cierto tipo, conceptual aunque no históricamente inusual: un Estado que <sea>, el menos en alguna parte del terreno de la soberanía, *deliberadamente no neutral*” [énfasis agregado].

Ocupado eminentemente en promover la autoestima, un Estado rawlsiano se preocupará por que esta propensión a la socialización selectiva no aborte antes de nacer -por que “haya para cada persona al menos una <comunidad> (*una o más*)” [TJ: 442. Énfasis añadido] ajustada a sus expectativas de logro⁵² -: sin dejar de ser rawlsiano, sino, al contrario, siéndolo más plenamente, subsidiará comunidades si alguno de sus súbditos corre peligro de perder su lugar en el mundo.

(ii) Para Rawls, la familia (o, en general, las comunidades en las que los niños encuentran afectividad y autoridad) es, como se explica más adelante⁵³, un eslabón insustituible en el decurso de moralización que transforma a los ciudadanos en potencia en ciudadanos en acto, y convierte a los ciudadanos en acto en gendarmes sin armas del Estado rawlsiano (que es algo más que un Estado gendarme). Al tomar medidas para defender a las familias de la erosión del mercado (al propiciar, v.g., leyes de radicación industrial), un gobierno rawlsiano no hace otra cosa que protegerse a sí mismo.

(iii) La intervención palia la ineficiencia del mercado (el escándalo de la razón, para todo agente racional). Las comunidades que se constituyen bajo la protección (¿o el desamparo?) de una sociedad liberal adquieren, por contraste con las conformadas en el seno de una sociedad comunitarista, características que son distintivas de los bienes públicos. Refrendada la libertad de asociación (de disociación y reasociación), los lindes que delimitan el contorno de las comunidades liberales se vuelven lábiles. Ello da ocasión para que entren en escena los *free-riders* comunitarios [Walzer 1990: 15-16] -los que desean gozar de los réditos que trae consigo la inserción en una comunidad sin soportar las cargas que acarrea-. La aparición de *free-riders* preanuncia, en la medida en que los que juegan limpio no están dispuestos a pagar las cuentas ajenas (ni, eventualmente, las propias: de hacerlo, los aprovechados se saldrían con la suya⁵⁴), un “PBI comunitario” menos copioso que el que reflejaría la preferencia colectiva por

⁵² Rawls formula embrionariamente una idea que Nozick [1988: 234 y ss.] terminará de desarrollar: cuanto mayor sea el número de comunidades (y menos se involucre el Estado con los ideales de tal o cual), más extenso y variado será el repertorio de parámetros que se empleen en la ponderación de logros -y, consecuentemente, más altas las chances de que cada cual trepe al cenit en *alguna* dimensión y vigorice su autoestima-.

⁵³ Cfr. III, 2, ii: *Rawls y los guardianes platónicos*.

⁵⁴ Los que se tornan renuentes a pagar las cuentas propias como reacción al surgimiento de *free-riders* poseen funciones de utilidad de una forma peculiar: prefieren renunciar al bien que apetecen y que los aprovechados no lo consigan a tener lo que desean y que los que no hacen nada para poseerlo lo obtengan.

comunidades y ventajas derivadas de la pertenencia a ellas. La injerencia del gobierno apunta a corregir este fallo -a alinear beneficios comunitarios con predilecciones comunitarias-.

El mercado de comunidades -cabe agregar- no registra los costes ocultos que involucra la desarticulación de conglomerados territoriales (o el recambio continuo de los que se aglomeran): gastos de desplazamiento y recolocación, deterioro del ecosistema urbano y físico, disminución de escala y, concurrentemente, sub-explotación de recursos naturales. Al tomar cartas, el Estado se limita a subsanar los efectos no queridos de ese *deficit* informacional.

Se ha mostrado que es innecesario que el gobierno se aparte de la neutralidad para intervenir en sostén de las comunidades. Ahora: ¿es imprescindible que *se entrometa*? O, mejor: ¿sería forzoso que se interpusiera en una sociedad rawlsiana ideal? Puede que no: una “sociedad <rawlsianamente> bien ordenada” configura un ámbito propicio para que el *quantum* global de sociabilidad comunitaria sea superior al que los críticos comunitaristas suponen razonablemente esperable en cualquier sociedad liberal abstencionista. Y, aun si el total acaba siendo inferior (lo cual no conlleva que llegue a ser *deficitario*⁵⁵), es extremadamente probable que la *calidad* de las relaciones comunitarias que se establezcan resulte más elevada.

Dos apuntes sobre este punto. Uno: una “sociedad <rawlsianamente> bien ordenada” pone en vigor, y vigoriza, un modelo de socialización que alienta una sociabilidad comunitaria polimorfa. Este arquetipo ocupa aristotélicamente el justo medio de una gradación de ejemplares platónicos, cuyos extremos son la sociedad comunitarista -que fomenta una sociabilidad comunitaria *uniforme*- y la “sociedad privada” [TJ: 522] -que desenvuelve una sociabilidad *no comunitaria* (o *anti-comunitaria*)-⁵⁶. Este último prototipo (que es el de los neo-lockeanos) traza el horizonte de confrontación que hay que tener en la mira aquí. Los “animales políticos”

⁵⁵ Tal vez los comunitaristas como Walzer o Taylor tienen una visión hiperebólica sobre la cuantía de actividad comunitaria que una sociedad liberal requiere para transformarse en un sitio en el que valga la pena vivir, o para estabilizarse, o para no degenerar en despotismo, o para concretar sus fines igualitarios.

⁵⁶ Para traducir a un vocabulario sandeliano [1982: 147 y ss.]: la “sociedad <rawlsianamente> bien ordenada” corresponde a la “comunidad sentimental”, que infunde en sus miembros un sentimiento (*feeling*) de pertenencia y activa en ellos motivos *internos* para actuar; la “sociedad privada” a la “comunidad instrumental”, que sólo pone en acción razones *externas* de comportamiento; y la “sociedad comunitarista” a la “comunidad constitutiva”, que, yendo más allá de los móviles, alcanza a sus sujetos, aportando el molde en el que se fragua la construcción de su identidad.

de Rawls se civilizan bajo la impronta de una *civitas* no competitiva y no instrumental: se ven unos a otros como iguales que cooperan en una empresa común, y visualizan a sus prácticas conjuntas (y a su colectividad misma) como fines que valen *per se*. Esta marca estampa en ellos un *conatus* combinatorio, que los impele a expandir sus vínculos no políticos, y troquela el cuño que han de imprimir a esas vinculaciones.

Dos: una “sociedad <rawlsianamente> bien ordenada” (cualquier sociedad tolerante, generalizaría Locke [A Letter: 17 y ss.], al desatar a las personas de amarres atávicos, coloca la piedra basal de la fundación de *genuinas* comunidades -de iglesias congregadas por la convicción interior de sus fieles (antes que por inercia consuetudinaria o amenaza inquisitorial), o de familias a las que reúne el cariño respetuoso de sus integrantes (en lugar de la violencia patriarcal o del temor a las habladurías)-.

ii. “Significados sociales” y justicia abstracta

Lo absolutamente justo, advirtió Aristóteles [*Pol*:1280a], encierra un componente de relatividad: la justicia que es justa para cualquier justo no pierde de vista a aquéllos con respecto a los cuales es justa. “Justicia sin más” quiere decir “igualdad *para los iguales*” y “desigualdad *para los desiguales*”.

La justicia de los regímenes desviados -torcidos en pos del provecho privativo de un sector- se vuelve relativa (injusta, desde un punto de vista absoluto) a fuerza de no relativizar -de prescindir del “para quién”-. Así, la justicia democrática trata igualmente a los desiguales -otorga a los que contribuyen más recompensas equivalentes a las de los que aportan menos-, y la oligárquica trata desigualmente a los iguales -confiere derechos cívicos diferenciados a los que son similarmente ciudadanos (aunque diversamente adinerados)-.

Demócratas y oligarcas pertenecen a la misma facción: la de los que universalizan la legalidad asignativa propia de un bien. Los demócratas aplican al prorrateo de riquezas y honores los cánones de reparto que convienen a la adjudicación de libertades, mientras que los oligarcas transplantan al campo de la justicia política lo que rinde frutos en el terreno de la justicia económica.

El partido de los demócratas y oligarcas de Aristóteles es el de los tiranos de Walzer [1983: 17 y ss.]. Éstos ungen un bien dominante (un bien que se transubstancia⁵⁷ en cualquier bien) y se adueñan de su abasto completo: tal monopolio les confiere potestad excluyente sobre todo lo que valga la pena tener. Con la tiranía, la polifonía de esferas distributivas (cada una con su propia cadencia) da lugar a una homofonía: una marca el compás, y las demás se mueven al unísono.

¿De dónde retumba el ritmo que da su peculiaridad sonora a cada esfera, y que la tiranía torna monocorde? De las *significaciones compartidas*, replica Walzer [1983: 6 y ss.], emanadas del proceso social -que es siempre el de *tal* colectividad, en *tal* tiempo- que da origen (y patronímico) a los bienes a dividir. Son estos entendimientos -que conforman el *ethos* en sí que el filósofo walzeriano transforma en *ethos* para sí- los que impelen el movimiento distributivo que hace girar a cada esfera sobre su eje -esto es: los que dictan las normas que dictaminan quién debe conceder qué, cuánto, y por qué medios, a cada cual-. No son las personas las que distribuyen los bienes -dramatiza Walzer [1983: 7]- sino los bienes los que (cargados de sentido como resultas de una semiosis comunal que actúa por detrás de los individuos, individualizándolos) *se* distribuyen entre las personas.

Cuanto más enmarañado es el entramado de la interacción, más extenso es el repertorio distributivo. El de un conglomerado de las dimensiones de un Estado-Nación abarca un sinnúmero de bienes y cargas, que van desde la pertenencia (*membership*) misma hasta cosas tales como cuidado médico, premios literarios y multas de tránsito. Si a cada beneficio, y a cada perjuicio, corresponde un consenso lexical, el *pactum societatis* de sociedades como las nuestras comprende una multiplicidad de contratos semánticos -vale decir: una pluralidad de códigos de distribución-. Y si esto es así, la misión del Leviatán no es conservar la paz ni preservar las propiedades sino mantener a salvo la autonomía de las esferas (lo que incluye conjurar la metamorfosis del poder en dinero, favores sexuales o doctorados *honoris causa*).

Lo que desiguala a Walzer y a Rawls es la igualdad. La igualdad walzeriana es una “igualdad compleja” [1983: 17], que, a horcajadas de la observancia escrupulosa de la prescripción anti-hegemónica, evita que la colocación aventajada en tal o cual esfera

⁵⁷ La conversión del bien dominante en los que se hallan bajo su égida opera, según Walzer, por medio de una alquimia social que, *more ideologico*, se naturaliza a sí misma.

eleve las chances de alcanzar un sitio de privilegio en alguna otra. El resultado es una segmentación de la matriz distributiva de la sociedad toda en una miríada de *rankings* focalizados; el que recorra con la mirada los primeros lugares de cada uno no hallará los mismos nombres: difícilmente (pese a Tales) un filósofo consumado sea un genio de las finanzas y (pese a Max Scheller) un amante reputado y (pese a Pitágoras) un líder religioso.

La igualdad compleja no es una igualdad de bienes (no es inusual que los patrones intersubjetivos de intelección y valoración convaliden la desigualdad y aun el monopolio), sino entre personas. Trata a las personas como iguales *qua* miembros del reino nouménico erigiendo una infinidad de feudos fenoménicos a tal extremo abigarrada que quienes son plebeyos en muchos puedan ser hidalgos en *alguno*⁵⁸.

La igualdad rawlsiana es, cataloga Walzer, una igualdad (o, mejor, una conjunción de igualdad y desigualdad) “simple” [1983: 13], que no trata como iguales a las personas en cuanto productoras de cultura -esto es: en su carácter de copartícipes en la empresa colectiva de gestación, adscripción de significados y nominación de objetos codiciables-. La razón debe buscarse en el requerimiento de neutralidad (en lo que Walzer interpreta que Rawls concibe por él), que insta a desprenderse, entre otros, de los mandatos particularizados que dimanen de la tradición, la filiación grupal, la lengua materna y la cultura natal. El despojamiento hace de Rawls, devenido soberano, un tirano (a) democrático (b): desentendiéndose de sobreentendidos comunes, instaura en el trono axiológico a sus bienes sociales primarios, “naturaliza” su valía (los declara apetecibles para *cualquier* agente racional situado en *cualquier* mundo material y simbólico) y les confía las llaves que abren todos los tesoros (a); si se descorporiza y echa mano de la prestidigitación, sin embargo, no es para volverse amo y señor del universo, sino para que la igualdad mimetice a nobles y villanos, y para que la desigualdad haga a los pobres menos pobres, y a los ricos no tan ricos (b).

La tiranía democrática de Rawls -concluye Walzer- justifica una justicia que da lo que es debido a personas artificiales instaladas en posiciones originales o mancomunidades ideales de interlocución (mas, ¿a quién le importa eso?), pero que es

⁵⁸ El igualitarista complejo Walzer se acerca en este punto al igualitarista simple Rawls y al anti-igualitarista Nozick, que patrocinan, sobre la base de consideraciones atinentes a la promoción de la autoestima, la multiplicación de parámetros de evaluación. Cfr. más arriba, nota 52.

incapaz de hacer justicia con personas de carne y hueso enraizadas en comunidades reales.

O bien el Walzer del 83 no ha leído al Rawls del 80 (el del “Constructivismo kantiano...”), o al del 82 (el de “Unidad social...”), o bien quien cifra en la exégesis de la praxis social la clave de la tarea filosófica falla como exégeta de libros de filosofía social. En primera instancia, la neutralidad de Rawls no es la negación del particularismo histórico sino su afirmación explícita y autoconciente: la “abstención de fines” es, en lugar de una emanación etérea que fluye de la abstracción, la concreción de lo que imprime en la modernidad democrática un sello inconfundible. La tolerancia no es una creación *ex nihilo*; es el precipitado de un *big bang* que demolió en décadas lo que se había construido en siglos, y de centenares de arquitectos y obreros que edificaron un nuevo orden -nuevas bases para entendimientos compartidos-.

En segundo término, si la lectura de Walzer refleja fidedignamente lo que Rawls manifiesta, o deja entrever, en *Teoría de la justicia* -en que los bienes primarios son el *desideratum* de todo sujeto provisto de razón y autointerés-, es infiel con lo que nuestro autor declara en los escritos de comienzos de los 80’ -en que los bienes primarios son el correlato de todo individuo movido por el anhelo democrático-moderno de llegar a ser racional y razonable-. En este “segundo Rawls” se encuentra a un Walzer *avant la lettre*.

Se trata de un Walzer ortodoxamente heterodoxo. Es un dogma walzerianamente rawlsiano que la *ratio distribuendi* de las libertades básicas -la igualdad lisa y llana- no da razón de cómo deben ser adjudicadas las oportunidades -igualdad para los iguales- o repartidos los activos monetarios -desigualdad en el máximo beneficio de los que sacan menos provecho de ella- y que la razón de esta diversidad de razones radica en la heterogeneidad ínsita en el *common sense* que posibilita que Rawls y sus críticos hablen el mismo lenguaje.

El Rawls walzerianamente apóstata despunta en la fórmula que aplica para prorratear bienes educativos entre beneficiarios disímilmente dotados y motivados -receta que es una copia de la que prescribe a quién le toca tanto de renta y tanto de riqueza⁵⁹ -, y en el “PD en su forma más sencilla” -que opera bajo la presuposición de

⁵⁹ Cfr. III, 2, iii. *Radicalizando las oportunidades equitativas*.

que el mismo patrón asignativo que fracciona cuotas dinerarias deslinda parcelas de poder y responsabilidad-.

6. Neutralidad y antropología

i. Antropología escindida: identidad pública y privada

“Un hombre de aspecto miserable entra y se mira en un espejo.

-¿Por qué te miras al espejo, si la visión de tu reflejo sólo puede hacerte mal?

El sujeto replica:

-Señor, de acuerdo con los principios inmortales de la Revolución del 89, todos los hombres son iguales ante la ley: tengo, pues, el derecho de mirarme en el espejo; que eso me cause placer o dolor, es un asunto enteramente personal.

Si nos atenemos al sentido común, yo estaba sin duda en lo cierto; pero desde el punto de vista de la ley, él no estaba equivocado”.

Charles Baudelaire, *El espejo*⁶⁰

El rostro humano de la neutralidad es bifronte: una antropología neutralista es una antropología escindida. Lo que obliga a que los principios de distribución sean independientes de concepciones particulares sobre el bien impide que la imagen que formamos de nosotros mismos en el terreno de la “justicia fundamental” se superponga con la que forjamos en otras esferas -en que lo que refleja a uno obnubila a otro-.

Rawls da cuenta de esta dualidad a través de distintos pares de opuestos:

pública	<i>identidad</i>	privada
política		moral
institucional		asociativa

La columna de la izquierda (la de la “ley” baudelaireana) incluye diversas maneras de caracterizar la autopercepción de los individuos *qua* ciudadanos -vale decir: como aquella clase de personas que deciden en foros colectivos los términos primordiales del orden social, rigen su conducta por razones que cualquiera, sea cual fuere su punto de vista comprensivo, puede compartir, y detentan, en consonancia con su localización en la estructura básica, un determinado plexo de bienes primarios-. La

⁶⁰ Citado en Sayer [1994: 70]

de la derecha (la del “sentido común” de Baudelaire), por su parte, contiene etiquetas que rubrican la aprehensión de sí que esos mismos sujetos desarrollan al encerrarse en sus asuntos, responder a ideales y compromisos no susceptibles de generalización, y usufructuar los beneficios suplementarios derivados de la pertenencia a familias, iglesias o clubes de fútbol.

La terminología de Rawls impone algunas aclaraciones. En primer lugar, “privado” no equivale a “doméstico”, a lo que ocurre de puertas para adentro: el semblante que exhibe Madonna es privado, aunque esté expuesto a la vista de todos. En segunda instancia, quién es uno en función de sus lealtades partidarias no es materia de antropología política. Por su parte, la línea demarcatoria entre lo moral y lo político no es la que separa lo moral de lo no moral: se trata de dos niveles de normatividad. La moral política establece las condiciones de posibilidad de la moral no política: estipula los requisitos para ingresar al Reino de los Fines, y dictamina cómo deben tratarse unos a otros quienes tienen opiniones encontradas sobre el bien y la virtud. En cuanto a “institucional”, se toma en un sentido estrecho -restringido a las prácticas que componen la estructura básica-; la identidad que adquiere el funcionario de una corporación es asociativa, aun cuando la especificación de roles responda a estatutos y reglamentos. Finalmente, lo asociativo cubre agrupaciones cuya composición no es enteramente electiva (como la familia).

Otro modo de expresar la duplicidad es el que opone unicidad y pluralidad. La identidad pública se mantiene inalterada a través de los cambios que experimenta el yo privado al desplazarse de la casa a la iglesia, o como consecuencia de idas y vueltas en su secuencia vital. Para exponer un caso extremo: una conversión (un giro radical en la orientación en el mundo) no acarrea expatriación, pérdida de la ciudadanía; para la ley romana, el Pablo que llega al final del camino a Damasco es el mismo que el Saulo de Tarso que emprendió la marcha [PL: 32, n.34].

ii. Concepción de la persona y neutralidad epistémica

1. La *epoché* que produce la neutralidad no sólo engloba valores y lealtades, sino también saberes:

“...el liberalismo político aplica el principio de la tolerancia a la filosofía misma [PL: 10]⁶¹

o -debería decir- a todo cuerpo teórico: lo que está expuesto a desacuerdos razonables (lo que da pie a conjeturas y refutaciones aun después de corregidas distorsiones perceptivas y malformaciones lógicas e ideológicas) es inservible como base de justificación pública. Lo cual -en el asunto que nos ocupa- significa: ninguno de los retratos dibujados por antropologías no políticas reproduce fielmente el rostro del ciudadano representativo.

La suspensión del juicio no se detiene en el dominio de lo especulativo; alcanza asimismo a disciplinas a las que nadie acusaría de dar el salto de los fenómenos a la cosa en sí. Al primer grupo pertenecen la filosofía de la mente, la “doctrina metafísica de la persona” [PL: 29], y la concepción de la naturaleza humana (*more iusnaturalista*); al segundo, la psicología empírica⁶².

No todo aquello sobre lo que se aplica esta maniobra husserliana es material de descarté. Aquellas asignaturas (o capítulos dentro de ellas) cuyas conclusiones descansan en procedimientos heurísticos y criterios de validación ampliamente aceptados (lo que incluye la neurobiología y excluye la logosofía) determinan, según Rawls, las condiciones de *inteligibilidad* y *realizabilidad* de la antropología política: evitan que la gente vea su semblante institucional como el de una esfinge, o que piense que el rol que ha de representar en el ágora excede sus dotes actorales. El *ego* público no es a los yoes privados lo que un dios a los mortales: no está más allá de toda comprensión, ni tiene el don de obrar milagros. Lo que un hombre cualquiera desea y es capaz de hacer fija los límites de lo que un ciudadano típico quiere y puede.

Sólo los límites. Las antropologías no políticas sustentadas en hechos establecidos sobre la complexión humana y en las “lecciones de la experiencia histórica” [PL: 87] deciden en qué punto el espacio de la antropología política comienza a oscurecerse, o deviene un no-lugar (y aquella, un jeroglífico, o un ejercicio utópico).

⁶¹ Idea anticipada en JFPNM: 223.

⁶² C.F. Alford [1991: 140], a contramano del carácter omniabarcativo que el propio Rawls asigna a su maniobra de neutralización, piensa que “aunque la ‘concepción de la persona’ en *Teoría de la justicia* pueda permanecer en la superficie filosófica o metafísica, no permanece sobre la superficie *psicológica*. Todo lo contrario, expresa una comprensión psicológica profunda...” (énfasis añadido). Además, opina que el yo rawlsiano es un *self* “real” [*ibidem*], y éste “la naturaleza humana en cuanto que podemos conocerla como un objeto de la investigación humana.” [*ibidem*].

Pero ninguna de ellas (por sí, o en combinación con otras) toma la palabra cuando se trata de resolver cuál de los paradigmas subjetivos que integran el espectro de elegibilidad ha de ser entronizado como arquetipo público. La distancia insalvable que existe entre lo que goza de consenso y lo que escapa a todo disenso impide que el *sustratum* conceptual y material de lo político adquiera él mismo un *status* de politicidad.

2. Resaltar lo que se pone entre paréntesis permite, por contraste, esclarecer la especificidad discursiva de la antropología rawlsiana. Ésta configura una *rara avis* dentro de la fauna textual. Su elemento es la praxis, no el conocimiento: no se propone despejar dudas sobre lo humano (negocio de la sociedad civil, que un Estado-empresario llevaría a la ruina), sino lograr que Montescos y Capuletos se reconozcan en la misma faz (o, mejor, poner al descubierto una confraternidad latente).

Aunque se quiere cambiar el mundo en lugar de comprenderlo, el registro no es directivo: el *telos* es una acción convergente mediada por la *reflexión* (por la clarificación introspectiva), antes que motivada por el temor a la espada pública o al ostracismo. El estante indicado para un Tratado del hombre a la Rawls es el de los libros de filosofía, no el de los manuales de auto-ayuda.

Se trata de una filosofía *sui generis*: “política” [*ibidem*], en lugar de “filosófica”. La neutralidad epistémica la ha descargado del lastre de la ontología. Nunca se interrogaría sobre “¿quiénes somos *realmente*?”, o “¿cuál es nuestro *verdadero* ser?”; preguntas como éstas -del tipo de las que Sandel [1982] cree que Rawls se plantea- no podrían ser respondidas de una vez y para siempre en un Parlamento o en una Corte (y, muy probablemente, tampoco junto a la estufa de Descartes).

Desistir de la cosa en sí no es inclinar la balanza del lado de Newton. El Leviatán post-Reforma es post-metafísico, pero también post-científico. La antropología rawlsiana no está enferma de platonismo -mantiene los pies sobre la *empiria*-, pero tampoco de freudismo o de marxismo: sus categorías básicas no son traducibles en términos de conceptos psico-biológicos o socio-económicos. Así, v.g., nadie que aspirara a entender en qué consiste la racionalidad deliberativa que se presupone en los miembros de la *Commonwealth* quedaría satisfecho si se describieran, con lujo de detalles, los procesos neuronales sin los cuales operaciones como proyectar, calcular o

reconsiderar no podrían llevarse a cabo. Hay un *plus* de significado que escapa al ojo del anatomista.

No-cientificidad significa además que las aserciones referidas al yo institucional no admiten predicados veritativos, ni se prestan a corroboración o falsación observacional. “El Ciudadano” no es el calco de un ciudadano de carne y hueso (ni siquiera de uno ejemplar), ni tampoco la transposición genérica de la percepción de sí característica del individuo promedio: así como los principios de justicia -si han de conservar su potencialidad crítica- deben desligarse de los deseos existentes, el prototipo de sujeto que subyace a ellos -que igualmente cumple una función regulatoria- tiene que emanciparse de la manera como la gente, de hecho, se ve a sí misma. La tarea del antropólogo político no resiste comparación con la del estadígrafo.

Lo antedicho no implica que la doctrina rawlsiana del yo carezca de un ámbito de “contrastabilidad”. Uno de los sentidos en que, según el autor, es apropiado calificarla de “política” alude al hecho de que su correlato temático está dado por la idea de persona incrustada en las prácticas y en las tradiciones interpretativas propias de cierta forma -históricamente circunscripta- de *pólis*: la que es distintiva de la modernidad democrática (Rawls parece asociar aquí “politicidad discursiva” con “contextualidad”). Es la fidelidad -“hermenéutica”- a esa “concepción-modelo” (la aptitud para rastrear sus huellas en la cultura pública, y para reconstruir, sistemática, y sugerentemente, su semántica) lo que permite dirimir si un *opus* de antropología política vale o no la pena.

iii. Concepción de la persona y “perfeccionismo liberal”

Rawls suele describir su concepción de la persona valiéndose de expresiones como “*modelo*” o “*ideal*”. Algunos críticos interpretan esto como una confesión de parte (o como un *lapsus*): el uso de un léxico perfeccionista delata que, por detrás de la fachada de la neutralidad, se enmascara una visión unilateral de la excelencia humana. El ego rawlsiano no es otra cosa que el yo liberal disfrazado de “*moi commun*” -la voluntad de facción disimulada como voluntad general-.

Las distintas variantes de la objeción corresponden a diversas reconstrucciones de la *areté* liberal, y a los diferentes componentes de la antropología rawlsiana que son invocados como elementos de prueba de que nuestro autor juega en el mismo equipo que Aristóteles.

Aquí nos ceñiremos a uno de ellos. Para R.P. Wolff [1981:127], los personajes de Rawls son como empresas en miniatura. La idea (que nuestro escritor toma prestada de Royce) de que lo que arroja luz sobre una vida es el *plan* que la articula (y no un alumbramiento súbito, como para Borges), y de que lo que es objetivamente bueno para alguien se determina por referencia a la racionalidad -económica- de su proyecto, pone de manifiesto un sesgo en favor de cierta especie de mentalidad (distintiva de *tal* estrato, perteneciente a *tal* configuración social y cultural). La *forma mentis* y valores privilegiados son los de alguien que cree que no es factible vivir una buena vida sin un compendio de instrucciones (naturalmente, de su autoría), que se empeña por domeñar a la fortuna mediante la *vertù*, que piensa en su retiro desde la adolescencia, que visualiza su carrera (su negocio) como el centro de su ser, y que actúa frente a su existencia como Kant ante el matrimonio: balanceando pérdidas y ganancias. En suma: un profesional activo y previsor que calcula para maximizar -un miembro típico de la clase media liberal asentado en un *habitat* estable-. Un profesor de Harvard que, concentrado en sus *papers*, no descuida su portafolio de inversiones.

Rawls comienza negando que el diseño de planes de vida constituya “una tarea impuesta solamente por una particular forma de cultura” [TJ: 413]. Imitando la voz de Heidegger, proclama que “la cuestión de qué hacer con nuestra vida está siempre allí” [*ibidem*] -cual determinación del *Dasein*-. No afrontarla -o no resolverse por esto o por aquello- es *ya* dar una respuesta:

“La decisión límite de no tener ningún plan en absoluto <...> es aun teóricamente un plan...” [*ibidem*].

Esta correría por la “analítica existencialista” no le impide reconocer que es el contexto el que dicta hasta qué punto (y en qué ocasión) la faena representa un mandato. En rigor, podría ir más lejos -admitir que en las ocasiones en que el futuro se reduce al mañana (los días del frenesí jacobino), proyectar es edificar sobre la arena, o, aun, que un individuo que cavila sobre cosas tales como su elección de pareja (o acerca de su orientación sexual misma) constituye un producto tardío y singular (desconocido

en buena parte de la historia y la geografía humana)- sin torcer el brazo: basta con que en el proscenio en el que ha de montarse la pieza rawlsiana -un escenario de previsibilidad y modernidad- las condiciones de efectividad y significatividad de la auto-planificación estén universalmente satisfechas. Ningún ciudadano sueco en su sano juicio se sentirá discriminado si su primer ministro defiende su política argumentando que posee efectos benéficos sobre la elaboración y ejecución de planes de vida *en general*.

Por otra parte, la noción de “plan racional” de Rawls es tan laxa que, si las circunstancias lo ameritan, le cuadra a quienes optan por plegarse al flujo del acontecer (a los que, activamente, renuncian a toda actividad), o a aquellos que, con gesto soberano, se someten a una voluntad ajena, o a esos otros que, colocando ante sus ojos su vida completa, y teniendo presentes las consecuencias, anteponen el éxtasis instantáneo e irrepetible del místico, o la excitación del apostador, a la medianía luenga y segura de Monsieur Bovary. Lo único que se requiere de pasivos, heterónomos y temerarios es que no malogren su capacidad de actuar, autogobernarse y prevenir.

Finalmente, sostener que las personas tienen un interés preeminente en llegar lo más lejos que puedan en la ejecución de sus proyectos no equivale a afirmar que únicamente son racionales (o que lo son en grado eminente) planes de vida “maximizatorios” -del tipo de los que caracterizan al “individualista posesivo” de Macpherson-. Un partidario de Thoreau aspira a que su programa “minimalista” se realice al máximo. El concepto de maximización no involucra prescripción alguna sobre el *contenido* que debe poseer cualquier sistema de fines; sirve, apenas, de canon para establecer en qué medida los objetivos que lo conforman han sido llevados a cabo (y ello -como ha acentuado Ackerman [1980: 50]- solamente en referencia a planes cuya estructura reproduzca la ascensión de una montaña; proyectos no graduales -en que no hay un pico por alcanzar-, o de todo-o-nada -en que detenerse antes de la meta es como no haber iniciado la marcha- no son evaluables en términos de “realización superlativa”).

iv. Escisión y esquizofrenia

1. Los comunitaristas -y algunos liberales que comulgan con la retórica de la comunión- piensan que lo que condena a la “justicia como equidad” al fracaso no es

que falla en observar los preceptos de la neutralidad sino que lo logra. Neutralidad rawlsiana significa *escisión*, y ésta, *esquizofrenia*: disociación ética de moralidad (buen vivir de justicia), y el creyente, o el padre -comprometidos y parciales-, no podrán reconocerse en el ciudadano -distante y ecuánime-. Dualidad valorativa es personalidad dividida.

R.Dworkin [1993:59 y ss.] se ha unido, abjuración mediante⁶³, a la sociedad de los liberales comunitarizados. En su opinión, Rawls, devenido psiquiatra, aplica una terapia de *discontinuidad*. La cura se alcanza cuando el presunto enfermo advierte que no es tal: lo que creía un otro yo con el que no lograba compenetrarse, resulta una simple máscara que se coloca “al cruzar el umbral del colegio electoral donde depositará su voto” [1993:63]. Es la *artificialidad* de la personalidad política lo que evita que la antropología rawlsiana sea una nueva versión de *Doctor Jekyll and Mister Hyde*.

El problema con este *modus operandi*, advierte Dworkin, es que no explica qué móviles *intrínsecos* -derivados de su autopercepción privada- tendrían las personas para mudar su faz en el proscenio público. A lo sumo, podrían invocarse motivos *extrínsecos*: v.g., la intención prudencial de acordar condiciones de no beligerancia con adherentes a ejemplares subjetivos heterogéneos. El liberalismo así concebido podrá convertirse en una herramienta de compromiso más o menos eficiente, pero carecerá por completo de energía inspiradora. La alianza entre liberalismo y romanticismo que, en circunstancias históricas peculiares, produjo tantos poetas y soldados se habrá roto para siempre.

Un segundo defecto es más serio: no faltarán los que se quejen no ya de que el liberalismo político es incapaz de mover sus fibras más íntimas sino de que las remueve. Es el caso de aquellos que creen que *involucrarse en todo momento y lugar* con sus orientaciones básicas es requisito *sine qua non* para vivir una vida bien vivida. Forzar a individuos cuyos ideales perfeccionistas excluyen de raíz prácticas como el juego o el histrionismo a representar un personaje en un escenario violenta sus convicciones más arraigadas sobre lo que son y quieren ser. Para ellos, el *citoyen* es una *negación del bourgeois*.

⁶³ En “El liberalismo”, Dworkin emplea el tratamiento que, posteriormente, considerará ineficaz (o, más aún, peor que la enfermedad misma).

Tales objeciones no poseerían peso alguno, se espera Dworkin, si Rawls se retractara del escepticismo que se esconde tras su anti-pirronismo declamatorio, y abogase por la superioridad de la ética liberal sobre éticas no liberales. La empresa alcanzaría un éxito rotundo en el caso de que todos, persuadidos de las bondades del credo liberal sobre el bien, y reajustados sus fines y lealtades constitutivos en consonancia con ella, descubrieran en la política liberal una proyección natural de la ética liberal, y, subsiguientemente, un manantial de entusiasmo y afirmación.

En la reconstrucción de Dworkin, la ética liberal no es tanto una ética -una posición relativa a las actividades o maneras de ser dignas de aprecio- cuanto una metaética -una postura referente al género de consideraciones que han de reputarse relevantes al momento de establecer en qué reside la bondad de una buena vida-. Orden superior y abstracción traen consigo inclusividad: la ética liberal da cuenta del patrón “formal” [1993: 122] de deseabilidad común a éticas sustantivas diversas y aún inconciliables.

La especificidad de esa estructura, por contraposición con la de la que corresponde a la ética no liberal, se compendia en lo que Dworkin llama “modelo del desafío”. Para éste, la valía ética no deriva de, ni consiste en, “el valor independiente de algún producto que una vida deja realizado” [1993: 45] -como el placer, la excelencia artística, o la gloria de Dios o de la Patria- sino en “la diestra <...> gestión de un reto” [1993: 46] (sea como fuere que se entienda la noción crucial de “destreza”); una vida es un ejercicio práctico, no poético: puede ser una buena vida aun cuando su impacto en el mundo sea nulo -aun cuando no genere nada bueno salvo a ella misma-.

2. A contramano de lo que asevera Dworkin, creo que no existen discrepancias significativas entre su liberalismo programáticamente no escindido y el rawlsiano: ni éste descarta la estrategia de continuidad (a) ni aquél puede prescindir de la táctica de discontinuidad (b).

(a) Rawls rechaza que sea cierto que en su sociedad

“...los valores políticos estén separados de otros valores, o que entre ambos no exista continuidad alguna” [PL: 10]

La negativa -que, si alude a valores, bien puede aplicarse a las identidades construidas en derredor de ellos- afirma, por contraposición, que se verifica un “consenso

superpuesto” antropológico: individuos cuya subjetividad se moldea por referencia a paradigmas personales y asociacionales disímiles se ven reflejados en un arquetipo institucional uniforme. Se da una suerte de perspectivismo focal: distintos observadores, apostados en miradores diferentes, y con lentes de diversa coloración, visualizan el mismo objeto, en la integridad de sus determinaciones. Cada uno tiene razones propias, intransferibles, para entender al yo político ya como una prolongación “deductiva” [PL: 169] de su *ego* no político, ya como la “mejor aproximación practicable” [PL: 171] a él.

Ciertamente, el que se aprehende a sí mismo como un legislador en el Reino de los Fines, o hace un culto de la individualidad, no tendrá reparos en poner su firma al pie de una autobiografía del ciudadano rawlsiano: Kant y Stuart Mill lo harían sin hesitar. La pregunta inevitable es: ¿los imitarían Ignacio de Loyola y Nietzsche? La réplica es obvia: soldados de Dios y superhombres no leerían esas memorias -la confesión de un agnóstico, o del último de los hombres- como la revelación de su verdadero ser. Las líneas de continuidad de Rawls enlazan liberalismos comprensivos (entre los que se cuenta, al decir de Rawls, el dworkiniano [PL: 211, n.42]) y liberalismo político, mas no son tangentes con doctrinas comprensivas no liberales

(b) Si se mira de cerca a Dworkin, llama la atención el parecido con Rawls. Aquél, para empezar, hace explícito lo que éste da por supuesto: que toda ética comprensivamente liberal es *eo ipso* razonable -congruente con limitaciones políticamente liberales-. Para los liberales éticos, explica Dworkin, vivir bien es “responder de manera adecuada al reto *adecuado*” [1993: 137. Énfasis añadido], y un desafío es adecuado cuando la porción de derechos, oportunidades y recursos a disposición del que responde al reto, y de aquellos con quienes se enfrenta, es equitativa. El liberalismo ético suscribe la tesis moderadamente platónica de que la justicia es un parámetro blando del bienestar crítico⁶⁴: aun admitiendo, en contra de Platón, que alguien puede vivir una buena vida en una sociedad injusta (e incluso una mejor que la que habría vivido en una sociedad justa igualmente rica), representa la excepción que confirma la regla; usualmente, el disvalor moral de la interacción (la circunstancia de que algunos reciben una deferencia inferior a la que son acreedores) rebaja la calidad ética de los que interactúan.

⁶⁴ Dworkin [1993: 97 y ss.] distingue el bienestar crítico -que toma en consideración *tan sólo* los intereses que cada cual *debería* desear promover para que su vida vaya mejor desde el punto de vista ético- del bienestar volitivo -que toma en cuenta *cualesquiera* intereses que *de hecho* las personas intentan avanzar-.

Ahora bien: si, desde el punto de vista del modelo del desafío, la justicia es un canon interno de la conducta individual, es, por ello mismo, una pauta externa; si el *standard* liberal de excelencia no se halla al alcance del miembro promedio de una sociedad injusta, cualquiera que aspire a ser un kantiano o un dworkiniano consumado estará fuertemente inclinado (al menos en la medida en que haya garantías suficientes de acatamiento unánime) a sujetarse, en el trato hacia los demás, a restricciones del tipo de las que concilian la libertad de uno con la de los demás: no hacerlo conllevaría frustrar el interés eminente en vivir una vida que valga la pena vivir.

Que *toda* ética liberal sea razonable no implica que *sólamete* concepciones de esa índole merezcan esa calificación -o, lo que es lo mismo, que toda ética no liberal sea políticamente anti-liberal-. En primer término, Dworkin admite que el modelo del desafío “sólo consigue capturar y organizar *algunas* de las intuiciones <...> de la gente” [1993: 150. Énfasis agregado], y que, “pensado hasta el final, tiene implicancias que *muchos*, ciertamente, no han aceptado nunca” [*ibidem*]⁶⁵: entre ellas, ocupa un lugar central la de que la injusticia despoja a la vida de buena parte de su valor. El autor se ilusiona con que “la reflexión” [1993: 192] haga atractivo el modelo en cuestión para los refractarios, pero, si medita en profundidad sobre las concomitancias del pluralismo moderno, le parecerá lisa y llanamente un desvarío la idea de que, más tarde o más temprano, los muchos que hoy son renuentes a la ética liberal habrán de transformarse en ninguno.

En segunda instancia, nada lo que Dworkin arguye en su libro abona el juicio de que, desde la perspectiva del modelo del impacto, sea lógica o pragmáticamente contradictorio desconocer la justicia como canon interno de la conducta individual y reconocerla como pauta externa. La estructura de dicho modelo no excluye *a priori* esta posibilidad (lo que no conlleva que no se la excluya, *a posteriori*, en virtud del parecer que se adopte sobre la clase de marcas que una vida bien vivida imprime en el mundo: quien estima que la mejor vida es la que contribuye máximamente a la preeminencia de la raza aria difícilmente se someta al corsé de la política liberal).

Mas si existen éticas no liberales razonables, ¿no hay entre ellas y liberalismo político a la Dworkin el mismo hiato que separa a jesuitas y nietzscheanos razonables de

⁶⁵ Dos páginas más adelante, los “muchos” de que aquí se habla (los reluctantes a la ética liberal) se convierten en una minoría insignificante: el modelo del desafío, sostiene allí, “captura intuiciones que *casi todo el mundo* tiene” [1993: 192].

ciudadanos rawlsianos? ¿No afecta al *continuum* liberal dworkiniano la misma discontinuidad que, de acuerdo con Dworkin, vuelve implausible al liberalismo *interruptus* de Rawls? Pero entonces, ¿no le cabe a Dworkin el mismo sayo que éste coloca a Rawls? ¿No tienen los que profesan éticas del impacto que desprenderse de sus valores y representaciones subjetivas al cruzar el umbral del colegio electoral? ¿No se sienten desapasionados -y, algunos, alienados y “agraviados” [PL: 196]- al franquear ese paso?

Avizoro dos vías para rescatar a Dworkin -y, con él, a Rawls-. Primeramente, cabe alegar que en una sociedad rawlsiana o dworkiniana, aquellos que no puedan saciar su sed vital en el Estado liberal tienen a mano una infinidad de fuentes privadas de inspiración, que no estarían disponibles en un Estado no liberal; el Estado liberal es, *Nozick dixit* [1988: 287 y ss.], un marco para las utopías (y, por el contrario, un Estado utópico, enconsertado por *tal* ética o por *tal* otra, la muerte de las utopías -la oficial y las disidentes-).

En segundo lugar, generalizando a las doctrinas no liberales un argumento que Dworkin [1993: 191] aduce en relación con las liberales, la política liberal es congruente, o, al menos, no conflictiva con, las convicciones *en primera persona* de simpatizantes de doctrinas comprensivas razonables (sea cual fuere su conformación peculiar); sólo impone restricciones sobre convicciones en tercera persona (aun sobre las que se describen espuriamente como convicciones en primera persona), y únicamente en la medida en que ponen en riesgo las convicciones de primera persona de los demás.

v. Matriz social y autorreferencialidad

1. Si Rawls fuese el Pierre Menard de Defoe -aventuraría Sandel-, no tendría el recato reverencial del personaje de Borges: en lugar de copiar, reescribiría. Suprimiría del original toda referencia al naufragio de Robinson -lo que es decir: a la socialización que se oculta tras su soledad-; Crusoe estaría allí, en su isla, desde siempre, ahora tal como antes.

Rawls no es para Sandel lo que Locke para MacPherson: un Estado rawlsiano no es una factoría, ni sus ciudadanos, mercaderes ávidos de acumulación. La antropología de Rawls es suficientemente hospitalaria como para dar cobijo a hombres y mujeres que

hacen de la entrega a los demás (o de la colaboración con ellos) su interés propio. Una versión verosímilmente rawlsiana podría mostrar a Robinson fundando un *kibutz* con Viernes y otros recién llegados. En el territorio de la “justicia como equidad”, la comunidad es, junto con el individualismo posesivo, uno de los nortes posibles de la individualidad⁶⁶.

El individualismo de Rawls y sus liberales es más profundo: hay que buscarlo no el repertorio de *objetos* que las personas tienen ante sí, sino en lo que los sostiene como *sujetos* [1982: 61-2]. O, mejor, en lo que *no* los sostiene: la pertenencia a un grupo, el arraigo en una tradición, la inmersión en una red de significaciones y significantes. El yo de Rawls es un “unencumbered self” [1984a: 86], un *ego* sin carnadura ni trabazón, cuya identidad ya está dada independientemente de todo contacto con la alteridad. Su ser no es ser-en-el-mundo: su mundo es un trasmundo kantiano (sin mundo, y, por tanto, sin ser).

La antropología no es, para Sandel, pura antropología. La vuelta de tuerca sandeliana hace dar a la política un “giro antropológico”: la clave del modo como los ciudadanos se visualizan unos a otros hay que buscarla en la manera como los hombres se ven a sí mismos. La Idea de Hombre reemplaza a la Idea del Bien como paradigma de toda *polis* arquetípica.

Desde este punto de vista, la antropología de Rawls no es tan sólo una mala antropología, sino el prolegómeno de una mala política. Que es una mala antropología resulta para Sandel de que un yo “anterior a los fines que afirma” [TJ: 560] -cuyos objetivos y lealtades son *de él*, mas no son *él* [Sandel 1982: 55]- no es el yo de los yoes reales, fenoménicos, sino el de unos yoes fantasmagóricos, noumenales. Un yo que no está *aquí y ahora* -en *tal* colectividad, en *tal* rol- no está en ningún lugar ni en ningún tiempo. Sencillamente, no es. De quien no es afirmado por sus fines no puede afirmarse nada.

Una mala antropología es una mala epistemología: el yo rawlsiano *elige* quién quiere ser; el sandeliano -el de cada uno de *nosotros*, según Sandel-, *descubre* quién es. El primero delibera sobre sí mismo tal como lo hace sobre lo otro de sí; el segundo -conciente de que vivir una vida no es comprar un traje- es un ser “auto-interpretante”

⁶⁶ Cff. IV, 6, i: *Mutuo desinterés, autointerés y egoísmo*.

[1984a: 91], que reconstruye hermenéuticamente sus orientaciones constitutivas -reconstituyéndose una y otra vez, mas sin descomponer lo que lo ha compuesto-.

Todo acaba en una *civitas* inacabada. El ojo de la tormenta es la neutralidad. Un “encumbered self” la vuelve inviable, e indeseable. Suponer que las personas, grávidas de *eticidad*, son capaces de desembarazarse de ella en el recinto impersonal de la *moralidad* es creer que pueden lo imposible. La “política de los derechos” [1984b: 19] desintegra hasta el estallido el *ethos* comunitario, y, de tal suerte, oscurece, por exceso de luz, la clarificación subjetiva: el yo, ensordecido por una rapsodia de “hiperbienes” [Taylor 1989: 42], no atina a reconocer *una* melodía. Para evitar que la cacofonía de la sociedad civil se propale por las familias y las iglesias, el gobernante político debe tomar la batuta -reabsorber la multiplicidad axiológica en una política unificada de “bien común” [Sandel 1984b: 16; Taylor 1986]-.

2. ¿Cómo reacciona -o podría reaccionar Rawls- frente a esta reacción de Sandel? Lo que hace es, en una primera mirada, un ejemplo más del clásico “si no puedes vencerlo,...” . *Liberalismo político* aparenta ser a *Teoría de la justicia* lo que la segunda parte del Quijote a la primera: si en este tránsito observamos cómo el hidalgo de la Mancha se va haciendo Sancho, en aquél contemplamos como el profesor de Harvard se compenetra con Sandel -el liberal descarnado con el comunitarista entrado en carnes-.

Los signos de la sandelización de Rawls parecen inequívocos: Rawls no se cansa de repetir -como se apreciará en diversos tramos del presente trabajo- que la individualidad se nutre de una matriz interpersonal, que el estado de naturaleza no forma parte de la naturaleza de las cosas, que Robinson no es más que una ficción literaria, y que la neutralidad es sub-producto de cierta corporización, histórica y culturalmente situada, de la razón práctica.

No todo lo que reluce es oro: el comunitarismo de Rawls no es el de Sandel. Hasta podría decirse que las premisas meta-teóricas del comunitarismo desembocan en aquél, y no en éste. Si somos lo que la sociedad ha hecho con nosotros, y *nuestra* sociedad es la de Locke y Mill, entonces hemos sido hechos de tal modo que, contra lo que piensa Sandel, tenemos el *poder* para distanciarnos de aquellos compromisos y propósitos que, en un comienzo, están tan cerca de nosotros como la madre del feto. Y

no solamente podemos, sino que -de nuevo a contramano del crítico- *es una buena cosa* que podamos: al actualizar esta potencialidad (deliberando hermenéuticamente) llegamos a ser plenamente lo que éramos.

Como agudamente acota Kymlicka [1990: 212], distancia no implica dualidad a la Kant: alejarse de un “encumbered self” es acercarse a otro “encumbered self”, no fugar hacia un “unencumbered self”. El yo es anterior a sus fines “presentes” [*ibidem*], no a *cualesquiera* fines.

“Comunitarismo fáctico, individualismo normativo”, tal es la fórmula con que Rawls combate el comunitarismo omniabarcativo de Sandel. En línea con una idea de Gauthier -“no es necesario hacerse a sí mismo para ser sí mismo”[1994: 332]-, Rawls opina que, socializados *more liberal*, no hay contradicción alguna entre el hecho de que nuestro origen esté más allá de nosotros y la circunstancia de que, a los efectos de determinar lo que la justicia depara a cada cual, se nos considere “fuentes *auto-originantes* de reclamos válidos” [CKTM: 162]. Lo que vuelve moderna a la modernidad es precisamente la convicción de que nadie es lo que es en su cuna: los esclavos y siervos han fenecido con Augusto y Carlomagno.

Finalmente: ¿por qué seguir a Sandel en su idea de que la antropología es la piedra de toque de la política? ¿Por qué no invertir el orden, y alegar que es la inadmisibilidad de la política comunitarista la que revela la inaceptabilidad de la antropología sandelianamente comunitarista (para la que cualquiera es un Edipo, irremisiblemente atrapado por el *ómphalos*)? Conservadurismo, solidificación de estructuras injustas e implosión del espacio crítico son otros tantos indicios de que el yo de Sandel debe permanecer a prudente distancia de nuestro yo.

II

INVIOLABILIDAD

La introducción (o, más bien, nota preliminar) de esta sección será breve (lo que no pretende sugerir que será doblemente buena).

Ser tratado como par de otro y ser usado como medio para sus fines: la contradicción pragmática en su más pura expresión. Contradicción que afirma una identidad: la que vuelve indiscernible el principio dworkiniano de consideración igual del principio kantiano de inviolabilidad (que no es otro que el imperativo categórico, en su segunda formulación).

Para seguir en tren hegeliano, la contradicción se contradice (y la identidad difiere de sí). José K, tan aficionado al tenis como tenista mediocre, se vale de Steffi Graf como medio para deleitarse con un *passing* perfecto y para perfeccionar el suyo; ¿la trata por ello de un modo dworkinianamente incorrecto? La pregunta, huelga decirlo, es retórica: nadie en su sano juicio juzgaría que José, que tiene a Steffi por más como atleta (y encuentra en el deporte, además de técnica y arte, una ética), la tiene por menos como persona moral.

¿Cómo desbaratar esta prestidigitación dialéctica? Haciendo más restrictiva la definición de “tratar a alguien como medio”. Una opción es ésta: *x* trata a *y* como medio si lo instrumenta en función de fines disímiles de aquéllos que *y* persigue en su intercambio con *x*. Sucedería esto en nuestra historia si José, siempre anhelante tras el eterno femenino, utilizara a Steffi como aguijón para su búsqueda, mientras que Steffi no poseyera, al salir a la cancha, la menor intención de enamorar a ninguno de sus *fans* (o de avivar sus fantasías).

Algo falla: que José no se rinda ante los fines de Steffi no manifiesta que no se incline ante ella como frente a alguien que es capaz de formar fines que valgan la pena -ni, concurrentemente, que no reconozca en ella la dimensión de racionalidad que da a conocer a un agente moral-. Tal vez sólo crea que sus fines son más valiosos que los de ella, u opine que el hecho de que los que Steffi persigue aquí y ahora sean disvaliosos no exterioriza *deficit* alguno en su aptitud para avanzar otros que no lo sean. Nada indica que la valore, en un sentido antropológico-moralmente relevante, como menos que igual.

Por otro lado, para Rawls, esta vía de escape representaría un callejón sin salida: si se la siguiera, y se aplicara la ley kantiana con el mismo rigor que la *Sharia*, buena parte de la interacción mutuamente provechosa -la médula del esqueleto social liberal, *liberal* o *libertarian*- quedaría interdicta. La disonancia de fines representa un *factum* corriente en las transacciones de mercado: no es inusual que lo que una parte apetece de su contraparte no coincida con lo que ésta ambiciona que ansíe su *partner*: el inversor de *Sotheby* no escucha siquiera (ni, menos, oye) el mensaje estético (o metafísico) de *Los girasoles*, sólo toma ubicación en la plaza de *derivativos* y *futuros*.

Por lo demás, si el requisito para que *x* trate a *y* como fin fuese que se identificara con sus fines, y una condición semejante constriñiera a *y*, ni *x* ni *y* tendrían fines propios que debieran ser protegidos; y si tener (actual o potencialmente) fines propios es lo que convierte a uno en fin, ni *x* ni *y* gozarían del amparo del refugio kantiano.

¿Cómo salir de la encerrona? Tomando otro atajo -imaginando que José rapta a Steffi con la mente puesta en su oscuro objeto del deseo-. ¿Qué ocurre en el escondrijo que no sucedía a la luz del sol? Lo que acaece es que Steffi ve lesionados algunos de sus intereses (a ir a donde se le antoje, a escoger amigo o amante), y que éstos son de una índole tal que su frustración la inhabilita como sujeto potencial de fines *y*, consecuentemente, la malogra como fin (cosa que no acontece como resultado de la mera circunstancia de que sus preferencias atinentes a los objetivos de José que conciernen a ella permanecen insatisfechas). Lo que vuelve a Steffi un medio es que es víctima de *sacrificio* (y a José un fin, que es victimario), y lo que degrada su *status* por debajo del rango de par es que dicho sacrificio la priva de lo que le confiere jerarquía de persona moral.

Volviendo a Rawls, su posición es delicada: como abogado del mercado, le toca probar (en contra de Marx y sus partidarios) que no hay nada *inherente* al tráfico libre de bienes y servicios que imposibilite la instauración del reino noumenal en el suelo fenoménico; como patrocinante del mercado regulado, que (a contramano de von Mises, von Hayek y sus adeptos) el *laissez-faire* derruye esa monarquía sin monarca (y que no dejar hacer no sólo no la arruina sino que evita su derrumbe). De otro modo: tiene que demostrar que un mercado que tenga la última palabra sobre quién debe

recibir qué sacrifica a unos cuantos, y que uno que se mantenga en silencio ante la voz autorizada del gobierno (naturalmente, de uno rawlsiano) no sacrifica a nadie.

Marxistas y librecambistas americanos de filiación austríaca no desempeñan un papel protagónico (aunque en algunos casos sí uno destacado) en el capítulo (fragmentado en libros, *papers* y apartados) que Rawls dedica a la inviolabilidad, ni el que se dedica aquí al capítulo de Rawls. Para nuestro autor, la transcripción más ajustada de la disyuntiva “hamletiana” “¿sacrificar o no sacrificar?” al registro de la “justicia de trasfondo” es “utilitarismo o rawlsismo”.

El primer cuerno del dilema trae aparejado -dictamina Rawls- un cambio de roles: con el utilitarismo, la sociedad -personaje obligado de toda novela sobre ricos y pobres- se transforma (metamorfoseada en organismo autófago) en *el* personaje, y los Jose y las Steffi, en figuras de poca monta, que, como Benjamín Otálora y su querida, descubren, cuando ya es tarde, que lo que creían su apoteosis no era más que la exultación de otro (que no es Azevedo Bandeira ni ninguno como él o como cada uno de nosotros).

Veamos qué evidencias (o qué indicios) aporta Rawls en favor de su dictamen.

1. El principio de utilidad y el imperativo categórico

i. Compensaciones intrapersonales e interpersonales

1. De acuerdo con la reconstrucción de Rawls [JD: 58-9], el curso de razonamiento que desemboca en la adopción del principio de utilidad como pauta de justicia social -y explica, a la vez, el atractivo inicial de que goza la postura inaugurada por Hutcheson y Bentham y sistematizada por Sidgwick- recorre los siguientes pasos:

(i) La unidad de medida más apropiada para la ejecución de evaluaciones prudenciales en el ámbito intra-personal (en que las decisiones de un individuo son ponderadas por referencia a su impacto en el nivel de bienestar del propio agente, con independencia del que produce en el de los demás) está dada por el sistema abarcativo de intereses compuesto por los sub-sistemas preferenciales correspondientes a las diversas instancias de la secuencia existencial. Para dirimir si alguien actúa racionalmente en algún tiempo t_{n-m} , hay que tener en cuenta la sucesión completa -de t_0 a t_n -.

(ii) “Racionalidad prudencial” se lee como “maximización”: si es mejor tener más de cualquier cosa que sea estimada valiosa, y menos de lo que repute disvalioso, se comporta de un modo eminentemente racional el que procura que la relación ganancias/pérdidas sea tan alta como pueda ser.

(iii) Tratándose de seres con deseos y necesidades, ideales y lazos afectivos, lo bueno reside en la promoción de su plexo de intereses, y lo malo, en su frustración.

(iv) [De (i), (ii) y (iii)] La racionalidad individual prescribe maximizar la realización del sistema omnicomprendivo de objetivos.

(v) [De (iv)] Un sujeto racional prorratea satisfacciones e insatisfacciones de la juventud a la vejez en pos de que su saldo inter-temporal de bienestar alcance, en t_n , su cota máxima.

(vi) No hay nada especial acerca de las libertades en relación con las oportunidades o los recursos -materiales y simbólicos-: configuran distintos tipos de medios de satisfacción, intercambiables unos con otros.

(vii) [De (v) y (vi)] Las compensaciones intra-personales reconocen dos modalidades -según sea que el agente espere obtener en el futuro ventajas resarcitorias de una misma clase o de una variedad diferente-.

(viii) Existe una isomorfía entre el dominio intra-personal y el inter-personal: lo dicho respecto del primero sobre unidad de medida y parámetros de valor y racionalidad se repite en referencia al segundo. Con una salvedad atinente a lo último: estando en juego la influencia que el bienestar de uno acarrea en el de otros, la prudencia invade el feudo de la moral.

(ix) [De (iv) y (viii)] La racionalidad inter-subjetiva (la justicia social) prescribe maximizar la realización del supra-sistema integrado por los sistemas de preferencias pertenecientes a los individuos y grupos que forman parte de la colectividad.

2. Expuesto el proceso de inferencia que confluye en el principio de utilidad, y precisado el contenido de éste (ix), Rawls saca a la luz una serie de implicancias que se asientan en el mismo *background* argumentativo:

(x) Por analogía con (v), una comunidad organizada racionalmente -o, lo que es lo mismo (viii), equitativa- reparte satisfacciones e insatisfacciones entre sus miembros

de modo tal que el bienestar global líquido ascienda hasta el vértice del barómetro social.

(xi) [De (ix) y (x)] Ninguna adjudicación inter-sectorial de beneficios y perjuicios es, en virtud de consideraciones puramente *distributivas* (vale decir: en atención a la urdimbre interna del reparto), preferible a otra -aún cuando, si se traen a colación elementos de juicio *agregativos* (i.e., si se repara en la secuela que deja tal o cual partición en el *quantum* total de utilidad), es viable construir un orden de prevalencia¹ (aunque más no sea uno incompleto)-.

(xii) [De (vi) y (viii)] Las compensaciones interpersonales atraviesan el espectro de bienes: el prestigio de los señores equilibra la opresión de los vasallos, o la opulencia de los burgueses la miseria de los proletarios.

Concluida la reconstrucción (en parte paráfrasis, en parte glosa y explicitación de lo tácito), comienza la destrucción. Rawls emplea un detonante kantiano. El utilitarismo, bombardea una y otra vez, viola la inviolabilidad²: bendice el sacrificio de algunos -matanza que vivifica a otros- en pos de que el bienestar de todos -colectivamente comprendido- arribe a su cúspide.

Al momento de especificar lo genérico, Rawls corporiza en el esclavo [JE: 35 y ss.] (cuya inmolación -la degradación, *more aristotelica*, a *instrumento* animado- es canónicamente kantiana) la mala conciencia de la buena alma utilitarista -paradoja de paradojas, habida cuenta de la fidelidad de Bentham y sus apóstoles al evangelio liberal-. La esclavitud (o el ajusticiamiento latente que da imperatividad al pacto tácito que, Grotius *dixit*, legitima y convalida, hasta que el amo baja el pulgar, la obediencia ilimitada) es la espada de Damocles que pende sobre sureños y antisemitas cooptados por Sidgwick, convencidos de que sólo poblando algodones o campos de concentración pueden tener su mundo feliz.

El rumbo de Rawls es el correcto, pero nos aleja del norte al que apunta este trabajo. El esclavo es -quién lo negaría aquí y ahora- víctima de sacrificio, pero la privación que sufre atañe a bienes -como la integridad psicofísica, o la independencia de movimientos- que son ajenos al área de la justicia económica³. Nuestro autor deja

¹ En el apartado siguiente se examina *in extenso* el par distributivo-agregativo.

² (xii) da cuenta de la multiformidad de transgresiones al imperativo categórico.

³ La esclavización del esclavo es, por cierto, un hecho económico (ocurra en las orillas del Egeo o en las riberas del Misisipi): el esclavo es un instrumento productivo (y no sólo práctico, como pensaba

una tarea por realizar: dar claridad y distinción a un concepto *puramente* económico de “sacrificio”, que sirva de base para impugnar la manera como el utilitarismo dirime las cuestiones relativas al reparto de renta y riqueza.

Una forma sencilla de aprehender una idea primera, y primaria, de “sacrificio económico” (noción que se irá desenvolviendo, y haciendo más compleja, a lo largo del presente capítulo) es situar en la línea de igualdad⁴ (en la raya que, *prima facie*, proyecta dentro del perímetro distributivo el trazado que el principio de consideración pareja dibuja en el espacio moral) a un asignador utilitarista celoso de su misión e imaginar la trayectoria que podría recorrer en pos de cumplir con su cometido. La tabla que sigue presenta dos distribuciones: D_1 señala el punto de salida, y D_2 el final del itinerario. Las cifras anotadas en los casilleros denotan recursos. El aumento que se registra en la última hilera se debe al producto estimulador de la desigualdad, y a la acción optimizadora de los alicientes⁵. Para evitar complicaciones asociadas a la dispersión intersectorial de la población -ineludibles cuando se opera con personas representativas⁶-, supóngase que las x refieren individuos como el lector y el autor. Acéptese, además, que la productividad de x_1 es significativamente más elevada que la de sus compañeros de ruta. Concédase, finalmente, que las once unidades que recibe x_2 en D_2 ni lo exponen a inanición ni lo compelen a sujetarse al yugo: si tan sólo estuvieran comprometidas su vida y su libertad, su “sacrificio económico” resultaría enteramente traducible en términos de “sacrificio no económico”. El caso no contribuiría en nada al propósito de esclarecer, y precisar, un concepto estrictamente económico de “sacrificio”.

Aristóteles). Ahora bien: que la esclavitud obedezca a causas económicas no implica que el sacrificio que comporta posea primaria o centralmente ese tenor; lo que mueve a todo esclavo es el anhelo de ser liberto (más que el deseo de elevar su patrón de consumo).

⁴ El procedimiento sugerido descansa en la presuposición de que existe una analogía entre ser esclavizado (resultar víctima de sacrificio no económico) y ser sacrificado económicamente. Admitido ello, el *test* que Rawls propone [JE: 35; JD: 59-60] para corroborar si un principio dado autoriza o no el sacrificio no económico de alguien -determinar su aceptabilidad mutua bajo condiciones perfectamente *simétricas*- puede ser aplicado para corroborar si refrenda o no el sacrificio económico de tal o cual.

⁵ La relación entre desigualdad, incentivos y optimización se examina en IV, 2, ii: *Incentivos*.

⁶ Sobre esto, véase más adelante: IV, 3, ii: *Principio de diferencia, utilidad media y línea de pobreza*.

	D_1	D_2
x_1	30	121
x_2	30	29
x_3	30	10
$x_1 + x_2 + x_3$	90	160

Sea la siguiente definición: que, al desplazarse de D_1 a D_2 , el asignador utilitarista sacrifica económicamente a x_2 y a x_3 significa que los coloca en una posición inferior a la línea de igualdad, y a x_1 (como resultado intentado, o como doble efecto), en una superior; terminar encima o debajo de ese hito marca la diferencia entre ser tratado como menos que igual o como igual -esto es, si existe conexidad entre lo primero y lo segundo: como medio o como fin⁷-. Permitir o prohibir que alguien corra la suerte de x_2 y de x_3 en D_2 divide aguas entre utilitaristas y rawlsianos: ninguno de éstos -que equiparan “desigualdad justa” a “beneficio *para todos*” -se correrían un milímetro de D_1 si el precio fuera el que aquéllos pagan entusiastas (o, por lo menos, impasibles). Pagar ese precio supondría depreciar lo que cualquier kantiano estimaría superlativamente digno de aprecio: la intangibilidad de las personas; invulnerabilidad que, en este contexto, comporta inmunidad frente a la pretensión de la sociedad de asignar recursos de manera tal que sus propósitos, irreductibles a los de sus miembros, prevalezcan invariablemente sobre éstos (y frente al reclamo sobreviniente de los x_1 de que quien hace más por el todo se queda con la mejor parte -sobre lo que sobrare para los que hacen menos o para los que son incapaces de hacer nada-).

Para mostrar que su pasión por los números no ha hecho a su deidad pitagórica indiferente por los hombres, los teólogos de la religión del más sacan de la galera dos artículos de fe. El Espíritu ha hablado en primer término por boca de Bentham: en el cómputo de utilidades, cada individuo debe contar por uno y sólo por uno. Subyace aquí un mandato democrático: si se representa el *modus operandi* del cálculo a través de la imagen de una asamblea *sui generis* -en que los miembros del soberano no son personas de carne y hueso sino intereses-, ninguna preferencia será desalojada del recinto de deliberaciones por el hecho de que tras su máscara se oculte tal o cual, y a ninguna se le

⁷ Cfr. 3., en el que pongo en duda que (al menos en el contexto de lo que allí se caracteriza como “utilitarismo teoleológico”), sea atinado visualizar al que se beneficia del sacrificio de otro como el *fin* respecto del cual el sacrificado constituye un medio.

concederá un sufragio doble sobre una base como ésa; se pasará por el mismo cedazo a príncipes y porquerizos.

La estipulación de Bentham -un interés, un voto- es el eslabón perdido que enlaza la formulación benthamiana del principio de utilidad con la fórmula de Sidgwick (ix) -que es el precipitado natural del proceso de individuación de lo social que individualiza al utilitarismo-: si ninguna preferencia tiene que ser contabilizada más de una vez, ni menos de una -y, lo que para Rawls está implícito en lo anterior, si ha de presuponerse, como una tesis de moralidad política (más que como una de psicología empírica), que las funciones de utilidad de los diversos sujetos “son semejantes en todos los aspectos esenciales” [JE: 33]-, fomentar la maximización del bienestar social es tanto como propulsar “la mayor felicidad *del mayor número*”. Un impulso que, a simple vista, no impele en dirección a D_2 .

Que un asignador utilitarista no esté predestinado a D_2 no lo pone en la fila de los escogidos: con sólo quitar dos unidades de x_1 y asentarlas en el haber de x_2 (aun a costa de que se traspapele algún billete en el trámite de acreditación) habrá cumplido con su mandamiento benthamiano sin evitar que sus manos se manchen con la sangre de x_3 .

La redención -se esperan los utilitaristas- viene de la mano de un segundo *deus ex machina*, que ha encarnado en cuerpo de economista (lo que congenia perfectamente con la mística contable que lo anima). El trazo que va de menos a más es cóncavo: la utilidad marginal es decreciente. Cuanto más ahíto se encuentra un agente, menor es el incremento que una unidad adicional de ingreso reporta a su índice de bienestar (y cuanto menos colmado está, mayor es dicho aumento). El descenso prosigue hasta recalar en un punto de saciedad -superado el cual el acrecentamiento se vuelve nulo (o deviene mengua)-. Rota la correlación entre total de recursos y utilidad global, hay carta franca para asignaciones y reasignaciones que emparejen lo dispar. Ubiquémonos otra vez en D_2 :

x_1	121
x_2	29
x_3	10

Si la hacienda de esta pequeña sociedad engorda de 160 a 161, un administrador utilitarista escrupuloso no vacilará en anotar la nueva pertenencia en el acervo de x_3 : ensanchar su heredad en un 10 % genera un *plus* de satisfacción muy superior al que resulta de agrandar el caudal de x_2 en un 3.44 % (e infinitamente más elevado que el que se produciría si el agraciado fuese x_1). Para hacer más feliz al conjunto, hay que hacer menos desdichados a sus miembros más infortunados. Utilitarismo y rawlsismo son como el camino hacia arriba y el camino hacia abajo de Heráclito: uno y el mismo camino.

Esta coincidencia de los opuestos no ocurre sólo en el caso de que se verifique un incremento patrimonial. Cuando el haber colectivo permanece en una quietud parmenídea, el gerente puede trocarse en reformista (e incluso en revolucionario): el desánimo que aqueja a un millonario degradado a rico es resarcido con creces por el aliento que recibe un mendigo promovido a pobre. Sin llegar al extremo de Raskólnikov -que pone en el platillo la vida de la vieja usurera-, a ningún utilitarista le temblará el pulso para subir la tasa de ganancias (o aun para expropiar). Contra lo que opina Goldman [1980: 353-5], el reflujo no poseerá -la teoría de los incentivos da certeza de ello- suficiente fuerza como para llevarnos hasta las puertas del cielo igualitario (D_1) -en que ser un igual y estar a igual distancia de los otros son uno y lo mismo-, pero quizá baste para que alcancemos la entrada del purgatorio rawlsiano (D_3) -en que todos son tratados como iguales mas no igualmente (aunque sí todo lo igualmente que es factible)-:

D_3	
x_1	55
x_2	40
x_3	35
$x_1 + x_2 + x_3$	130

Menos recursos que en D_2 (lo que se sustrae en ingreso de x_1 , se resta en *outputs* de la sociedad), pero más *utiles*⁸ (cada moneda de x_1 que se invierte en x_3 rinde más utilidad que su peso en oro): un negocio brillante que ningún utilitarista desperdiciará.

⁸ “*Utiles*” se usa en la literatura especializada para denotar la unidad de medida de la utilidad.

El tono conjetural de la oración que precede a la tabla se explica por el influjo de poderosas contracorrientes que dificultan enormemente que un utilitarista apostado en D_2 llegue, aun propulsado por Bentham y timoneado por la ley de dividendos declinantes, hasta la orilla de D_3 . Mencionaré dos. En primera instancia, diez táleros que el fisco sustrae de un x_1 acostumbrado a la holgura significan mucho más, en términos de desutilidad, que lo que representan para un x_3 habituado a la estrechez que encuentra un billete en la calle y al rato lo extravía⁹. Así como la zorra pierde el gusto por las uvas que no están a su alcance (y el indigente termina contentándose con poco) [Elster 1991: 49], el adinerado se aficiona a degustar exquisiteces. Redistribuir lo que se permite que se distribuya desproporcionadamente es, desde un punto de vista agregativo, el colmo de la perversión: es predisponer el paladar de unos al caviar, y luego condenarlos a las sardinas (y ello para que otros puedan disfrutar de lo que no apetecen). Para trabar este engranaje que engancha las preferencias a los recursos, el utilitarismo igualitarista debe plantar la bandera en D_1 ; comenzado el derrape hacia D_2 , no tiene más remedio que declinar su igualitarismo en favor de su utilitarismo, o su utilitarismo en *pro* de su igualitarismo -o apartarse un poco del uno y un poco del otro-.

Una segunda potencia reactiva es la que da un empujón a Bracewell-Milnes [1982] para desanudar redistribución y maximización. Si para Locke la apropiación surge de la personalización de lo común, para aquél es la apropiación la que trae aparejada personalización. La familiaridad con cosas inicialmente extrañas les adosa un valor que se reduce a la nada cuando el bien cambia de manos (al menos hasta que el nuevo dueño lo incorpora a su acervo afectivo). Para el autor, este *surplus* no reconoce distingos categoriales: desde fotos de familia y relojes hasta muebles e inmuebles pueden tornarse entrañables. Si La Raquel es, más que *una* estancia, el campo de los abuelos, ceder un par de hectáreas al minifundista vecino es resignar más que los *útiles* que se obtienen con su explotación: es privarse de la delectación proustiana que provoca caminar por donde se aprendió a andar (aquí, ciertamente, el argumento puede volverse en contra: reencontrar el tiempo perdido es fuente de aflicción, tanto como de gozo nostálgico). Si lo que x_1 (de rancia estirpe Guerrero) da (en tierra más historia vivida) sobrepasa lo que x_3 (un perfecto desconocido) recibe (en superficie más nuevos horizontes), la báscula utilitarista se planta en el *statu quo*.

⁹ Cfr. Boudon [1977: cap. 5].

Sean o no razonables los dos últimos argumentos (o burda racionalización de injusticias preexistentes), dan pie para dos conclusiones -una no concluyente, y otra inconclusa-. La primera es que, aun siendo improbable, no es imposible que la inercia anti-igualitaria impida que el torrente igualitario se derrame sobre *todas* las x . Ningún actuario se atreverá a predecir que en ningún tiempo y lugar, ninguna sociedad utilitarista sacrificará, en el sentido mínimo establecido, a *ningún* x_3 . Y ningún x_3 tendrá nunca certeza cartesiana (apenas certidumbre humeana) de su indemnidad distributiva.

La segunda es que la definición propuesta de “sacrificio económico” no es adecuadamente exhaustiva: no comprende todo lo que un rawlsiano desearía que abarcase. El entramado normativo que se monta a su alrededor no es asaz firme como para sentar ante un jurado de Königsberg a un utilitarista cuyos algoritmos engendren D_4 -una distribución mestiza en que x_3 consigue más que en D_1 pero menos que lo que logra en D_3 , en que su cofre encierra el mayor tesoro que es capaz de aferrar entre sus dedos-:

D_1	
x_1	58
x_2	42
x_3	31
$x_1 + x_2 + x_3$	131

Un fiscal cuyo Código sea *Teoría de la justicia*, violentado por las cuatro unidades que de que x_3 es despojado en el trayecto que media entre D_3 y D_4 , no se detendría hasta ver condenado a su ladrón (que, a juzgar por los montos en danza, tiene más bien el aspecto de un ladronzuelo), e insistiría en que el delito perpetrado debe recaer bajo la figura de “sacrificio económico”.

Como salta a la vista, no puede alegar que la víctima ha sido retrogradada más allá de donde partió. ¿Y si adujera que el sacrificio de x_3 reside en que sus expectativas monetarias son inferiores a las que poseería si la distribución fuera máximamente favorable a sus intereses? Empuñaría un arma de doble filo: si ello es verdad en relación a x_3 si se confronta su posición en D_4 por referencia a su situación en D_3 , lo es también respecto de x_1 si se miden sus perspectivas en D_3 usando como metro lo que sucede en

D_4 (la distribución más benevolente para con él de entre aquéllas en que ninguno queda por debajo de la línea de igualdad).

Si nuestro acusador quiere incriminar sin incriminarse, tiene que expandir el campo semántico de “sacrificio económico” en una medida tal como para que el utilitarista de D_4 acabe condenado, mas no tanto como para que el rawlsiano de D_3 comparta la celda. En 2.,i., se relata (trocando al querellante -Rawls en persona- en imputado) su incursión toponímica, y se da lectura al veredicto que quien escribe considera el fallo más justo.

ii. Distribución, agregación, asignación

1. Es pertinente una digresión conceptual. La expresión “distributivo” (“*distributive*”-TJ: 88) adquiere, en el léxico rawlsiano, dos connotaciones diversas según se la emplee como antónimo de “agregativo” (“*aggregative*”-TJ: 36, 44) o de “asignativo” (“*allocative*”-TJ: 88). Ambas corresponden a sendas caracterizaciones del antagonismo entre “justicia como equidad” y utilitarismo.

La concepción de Rawls es distributiva, en la primera acepción indicada, en tanto rechaza que la aceptabilidad de una adjudicación dada sea una función de su eficacia para producir un total más elevado. Mejor reparto no equivale al que reparte más. Considérense las dos situaciones siguientes - S_1 y S_2 -:

	S_1	S_2
x_1	20	30
x_2	10	5
$x_1 + x_2$	30	35

Traspasar cinco unidades de x_2 a x_1 -por lejos, más industrioso que su único conciudadano- intensifica de tal manera el rendimiento de esta sociedad bimembre que su producto global aumenta en una magnitud equiparable a la de la cesión. Pese a eso, nadie que suscriba una postura *distributiva* (rawlsiana o como fuere) aprobaría la transferencia. Centrando su atención en las dos primeras hileras (y no en la tercera, como haría el defensor de una posición *agregativa*), estimaría insatisfactoria la dispersión de beneficios sobreviniente -ya en sí misma (*a*), ya por comparación con el estado de cosas precedente (*b*)-. Alegaría (*a*) que x_2 está por debajo de la línea de

pobreza, o que experimenta envidia excusable por x_1 , o que su cuota es más reducida que lo que sería si parte del excedente fuera prorratedo; o bien (b) que desmejora -absoluta y relativamente- en referencia a S_1 .

Mas: ¿qué hay de intrínsecamente importante, desde el punto de vista moral, con la diseminación *vis-a-vis* la suma? ¿No se trata al fin de cuentas de personas vinculadas con cosas -de sujetos morales ligados con objetos colocados más allá de la moral-? En JE hay un atisbo de réplica (que recorre una línea trazada por Kant y Hegel en derredor de la propiedad, y por Marx en torno del capital): las relaciones entre personas y cosas son, bien miradas, relaciones entre personas mediadas por cosas. Lo que está en juego no es quién tiene qué, sino qué clase de interacción se establece entre los que poseen esto o aquello.

Un distributivista clava su mirada en la dispersión, pero eso no le impide mirar de reojo la adición. Rawls, según se muestra más adelante¹⁰, selecciona su distribución predilecta de un *set* conformado por distribuciones eficientes -agregativamente irreprochables-. Así, si la disyuntiva fuese S_1 o S_3

x_1	23
x_2	12
$x_1 + x_2$	35

no hesitaría en resolverse por S_3 (que, asimismo, antepondría, por *razones distributivas*, a S_2). Si decide así, no es porque crea que, siendo S_3 *agregativamente* preferible a S_1 , es *por ello mismo distributivamente* más deseable: bien pudiera suceder que, medidas con esta segunda vara, la elección entre ambas resultase indiferente.

2. La dualidad distributivo-asignativo (o, lo que para Rawls es lo mismo: rawlsiano-utilitarista) tiene como correlato una duplicidad de objetos, sujetos y modelos de validación. Una teoría distributiva teoriza (y formula directivas) sobre la “justicia fundamental”. Su materia es el patrón de adjudicación cristalizado en la estructura social básica. Este patrón no es *per se* un reparto de títulos sobre recursos (asunto de la justicia asignativa), sino “un sistema para adquirir intituciones” [PL: 282]: lo que

¹⁰ Cfr. IV, 3, i: *Optimalidad paretiana y maximin*.

estatuye son reglas de juego. Si bien éstas pre-determinan la orientación general de la competencia (en el caso de Rawls, otorgan un *handicap* al equipo de los peor situados), no permiten formular predicciones del tipo de: “*Fulano* terminará entre los perdedores” o “*Mengano* ganará tanto (o tal cosa)”. La gramática distributiva desconoce (a diferencia de la asignativa) los nombres propios -de personas y bienes-; sólo tiene lugar para descripciones no individualizadas (como “el hombre representativo menos aventajado”, o “los medios omnivalentes de cambio”).

El filósofo distributivo reina sobre súbditos que nunca ha visto, ni verá. Visualiza su *potestas* en conformidad con el paradigma de la “*justicia procesal pura*” [TJ: 83 y ss.]. Le basta -supone- con instituir un procedimiento equitativo, y ordenar que se siga imparcial y regularmente: con ello cree estar seguro de que *cualquier* prorratio de beneficios a que se arribe será *eo ipso* equitativo (sea quien fuere que tenga *tanto* o *tal cosa*). La equidad del procedimiento -alega- se transfiere a lo que procede de él. De acuerdo con su visión macroscópica (astigmática), un esquema *distributivo* justo es un análogo del reglamento del *pocker*: genera y, al hacerlo, justifica, resultados *asignativos*.

El filántropo asignativo, al contrario, es escéptico respecto del poder taumáturgico de instrucciones y preceptos (y sumamente desconfiado en relación con los que tienen que aplicarlos o acatarlos). Aun si no llega al extremo de reducir la equidad a pura casuística, su arquetipo es la justicia “*impura*” (a) “*imperfecta*” (b) [*ibidem*]: observar escrupulosamente el procedimiento puede, en el mejor de los casos, tornar *más probable* el resultado justo (b), pero *no lo vuelve* equitativo (a); que lo sea o no depende de su adecuación a una pauta externa: la producción del “mayor balance neto de satisfacción” [TJ: 89]. La *invocación* a un *standard* extrínseco da cuenta de la índole *asignativa* del utilitarismo; el *contenido* del parámetro, de su naturaleza *agregativa*.

Entiéndase bien: Rawls no afirma que el utilitarismo constituya una simple colección de máximas aplicables a microsituaciones; lo que sostiene es que, al incursionar en el dominio *distributivo*, pretende hacer valer en él categorías *asignativas*: no advierte que lo que señala el rumbo correcto en un caso¹¹, representa “una guía

¹¹ En rigor, no todos los casos de microasignación admiten la utilización de categorías *asignativas*: como Rawls acota [USBP: 199], un profesor que evalúa a un alumno no supedita la nota al propósito de hacerlo más feliz, sino que intenta retribuir logros (y, eventualmente, recompensar esfuerzos).

pobre” [TJ: 64] en el otro. La descripción rawlsiana (y la objeción implícita en ella) alcanza tanto al utilitarismo *de actos* (que no invade territorio ajeno) como al de *reglas* (que da batalla en un terreno que le es extraño).

La figura del filántropo no es casual. La virtud cardinal del asignador nato no es la justicia: ésta es, a lo más, el camino más directo (o, quizás, el único) para llegar a la benevolencia. El *Papá Noel* utilitarista es, a uno y al mismo tiempo, hiperactivo y pasivo: sin cesar (cada día es Nochebuena) se cuele por chimeneas y tejados para calmar el hambre de los chicos pobres y aliviar la tristeza de los niños ricos (y, si delega su misión en mandatarios, para *reasignar* lo que se asignó mal); no hace nada, sin embargo, para moldear las necesidades y deseos a subvenir, ni dispone las cosas de modo tal que cada beneficiario sea su propio *Papá Noel*. Intereses a satisfacer, y medios de satisfacción, preexisten a la asignación: están dados, y son fijos. El asignador está en la posición del que, habiendo guardado bajo siete llaves el billete que levantó del piso, compra con él un brazalete para su novia: su prodigalidad está a merced de la generosidad cósmica, y su elección es acertada si su prometida no detesta las joyas.

El filósofo distributivo no sabe de pasiones -o, antes bien, aspira a estampar su sello en ellas-. Si descansa cuando el filántropo asignativo trabaja (vigilar un mecanismo que funciona como un reloj no demanda mucho esfuerzo), se afana cuando este reposa: prevé para que sea innecesario que Dios provea. Su *dictum* dice “qué se produce, cuánto se produce, y por qué medios” [TJ: 88]. Y, finalmente, lo que afloja su mano no es el anhelo del que recibe sino “lo que <éste> ha hecho de buena fe a la luz de las expectativas establecidas” [*ibidem*]. Los habitantes de su reino no son doncellas a la espera de su príncipe enamorado.

iii. Utilitarismo, maximización e igual consideración

1. La victoria que Rawls alcanza sobre el utilitarismo, opina Kymlicka [1991: 30 y ss.], es contundente, pero no le permite avanzar un metro en territorio enemigo. En rigor, la batalla que libra ni siquiera puede ser registrada como un hito de la verdadera guerra. La razón es ésta: el utilitarismo modelo rawlsiano configura una especie extinguida de utilitarismo que, además de tan inofensiva como los dinosaurios de Spielberg, integra una familia evolutiva sin parentesco con la estirpe que comparten los descendientes de Mill y los de Kant.

Para explicarlo en detalle: el imperativo categórico del utilitarismo teleológico que Rawls tiene en la mira no es el requerimiento de que los sujetos sean tratados como tales o cuales, sino la consecución, en la mayor medida posible, de estados de cosas objetivamente valiosos. Si, en algún punto, se adiciona la exigencia -personalizada- de que, en el cálculo destinado a seleccionar la política más apta para cumplimentar el mandato -impersonal- de maximización, no se privilegie *a priori* los intereses de éste en detrimento de los de aquél¹², se debe a la presuposición de que la vía más expeditiva para lograr un saldo global de bienestar más elevado es promover una amplia dispersión de los medios de satisfacción. Los individuos importan, no en virtud de que son acreedores a cierto tipo de consideración, sino merced a que delimitan los lugares (“*locations*” [Williams 1981:4]) en que inhiere los *utiles* a añadir, o debido a que el número que se anota al trazar la raya depende de lo que ellos -como productores o consumidores- hacen o dejan de hacer.

Que las personas no cuenten por su propio peso muestra -prosigue Kymlicka- que los utilitaristas a la Rawls participan de un paradigma inconmensurable con aquél en el que cohabitan utilitaristas no “rawlsianos” y rawlsianos -lo cual (si nos atenemos a la prescripción metodológica de Dworkin) complica enormemente (si no esteriliza de antemano) la práctica de crítica y discusión racional-. La imposibilidad de traducción reconoce dos estadios. Para empezar, la versión con que nuestro autor polemiza no representa una interpretación del principio de tratamiento parejo competitiva con la traslación liberal deontológica, sino una alternativa a la noción misma de “igualdad moral”: el utilitarismo teleológico se halla en las antípodas de cualquier teoría constitutivamente igualitaria (sea o no tal en el plano derivativo).

Su geografía -va más lejos Kymlicka- es todavía más exótica. Al poner en foco a los eventos -y desenfocar a hombres y mujeres-, el utilitarismo teleológico abandona el ángulo de la moral, adoptando un enfoque no moralizado (que el comentarista asocia con Nietzsche y, por su intermedio, con la estética). Pues: ¿qué sentido tiene afirmar que estamos *obligados* a comportarnos de un modo u otro, si el destinatario de nuestra conducta no es un portador -actual o potencial- de derechos? Un acto moral es aquél

¹² La exigencia es personalizada en el sentido de que, en su enunciación, se alude a individuos, en vez de a acontecimientos; si se atiende a su contenido, empero, encierra un requerimiento de impersonalidad: que, en el cómputo de utilidades, la identidad de los titulares de los intereses no sume ni reste.

que da origen a un encadenamiento cuyo eslabón último es un agente moral; mas, al final de la *praxis* finalística, *hay sucesos, no sujetos*.

Se objetará: ¿no nos constriñe el utilitarismo teleológico a beneficiar a aquellos que salen ganando con la realización del sumo bien? La réplica es que, dado su carácter subsidiario, dicha imposición no puede poseer un *status* diverso del que cuadra al deber del que procede; si éste no pertenece -según se estableció- al universo de la moral, lo mismo cabe decir de todo lo que proviene de él¹³.

Obsérvese que, si lo que interesa es cierta disposición del cosmos humano (antes que determinada interacción entre humanos), se vuelve oscura la idea de que el utilitarismo teleológico trata *a unos* como medios para el bienestar *de otros*; lo que sucede, en rigor, es que *unos y otros* son concebidos como siervos de un Señor sin rostro: todos son vasallos del Todo¹⁴.

2. La conclusión de Kymlicka es que, si Rawls no quiere dilapidar sus fuerzas con molinos de viento, tiene que buscarse un adversario a su medida (con el que *pueda* confrontar, y al que valga la pena derrotar). El candidato es el utilitarismo igualitario -cuya tarjeta de presentación incluye nombres de la talla de Mill, Harsanyi y Hare-. Su estructura responde al siguiente esquema:

- “1. Las personas importan, e importan igualmente; por tanto
2. debería darse igual peso a los intereses de cada persona; por tanto
3. actos moralmente correctos son aquellos que maximizarán la utilidad” [1991: 31]

Aquí, del principio de consideración pareja (1) se sigue (como un sub-producto moral, y no como una simple regla prudencial apoyada en elementos de juicio empíricos) el precepto “un interés, un voto” (2); y de éste, a su vez, se desprenden consecuencias agregativas (3). La maximización es teorema, no axioma.

¹³ No me parece que la respuesta de Kymlicka a la objeción -a saber: que admitir el deber de beneficio es presuponer el de tratar a las personas como iguales y, concurrentemente, implantar un cuerpo extraño en el utilitarismo teleológico- apunte en la dirección correcta: lo problemático del deber aludido no es que remita a un principio -el de consideración igual- que el utilitarismo teleológico desconoce (es una cuestión abierta la de si tratamiento parejo conlleva o no sacrificio en favor de terceros), sino que no podría formar parte del catálogo de virtudes *morales*.

¹⁴ En el caso de Nietzsche -idea platónica del utilitarista teleológico, según Kymlicka- se presenta esta curiosidad: el Hombre es usado como medio para la creación (no para el bienestar -esa nadería hedonista) del Superhombre -i.e., de un ser que abomina de los fines.

El desafío es dejar en evidencia que, en alguna instancia de esta secuencia, el utilitarismo igualitario se desvía de la recta razón igualitarista -colisionando “con nuestro sentido de lo que es tratar a las personas como iguales” [1990: 35].

De acuerdo con Kymlicka, el reparo de generalización interpuesto por Rawls en contra del utilitarismo teleológico no ayuda a sobrellevar esta prueba¹⁵. El utilitarismo igualitario, lejos de homologar lo inter-personal a lo intra-subjetivo, tiene en claro, desde un comienzo, que configuran órdenes heterogéneos: reconocer que cada uno importa tanto como los demás es conceder que la pluralidad de partes debe ser tomada con la mayor seriedad. Si un utilitarista del tipo de Hare es sometido a la Tiranía de los Medios, no es la confluencia (“*conflation*” [RAM: 110]) el grillete que lo aprisiona.

Creo que Kymlicka se equivoca (como puede advertirse con sólo recorrer algunos tramos de su análisis). Si bien el utilitarismo igualitario no adhiere explícitamente a la tesis de la isomorfia, termina enredado con ella como efecto no deseado de la forma en que particulariza el requerimiento de igualdad moral, y del procedimiento de que se vale para darle operatividad.

El regreso -una regresión platónica, diría Aristóteles- de la *pólis* al individuo atraviesa estas etapas:

(i) Se ha de prestar a uno la misma atención que a cualquier otro (en el esquema de Kymlicka, 1).

(ii) 1 comporta, además del precepto de igualdad de pesos (2), uno de internalización (que podemos anexar al esquema de Kymlicka como 2'). Transcripto metafóricamente, manda, en comunión con la Regla de Oro del Evangelio, calzarse los zapatos del otro; expuesto sin auxilio de figuras, decreta que el valor que, en el cómputo de utilidades, se asigne a determinado interés ha de ser precisado en función de los puntajes que le adjudiquen los agentes potencialmente afectados. Si dicha cifra se determina por referencia a la puntuación de terceros, se corre el riesgo de que la estimación no haga justicia a la gravitación que los sujetos implicados adscriben a la satisfacción o a la frustración de la preferencia -y de que, por ende, los individuos en cuestión sean tratados con una deferencia inferior a la que les conviene en conformidad con 1.

¹⁵ Para Kymlicka, la objeción tampoco es procedente en referencia al utilitarismo teleológico: la maximización colectiva configura un primer principio del modelo, y no un corolario derivado de la maximización individual. Hay confluencia, mas no generalización.

(iii) Para volver constructivo el precepto de internalización los utilitaristas apelan, paradójicamente, a la intervención de un evaluador externo, que, oficiando de actuario, reuna las puntuaciones individuales en una tabla unificada. Naturalmente, si la adopción de un punto de vista extrínseco no ha de distorsionar, o cegar, la perspectiva inmanente, el evaluador, además de inmune a favoritismos, debe ser capaz de compenetrarse con todos aquellos cuyas valoraciones disgregadas tiene la misión de agregar. Tal identificación posibilita compatibilizar visión “desde afuera” y mirada “desde adentro”.

(iv) Es hora de ir a las cosas: pasar de la ponderación a la asignación. Es necesario definir un orden de méritos: decidir qué intereses serán colocados delante en la fila de los recursos. La simpatía es, otra vez, la clave del éxito. El evaluador, al ponerse en el lugar de tales y cuales personas, las despoja de sustancialidad: las transforma en facetas de su propia personalidad (y ello sin que ésta se vuelva esquizoide). Esto simplifica sobremanera la tarea de jerarquización: para resolver qué va primero, sólo tiene que consultar *sus* propensiones y aversiones (que son las de la multitud apiñada en su psiquis).

(v) Lo que resta es que el evaluador se comporte como es esperable de cualquier agente racional: que maximice (3). El *maximanda*, por cierto, no es, como podía presumirse en (1), el que está compuesto por los intereses de sujetos separados y distintos sino el que está integrado por los deseos y necesidades de un individuo cuya personalidad es la personificación de la individualidad social -su cuerpo (si tiene alguno) la encarnación del supraorganismo colectivo-.

Como se ve, al utilitarismo igualitario le cabe el sayo de Rawls. Con una salvedad: para nuestro autor, la confluencia -la fusión de muchos en uno- viene a horcajadas de la asimilación de racionalidad intrapersonal e interpersonal; del examen crítico del boceto de Kymlicka se colige que, al contrario, es la confluencia (que despunta en *iii*) la que trae montada sobre sí la asimilación (que aflora en *v*).

3. En lo que sí acierta Kymlicka es en que el utilitarismo igualitario adolece de un segundo padecimiento cuya eclosión es independiente del colapso de todos en uno (aunque provoca el desplome de muchos). La descripción del síndrome y el relevamiento de sus secuelas datan de los 50' (para ser más precisos, de los escritos en

que Rawls se sustrae de la maximización utilitarista y pacta con el contractualismo). Lo novedoso del aporte de Kymlicka reside en su etiología, que conecta el trastorno con una anomalía que aqueja al centro neurálgico del igualitarismo moral.

El *quid* reside, nuevamente, en la circunstancia de que la traducción de “consideración pareja” que suscriben estos utilitaristas acaba siendo una traición al ideario igualitario. La anormalidad, a simple vista, no parece tal. El requerimiento de que las personas sean tratadas como pares se entiende como una exigencia de no-discriminación, que extiende la *epokhé* de Bentham a variables no contempladas en la formulación originaria de su precepto: no solamente hay que encerrar entre paréntesis *quiénes* son los que desean, sino también *qué* es lo que apetecen (si gustan de “pushpin o poetry”), y *en qué posición relativa* quedan tales o cuales una vez que esas ambiciones han sido colmadas (si unos terminan esclavizados, u otros exterminados). Así como cada individuo cuenta por uno y sólo por uno

(i) ningún interés ha de ser marginado del conteo de utilidades a causa de su materia, o de las concomitancias intersubjetivas que acompañan a su realización.

(ii) a ningún interés se le han de conferir de antemano mayores chances en virtud de factores como esos.

Es su igualitarismo¹⁶, no su utilitarismo, lo que convierte al utilitarismo igualitario en (para usar categorías que Rawls [TJ: 326] toma prestadas de Barry [1965: 39f]) una concepción “relativa a deseos”. Lo característico de esta variedad de teorías -por contraposición con las “referentes a ideales”- es que dan por supuesto que toda preferencia, sean cuales fueren sus rasgos idiosincráticos, es *prima facie* merecedora de realización (lo cual no comporta garantía alguna de que, concluidas las sumas y restas, habrá de ser satisfecha).

¿Qué hay de malo con las concepciones relativas a deseos a la luz del presupuesto de que cada uno importa tanto como los demás? Una respuesta plausible -mas o menos explícita en los textos de Rawls y Kymlicka- es que incluir todas las

¹⁶ Aquí, el diagnóstico de Kymlicka toma distancia del de Rawls. Para éste [JD: 58, 67; TJ: 25, 88], el *quid* es el cromosoma teleológico enquistado en el genoma deontológico de la consideración pareja. El utilitarismo igualitario es inmune a virus agregativos (al menos en la instancia en que se define lo que es correcto -aunque no en la que se desciende de los principios a la acción): lo justo es tratar a las personas como iguales, no maximizar el bien. Está expuesto, sin embargo, a otra forma de infección: su puerta de entrada es la idea de que “bueno” posee autarquía semántica -de que, para determinar qué cosas son valiosas y en qué magnitud, puede prescindirse de tablas de la ley o decálogos. El utilitarismo igualitario es un híbrido, un deontologismo teleológico: lo primero lo mueve a independizar lo correcto de lo bueno, lo segundo, lo bueno de lo correcto.

preferencias en el cómputo de utilidades puede desembocar en la exclusión de algunas. Una consecuencia probable de la aplicación irrestricta del precepto de no-discriminación es una restricción indebida de su ámbito de aplicabilidad: no discriminar ahora conduce eventualmente a discriminar después.

El sentido de este aparente sinsentido es que hay preferencias -intolerantes o racistas- cuyo núcleo de intencionalidad apunta a despojar a otros del amparo que brinda el precepto de Bentham (y, por su intermedio, del que ofrece el principio igualitario básico). Complacer a Nerón (si ello es lógicamente posible) es -como un resultado *buscado*, y no como una derivación no querida- arrojar a los cristianos a los leones -eliminarlos, sin anestesia, del cómputo de dolores y placeres-.

La existencia de preferencias que viven de la muerte de otras (y de otros) explica el movimiento hegeliano entre discriminar y no discriminar. Contar preferencias discriminatorias (bajo la justificación de que no hacerlo es discriminar a los que ansían discriminar) es sentar las bases para que, más tarde o más temprano, se descuenten las preferencias de los destinatarios de esos afanes -para que el malhumor de Nerón se coagule en una legislación neroniana-.

2. El principio de diferencia y el imperativo categórico

i. ¿Sacrifica el principio de diferencia a los mejor situados?

1. El pecado mortal del utilitarismo -sermonea Rawls- es que niega a Kant -y no sólo tres veces-. Lo niega, como se ha afirmado, negando la segunda formulación del imperativo categórico. Lo que lo pierde sin remedio no es que apruebe que, dadas *tales* condiciones, tal *individuo* sea utilizado como medio para el bienestar de tal otro (o éste, bajo circunstancias diferentes, como instrumento al servicio de aquél); es que, asentados sus reales en el dominio de la “justicia fundamental”, convalida que las mayores perspectivas de tales *tipos* de sujetos (usuarios eficientes de recursos, optimistas crónicos, ídolos populares) -mensuradas “a lo largo del *curso completo de sus vidas*” [TJ: 178. Énfasis añadido]- constituyan “una razón suficiente para las expectativas más bajas” [*ibidem*] de tales otros (las clases complementarias).

Muchos piensan que Rawls no es libre de arrojar la primera piedra (o que haría bien en no lanzarla si quiere conservar intacta su humanidad). Su PD cae en la tentación que condena al principio de utilidad: sólo que en lugar de los improductivos sacrifica a

los que producen. Al expulsarlos del reino nouménico (de la *pólis* kantiana), los animaliza: los talentosos -metaforiza Nozick [1988: 225, n.74]- son enganchados al carro de los mediocres; nadie los espolea para que se muevan, pero si lo hacen no pueden evitar arrastrar a los que no darían un paso sin ayuda. No son compelidos a beneficiarse (a cultivar sus dotes), pero no se les permite que se beneficien sin beneficiar a sus acompañantes forzosos (sin compartir los frutos con ellos).

La objeción hace centro en el núcleo de la teoría rawlsiana, que concibe sus principios de justicia como “*imperativos categóricos* en el sentido de Kant” [TJ: 253. Énfasis añadido]. Que el PD, un “imperativo categórico en el sentido de Kant”, viole un imperativo categórico literalmente kantiano violenta la lógica más elemental (aun la hegeliana). A Rawls le es imperioso encontrar una respuesta categórica.

2. La que sigue no es indubitable (¿hay alguna que lo sea si de moral o política se trata?), pero despeja algunas dudas. Se consigue alzando a Rawls en los hombros de Pogge. Éste esclarece el trasfondo del imperativo de Kant, y aquél lo aclara todavía más (de un modo tal que el foco se desplaza más allá de la inviolabilidad). La elucidación da mayor claridad y distinción al imperativo. Lo que se ve entonces es, no sólo que el PD es ortodoxamente kantiano, sino que representa la ortodoxia sin más.

Afirmar, en un contexto distributivo, que alguien es tratado como medio para los fines de otro conlleva aseverar que

(a) sus expectativas son inferiores;

(b) las perspectivas de la contraparte son más elevadas;

(c) lo uno (a) ocurre *para que sea posible* lo otro (b) -o esto sucede *porque* se da aquello-.

Para Nozick, el talentoso -llamémoslo *t*- es el medio, y el mediocre -bauticémoslo *m*-, el fin. Ahora bien: “inferiores” y “más elevadas” son expresiones comparativas; inspeccionar si el PD supera con éxito la prueba de Kant exige definir un *standard* de confrontación. Una opción es cotejar lo que obtiene *t* bajo el PD con lo que éste otorga a *m*; si tal es el parangón, Nozick y los suyos yerran de cabo a rabo: puesto que el PD da más a *t* que a *m*, es éste, y no aquél, quien resulta objeto de sacrificio.

Si se insiste -con Nozick- en que es *m* quien trata como medio a *t*, tiene que proponerse otro parangón. La alternativa que resta es contraponer lo que ganan *t* y *m*

bajo el sistema rawlsiano de distribución (S_1) con lo que lograrían en uno diferente (v.g., uno de *laissez-faire*, exento de toda forma de redistribución $-S_2$). Consideradas las cosas desde este ángulo, hay, parece, que inclinar el rey liberal ante el alfil libertario: t está peor en S_1 que como estaría en S_2 , y m , mejor. La conclusión temida está al caer: t es medio, y m , fin.

¿Ha dado Nozick jaque mate? La réplica es doblemente negativa. El primer “no” tiene el aval del propio Nozick. Nos hemos olvidado de (c): para que se pueda encontrar en el progreso que m experimenta en relación con S_2 la *razón de ser* del retroceso de t (para que adquiera significatividad la idea de que m trata a t como medio), no basta constatar que, a uno y al mismo tiempo, m mejora y t desmejora; si, como se explicitó en otro lugar, la imputación de causalidad posee una dimensión normativa, es necesario, además, establecer que m está moralmente *obligado* a abstenerse de reclamar una fracción de lo que t se asegura en S_2 . Mas esto es, *precisamente*, lo que está sometido a discusión.

Por otro lado, como arguye Pogge [1989: 68 y ss.], si la comprobación efectuada se hubiera realizado en una trayectoria inversa, se habría inferido lo contrario de lo que se dedujo: si, colocados en S_2 (en un ordenamiento distributivo nozickiano), se hubiese adoptado como término de comparación la posición de t y m en S_1 (en un orden rawlsiano), un juez kantiano habría exculpado a m y sentenciado a t : habría constatado que era m quien empeoraba, y t el que mejoraba *vis-a-vis* el punto de referencia.

El mismo *test* de corroboración, aplicado en circunstancias similares (idénticos protagonistas y escenarios), conduce a verificaciones que se hacen falsas entre sí. Se requiere una ulterior especificación. Es aquí donde entra en escena Rawls. Escuchemos su parlamento (que repite “libremente” [TJ: 179] el libreto de Kant):

“...un sentido natural de ‘tratar a los otros como medios’ es exigirle tener menos, *seguir sacrificándose aún más*, a fin de elevar las expectativas de otros más favorecidos. Pedir a alguien que acepte menos en atención a mejorar el bienestar de otros cuya situación es *ya* mejor que la suya, es tratarle como medio para el bienestar de ellos.” [JD: 75].

La versión libre de Rawls da otra vuelta de tuerca sobre la semántica de “tratar a alguien como medio”. “Sacrificar”, nos dice Rawls, es “*seguir sacrificando*”, vale decir: “sacrificar a los que *ya* han sido sacrificados”. Este segundo sacrificio -el que *ya* se

produjo- tiene que poseer una connotación diferente de la del primero (del que evidencia que alguien está siendo usado como medio); de no ser así, para comprender qué se entiende cuando se hace referencia a él, habría que postular un tercer sacrificio, y así indefinidamente.

Según mi parecer, la distinción entre ambas especies de sacrificio corresponde a una demarcación de planos: el correlato del primero es el esquema de expectativas cristalizado en la *estructura institucional básica*; el del segundo, el patrón dado *pre-institucionalmente*. El sacrificio al que se alude cuando se sostiene que cierto sistema distributivo incumple el imperativo categórico refiere, a su vez, al “sacrificio” de que han sido víctimas mediocres y pobres como consecuencia del azar genético, o del albur que hizo que unos fueran hijos de buenas familias, y otros, hijos de la calle. El empleo del término no puede sino llamar la atención (lo que explica las comillas): si algunos son sacrificados, no hay nadie que *los sacrifique* (que los *trate* como medios). “Sacrificio” dice aquí lo que diría menos equívocamente “infortunio inmerecido”, a saber: que tales o cuales han sido predestinados, antes de que pudieran hacer algo al respecto, a perspectivas de vida inferiores, o a una vida sin perspectivas.

La redefinición de Rawls imprime una dirección *unilateral* a la inquisición contrafáctica intersistémica que se ha mostrado ineludible: lo que nuestro autor propone es que se coteje lo que tal o cual conformación institucional concede a *m* y a *t* con lo que les otorgaría aquella configuración que favoreciera *máximamente* a quienes han sido, en mayor medida, desaventajados pre-institucionalmente -i.e., S_T -. El punto de vista privilegiado, como se observa, es el de *m* (que es también el de sus compañeros de desventura, los que vienen al mundo con lo puesto).

Este giro lexical provoca un remolino que se traga a Nozick: analíticamente, el tipo de tratamiento que el imperativo categórico excluye *sólo* puede darse en línea *descendente*. Que alguien, pre-institucionalmente aventajado, sea institucionalmente constreñido a contribuir al bienestar de otro (que nació en el lado incorrecto de la calle, o con las neuronas incorrectas) no lo convierte -ilícitamente- en instrumento de propósitos ajenos: aunque, tras la liquidación de impuestos, su cuenta bancaria sea más exigua que lo que habría sido si los mediocres y pobres hubieran tenido que arreglárselas por sí mismos, su genealogía lo protege contra toda manipulación.

Difícilmente un rico entre en el Reino de los Cielos, pero con toda seguridad nunca abandonará el de los Fines.

Una segunda conclusión (todavía más conveniente para rawlsianos kantianos) sale a la superficie: *únicamente* un reparto *maximin* evita el sacrificio de los menos aventajados. Cualquier otro criterio de distribución (más benevolente para con los mejor situados) dejaría espacio para reclamos valederos: sea cual fuere el sistema de que se trate, *m* podría alegar que sus expectativas son más bajas (*a*), y las de *t* más altas (*b*), que en S_1 -el canon de comparación relevante-.

¿Y qué con (*c*)? ¿De dónde procede la prohibición que veda a *t* pretender lo que S_1 proporciona a *m* (y permite afirmar que, si *m* está peor en S_2 -o en cualquier otro S -, *se debe a* que *t* está mejor)? El circunloquio de Rawls en derredor de la idea de “sacrificio” redondea la respuesta. Lo que impele a *t* es una obligación negativa: tiene que renunciar a sacar provecho indebido del “infortunio inmerecido” de su congénere. El requerimiento de que nadie dependa *de otro* (como una herramienta de quien la empuña) se transubstancia, por obra y gracia de la química de Rawls, en el requerimiento de que ninguno dependa, como sujeto moral, de *lo otro* de la moral -de la naturaleza, y de la sociedad en tanto y en cuanto no ha sido moralizada-. La inviolabilidad -que establece las condiciones bajo las cuales uno deviene un fin para los demás (dadas las cuales se convierte en un ser autónomo frente a otros seres autónomos)- se revela, para Rawls, como un apéndice de la imparcialidad negativa -que establece las condiciones bajo las cuales uno llega a ser un fin para sí mismo (dadas las cuales es posible la autonomía misma)-.

Regresemos al final del primer párrafo. Rawls reconcilia al PD con la segunda formulación del imperativo categórico (reconciliándose con la lógica) reformulándola en términos de la tercera -que ordena que la voluntad obre enteramente en conformidad con las normas que ella misma se da-, y mostrando que lo que el principio de Kant reclama de las personas, el PD lo demanda (con las reservas que impone la resistencia que ofrece la *empíria* fenoménica) de las instituciones: expurgar del sistema distributivo, hasta donde se pueda, la contingencia, la pura suerte, la heteronomía. Un Rawls kantiano libra a otro Rawls kantiano de la acusación de anti-kantismo.

ii. Individualismo ético y compensaciones intraposicionales

Existe un segundo sentido en el que la crítica de Rawls al utilitarismo posee un efecto *boomerang*: si éste desconoce la distinción y separabilidad de sujetos pertenecientes a diferentes sectores, aquél hace lo propio con los miembros de una misma clase. La “justicia como equidad” prohíbe las compensaciones intergrupales, pero permite las intraposicionales. Una sociedad rawlsiana es un compuesto distributivo cuyos átomos son agregativos.

Esta inconsistencia es un epifenómeno de la tensión entre perspectiva ética y punto de vista metodológico. En el universo moral de Rawls (así como en su ontología) sólo hay individuos; en su espacio teórico, únicamente personas abstractas, que hablan en lugar de los que ocupan tal o cual peldaño de la escala social.

Lo último es la piedra del escándalo. Para determinar cuán bien o mal situado se encuentra alguien con nombre propio hay que poner en foco al hombre representativo de referencia, y cuantificar sus expectativas monetarias. La manera de hacerlo es indagar cuál es la media de renta o riqueza de la franja de población correspondiente. Obtenida una cifra, se generaliza para todos los que, si se miran las cosas con un gran angular (o con ojos de sociólogo), conforman una masa indiferenciada.

Ahora bien: admitido que el *maximanda* del PD está dado por las perspectivas de los José K (sin más cualificación), queda abierta la puerta para reasignaciones que, a la par de elevar el índice monetario del José K promedio, reduzcan el de *tal o cual* José K -o, si se prefiere mantener las cosas en el terreno macro en el que Rawls las sitúa, el del José K incorpóreo que encarna los intereses de *tal o cual subconjunto* de José K¹⁷.

Veámoslo con un ejemplo. Simplificando, imaginemos que el grupo peor situado está integrado por cuatro individuos (concretos o inmateriales). Como se observa en la tabla que sigue, entre ellos se registra una dispersión de retribuciones, dentro de un rango acotado. En la última hilera se anota el guarismo que traduce en números lo que puede esperar el representante que, en el parlamento de la “justicia de trasfondo”, defiende los intereses de esta minúscula sociedad.

¹⁷ En el interior de cada subconjunto se repite el toma y daca entre el José K promedio y sus encarnaciones (que pueden ser, ellas mismas, personas descarnadas); todo conduce, en última instancia, a la tirantez entre hombres representativos y *este o aquel* hombre.

x_1	2000
x_2	1750
x_3	1250
x_4	1000
x	1500

Lo único que importa, desde el punto de vista del PD rawlsiano, es que la remuneración de x sea tan alta como resulte posible -sea como fuere que se reparta entre los x encerrados en él el ingreso global de la pequeña comunidad que integran-. Ahora bien: puede que una manera de lograr ese cometido sea quitar un poco del x menos dinámico y transferirlo al más eficiente. Supóngase, v.g., que se toman 500 unidades de x_4 y se las acredita en la cuenta de x_1 , y que, como resultado del incremento de productividad obtenido, el PBI de *Equislandia* experimenta una suba del 20% (de 6000 a 7200) -plus que se derrama¹⁸ (respetando las proporciones anteriores) sobre todos los x (incluyendo al pobre x_4)-. Se obtiene así una nueva matriz de remuneraciones:

x_1	2900
x_2	2100
x_3	1500
x_4	700
x	1800

El colofón descoloca a Rawls: se ha dado cumplimiento al PD a costa de sacrificar (en el sentido más rawlsianamente escrupuloso del término) al menos aventajado de los más desfavorecidos.

Un salvataje disponible consiste en restringir las dimensiones de la sociedad de los x -excluyendo de ella a x_4 (o, dicho de otro modo, circunscribiéndola a aquellos cuya sensibilidad frente a los incentivos sea aproximadamente semejante)-. Es un hecho que cuanto más amplio es el radio de las desigualdades intraposicionales, mayor

¹⁸ En rigor, es innecesario, a los efectos de inferir la conclusión que se pretende deducir del caso, suponer que existe una redistribución intraposicional del excedente: aun si queda íntegramente en los bolsillos de x_1 , las expectativas de x crecen de 1500 a 1800. A lo sumo, puede suceder que x_1 deje de formar parte del grupo de los menos aventajados.

espacio existe para reajustes entre quienes ocupan un sub-estrato u otro. Los últimos entre los últimos estarán mejor, cabe predecir, en la medida en que sean menos los que se ubiquen en los sitios de privilegio en la fila del PD.

Dos comentarios. Uno: problema y solución ponen de relieve que, tal como apuntan Scanlon [1975: 193 y ss.] y Pogge [1989: 204, n.52], la delimitación del alcance del grupo peor situado no es, *contrario sensu* de lo que opina Rawls, un asunto meramente práctico [TJ: 98] -que puede despacharse de modo más o menos convencional-, sino de primera relevancia teórica. Que la “justicia como equidad” sea enteramente fiel a su fe kantiana (y realice acabadamente su aspiración mitigatoria) depende de ello. Dos: si consideraciones normativas establecen una altura máxima (ciertamente imprecisa) para la base de la pirámide, otras -de pragmática política- fijan una cota mínima (similarmente indeterminada): ceñidos los beneficiarios del PD al 2% del padrón de ciudadanos, las chances de que el proceso público de toma de decisiones atienda debidamente sus demandas valederas son infinitamente menores que si la acción salvífica del *maximin* se extiende sobre el 20%.

iii. “Justicia como equidad” y explotación marxista

La manera distintivamente marxista de culpar a Rawls de infidelidad a Kant es enhebrar el hilo invisible que hilvana Hamburgo, 1867¹⁹, con Nueva York, 1971²⁰: explotación.

1. ¿Es posible una crítica marxista de Rawls?

Evaluar el PD (o la “justicia como equidad” en su conjunto) desde la perspectiva de la teoría marxista de la explotación supone enfrentar dos tipos de obstáculos. El primero es que no existe algo así como *una* teoría marxista de la explotación: lo que hay (en especial entre los marxistas que se valen de la medicina analítica para curar las heridas del marxismo, y, a veces, para curarse de él, o de su hegelianismo) es un mosaico de conceptos y criterios (y de modelos alternativos) que fluctúan entre lo análogo y lo equívoco. La segunda es que los dos polos de la confrontación remiten a sociologías heterogéneas: mientras Rawls discrimina lugares en términos de

¹⁹ Lugar y fecha de la primera edición de *El Capital*.

²⁰ Lugar y fecha de la primera edición de *Teoría de la justicia*.

expectativas diferenciales de acceso a un paquete multidimensional de bienes (renta y riqueza, poder, etc), Marx utiliza como parámetro el control de un sub-tipo especialmente calificado de recursos (medios de producción). Las dificultades de traducción son inevitables: mejor y peor situados (según el paradigma rawlsiano) no se corresponden con burgueses y proletarios -ni con explotadores y explotados-. Así

(a) el grupo menos aventajado no incluye a *todos* los asalariados, o a todos los que son víctimas de explotación. Algunos de éstos -v.g., en virtud de su nivel de ingresos- pertenecen incluso al estrato más favorecido.

(b) el sector que ocupa el extremo inferior de la escala no comprende *sólo* a trabajadores actuales, sino también a desempleados y pasivos (categorías respecto de las cuales la cuestión de si son objeto de explotación -o sujetos- sigue abierta a discusión en los cenáculos marxistas²¹).

Las relaciones de explotación atraviesan todo el espectro de posiciones rawlsianas, y se dan inter e intragrupalmente, y en diversas direcciones (y no sólo en línea descendente, como en el modelo de Marx):

i. algunos de los más aventajados (v.g., Mike Tyson) son explotados por otros como ellos (v.g., Don King).

ii. algunos de los menos favorecidos (v.g., un capitalista enfermo, con un ingreso neto equivalente a menos de la mitad de la renta media) explotan a otros de igual condición (sus obreros sanos, con un índice monetario líquido equivalente al de su patrón).

iii. algunos de los peor situados (v.g., los surfistas ociosos que reciben cupones de comida) explotan a otros por encima de ellos (v.g., Wilt Chamberlain, que financia el Estado benefactor).

Y, naturalmente, también hay espacio para el caso típico: ricos que explotan a pobres.

Los que desacuerdan acuerdan en algo. Rawls y los marxistas analíticos no son la excepción a esta verdad de perogrullo. Ambos conciben a la explotación como un

²¹ Un sobreentendido que comparten muchos marxistas (incluyendo a Marx) es que la explotación, concebida como una relación *excluyentemente* laboral, conlleva la apropiación indebida por parte del explotador del excedente que genera la fuerza de trabajo del explotado (cfr., en este mismo apartado, 2,a). Se sigue de ello que desocupados y jubilados, que no gastan un gramo de fuerza de trabajo ni producen, por ende, *surplus* alguno, no pueden defender su caso en términos de que son víctimas de explotación. Antes bien: de ser beneficiarios de subsidios improductivos solventados con aporte obrero, corren el riesgo de que se los siente en el banquillo de los acusados, codo a codo con los capitalistas.

asunto de inequidad distributiva: el peso teórico debe recaer sobre la dimensión *ética* del fenómeno, antes que sobre su faceta explicativa^{22 23}. Otra coincidencia concierne a la gravedad de la cuestión: de ser probada, la presencia de explotación revelaría “profundas injusticias en el sistema fundamental” [TJ: 310]. La explotación representa un problema de “justicia de trasfondo”, y no uno de justicia transaccional.

Aclarado lo que debía esclarecerse, el paso siguiente es hacerse una pregunta obligada que cualquier lector de *El Capital* se plantearía frente a *Teoría de la justicia*.

2. ¿Es explotadora una sociedad rawlsiana ideal?

A. En la versión marxiana, lo que vuelve explotadora la relación entre capitalista y trabajador es que aquél extrae *plusvalor* -concebido como la diferencia entre el tiempo de trabajo socialmente necesario solidificado en las mercancías que el obrero produce y el cristalizado en los bienes que éste puede adquirir con su salario²⁴ -.

Esta tesis sobre la *quiditas* de la explotación ha sustentado, en la tradición marxista, dos respuestas prototípicas al interrogante de qué es lo que va mal con ella. La primera es que la explotación trae consigo *expropiación*: el capitalista toma para sí algo que pertenece propiamente al trabajador. ¿Y por qué le pertenece propiamente? Porque

a. la fuerza de trabajo es el único factor de producción que, en el sentido más estricto del término, *crea* valor económico -genera más valor que el que se requiere para engendrarla, nutrirla y educarla-. Capitalistas y “capital constante” (máquinas y metálico), en cambio, están desprovistos de este poder. Los primeros, aunque colaboren en la producción de lo que se produce²⁵, *no participan* de ella [Cohen 1979: 151-2; 1983: 314]: no se involucran directamente, ni gastan energía. El segundo no es más que “trabajo congelado”, ni sus dueños, otros que los trabajadores que han sido expoliados allá lejos y hace tiempo.

²² “Faceta explicativa” mienta aquella vertiente de la teoría marxiana y marxista de la explotación que ofrece una etiología de la ganancia capitalista.

²³ La oveja negra es A. Wood [1981: 126 y ss.; 1989: 184 y ss.] quien rechaza de plano que Marx tenga (y que los marxistas deban tener) una concepción ética de la explotación. Si la explotación es indeseable es no porque el explotado sea sometido a un trato incorrecto, sino a causa de que es privado del acceso a bienes *no morales* (como la autorrealización).

²⁴ La línea de base del cálculo es el remanente que queda una vez descontado lo que se destina a inversión reproductiva, innovación tecnológica y entrenamiento laboral.

²⁵ Tal colaboración, para Marx, es crucial: el capitalista “ayuda a crear aquello que roba” [“Marginal notes on Wagner”, en Marx-Engels Werke, vol. 19, p.359], que no existiría sin ese auxilio.

b. el único que tiene derecho a apropiarse de algo es el que lo crea: el trabajador, siendo (Locke *dixit*) propietario exclusivo de sí mismo y de su fuerza de trabajo, deviene propietario exclusivo de *todo* lo que resulte de ella.

La segunda respuesta arquetípica es que, aun si capitalista y obrero sacan tajada de su interacción²⁶, el provecho que extrae cada cual es desproporcionado con el aporte que uno y otro realizan a la producción de los beneficios a prorratar. El principio que se viola aquí es el de *contribución*: aun si el capitalista no es un mero rentista, y toma parte en persona del proceso de elaboración, o pone sobre la mesa habilidades puramente empresariales como las que enumera Kirzner [1973] (vigilancia, percepción de oportunidades aprovechables, toma de riesgos), su *ratio* ingreso/trabajo es más elevada que la del obrero.

Tras los preliminares, la acusación. La maximización de las expectativas monetarias de los menos aventajados reconoce -cabe aducir- un límite (natural dada la suposición, por parte de Rawls, de que la acción redistributiva del PD opera sobre el trasfondo de condiciones de mercado): el mantenimiento de la tasa de ganancia (sea de empresas capitalistas, sea de firmas controladas por trabajadores) por encima de 0. La preservación de la tasa de ganancia por encima de 0 demanda -se lee en *El Capital*- la sustracción de *plusvalía*. Por tanto, la observancia estricta de la justicia rawlsiana no excluye, sino que antes bien *exige*, injusticia marxiana: explotación, expropiación, beneficios asimétricos.

El alegato de Rawls recorre dos líneas apoloéticas. Apenas está esbozada la conclusión de la primera. Reconstruyamos su decurso argumentativo. Comienza problematizando la unidad de medida empleada por Marx para reducir a un parámetro común las aportaciones y retribuciones de burgueses y proletarios: el valor-trabajo no mide todo lo que debería medir. Para ilustrarlo en relación con los aportes de los trabajadores: al circunscribirse a variables *cuantitativas* ("tiempo de trabajo") y *supra-individuales* ("socialmente necesario"), el metro de Marx pasa por alto otras, cualitativas y personalizadas: entrenamiento, esfuerzo, talento innato, etc.

²⁶ Lo que torna *unidireccional* a la explotación es que si *x* explota a *y*, no es posible que, en la misma relación, *y* explote a *x*. Ahora bien: que no pueda ocurrir que *x*, a uno y el mismo tiempo, explote a *y* y sea explotado por él no impide que *ambos* saquen provecho del trato con el otro. Cfr. Roemer [1982: 206; Elster 1989: 60].

Ello acarrea, en primer lugar, la consecuencia marxianamente escandalosa de que “trabajador” y “explotador” pueden convertirse en sinónimos. Es lo que ocurre con el holgazán con un ingreso semejante al de otros en su posición, y cuyo aporte efectivo de trabajo es, *vis-à-vis* el socialmente necesario, a tal extremo inferior que el valor-trabajo materializado en su renta sobrepasa al que se corporiza en las mercancías que produce.

A la vez, que el perezoso se quede con algo que no le pertenece, o que su balance contraprestación/servicio sea más propicio que el de sus congéneres esforzados, chocan de lleno con el maderamen de la justicia socialista²⁷, cuyo armazón se sostiene ya en el principio de autopropiedad, ya en el de contribución (restringidos ambos a la relación entre trabajadores y bienes de uso).

El paso siguiente consiste en dar un paso atrás -de Marx a los economistas políticos y los precios de equilibrio, hipersensibles frente a aquello ante lo cual el valor-trabajo es insensitivo-. Esta regresión es un arma de doble filo: los anti-marxistas lo celebran como un progreso de la justicia socialista -que descubre en cada proletario, aun bajo condiciones óptimas, un explotado- a la justicia capitalista -que, dadas circunstancias de competencia perfecta (en que comprador y vendedor de fuerza de trabajo reciben exactamente su producto marginal), no encuentra un explotado por ninguna parte-.

Rawls se hace oír recién en esta instancia. Se revela como un juez capitalista típico. Si “las personas reciben menos que el valor de su contribución” [TJ: 309] -sentencia-, es sólo “a causa de que el sistema de precios no es <...> eficiente” [*ibidem*]: habiendo eficiencia, ninguno es explotado. Y, atípicamente, agrega (quizás por mor de simetría): no habiéndola, todos lo son. Que “la comunidad entera <sea> explotada” [*ibidem*] puede querer decir ya que cualquiera puede ser cualquier cosa (operarios de una industria subsidiada, explotadores; industriales sobregravados, explotados), ya que nadie saca de la interacción el beneficio que podría extraer. Lo segundo (la versión más verosímil, si uno se limita a deletrear la letra de Rawls) no condice con la acepción usual de “explotación”, que denota un explotador -un agente o grupo de agentes que se

²⁷ La justicia socialista es la que, de acuerdo con la periodización marxiana, rige en la fase de transición del capitalismo al comunismo -en que o bien tienen vigor *normas de reparto* manifiestamente anti-burguesas (cada uno recibe no en función de su contribución sino de sus necesidades), o bien ha desaparecido todo rastro de *categorías* burguesas (entre ellas, la de justicia distributiva)-.

aprovecha indebidamente de alguien-. Una comunidad colectivamente explotada o se explota a sí misma (lo que es un absurdo lógico) o no es explotada por nadie (lo que es un sinsentido lingüístico).

La segunda *Blitzkrieg* defensiva incursiona en otros terrenos (el de la imparcialidad y el de la reciprocidad). Para anticiparla sucintamente: los principios que sirven de pie de apoyo a los marxistas para saltar sobre su presa -el de autopropiedad y el de contribución-, por plausibles que sean desde un punto de vista transaccional, no poseen la menor admisibilidad a partir de una perspectiva “de trasfondo” (la única relevante en ocasión de juzgar si “el sistema fundamental” [TJ: 310] de una “sociedad <rawlsianamente> bien ordenada” es o no explotador): convalidan lo que debe ser invalidado si productores e improductivos han de ser tratados como iguales *qua* personas morales, y rastrean el paraíso de la justicia en un edén robinsoniano que sólo existe en la imaginación adánica de Defoe.

B. Otro intento dirigido a hallar en Rawls al anti-Marx explota (no, ciertamente, a la manera marxista) la idea de que el explotado sufre una mengua en su margen de autonomía. Una mirada ligera parece cerrar el camino: los trabajadores rawlsianos gozan, en su carácter de ciudadanos, de un amplio espectro de derechos laborales y gremiales. Para empezar, se encuentra la libre elección de ocupación (que el catálogo de bienes primarios coloca en lugar prominente). Bien comprendida, supone, además de arbitrio para elegir la rama de actividad, la potestad de resolver con quién, y bajo qué condiciones, contratar -y, antes que nada, la facultad de decidir si hacerlo: ni la holgazanería, ni el autoempleo, ni la actividad empresarial están vedados a ningún asalariado-. La efectividad de estas prerrogativas se refuerza con la sindicalización (un subproducto de la asociación irrestricta amparada por el primer principio de la justicia).

Constituciones y reglamentos no impresionan a un marxista: la distancia entre libertad formal y capacidad real es la misma que hay entre Harlem y la Quinta Avenida. Su *status* cívico resguarda al proletario de *coerción* física directa (es lo que lo distingue de un siervo)²⁸, pero no elimina el hecho (antes bien contribuye, *more ideológico*, a enmascararlo²⁹) de que está siendo *forzado* a vender su fuerza de trabajo. Aun si el

²⁸ No lo protege, en cambio, de una variedad de coerción específicamente *económica* -que, según Elster [1991: 86-7] (a quien se deben las distinciones expuestas), implica un *abuso* de los propios derechos pero no necesariamente *ilegalidad*-. es la que se da cuando, v.g., los capitalistas usan su poder financiero para boicotear cooperativas obreras (a fin de eliminar por completo las opciones no salariales).

capitalista no hace ningún intento deliberado por restringir el plexo de opciones de la otra parte -si no se desvía de su curso de acción *normal*³⁰ - el obrero no está en posición de rehusar el contrato salarial. Para la ley, todos son burgueses potenciales; de hecho, sólo unos pocos afortunados siguen los pasos de Henry Ford.

¿Son forzados los peor situados de Rawls? ¿Qué significa “ser forzado a”? Elster [1989: 71 y ss.] entiende por ello dos cosas:

(a) que la alternativa no salarial se halla por debajo de cierto nivel crítico: trabajo remunerado, o inanición³¹.

(b) que la alternativa salarial sobrepasa de tal modo la no salarial que resulta *irrazonable* preferir ésta.

Basta que uno de estos requisitos se cumpla para que la expresión “ser forzado a” sea aplicable y, subsiguientemente, para que pueda extraerse la conclusión temida: hay involuntariedad, y, por tanto, explotación^{32 33}.

²⁹ El *modus operandi* de este enmascaramiento ideológico es materia, en opinión de Elster [1989: 67 y ss.], de un capítulo de la lógica no formal. La falsa conciencia del trabajador que se cree independiente es una conciencia falaz. Lo que conduce a la razón del proletario a extraer conclusiones equivocadas es una doble falacia de composición: del hecho de que es libre de no contratar con *un* capitalista en particular infiere que se encuentra en una posición similar respecto de *todos*; a la vez, de la circunstancia de que *algunos* obreros se transforman en autoempleados o en empresarios concluye que *cualquiera* es capaz de hacerlo.

³⁰ La forma más adecuada de entender “curso de acción *normal*” es comprenderlo, según mi parecer, como aquél por el que es esperable que opte el capitalista, en el marco de las reglas de juego del mercado, en pos de maximizar su expectativa de ganancia. El que viola las reglas para mejorar su posición de regateo *vis-à-vis* obreros y otros capitalistas (recurriendo, v.g., a amenazas) no sigue, de acuerdo con esta definición, su curso de acción *normal*.

³¹ (a) no implica que la remuneración mínima se halle al nivel de subsistencia: sólo comporta que la opción no salarial se encuentra por debajo (lo que no es incompatible con que la opción salarial supere dicha cota -e incluso que la rebase significativamente-). Cfr. Elster 1989: 71-2.

³² ¿Es ser forzado a trabajar *conditio sine qua non* de ser explotado? Elster [1991: 87] rechaza que sea así: las mujeres de clase media alta que ingresan en el mercado de trabajo (esto es, para un marxista: en el circuito de explotación) para optimizar sus perspectivas de consumo, no satisfacen (a) -si en sus casas no falta lo necesario- ni (b) -si el *plus* de ingreso que pueden obtener por encima del que les asegura la cuota marital no es considerable-.

Es dudoso, asimismo, que represente una condición *suficiente*: alguien puede ser forzado (v.g., por a) a involucrarse en intercambios no explotadores (v.g., a enrolarse en el ejército, que no es un apropiador de *plusvalor*).

³³ Kymlicka [1991: 174] acota que el que una transferencia de *plusvalor* sea forzada y, por consiguiente, técnicamente explotadora, no determina *per se* que resulte ilegítima desde el punto de vista de la justicia distributiva: su contraejemplo es el de los aprendices que, transcurrido su período de formación, devienen usufructuarios de transmisiones efectuadas por nuevos pasantes; en la medida en que, a lo largo del ciclo vital completo no exista asimetría entre lo que se cede y lo que se recibe, nadie puede razonablemente presentar una queja. Si “ser forzado a transferir *plusvalor*” no es condición *suficiente* de “ser tratado injustamente”, tampoco es condición *necesaria*: las afganas que son *forzadas* (o, mejor, *coercionadas*) a

(a) no pone en aprietos a una sociedad rawlsiana perfectamente justa, que garantiza la satisfacción de necesidades básicas³⁴. La cuestión de si los menos aventajados son forzados se reduce a la de si (b) se cumplimenta.

¿Se cumplimenta? No es posible decirlo sin tener a mano un criterio de “razonabilidad preferencial” que sea razonable para todos los que se arrojan la razón en la contienda (tan pacífica hoy por hoy) sobre la fuerza y la explotación³⁵, y sin poseer información exhaustiva sobre las opciones asequibles a los que se resisten a proletarizarse (¿es la “democracia de propietarios” de Rawls suficientemente democrática como para dar a cualquiera³⁶ que lo solicite un -aunque más no sea- pequeño capital de trabajo, o no lo es, y para los más la alternativa es la fábrica o la Seguridad Social?) y acerca de la pirámide de ingresos (¿cuánto más gana el asalariado que menos gana que el beneficiario medio de prestaciones improductivas -de transferencias y de beneficios derivados de los bienes públicos-?).

C. Un modelo de explotación que ensambla perfectamente con la idea de Rawls de que lo que explotadores y explotados ponen en cuestión es un asunto de “justicia fundamental” es el de Roemer [1989: 101 y ss.]. De acuerdo con éste, para estar en condiciones de sopesar si una transferencia de plusvalor, técnicamente explotadora según parámetros marxianos, es o no moralmente aceptable es preciso abarcar con la mirada el contexto distributivo más amplio en cuyo seno tiene lugar. Ello implica retrotraer la transacción particular que se busca ponderar al *statu quo* de partida, y cuantificar el impacto causal que éste posee en intercambios ulteriores de valor-trabajo (o de trabajo e ingreso). Una interacción local es *ilegítimamente* explotadora si la desproporcionalidad implícita en ella es consecuencia de una asimetría dada *ab initio*. La clave para detectar y justipreciar ésta es la usual desde Marx y Engels: lo que cuenta es la posición relativa de los sujetos involucrados con respecto a la tenencia de activos productivos enajenables.

no transmitir *surplus*, y los desempleados que *no poseen la posibilidad real* de ser forzados a hacerlo, son objeto de inequidad.

³⁴ Véase más adelante, III, 3, 1, i.

³⁵ ¿Hay alguno? ¿No trae consigo el pluralismo razonable pareceres irremisiblemente dispares sobre las combinaciones de actividad y remuneración que es razonable preferir (en particular no estando en juego ni la supervivencia ni la participación ciudadana activa)?

³⁶ Véase lo que sigue, C

Roemer no pretende que el evaluador imite al cangrejo: desandar el camino ya recorrido requiere un caudal de información, y una capacidad de procesamiento, que no están disponibles. Hay una forma sencilla de eludir la regresión: inquirir aquí y ahora si el asalariado estaría mejor (y quien lo contrata peor) si se retirara con una porción *per capita* de medios de producción, sumada a su *stock* individual inalienable (talentos, capacidad de esfuerzo).

En caso de respuesta afirmativa, cabe concluir que

(a) no existe reciprocidad en el prorrato de ventajas: el burgués se beneficia más de la relación con el trabajador de lo que a éste aprovecha el trato con aquél

(b) la mejor explicación para *a* es el acceso diferencial de uno y otro al capital.

Hay explotación (a), y ésta conlleva injusticia (b).

Si algunas piezas de la armazón de Roemer son irreprochablemente ortodoxas, otras rozan el sacrilegio. El autor abre el surco de un “camino limpio” a la explotación: si, al comenzar la carrera, nadie tiene a su alcance tierra o máquinas que otros ven de lejos, y las elecciones de las partes son genuinamente autónomas (y no, v.g., una función de la filiación de clase), toda desigualdad transaccional a la que se arribe como producto de decisiones diversamente costosas sobre actividad/ocio, riesgo/prevención, etc., tendrá que ser tolerada (o, aun, entusiastamente ensalzada) en cualquier Comuna. Lo que salva a Roemer de la hoguera es el mundo sensible: en los capitalismo realmente existentes, la ruta a la explotación es sucia. Para los más, la pertenencia al proletariado es como el color de ojos. Y el que nace obrero (y se cría entre obreros) sólo por milagro desarrollará los “instintos burgueses” necesarios para cambiar de vereda: la afición por el ahorro y la inversión reproductiva son la excepción, y no la regla, en la periferia. Lo que condena a Roemer es el reino inteligible: nada obsta para que puedan esbozarse, al menos en el papel, capitalismo con capitalistas sin mácula.

¿Está entre ellos el capitalismo de Rawls? Probablemente la respuesta más acertada sea que la “democracia de propietarios” minimiza (i), mas no elimina por completo (ii), los casos en que el *test* de Roemer da un resultado positivo: su basamento es una “amplia dispersión de capital” [Preface: 13] (i); “amplia”, no universal -ni menos igualitaria- (ii).

3. Inviolabilidad y antropología

i. Identidad y discernibilidad

El requerimiento de inviolabilidad posee un trasfondo leibniziano: sólo tiene sentido prohibir compensaciones interpersonales si puede mostrarse que cada uno de los sujetos implicados posee, a la manera de una mónada, al menos un predicado del que carecen todos los demás. A falta de un atributo tal, sería conceptualmente imposible afirmar la existencia de individuos separados y distintos -y, consecuentemente, la exigencia de no-sacrificio resultaría ininteligible-.

Que la “justicia como equidad” sea subsidiaria de algún criterio de identidad personal obedece a la conformación peculiar de su tejido normativo -a la posición basal que ocupa el imperativo categórico en ese armazón- Ello ofrece otro escorzo del antagonismo entre la concepción de Rawls y doctrinas no kantianas. Para un utilitarista teleológico (del tipo del que nuestro autor tiene en la mira), lo único que cuenta *moralmente* es la ocurrencia de estados de conciencia intrínsecamente satisfactorios. *Quién* es el soporte de ellos carece de toda relevancia desde ese punto de vista: es indiferente que sea uno u otro (o que sea el mismo en este tiempo o en aquél).

Esto no implica que esta variedad de utilitarismo suprima de su diccionario expresiones como “yo” y “tú”: la *especificación* del principio de utilidad puede prescindir de ellas, su *ejecución plena* no. Trazar coordenadas subjetivas (reconocer “personas-recipientes” [ITM: 132] diversas) es decisivo si se busca maximizar la suma de experiencias valiosas: permite evitar cálculos erróneos (derivados de un doble cómputo), y sacar rédito de regularidades propicias (v.g., de la que conecta el gozo que se registra aquí con el deleite que repercute allá, o de la que predice que, a mayor concentración de complacencia en un punto, menor será el incremento de bienestar global resultante de nuevas gratificaciones focalizadas allí)³⁷.

³⁷ El utilitarismo igualitario escapa, por cierto, a esta caracterización: tal como sucede con la “justicia como equidad”, la necesidad de una pauta para reconocer quién es quién procede del *standard* de corrección mismo, y no meramente de las condiciones bajo las cuales éste es aplicado. El requerimiento de que se asigne el mismo peso a los intereses de *cada uno* adquiere significatividad únicamente si se está en posición de distinguir a *tal* de *cual*.

La observación precedente, además de poner en duda la comprensividad de la descripción de Rawls, muestra que la exigencia de un criterio de identidad, si salta a la vista con la inviolabilidad kantiana,

Si lo que vuelve kantiana a la “justicia como equidad” confiere a su parámetro de identidad un rango teórico superior al que conviene al canon que utiliza el utilitarismo teleológico, le otorga asimismo -dice nuestro autor- un carácter más restrictivo. Lo hace como reaseguro frente a una posible línea de crítica. Debilitar los requisitos para señalar a *alguien* como *tal* podría llevar a pensar que

“...no hay razón especial para preocuparse por la naturaleza frágil de las personas o de sus identidades.” [ITM: 134].

Y ello, a su vez, podría dar motivos para creer que no hay por qué inquietarse con que el bien de uno sea el mal de otro. El apartado siguiente desarrolla en detalle esta sucesión de potenciales y pone de relieve que encierra un *non sequitur* tras otro -y que, en consecuencia, dicha previsión es innecesaria³⁸.

ii. Personas y yoes

D.Parfit [1973] ensaya una defensa antropológica del utilitarismo. Su apología comienza con un reproche: la unidad de medida de que se valen los utilitaristas para evaluar si un individuo, tomado aisladamente, actúa de modo prudencialmente satisfactorio -a saber: el sistema intertemporal de intereses que engloba los sub-sistemas preferenciales que se suceden del nacimiento a la muerte- descansa en una concepción simple de la identidad personal, que encubre un sustancialismo inadmisibles a la luz de los datos que suministra el “sentido interno”. Como alternativa, propone rehacer el

ya está dada en la propia formulación del principio de consideración paria (del que imperativo de no-sacrificio es, apenas, una especificación más).

³⁸ Un signo de que la identidad rawlsiana es más “fuerte” que la utilitarista -sostiene el autor- es que su horizonte cronológico es más dilatado: las personas que habitan una “sociedad bien ordenada” la visualizan como el escenario de su existencia *completa*, elaboran planes *de vida*, admiten que lo que están autorizados a reclamar ahora está supeditado a lo que hicieron *otrora*, y asumen, como una carga *permanente*, el compromiso de readaptar sus metas, cualesquiera fuesen, a los recursos que puedan razonablemente esperar.

Si lo antedicho no merece objeción alguna en relación con la temporalidad rawlsiana, no se compadece del todo con la versión que el propio Rawls ofrece, en otro contexto, de la temporalidad utilitarista: según se vio (II,i: *Compensaciones intrapersonales e interpersonales*), al reconstruir el curso de razonamiento que conduce a la socialización del modelo de decisión individual, presenta al utilitarista tipo como alguien que hace del nacimiento (o, mejor, de la mayoría de edad) y de la muerte los únicos hitos de su campo de acción. Lo afirmado allí y lo que se sostiene aquí responden a sendas imágenes del *homo utilitario* que no se superponen: el maximizador racional cuya mirada abarca el largo plazo, y el portador de experiencias capturado por el instante.

trayecto que conduce de Descartes a Hume: suspender la exploración, infructuosa, de esencias o propiedades elusivas, y hacer de la mismidad un mero asunto de continuidad psico-física. Dado que buena parte de las variables en danza -rasgos de personalidad, sentimientos, convicciones- admiten alteraciones drásticas con el correr de los años, en la mayoría de los casos (si no en todos) la conexidad se trueca en desconexión. Lo que ofrece a la autopercepción ingenua la apariencia de un yo único, se revela -si se observa a través de una lente potente (es decir: con los ojos de Parfit)- como una pluralidad de yoes. El utilitarista que cruza la raya que escinde lo individual de lo social no es (a contrario de lo que Rawls supone³⁹) un trapecionista a punto de caer, sino un apacible caminante: lo intra-personal es, bien mirado, inter-personal.

Parfit piensa que esta explosión del sujeto estalla en las manos del crítico anti-utilitarista:

(1) La posición gradualista, pese a su carácter complejo (que procede de que, además de constatar si las cualidades relevantes se hallan o no presentes, hay que ponderar en qué magnitud lo están) simplifica la base fáctica (tomado este término en una acepción amplia) de la identidad: concluida la tarea de relevamiento y medición (trazadas las líneas de afinidad y atados los nudos de ensamble), no es necesario retomar la pesquisa en busca de atributos de otro orden (predíquense del alma o del Ello).

(2) Cuanto más sucinto es el preámbulo de la identidad, menos “profunda” es ésta.

(3) Profundidad es directamente proporcional a gravitación moral: esfumar los lindes que separan a un x de un y (al extremo de que se torne dudoso dónde termina uno y empieza el otro) es aliviar la carga de quien debe resolver a cuál de los dos se ha de asignar tal o cual beneficio.

(4) Aligerado el peso de la distinción entre personas (compartan o no apellido y nombre), se allana el camino para que se universalice el precepto de maximización: casarse o permanecer soltero, o elevar los impuestos o reducir los subsidios, configuran problemas de la misma índole, cuyas soluciones remiten a un patrón de decisión homogéneo.

³⁹ Cfr. II,1, i: viii.

El talón de Aquiles del argumento de Parfit es (3). Aun aceptando que, siendo todo cuestión de más y de menos, existen zonas fronterizas -en que mismidad y alteridad se confunden-, “identidad laxa” no equivale a “no-identidad” (pues, si “identidad personal” no fuese más que un *flatus vocis*, ¿qué sentido tendría abogar por una teoría de la identidad e impugnar otra?): toda periferia mienta un foco de similitud y enlace, sin el cual no sería posible hablar de *éste* y *aqué*. Ahora bien: si x_1, x_2, \dots, x_n están encerrados en lo que simulaba ser *un x*, ¿por qué no conviene a esta multiplicidad de personas un trato semejante al que cuadra al individuo que las contiene en relación con otros -a *x* con respecto a *y*? Parfit no demuestra -sólo postula- que haya una relación de implicación entre “identidad superficial” (conformada según un esquema centro-margen) e “identidad moralmente no significativa”. De lo primero únicamente se sigue que el ámbito de aplicabilidad de la unidad de medida (i) tiene que circunscribirse al segmento temporal en que florece y se marchita cada yo sucesivo -no que el adolescente puede ser lícitamente sacrificado en favor del adulto.

El mismo Parfit (¿es, en realidad, *el mismo*?) advierte [1973: 137 y ss.] que el sitio natural de la piedra que arroja es la tierra de Kant, y no la de Mill. El modelo del *continuum* no autoriza a hacer con Pedro y sus discípulos lo que el de todo-o-nada permitía con Saulo de Tarso y Pablo (utilizar a uno como instrumento del otro), sino que veda hacer con éstos lo que el paradigma rival prohibía con aquéllos. Es el rigor prusiano el que se extiende de lo inter-personal a lo intra-subjetivo (devenido su complemento) -no la tolerancia británica la que se derrama de aquí hacia allá-. El Reino de los Fines conquista nuevos súbditos: el imperativo categórico brinda amparo a quienes habitan por turno una morada corpórea. Como subraya Nino [1984:116]: el sujeto parfitiano, en lugar de amoralizar la ética -de generalizar la *phrónesis* (viii)-, moraliza la prudencia: si ésta no queda reducida a polvo, es relegada a los núcleos de singularidad en que se ha desintegrado el individuo íntegro. La *Crítica de la Razón Práctica* debe convertirse en el ABC de cualquier Emilio bien educado -y los aforismos de Epicuro, clonarse tantas veces como vidas quepan en una vida-.

Tal vez sea imprudente confinar la prudencia a un espacio tan estrecho: interpolar en la nomenclatura antropológica símbolos como “+” y “-” no fuerza a desplazar el límite que divide lo “intra” y lo “inter” (y, concurrentemente, el que deslinda lo compensable de lo no-compensable) a los contornos que separan y unen al

mismo tiempo a las pequeñas criaturas que hacen de cada hombre un compendio de la humanidad. El grado de compenetración y encastre que se verifica entre Saulo y Pablo es notoriamente más acentuado que el que se registra entre Pablo y Pedro -comenzando por la circunstancia de que hay allí un sustrato orgánico que aquí falta (¿o habrá que afirmar que los brazos y los dientes de Don Quijote de la Mancha no son los de Alonso Quijano?), y terminando por el hecho de que la memoria encadena lo que la confraternidad más íntima no logra acoplar (Pablo puede representarse el placer de que disfrutaba Saulo al perseguir cristianos, pero no es capaz de recordar lo que Pedro sintió en su corazón al negar a Jesús: ni la conversión trae amnesia, ni la camaradería, *anámnesis*)-. Traspasado cierto punto, lo cuantitativo se cualifica: si el intervalo que media entre Pablo y Pedro excede con creces el que existe entre Saulo y Pablo, parece sensato coincidir con el *common sense*, el utilitarismo pre-Parfitiano y el kantismo en el emplazamiento del hito demarcatorio que delimita prudencia de moral (o, por lo menos, convenir con Nino [*ibidem*] en que la ética intra-personal debe ser más condescendiente que la inter-personal).

Por otra parte, completaría Rawls [ITM: 134-5], hasta dónde Pablo se aleja de Saulo (o en qué medida el distanciamiento comporta extrañamiento) depende considerablemente del paradigma subjetivo públicamente afirmado: la antropología política crea, en alguna medida, sus propias condiciones de realizabilidad. Institucionalizado un arquetipo kantiano, las personas desarrollan una autopercepción privada -y un sentido del *tempo* vital- igualmente kantianos: visualizan su existencia como una totalidad única e indivisible, que conserva su identidad a través de la diferencia. Y, tal como se ven, así *son*. En una sociedad rawlsiana, los casos que abrirían un resquicio al utilitarismo parfitiano no son otra cosa que experimentos mentales.

iii. La “propiedad común de las dotes”: ¿Rawls entre el noumeno kantiano y el colectivismo?

1. Aunque Nozick y Sandel reconocen genealogías irreconciliables, y marchan en direcciones opuestas, hay algo que los hermana: su pasión anti-rawlsiana. Lo que los

reúne en esta encrucijada es un diagnóstico compartido (que es también una sentencia de muerte): si Rawls pretende recomponer los lazos entre el PD y el imperativo categórico (entre la “justicia como equidad” y su propio *background* normativo), debe o bien renunciar a su empirismo (borrar los rasgos humanos de su kantismo⁴⁰), o bien resignar su individualismo⁴¹ (remontar, penosamente, el camino que lleva de Königsberg a Jena). O un Kant radicalizado, o Hegel: el anglosajón Rawls tiene (otra versión de *El sur*) un destino prusiano.

Antes de escuchar a los críticos, hay que prestar oídos a quien es criticado. Lo que Rawls dice es esto:

“...el principio de diferencia representa, en efecto, un acuerdo en considerar la distribución de talentos naturales como un haber común y en participar en los beneficios de su distribución cualesquiera sean.” [TJ: 101].

Lo que Nozick y Sandel dicen que Rawls dice es que, si uno da su aval al PD, convalida que se otorgue a los talentos naturales el estatuto de posesión conjunta, y a la sociedad, el de propietaria. Ahora bien: si Rawls manifiesta esto, hay dos cosas (o la misma considerada bajo dos aspectos diferentes) que puede afirmar para negar a los que aseveran que el PD refrenda el uso de los talentosos como medios para el bienestar de los mediocres. Lo que parece apuntalamiento es, bien mirado, demolición: sostenga lo uno o lo otro, Rawls dejará mudos a sus objetores, pero no identificará su voz como propia.

“El PD no agrega a las personas en una sola (que es cualquiera y ninguna)” -se oye a un Rawls impostado-: “la razón es que disgrega a las personas de sus dotes”. Explotar la inteligencia “de” Bill Gates en beneficio de José K no conlleva sacrificar a Gates. Éste permanece intacto, pero el precio de su indemnidad es la pérdida de toda carnadura, de toda raíz mundana. Mantenerse en el Reino de los Fines exige abandonar la Tierra y ascender al cielo de la metafísica: la justicia rawlsiana es, contra lo que Rawls supone⁴², cosa de ángeles, no de hombres.

⁴⁰ Es Sandel [1982: 13] quien retrata a Rawls como un kantiano con rostro humano.

⁴¹ Entiendo aquí “individualismo” como antónimo de “colectivismo” (la postura que sostiene que entidades como el Estado, la Nación o el Pueblo poseen intereses *irreductibles* a los de los individuos que los componen. Véase un examen detallado de este punto en Nino [1984: 117 y ss.].

⁴² “...la justicia como equidad es una teoría de justicia humana...” [TJ: 257].

La segunda vía de escape (la segunda entrada a un laberinto sin salida) se abre donde se cierra la primera. “Purificados” [Nozick 1974] los Gates y los José K, los que aparentaban ser “sus” accidentes quedan flotando en un éter platónico hasta encontrar una sustancia aristotélica en la que inherir. La *ousía* de este Rawls no rawlsiano no es, para escándalo del Estagirita, el individuo, sino un sujeto supra-individual: la comunidad. Lo que fluye de las dotes no mana de un cuerpo a otro (del de Gates al de José K); circula por los vasos que conservan la hemodinamia del organismo social. No hay, por ende, sacrificio: ¿cómo alguien podría ofrendarse a sí mismo? O, en todo caso, ¿qué hay de malo en eso?

La disyuntiva es: *noumeno* o *Volkgeist*. Nozick y Sandel salvan a Rawls de caer en un abismo normativo, sólo para asegurarse de que se desplome en un precipicio antropológico.

2. Nozick y Sandel serían pésimos traductores: transcriben “talentos naturales como un haber común” donde Rawls escribe “*la distribución de talentos naturales como un haber común*” (énfasis añadido). A simple vista, la omisión parece trivial: pues, ¿qué diferencia hace que en la cuenta de la sociedad se anote la distribución de los talentos (o, como Rawls subraya en su obra no publicada, *el hecho* de la distribución) en lugar de los talentos mismos? Si no se advierte que Rawls habla de otra cosa, no se debe sino a Rawls: el empleo de “haber” mienta un propietario -y el de “haber común”, un propietario comunitarista-; poco importa de qué modo se describa el objeto sometido a apropiación (en términos de talentos o de su distribución). Mas, ¿qué es esa otra cosa que Rawls dice (pese a lo que diga, o a cómo lo diga)? Para aprehenderla, propongo reemplazar “haber común” por “competencia común”, y “distribución de talentos” por “implicancias distributivas de la distribución de talentos”. Lo que Rawls dice, según esta versión, es que prestar asentimiento al PD es consentir que las concomitancias distributivas de la distribución de talentos sean sometidas a la jurisdicción conjunta de los Gates y los José K. Por “implicancias distributivas de la distribución de talentos” se entiende “la distribución de bienes sociales que está correlacionada normativamente con la distribución de talentos”. Llegamos a una formulación más afinada: lo que se admite al aceptar el PD (o, en general, *cualquier* principio de justicia) es que la sociedad tiene potestad para estatuir las reglas que

definen bajo qué condiciones cierta distribución de talentos fundamenta reclamos valederos sobre cierta distribución de bienes sociales. La fórmula definitiva -que explicita la singularidad del PD- se obtiene al tomar nota del segundo pacto implícito en el contrato rawlsiano: la sociedad, al ejercer su prerrogativa, ha de ajustar la distribución de bienes sociales de manera tal que todos saquen provecho de la distribución de talentos (lo que, para Rawls, es decir: que los que menos se benefician de la distribución de talentos, reciban el máximo beneficio de la distribución de bienes sociales).

Así comprendida, la tesis de la “propiedad común de las dotes” (tal como se la ha dado en llamar) no configura una tesis atinente a la propiedad: no toma posición sobre quién posee qué (sobre si los talentos o su distribución son pertenencia de los individuos o de la sociedad). De hecho, Rawls defiende, en esa materia, una contra-tesis: es Gates (y no los EEUU) quien tiene

“...un derecho a <sus> habilidades naturales...” [PL: 284].

Derecho que lo autoriza a hacer con su inteligencia lo que un propietario tiene permiso para hacer con su propiedad: puede aprovecharse de ella o dilapidarla (fundar *Microsoft* o dedicarse al *soccer*).

Esta contra-tesis, en el campo antropológico, enraiza al yo (al *ego* de Bill, no al alma americana) en lo terreno: redistribuir dotes (la cuota de sangre cotidiana en una sociedad nozickiana o sandelianamente “rawlsiana”, dueña de los talentos y eminentemente preocupada por los José K)

“...es incompatible con la integridad de la persona”. [PL: 283].

La inteligencia de Gates no es sólo su propiedad; es también algo que *le es propio* (que lo convierte en un individuo de carne y hueso, y lo individualiza frente a los demás). Los ángeles de Rawls están aquí, junto a nosotros, y no se parecen en nada entre sí (ni a la Iglesia que los venera).

Rawls no se desbarranca en el precipicio antropológico de Nozick y Sandel: “noumeno” o “*Volkgeist*” no son las palabras mágicas que pronuncia para exorcisar al PD de anti-kantismo. ¿Se despeña en el abismo normativo? Que se precipite depende de que el ensamble entre distribución de talentos y distribución de bienes sociales que articula el PD sacrifique a Gates. Mas, como se ha mostrado (II, 2, i), no sólo el PD no

sacrifica a Gates (en un sentido cabalmente kantiano del término) sino que evita el sacrificio de José K.

iv. Utilitarismo y persona-vacía

Algunos utilitaristas -John Stuart Mill es el caso arquetípico- están convencidos de que la máxima expansión del bienestar colectivo coincide con el máximo desarrollo de la individualidad. Rawls se vale de dos tipos de argumentos para debilitar esta convicción. De acuerdo con el primero, el utilitarismo, aunque reconoce a los individuos como las unidades últimas de análisis en el plano descriptivo-explicativo, los despoja enteramente de significación moral. El segundo, más radical, niega que los miembros de una sociedad utilitarista merezcan el calificativo de *individuos*.

El primer reparo pone el acento en el *modus operandi* de que se vale el utilitarismo para justificar decisiones de arbitraje. El meollo de ese procedimiento es la adopción, como piedra de toque evaluativa, de la perspectiva, artificialmente construida, de un observador provisto, en una medida superlativa, de facultades, logros y disposiciones imprescindibles para que cualquier determinación contemple debidamente los reclamos de todas las partes involucradas. Junto con la racionalidad, el conocimiento pleno y la imparcialidad, se encuentra la simpatía: la aptitud para compenetrarse con cada uno de los pretendientes y sopesar la gravitación que el propio agente otorga a sus diversos deseos y necesidades. El ojo crítico de Rawls se detiene aquí: su *páthos* simpatético transforma al espectador ideal en una fuerza despersonalizadora. Para arribar a un juicio constructivo, tiene que integrar todos los intereses con los que se identifica en un sistema unitario: es necesario que las apetencias de aquellos con quienes simpatiza devengan *sus* propensiones. La amalgama le facilita la tarea -en vez de laudar a favor de tal o cual demandante, debe resolver ahora cómo ser feliz él mismo-, pero provoca la confluencia de una muchedumbre en una suerte de Robinson proteico (el cuál únicamente violentando el lenguaje puede ser tildado de *individuo*: quien es todos, y no se diferencia de nadie, no es ninguno en particular). La moral utilitarista va a contramano de su ontología: donde ésta ve a la humanidad, aquella descubre a Adán.

El segundo cuestionamiento se cimenta en el hecho de que la ingeniería social utilitarista posee un alcance omniabarcativo: al ejecutar su proyecto de maximización, no se limita a manipular recursos, facultades legales y circunstancias materiales y culturales. Además de intervenir sobre los factores objetivos que tienen incidencia en el nivel de bienestar, actúa sobre las variables subjetivas: preferencias y planes de vida, creencias y expectativas, y actitudes y destrezas (sin omitir rasgos de carácter e imágenes autorreferentes). Ajustando lo externo y lo interior (lo uno en función de lo otro), y reiterando la maniobra desde el primero de los ciudadanos hasta el último, planificadores y gerentes benthamianos pueden hacer que la satisfacción global de cada quién (y, subsiguientemente, la de la comunidad en su conjunto) se eleve todo lo que sea posible⁴³.

Agrandando una grieta abierta por K.Arrow, Rawls destaca que la vertiente subjetiva de esta práctica de manipulación presupone una visión antropológica de una índole tal que, llevada hasta sus últimas consecuencias, priva a los individuos de toda individualidad: las personas son concebidas como simples catálogos de atributos. Aunque Rawls es sumamente escueto en este punto, puede aventurarse que existe una correlación entre ciertos rasgos distintivos de las cualidades a las que son reducidas las personas y diversos sentidos en que la individualidad de éstas se halla amenazada. Así:

(a) Se trata de propiedades a la vista de todos: o son perceptibles sensorialmente, o, si no, puede lograrse que lo sean a través de redefiniciones operacionales. Arrojos los sujetos al dominio de la exterioridad, se evapora aquello inasible, íntimo, no objetivable, que hace de cada ser humano un misterio.

(b) Los atributos son pasibles de estandarización: un sobreentendido utilitarista es que existe un canon común ya para cuantificar la realización de las diferentes cualidades, ya para ponderar su peso relativo en el despliegue de un patrón de conducta cabalmente racional. Interponer una métrica desbarata la idea de que el núcleo más idiosincrático de la individualidad está más allá de toda comparación; derribado el

⁴³ Lo que Rawls afirma en este contexto no se aviene con lo que sostiene en aquél en el que caracteriza al utilitarismo como una concepción *asignativa* (cfr. II, 2, ii): allí, las preferencias son *dadas*; aquí, son un *sub-producto* de la ingeniería utilitarista. Los corolarios antropológicos también divergen: definir la capacidad para formar propensiones y aversiones de modo tal que “no se requiera ninguna expresión institucional particular” [PL: 281] conduce a una visión hiper-individualista (en las antípodas de la que dimana de la naturaleza *agregativa* del utilitarismo, y del carácter *omniabarcativo* de su ingeniería social): lleva a concebir a las personas como “líneas *independientes* para la asignación de beneficios” [JE: 38. Énfasis añadido. La misma idea reaparece en TJ: 89]

obstáculo de la inconmensurabilidad, nada impide que un individuo -en quien pensamos como algo único e irrepetible- se mimetice con otro hasta desaparecer en él: todo lo que se requiere es arreglar las cosas de manera que ambos repertorios subjetivos se solapen. No habría ya lugar para preguntas borgeanas:

“¿ Qué morirá conmigo cuando yo muera, qué forma patética o deleznable perderá el mundo? ¿La voz de Macedonio Fernandez, la imagen de un caballo colorado en el baldío de Serrano y de Charcas, una barra de azufre en el cajón de un escritorio de caoba?”⁴⁴

(c) Tanto los listados, como los *items* que los integran, están provistos de una medida suficiente de maleabilidad: es factible efectuar quitas o agregados, o introducir cambios en el más y el menos, a fin de impulsar a los sujetos hacia su frontera de bienestar. Transformadas las personas en catálogos *abiertos* (convertida la riqueza vital en puro asunto de “contabilidad racional”, a la Weber), se corta el lazo moral que liga a cada individuo con sus aspiraciones y lealtades: el utilitarista consumado (pariente próximo del “último hombre” nietzscheano) ignora lo que significa entregarse a un ideal o comprometerse con una causa. Levedad es también inautenticidad, incapacidad para moldear la propia existencia *desde adentro* (en lugar de hacerlo con la mirada fija en el modelo público de auto-valoración).

Interioridad, singularidad, expresividad: de estas tres encarnaciones de la individualidad han sido descorporizadas las “personas vacías” del utilitarismo.

⁴⁴ J.L.Borges, “El testigo”, en *El hacedor, Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p.796.

III

IMPARCIALIDAD

Si en el nombre de la rosa está la rosa, en la imparcialidad se encierra la quintaesencia de la justicia rawlsiana -de la “justicia como imparcialidad”-. La imparcialidad de Rawls es el principio igualitario de Dworkin pasado por un tamiz kantiano: tratar como pares a los que son acreedores a un tratamiento tal es tratarlos como súbditos del reino nouménico (de un reino en el que nadie es rey, o todos lo son).

Quien lea esto no podrá evitar preguntarse qué tiene que ver la “justicia como imparcialidad” con cosas tan fenoménicas como riqueza o poder. La respuesta es que la imparcialidad rawlsiana es la imparcialidad kantiana adaptada a las particularidades “de la vida humana” [TJ: 257]. El reino nouménico de Rawls es la patria de los que son expatriados del reino nouménico de Kant -de aquéllos cuya naturaleza es, a uno y el mismo tiempo, kantianamente heterónoma y autónoma-. Que su naturaleza es kantianamente heterónoma (*racionalmente autónoma*, según parámetros rawlsianos) significa que la fuerza primigenia que los mueve es el *autointerés*, y la apetencia por los medios que posibilitan que sus objetivos no se queden a mitad de camino -dinero y autoridad, entre ellos-; un autointerés -se ataja Rawls frente al reparo purista de que cuando está de por medio el deseo no puede hablarse propiamente de “autonomía”- cuyo interés dominante es kantiano: ingresar y permanecer en la comunidad de fines. Que su naturaleza es kantianamente *autónoma* (*plenamente autónoma*, en la categorización rawlsiana) conlleva dos cosas: que, en caso de conflicto entre lo que los hace felices y lo que los hace justos, no vacilan en inclinarse, por deber, en contra de la inclinación; y que la definición de lo que los hace justos expresa su asentimiento *qua* peronas morales -la conformidad que manifiestan en circunstancias tales que ninguno se encuentra en ventaja o desventaja como producto de factores azarosos como fortuna paterna o infortunio genético-.

La imparcialidad de Rawls es bifronte. En su faceta *negativa*, propende a evitar que las personas heterónomas en el sentido de Kant se vuelvan heterónomas en el sentido de Rawls: procura que, al elaborar, ejecutar o reajustar sus planes, sus decisiones autointeresadas (y lo que resulta de ellas) sean impermeables (tanto como el autointerés lo permita) al impacto diferencial de contingencias moralmente arbitrarias.

En su vertiente *positiva*, aspira a que el tratamiento que se les dé sea acorde con el trato que, rawlsianamente autónomas (aunque kantianamente heterónomas), eligen recibir.

Dworkin [1981: 311] transpone a categorías propias de la “justicia fundamental” esta doble exigencia, negativa y positiva: el esquema básico de distribución debe ser insensitivo a las dotaciones (“endowments”) y sensible a las ambiciones (“ambitions”). “Dotaciones” y “ambiciones” son aquí rótulos que compendian todo lo que hace a un agente rawlsianamente heterónimo o autónomo.

Institucionalmente, la imparcialidad positiva revalida la distribución que genera el mercado (en la medida en que las retribuciones de los actores reflejan sus ambiciones), y la negativa, la invalida (en la medida en que las retribuciones de los actores reflejan sus dotaciones); esta invalidación es la convalidación de alguna forma de *redistribución*.

La acreditación que auspicia la imparcialidad positiva, amén de confirmar a todos en la posesión de lo que obtienen merced a su actuación como agentes rawlsianamente autónomos, encierra un elemento de obligatoriedad: cada uno debe cargar con el costo completo de las acciones que emprende en ejercicio de las facultades que lo definen como tal tipo de persona. Dicho costo se calcula en términos de la medida en que las actividades del individuo facilitan o estorban la consecución por los demás de sus propios objetivos (calificados de la misma forma).

Esta exigencia de *autofinanciación* sitúa la demanda positiva de imparcialidad en el territorio de la inviolabilidad: su desconocimiento da lugar (para usar la formulación de Gauthier [1994: 136 y ss.]) a la existencia de “parásitos” (que transfieren a otros la carga -total o parcial- de sus decisiones) y de “jugadores líberos” (que obtienen beneficios de actividades emprendidas por terceros sin contribuir a solventarlas). Con ello, se acaba aprobando el uso de algunas personas (que cumplimentaron la internalización de costos) como medios para el bienestar de otras (que eludieron ese compromiso).

Comencemos, anti-hegelianamente, con la negación -y, antes que todo, con la posibilidad de la negación-.

1. ¿Distribuir o redistribuir?: la polémica con el libertarismo

Una de las curiosidades expositivas con que nos encontramos al leer *Teoría de la justicia* es la proclividad de Rawls a trastocar polémica externa en disensión interna -pugnas entre dogmas rivales en luchas entre ortodoxos y heterodoxos-. Así, las discusiones en torno del ordenamiento socio-económico más equitativo son introducidas como debates en derredor de copias diversamente fidedignas de la Idea rawlsiana de justicia [TJ: 60 y ss.].

La *nóesis* de Rawls aprehende en lo Justo en y por sí dos notas: “igual acceso” a posiciones favorecidas y “beneficio para todos”. Una visión aún más afinada permite remontarse de falsificaciones burdas a imitaciones verosímiles -y de éstas, a aquél duplicado que es al original lo que el mapa de Suárez Miranda (o de Borges) a la China¹ -.

La progresión -cuyo correlato textual es el pasaje de la “formulación <...> tentativa” [TJ: 60] del segundo principio de la justicia a su enunciación “definitiva” [*ibidem*]- empieza con el “sistema de libertad natural”, atraviesa la “igualdad liberal”, y concluye en la “igualdad democrática”. Traducido a un lenguaje no rawlsiano: libertarismo, meritocracia, liberalismo (a la Rawls).

La primera misión del prisionero liberto es persuadir a sus antiguos compañeros de caverna de que las imágenes que desfilan ante ellos -Hayek, Thatcher, Nozick, Reagan- no son más que sombras de sombras; sólo si logra convencerlos, el Rey Filósofo podrá coronar su obra -atemperar los excesos, equilibrar lo desproporcionado-.

El primer cometido de Rawls es exhibir a la luz del sol que para ser verdaderamente libres hay que librarse de la “libertad natural”: la causa de la imparcialidad negativa (de la liberación de lo natural, de lo que carece de significación moral) se juega en ello.

La “libertad natural” connota dos cosas: que nadie nace noble ni siervo -que cualquiera puede, *de iure*, ser cualquiera (el hijo de herrero, un Krupp)-, y que ninguno está autorizado a reclamar más que lo que sus contrapartes en intercambios voluntarios le dan (ni a pretender que se le otorgue un *plus* antes de ingresar en la interacción). Lugares igualmente accesibles son (como para los revolucionarios del 89), los que están

¹ J.L.Borges, “Del rigor en la ciencia”, en *El hacedor*, Obras completas, Buenos Aires, Emecé, 1974, p.847.

abiertos a los talentos; y adjudicación ventajosa para todos, la que no deja margen para una reasignación mutuamente provechosa².

Libre movimiento y libre competencia (y un Estado mínimo que actúe para que sea posible el *laissez-faire*): esto es todo lo que puede hacerse -opinan los libertarios- para lograr que las personas sean tratadas como iguales. Por cada paso que se dé por la senda del igualitarismo se retrocederán diez por el sendero de la consideración igual: redistribuir lo que se distribuyó espontáneamente -empeorar a los ricos para que los pobres no salgan derrotados de la línea de partida, o a los audaces para que los timoratos no lleguen con tanto atraso a la meta- es tratar a magnates y *entrepreneurs* como menos que iguales.

A lo largo de este capítulo reconstruiremos las razones que alegan los “liberales naturalistas” en apoyo de esta conclusión y los contra-argumentos de que se valen -o que podrían emplear- los “demócratas igualitarios” para resistirla.

i. El dilema del liberalismo igualitario:

Chamberlain y el Leviatán nivelador

La fuerza de las cosas conduce a la desigualdad (y la entroniza). Si Robert Nozick comparte el diagnóstico rousseauiano, descree de su medicina: no hay leyes justas que puedan restaurar el señorío de la igualdad. Lo único que resta es violencia sin derecho: receta efectiva (aunque siempre precaria), pero inmoral.

El argumento de Wilt Chamberlain [1988: 163-7] configura el intento más célebre del más afamado pensador libertario para dar forma persuasiva a sus intuiciones anti-igualitarias. Veamos la estructura del razonamiento:

(1) Se presenta una distribución pautada, D_1 . Para que el caso ilustre el interjuego igualdad-desigualdad, y a efectos de que sea más fácil visualizar las consecuencias de la erosión natural, se selecciona una asignación estrictamente simétrica: cada beneficiario obtiene una cuota equivalente a la de cualquier otro.

(2) Se concede (a los fines del desarrollo argumentativo) que una pauta igualitaria es justa -predicado que *ipso facto* se traslada a D_1 -.

² Como se observa, el “sistema de libertad natural” de Rawls incorpora, como *pauta* para especificar porciones justas, el principio de optimalidad de Pareto. Ello dificulta asimilar ese modelo al del libertarismo -concepción que explícitamente se define como *no pautada* [cfr. Nozick 1988: 156 y ss.]-

(3) Se elucidan las implicancias normativas de (2) desde el punto de vista de los adjudicatarios: cada uno no sólo recibe de hecho una porción dada de recursos, sino que deviene titular de ciertos *derechos* relativos a ella (a falta de esta segunda instancia, no habría diferencia entre un tenedor legítimo y un usurpador, y nadie poseería certeza sobre su posesión). Tal disponibilidad *de iure* incluye distintas prerrogativas, entre las que se cuentan diversas variantes de enajenación, potencialmente ventajosas para terceros (como los defensores de las pautas, ironiza Nozick [1988: 162], abominan del egoísmo, no se opondrán a que se permita a la gente realizar acciones que favorezcan a los demás).

(4) Se describe un ejemplo prototípico de una variedad recíproca de transmisión: *x* y *z* traspasan algunas de sus pertenencias a Chamberlain como contraprestación por el deleite que les proporciona verlo jugar.

(5) Se muestra que las transferencias en cuestión satisfacen todas las condiciones requeridas para que una transacción sea considerada legítima:

5a. Ninguna de las partes ha sido objeto de amenaza o coacción expresa (ni de inducción subliminal) por parte de la otra.

5b. Lo que unos y otros obtienen vale para ellos tanto como lo que dan: el intercambio puede considerarse equitativo.

5c. Todos disponen de información completa y veraz al momento de suscribir el acuerdo -por lo que éste no puede ser invalidado alegando fraude-.

(6) Se pone de relieve el efecto corrosivo de la interacción: concretadas las transferencias, Chamberlain termina con más que lo que poseía inicialmente (y *x* y *z* con menos); para exponerlo en términos globales: D_1 se transmuta en D_2 , que se desvía de la pauta original.

(7) Se establece una analogía entre el principio de transferencia (que especifica las condiciones de legitimidad de las transacciones) y las reglas de inferencia deductivas válidas: mientras éstas conservan la verdad, aquél preserva la justicia; así, dado un punto de partida justo, cualquier situación a la que se arribe a través de pasos convalidados por el principio será igualmente justa.

(8) Se descalifica el potencial reclamo de *y*, que se mantiene al margen de la transacción: conservando su asignación inicial justa, carece de una queja legítima en contra de aquélla. Además, si las cuotas ajenas le estaban vedadas antes de producido el

intercambio, siguen fuera de su jurisdicción una vez transcurrido: nadie le ha dado nada.

(9) Por (2), (3), (5), (7) y (8), se declara justa a D_2 (y valederos los títulos invocados en ella).

(10) Se interpone una cláusula de universalización, que extiende el resultado alcanzado a especies unilaterales de transmisión: nada cambia si x , en lugar de un devoto del *basketball*, resulta un filántropo comprometido con la causa de las minorías (y z , simplemente, alguien a quien Wilt le cae francamente simpático).

(11) Se clasifican las modalidades de la estabilización exógena: o bien /i/ (a la manera socialista) se prohíben “actos capitalistas entre adultos que consienten” [1988: 165] (o, en general, cualesquiera clases de transferencias, aun las impulsadas por motivos altruistas), o bien /ii/ (según la práctica socialdemócrata) se altera el resultado de la interacción sustrayendo recursos de quien se ha beneficiado en una medida incompatible con la conservación de la pauta y reasignándolos de modo de reactualizar ésta.

(12) Se concluye que, si se quiere ser consecuente con las premisas de las que se ha partido (esto es: con presupuestos que los propios abogados de las pautas aceptan), debe admitirse que la intervención del gobierno supone una forma eminente de inmoralidad: el desconocimiento de credenciales reconocidas como legítimas. El objeto de la transgresión varía según la intromisión ocurra *ex ante* (como en /i/) o *ex post* (como en /ii/): en el primer caso, se violan los derechos de transmisión, mientras que en el segundo la interdicción alcanza a los títulos resultantes del ejercicio lícito de aquéllos.

La conclusión representa un trago amargo (o, mejor, una poción letal) para rawlsianos y otros de su clase, que creen que puede promoverse la igualdad sin poner en riesgo la libertad: si Nozick está en lo cierto, no hay justicia social sin Leviatán, redistribución sin despotismo. La embestida es extrema: no se trata de denunciar que la “justicia como equidad” y sus clones encierran una monstruosidad ética, sino de poner de relieve que constituyen un *oxímoron*, una imposibilidad conceptual. Es la lógica -no la moral- la que condena a Rawls y los suyos al fracaso: afirmar el primer principio es negar el segundo, y viceversa. Renunciar a todo fin mitigatorio o sacrificar la libertad en el altar de la igualdad: tal la opción de hierro del liberalismo igualitario.

Disparen contra Chamberlain.

Rawls, rawlsianos y redistributivistas de toda laya han empleado munición gruesa contra Chamberlain. En los apartados que siguen, se describe el arsenal empleado, y se justiprecia, con óptica forense, el daño causado por cada descarga.

1. Chamberlain y el principio de diferencia.

¿Tiene algo que ver el caso de Chamberlain con el PD? Esta pregunta -protestaría Nozick- es puramente retórica; resulta evidente -proseguiría- que el PD reúne los dos rasgos que ponen a un principio de distribución en la mira del argumento: involucra una pauta (o alguna concepción de estado final), y posee un trasfondo igualitario (si bien autoriza cuotas dispares, éstas son ponderadas por referencia a una adjudicación estrictamente homogénea). Reemplazar D_1 por un reparto orientado al máximo beneficio de los que están peor no alteraría la estructura del razonamiento, ni debilitaría en nada su fuerza probatoria.

Lo que para Nozick es certidumbre, para Rawls es malentendido: tomar al PD por un principio de la forma “A cada uno según su...” (o asimilarlo a una máxima teleológica) es confundir la esfera de competencia de uno y los otros. Mientras pautas y preceptos finalísticos se ocupan de asignaciones particulares entre sujetos individualizables mediante nombres propios y descripciones definidas, el PD posee un alcance restringidamente macro: su objeto es el marco institucional en cuyo dominio tiene lugar la interacción de menor escala.

Por otra parte, la matriz puramente procesal en que se forja la “justicia como equidad” reaparece cuando se trata de tender puentes entre el ámbito propiamente distributivo (en que actúa el PD) y el específicamente asignativo³: la estructura básica es a un reparto local lo que las reglas de un juego a un cierto prorrateo de premios. Establecido un *background* justo (dadas prácticas y políticas congruentes con el PD), cualquier división de ventajas a que se arribe a través de movimientos permitidos resultará igualmente equitativo.

“Movimientos permitidos” son en el mundo de la justicia social (así como en el universo lúdico) decisiones estratégicas que los participantes en el juego económico

³ Cfr. II, 1, ii: *Distribución, agregación, asignación.*

toman en ejercicio de los títulos que les confieren las disposiciones básicas del sistema. La diferencia es de magnitud: la trama del negocio es infinitamente más enmarañada que la del ocio. Esto posee una importante derivación: montada, y puesta en funcionamiento, una maquinaria rawlsiana, es impredecible (salvo para un observador omnisciente) quién terminará con qué (y, expuesta una asignación puntual, resulta imposible determinar si la combinación de mecanismos y movidas que la han producido es rawlsianamente ortodoxa).

Invitado a especificar D_1 en términos asignativos, Rawls tendría que rehusar el convite⁴: no podría siquiera empezar a hablar. No habiendo D_1 , no existiría tampoco D_2 (ni, en consecuencia, argumento): Chamberlain terminaría su carrera como estrella filosófica.

No todo está dicho. Que la “justicia como equidad” divise a los hombres de carne y hueso como hormigas y confiera relevancia al tiempo no descalifica la conjetura de que es pautada. Hay pautas históricas y, contra lo que Rawls supone, pautas distributivas (en la acepción estrecha que el autor adosa al término). Nada estorba que se transcriba el PD de manera de destacar esta doble vertiente: “ensámblense el artificio institucional de modo tal que el curso de las transacciones se oriente a dar a cada uno lo que es necesario para que se maximicen las perspectivas de los peor situados”.

2. Anarcoigualitarismo y utopía.

¿Es inexorable el desgaste de pautas igualitarias? Una respuesta tajante surge inmediatamente: sólo si no ocurre interacción alguna (o si, en virtud de alguna armonía preestablecida, los más y los menos se equilibran espontáneamente), puede mantenerse indefinidamente el *statu quo*. La eventualidad no habría interesado a Erasmo: a falta de prohibición, únicamente un pueblo de dioses (de seres autárquicos) desconocería el comercio (y, con él, la riqueza y la pobreza)⁵.

⁴ “...Los dos principios de la justicia no hacen hincapié en que la distribución real se conforme en un momento dado (o a través del tiempo) con ninguna pauta observable (por ejemplo, la pauta igualitaria)...” [PL: 283].

⁵ Los dioses en cuestión, además de ser autosuficientes, deberían compartir la pura intelectualidad del Primer Motor de Aristóteles: desconociendo el amor, o la generosidad, no tendrían motivos para hacer regalos, y en su cielo no habría reservas de maná.

Mas, ¿no será factible, sin recurrir a la espada, conservar la línea recta en medio del tráfigo humano? ¿No podrá alcanzarse D_1 ' (en lugar de D_2) por medio de acciones voluntarias? O, si el desvío ocurre pese a todos los esfuerzos, ¿no habrá forma de volver al punto de partida por la misma ruta que se ha recorrido? Sea que la libertad no desbarate las pautas, sea que las recomponga, el argumento de Chamberlain queda herido de muerte: igualitarismo no es sinónimo de guillotinas.

Aunque la viabilidad de una regulación intencional no ingresa en el terreno de la escatología (como es el caso de la réplica inicial), sí roza -azuza Nozick [1988: 166]- el de la utopía. Dar crédito a semejante posibilidad supone asumir de manera irrealista que

(a) todos aquellos que pueden influir en la pauta desean que se preserve (o reestablezca).

(b) cuentan con suficiente información sobre sus acciones y las de los demás (así como sobre sus ramificaciones laterales y de largo plazo) como para estar en posición de contribuir eficazmente a la realización de ese deseo.

(c) son capaces de ajustar óptimamente sus estrategias conducentes a ese fin.

Las condiciones enunciadas por Nozick no cubren todos los requerimientos de estabilización endógena; una versión más completa incluiría la suposición (d) de que todos los que comparten la preferencia (a) juegan limpio: cuando les toca el turno, cumplen con su parte en la instauración (o en la restauración) de la pauta (aun si ello conduce a sacrificar algunos de sus otros intereses).

La no ocurrencia de estas condiciones revela la existencia de diversas carencias; la actuación paliativa del gobierno adquiere diverso tenor según sea la naturaleza de la deficiencia de que se trata. Así, si lo que se busca es subsanar problemas de coordinación, o de información incompleta (o extremadamente costosa), la intervención adquiere un carácter puramente técnico, en tanto que si se pretende contrarrestar la propensión a infringir reglas aceptadas, deviene una estrategia de obediencia parcial (que procede bajo circunstancias injustas).

Si ello fuera todo, defender la causa del *Welfare State* de la recriminación de inmoralidad se simplificaría enormemente: existiendo unanimidad en torno de la pauta, la intromisión se limitaría a hacer efectiva la voluntad declarada de quienes son sometidos a interferencia. A lo sumo cabrá un reproche de paternalismo: algunos (particularmente reacios a la menor manifestación de autoridad) se quejarán de que

están siendo forzados a hacer lo que desean; pero ninguno podrá clamar que es obligado a hacer lo que *no* quiere.

La apología se complica si la plena concordancia desaparece: interferir significa ahora *anular* la voluntad de alguien (de cualquiera que sea refractario a la pauta canónica). La cuestión de si (a) se verifica o no alcanza una gravitación ética de primer orden, que está ausente cuando se indaga si se cumplen las otras condiciones.

Ahora bien: no es inmediatamente claro cómo debe interpretarse la aserción nozickeana de que el requerimiento de unanimidad no se cumplimenta. En especial, no es palmario (en contra de lo que el crítico intenta sugerir, al plantear las cosas en términos de verosimilitud) que el asunto pueda despacharse a través de una simple comprobación empírica; y, si se tratara de facticidad, resultaría crucial la demarcación del ámbito de contrastación. Ilustremos estas reservas examinando algunas lecturas posibles de (a), y sopesando la carga de la prueba que tendría que soportar en cada caso el objetor libertario:

(i) Una opción es entender (a) como una tesis filo-rousseauiana sobre la condición humana prístina (o filo-marxiana sobre el hombre del porvenir): si nos sacamos las anteojeras de la civilización, o de la ideología, nos tropezaremos con ese ser compasivo y solidario, que no concibe su bien como la negación del de sus congéneres.

Un abogado del diablo que se propusiera dar batalla en el terreno del “ser genérico” debería dar evidencias de que sean cuales fueren las coordenadas de tiempo y lugar (lo incipiente de la degeneración, o lo avanzado de la regeneración), inevitablemente se encontrarán grupos reluctantes a la igualdad. Podría acompañar a Aristóteles en su idea de que la uniformidad solivianta a instruidos y virtuosos, o hacer propio el pensamiento de Hobbes de que la puja por honores y distinciones (bienes tales que si todos tienen lo mismo, ninguno posee nada) es una de las pasiones cardinales (no pecaminosas) de los descendientes de Adán.

La tarea es ingente, y una invitación al mentís: muerto, con Hegel, el enciclopedismo filosófico (y ridiculizado *post-mortem* en *Bouvard et Pecuchet*), no se palpa la presencia de un Espíritu Absoluto capaz, con un vistazo, de recorrer Orientes y Occidentes, o de escudriñar a míticos y lógicos. Además, si es sólo cuestión de

estadística que no demos mañana con un unicornio azul, ¿no nos depararán los años, las décadas o los siglos un *homo rawlsianus*?

(ii) Otra variante (más cercana a Rawls, que descrea de la fertilidad política de la doctrina de la naturaleza humana) reside en interpretar (a) como una hipótesis relativa a la *forma mentis* característica del universo histórico-cultural en que la “justicia como equidad” encuentra su lugar en el mundo: igualdad y fraternidad son al yo práctico de la modernidad lo que la certeza de sí es al *ego* teórico.

Al libertario le toca mostrar que la hermenéutica epocal de Rawls (viciada de tocquevilleanismo) no da en la tecla -que no existe una conversión automática de “moderno” a “igualitario”, o que si la hay, se mantiene en el éter en el que habitan las personas morales, mas no en el espacio sublunar en el que tienen su sitio el oro y la plata-.

(iii) Por último, queda la posibilidad (tan verosíblemente rawlsiana como la anterior) de comprender (a) como la aserción de que existe una correlación positiva entre “igualitario” y “autorrealizador”: cuanto más simétrica es la asignación de beneficios resultante de una pauta, mayor es la probabilidad de que todos desarrollen propensiones congruentes con ella (en términos de Rawls, un “sentido de la justicia” funcional a sus requerimientos). D_1 es algo más que un reparto de lotes en la Tierra Prometida; es la fundación de un *ethos* distributivo. Si es una curiosidad hallar un teleadicto en una comunidad de cuáqueros, también lo es descubrir un Chamberlain nozickeano en una sociedad rawlsiana⁶.

El libertario tiene que ataviarse aquí de filósofo de la sospecha: barruntar adoctrinamiento donde se alega convicción -pseudo aquiescencia donde se aduce asentimiento-. Su favorito es el Chamberlain transplantado de Cuba a Miami que se resiste a volver sobre sus pasos. Su *karma*, que el que desconfía provoca recelo: ¿es la conversión un momento socrático -la toma de conciencia de la veneración de falsos ídolos-, o el reemplazo de un aleccionamiento por otro?.

⁶ Sorprende que Nozick pase por alto esta lectura toda vez que admite [1988: 209] la eventualidad de que, dada una elección fundacional igualitaria, se ponga en marcha una secuencia de reforzamiento -que el autor imagina en la forma de una sucesión de posiciones originales- que ratifique o aun radicalice el perfil distributivo inicial.

3. *Justicia y mano invisible.*

Rawls distingue [PL: 265 y ss.] dos órdenes evaluativos. El primero corresponde a las normas de justicia local que rigen las transacciones en las que participan individuos y asociaciones. El segundo concierne a la “justicia de trasfondo”, que comprende los criterios en función de los cuales se pondera la equidad de los constituyentes fundamentales del esquema social.

Estos dos dominios sustentan sendas líneas de crítica al argumento de Chamberlain: el núcleo común a ellas reside en impugnar la presuposición nozickeana (7) de que el respeto escrupuloso del principio de transferencia garantiza la conservación de la justicia. Aun si todos son perfectos kantianos, una “mano invisible” [PL: 267] los conduce al séptimo infierno de Dante.

3a. *De la justicia local a la injusticia local.*

El primer tipo de ponderación reconoce dos variantes: la misma puede hacerse ya examinando las transacciones particulares caso por caso, ya considerando, a partir de una perspectiva diacrónica, en qué medida una serie de transmisiones sincrónicamente irreprochables repercute en las condiciones de justicia local de intercambios subsiguientes.

Es la segunda variedad la que interesa aquí (ningún libertario se molestaría si se probara que los asistentes han sido llevados a punta de pistola por los “buenos muchachos” de Chamberlain y se obligara a éste a devolver el dinero mal habido). El núcleo de ella es la idea de Aristóteles [Pol. 1307 b] de que una suma de pequeñas variaciones acarrea alteraciones drásticas. Una ilustración posible es la siguiente: una relación más o menos anónima entre un prestador y un prestatario de servicios se convierte, con el correr del tiempo, en un ritual idólatra; lo que comienza siendo una cesión voluntaria deviene, como resultado de algún mecanismo perverso inherente a la interacción, una entrega compulsiva -la antítesis de un acto libre-. La existencia de intercambios fetichistas o adictivos muestra, en contra de Nozick, que es factible que una transacción justa desemboque, sin que medie vicio procesal alguno (sin que haya un Chamberlain que manipule conciencias), en otra injusta -declarada tal en conformidad con parámetros puramente transaccionales-.

3b. *Justicia transaccional e injusticia "de trasfondo"*.

Rawls, ciertamente, se interesaría por la suerte de los fumadores que no pueden resistirse a pasar por la cigarrería. Su atención, sin embargo, está puesta no en lo que ocurre dentro de la red de interacciones sino en el basamento institucional que da sustento a la trama misma. Su norte cambia, pero el meollo del argumento -el efecto "bola de nieve"- es el mismo: una acumulación (simultánea o sucesiva) de transacciones localmente justas produce injusticia global. El panóptico de que está provisto el filósofo del mercado (o su visión *sub specie aeternitatis*) le permite advertir que la línea recta que creen percibir compradores y vendedores sigue una trayectoria no rectilínea.

La desviación corre paralela con la desigualdad: cuanta mayor es la distancia entre Chamberlain y sus fanáticos, más pronunciado es el desajuste. El desequilibrio estructural se expresa en la forma de descapitalización individual: o los *x* contemplan el Capitolio o Harvard como reductos inaccesibles (los dólares de Wilt son argumentos inapelables en el debate parlamentario, y pasan con éxito cualquier *test* de inteligencia), o se piensan indignos de hacer algo valioso en la vida (o de mirar a los ojos a los que lo hacen).

La merma que experimentan los *x* en su provisión de recursos básicos (en sus prerrogativas ciudadanas efectivas, en sus expectativas de instrucción, en su autorrespeto) no es para Rawls una cosa menor: impide, traspasado cierto nivel, que la interacción ulterior sea considerada aceptable. Este corolario resulta de generalizar la premisa de que la fuerza legitimatoria de la justicia micro está supeditada a la de la justicia macro: si ésta se quiebra, aquélla se debilita. Si tal presupuesto es admisible en relación con el primer eslabón de la cadena, lo es en referencia a las piezas intermedias: así como hay que asegurarse de que nadie sea colocado indebidamente en posición desventajosa antes de que se reparta la primera mano (y la medida de ello está dada por el acervo de bienes primarios a disposición de cada uno), es necesario estar atentos para que no ocurra lo mismo una vez que las cartas estén echadas. Convocar al Legislador de Rousseau es tolerar a los guardianes de Platón.

"Justicia" no se dice de una sola manera: si Nozick ve univocidad donde hay una duplicidad de significaciones, es porque pasa por alto la heterogeneidad de principio entre dos modos arquetípicos de agrupación. Una sociedad política no es una

asociación privada extendida [PL: # 7]: tanto sus condiciones de pertenencia como sus designios divergen de cabo a rabo.

Que la justicia local carezca de autosuficiencia justificatoria no implica que deba echarse mano a la navaja de Ockham -suprimir el dualismo-. Es desatinado pretender que actores smithianos sean a la vez directores de escena rawlsianos. El desvío es un producto colectivo, y de largo plazo. Ningún Chamberlain puede conocer lo que están haciendo, o harán, millones como él, ni cómo eso afecta, o afectará, los indicadores relevantes de los x involucrados; no hay modo, por tanto, de que sepa hacia dónde reencauzar el rumbo. Además, exigir a los agentes económicos que encarrilen su economía por la senda de la justicia global resultaría completamente anti-económico: además del costo inmenso que comportaría recolectar y procesar la información pertinente, cada sujeto derrocharía su tiempo, y sus energías, en inagotables (y agotadores) cálculos subjuntivos. Ocupados en lo que acontecería con el salario mínimo si reemplazaran el aro por el arco o si cambiaran de *sponsor* o si crearan una fundación (y en lo que los otros harían si ellos hicieran tal o cual), los Chamberlain serían incapaces de encestar un solo doble.

La división del trabajo entre justicia global y local posibilita que las naciones rawlsianas conjuguen riqueza y equidad. Directivas que el menor de los minoristas puede entender y aplicar -las clásicas prohibiciones libertarias de robo, fraude y agresión- permiten que el ojo del amo engorde su ganado, y que se mantenga la diferencia entre un negociante y un traficante; principios cuya comprensión plena clama por un espíritu filosófico, y la implementación de los cuales configura la materia particular de la “clase universal” de Hegel, dan certeza a productores y consumidores de que, mientras ellos cuidan su negocio, hay una mano visible que los reconduce al *Paradiso*.

Por último, no está de más resaltar que, para Rawls, la injusticia es, antes que todo, cosa de justos: son éstos, y no los que juegan sucio, los primeros responsables (aunque no culpables) de la inequidad. Nozick yerra al adscribir a la rectificación un escalafón teórico subalterno: aun si nadie peca al adquirir o transferir, todos quedan al borde del averno. Distribuir es *eo ipso* redistribuir.

4. Externalidades.

Aun si se prueba que Chamberlain no tiene derecho sobre todo lo que recauda, y que sus admiradores pueden ser también socios, la defensa de un esquema redistributivo adecuadamente comprensivo quedaría incompleta si no se mostrara que los que nunca tuvieron en sus manos un *ticket* de la NBA están igualmente autorizados a participar del reparto. Si la única base para asignar beneficios redistributivos fuera el impacto de inequidades transaccionales sobre participantes *directos* en la interacción, y podría quedar al margen incluso si tuviera razones de justicia valederas para reclamar su ración. Ciertamente, que *y* aborrezca el *basketball* no lo convierte en un *outsider*: asistir a la ópera, comprar libros de filosofía o quedarse en casa para aprovechar el abono de cable son vías alternativas para ingresar en la red de intercambios -y adquirir eventualmente títulos mitigatorios-. Un *y* apartado del mercado no representa, sin embargo, una mera posibilidad lógica: no sólo personas ubicadas por debajo de la cota de normalidad, sino también sujetos insuficientemente dotados (o bien provistos de destrezas infravaloradas) sufren esa contingencia.

Por lo demás, inclusive si la clase de los *y* que carecen de todo vínculo con *algún* Chamberlain, constituyera un conjunto vacío (o se restringiera a individuos subnormales, excluidos del amparo de la “justicia de trasfondo”), seguiría teniendo sentido aislar la repercusión *lateral* de transacciones particulares, e inquirir si convalida reclamos resarcitorios con peso propio. ¿Puede darse el caso de que *y*, en *virtud* de la interacción entre Chamberlain y sus fans (de la que está ausente), se vuelva acreedor a algún derecho redistributivo, adicional a los que haya obtenido, v.g., como consecuencia de sus intercambios con Woody Allen o Ronald McDonald (nuestro personaje ama el psicoanálisis en pantalla grande, y es un voraz consumidor de hamburguesas)? ¿Es factible llegar al *Welfare State* por la ruta de las externalidades?

El primer paso para elaborar una respuesta positiva es obvio: para que sea debida una reparación, las externalidades en cuestión tienen que ser negativas. Es aquí donde el contendiente libertario (blandiendo su “Chamberlain, 8”) sale al cruce: puesto que *y* mantiene su provisión inicial justa, no experimenta perjuicio alguno -ni existe nada, por ende, que haya que paliar-.

Mas, ¿es cierto que *y* no se ha bañado en el río de Heráclito? Aun sin inscribir la novela de Chamberlain en un marco narrativo más amplio, surgen dos reparos (que bien

pueden concebirse como formulaciones alternas de la misma reserva). El primero cuestiona que sea atinado expresar las asignaciones de partida en términos *cardinales* (tal como implícitamente hace Nozick al equiparar los lotes de y en D_1 y D_2): dada la contextura *relacional* de la pauta adoptada, lo que cuenta (al menos primariamente) no es *cuánto* recibe cada adjudicatario, sino lo que obtiene *en comparación con los demás*. Adoptado este *standard* de medición, es falso que y posea, después del juego de Chamberlain, lo que tenía antes: comenzó con una porción *igual a la de los otros*, y este capital se le ha escurrido entre las manos (sin que él separara sus dedos).

El segundo cuestionamiento tiene la firma de G.Cohen [1977: 9-10]: el valor efectivo de cierto *stock* de recursos depende de lo que su poseedor *es capaz de conseguir con ellos* -lo que a su vez está condicionado por lo que los demás pueden hacer con los suyos-. Colocado el acento en el poder de compra (antes que en la valuación nominal), la inmutabilidad de la cuota de y deja de ser evidente: la elevación del nivel de consumo de Chamberlain (y de otros de su clase) muy probablemente restrinja el acceso de y a ciertos bienes que antaño formaban parte de su cesta presupuestaria (y en cuya puja, ahora, no está en posición de terciar).

La depreciación que soportan las terceras partes exhibe otra faceta (que, hay que admitir, sería pasada por alto por cualquiera que, como Rawls, estimase irrelevante, en materia de justicia social, la transformación de recursos en bienestar): como resultado de la lógica de la frustración relativa, la utilidad marginal que extrae y de su fracción decrece a medida que se incrementa la distancia con los que acumulan más. *Y estaba muy contento con su Volkswagen, pero desde que se topó con su antiguo vecino Chamberlain a bordo de un Mercedes reluciente, no puede evitar pensar en su pequeño auto como en un cascajo, y en él mismo como en el último de los fracasados.*

La presuposición “conservacionista” de Nozick se debilita todavía más si (tal como se procedió con Chamberlain y fanáticos) se extiende el horizonte evaluativo de modo de incluir efectos remotos y repercusiones estructurales. Lo dicho en 3. acerca de x y z se repite ahora: tanto la autoestima de y , cuanto el justo valor de sus libertades políticas (así como su rango de oportunidades), pueden verse amenazados si las desigualdades sobrevinientes a intercambios en los que aquél no se involucra sobrepasan determinado límite.

Aun cuando la objeción precedente es estructuralmente idéntica a la presentada en el párrafo anterior, posee implicancias más severas, y mayor solidez. En primera instancia, la ampliación del punto de vista no reconoce aquí frontera temporal alguna (lo que incorpora a la disputa una dimensión de justicia intergeneracional que estaba ausente): los perjuicios en danza no se constriñen a *y*, sino que se prolongan a lo largo de su línea de descendencia. El enriquecimiento de Chamberlain no solamente empobrece (en términos relativos) a *y*, sino que deja en inferioridad de condiciones a *y'* frente a Chamberlain II: éste parte más cerca de la meta (algo que a los ocupantes de D_1 -incluyendo a Chamberlain- les hubiera parecido escandaloso, de haber sido ellos los afectados).

Por otra parte, el hecho de que *y* resulte damnificado como resultado de un juego que no quiso jugar permite eludir complicaciones que el argumento referido a *x* y *z* (que compraron sus fichas *motu proprio*) no puede soslayar. Quien defiende intereses de terceros sostiene una carga mucho menos pesada que el que patrocina a participantes directos: no tiene que demostrar que la decisión de intervenir no ha sido genuinamente libre, o que si lo fue, la manifestación de voluntad subyacente no comprendía el resultado global alcanzado, o que las condiciones cognitivas dadas impedían prever con un grado razonable de probabilidad hacia dónde derivarían las cosas. Tampoco debe enfrentar el reproche de paternalismo: se protege a *y* contra las acciones de otros, no contra las propias.

5. Redistribución sin Leviatán.

Si se lo observa con ojos libertarios, un gobierno rawlsiano se muestra como un híbrido, una cruz *contra natura* de un Estado lockeano y una maquinaria hobessiana: su política pro-mercado deja un amplio espacio para la interacción libre⁷, pero su *pathos* mitigatorio lo vuelve opresivo.

La caracterización delimita el ámbito de discusión: es en la esfera redistributiva donde se pone a prueba la índole totalitaria (y la naturaleza bicéfala) de la “justicia

⁷ El hecho de que tanto el POE como el PD operen bajo condiciones de mercado no implica que en el marco de la concepción rawlsiana no haya lugar para restricciones *ex ante* (ni, por ende, que la imputación de inmoralidad se circunscriba a la esfera redistributiva). Por lo pronto, la opción pro-mercado no determina una preferencia por una configuración capitalista (aunque ésta tampoco está excluida): una variante “socialista-liberal” incluiría seguramente restricciones que los libertarios estimarían opresivas.

como equidad". Sus seguidores enfrentan un desafío puntual: mostrar que Lord Keynes no es una versión elegante de Stalin.

Los apartados que siguen contienen algunas sugerencias para salir airosos de tamaño reto.

5a. *Dar y recibir: ¿dos caras de la misma moneda?*

El crítico libertario tiene una carta fuerte: si se otorga (tal como hacen los *liberals*) plena licencia para dar⁸, debe concederse (so pena de inconsistencia) una libertad igualmente irrestricta para recibir. Derechos de transmisión efectivamente ejercidos y derechos de recepción no son más que el anverso y el reverso de la misma moneda: todo lo que cae bajo el alcance de los primeros, queda subsumido bajo el de los segundos⁹. Para ilustrarlo con Chamberlain: no existe nada de lo que los admiradores ceden -haciendo valer su prerrogativa- que aquél no esté autorizado a reclamar como suyo.

Si un derecho se trasmuta en otro, la violación de éste puede interpretarse como una vulneración retrospectiva de aquél: impedir que Chamberlain reciba una enésima porción de lo que le ha sido entregado es una forma supletoria de evitar que x traspase una fracción equivalente (nada cambia si -como ocurre en la práctica redistributiva usual- se permite que Chamberlain reciba el producto total de la transmisión, y luego se le sustrae una parte). En qué instancia de la secuencia de transferencia se produce la interdicción (al inicio, al finalizar, o una vez completada) es irrelevante a los efectos de la evaluación moral.

Expuesto sumariamente: dada una alquimia normativa como la que se ha descrito, poner obstáculos en el camino de Chamberlain es obstruir la libre voluntad de sus *fans*; admitida, desde un comienzo, la ilegitimidad de esta interferencia, queda probada la ilicitud de aquella.

⁸ Que las concepciones liberales de justicia sean puramente receptivas -según diagnostica Nozick [1988: 170]- no implica que desconozcan los derechos de transmisión, sino que, cuando se trata de especificar una asignación equitativa, invierten la secuencia lógica de fundamentación: en lugar de comenzar indagando qué implicancias distributivas se siguen del ejercicio que realizan las personas de sus derechos de transferencia, empiezan preguntando quiénes tienen derecho a recibir qué, y prosiguen deduciendo los deberes correlativos que alcanzan a quienes controlan recursos.

⁹ Obsérvese que no se postula una correlación entre derechos y deberes: no se dice que si x está facultado a dar, y está obligado a recibir, o que si éste posee el derecho de recibir, aquél tiene el deber de dar. Lo único que se afirma es que si x tiene derecho a ceder R a y , y ejerce su potestad, y tiene derecho a recibir R (en lugar de $R-n$)

Al rawlsiano le queda una jugada: aducir que la coextensibilidad de derechos postulada no es incompatible con la redistribución. Que lo sea o no depende del alcance de la manifestación de voluntad que realizan los cedentes al ejercitar su potestad de transmisión: si el total de lo que el destinatario de la transferencia recibe sobrepasa el volumen de lo que aquellos *quieren* darle (si pretenden entregar A, pero terminan traspasando A y B), que el fisco prive al cesionario del excedente indeseado (B) no deja sin efecto (sino que antes bien *hace efectiva*) la voluntad de la otra parte [Cohen 1977: 8-9].

Esta discrepancia entre resultado intentado y alcanzado admite diversas explicaciones. En primer lugar, se encuentra el hecho de que, ordinariamente, los agentes no tienen plena noción de la amplitud que posee el contexto transaccional en el que están involucrados, ni de su articulación interna. Extremando las cosas, un x con un grado avanzado de miopía (o dotado de una percepción normal, pero colocado en un medio escasamente diáfano) puede pensar que no hay un z . Suponiendo que la interacción en la que interviene es uno-a-uno, en vez de focal (entre uno y muchos), creará, erróneamente, que lo que la contraparte recibe equivale a lo que él da; si conociera que otros también transfieren, muy probablemente se abstendría de hacerlo.

El ejemplo de Nozick es malicioso: convertir a Chamberlain en el cesionario típico tiende a producir la impresión de que todos los mercados tienen la visibilidad de un estadio -de que, así como cada espectador sabe que no está solo, todo comprador está enterado de la existencia de otros-.

Si se replica que los casos reales de opacidad superlativa son excepcionales (si no puros experimentos mentales), puede contraobjetarse con una variante cuantitativa de este argumento cognitivo: aunque usualmente cada consumidor se da cuenta de que no es un Robinson, y advierte que la corriente de la interacción fluye con más fuerza hacia tal dirección que hacia tal otra, no es capaz de traducir en números los bolsillos que engrosarán la bolsa de su vendedor, o prestador. Si se percatara de que son más de los que presumía, y estimara que el beneficio agregado de su Wilt excede el límite de lo que considera una ganancia aceptable, deploraría haber sido tan ingenuo y cancelaría inmediatamente su abono.

Tal vez no envíe su carta de renuncia. No se trata sólo de debilidad de voluntad. Cuantos más son los que transmiten, menos diferencia hace que uno se retire: que x deje

vacío su asiento no evita que Chamberlain se codee con los Getty. *X* quiere disfrutar de los malabares de Wilt (A) pero no que se haga rico (-B), y es consciente de que realizar A aumenta (aunque más no sea infinitesimalmente) las chances de que se produzca B; sin embargo, elige avanzar en pos de A. Está encerrado en la trampa que genera el aislamiento: comprende que aunque el resto de los potenciales concurrentes comparta su preferencia, ninguno estaría dispuesto, a falta de coordinación, a dar un paso al frente (y que si él, necio, lo diese, se volvería un basketballómano frustrado -sin evitar convertirse en un socialista fracasado-). Usuarios disociados enfrentan, al igual que prisioneros incomunicados, un dilema: cada uno, tratando de sortear el pozo más hondo, termina peor que como acabaría si acordara una estrategia conjunta con otros en su situación.

Por otro lado, en situaciones reales, es discutible que el dato desnudo de que algún *x* se propone A baste para inferir que intenta B. Bien pudiera suceder que el cedente tenga, al decidir actuar, el convencimiento (que sea fundado o injustificado no hace a la cuestión) de que ha sido activado un dispositivo que impide que, aunque él procure A, sobrevenga B (que se halla en funcionamiento un aparato de tasación que se interpone entre lo que el cedente entrega y lo que el cesionario recibe); o que no desee beneficiar a ningún Chamberlain, sino *beneficiarse* tratando con él (que le importe el servicio que se le suministra, mas le resulte enteramente indiferente *quién* es el que lo brinda, o qué destino le aguarda una vez que lo prestó)¹⁰.

5b. *Nozick, ergo Nozick.*

La estrategia urdida por Rawls para rehabilitar al *New Deal* centra su mira en la situación de Chamberlain: su reclamo de que es víctima de intrusión indebida es examinado por su propio derecho, haciendo abstracción del eventual impacto retroactivo en la posición de sus admiradores.

Son las expectativas racionales las que suministran la llave maestra para abrir el cerrojo libertario. Lo que descalifica la protesta de Chamberlain es que, al poner un pie

¹⁰ Nuevamente, la elección del ejemplo encubre una intención solapada: dar la impresión de que en toda interacción de mercado los *x* del caso mantienen con sus contrapartes la misma compenetración afectiva y personalizada que liga a los *fans* con su adorado (que, así como a éstos no les da lo mismo que sea Chamberlain, y no Jordan, el que se queda con parte de su jornal, y tienen a Wilt en su cabeza todo el tiempo, los automovilistas que llenan el tanque se interesan por los accionistas de Shell más que por los de Esso, y no duermen tranquilos hasta estar seguros de que el equivalente en billetes de la nafta comprada llega a las manos correctas).

en la arena distributiva, ya sabe lo que le espera: dado que la lógica del sistema es redistributiva, recibir ciertos recursos, y prever que ocurrirán adaptaciones requeridas para reestablecer la pauta son una y la misma cosa [PL: 283]. Esta prognosis no alcanza sólo a la adquisición originaria: los beneficiarios en D_1 están advertidos de que cualquier subproducto resultante (a través del intercambio) de la asignación inicial es materia de reajuste¹¹. Previsibilidad trae consigo legitimidad: no habiendo sido sorprendido en su buena fe, Chamberlain (aún siendo restringido en su libertad) no tiene nada de qué quejarse.

Una lectura posible de esta réplica es la siguiente: Nozick es inconsecuente con el patrón argumentativo que explícitamente declara seguir al presentar el caso de Chamberlain. El crítico les cede la iniciativa a sus adversarios: les permite colocar en la línea de partida su asignación preferida. Todo su empeño se reduce a esto: probar que aun comenzando con el liberalismo (o con el socialismo), se acaba inexorablemente en el libertarismo (si es que no se desea refundar el Comité de Salvación Pública y rehabilitar a Robespierre).

La contraobjeción de Rawls delata el ardid de Nozick: éste acepta que los redistributivistas realicen el primer movimiento, pero les hace jugar el juego que él quiere. Para exponerlo de otro modo: admite que sean ellos los que decidan quién comienza con qué, pero, cuando se resuelve qué es lo que se adjudica (cuál es el *status* normativo de las prerrogativas involucradas), toma subrepticamente su lugar. En vez de títulos reajustables (como sería el caso si los defensores de las pautas siguieran al mando), D_1 reparte derechos de propiedad incondicionados. Salta a la vista el rédito de la estratagema: dadas credenciales libertarias, cualquier reasignación no voluntaria deviene *ipso facto* una intromisión ilegítima (en tanto que si se presupusieran intituciones liberales o socialistas, existiría *ab initio* vía libre para la interferencia: la aceptabilidad moral de ésta no resultaría siquiera problemática). Nozick ha puesto al principio lo que (con gesto de sorpresa triunfal) pretende encontrar al final¹².

¹¹ Si la expectativa de corrección alcanzara solamente a su cuota en D_1 (ch_1), Chamberlain podría alegar que la sustracción que recae sobre la diferencia entre ch_2 y ch_1 es imprevista y, por ende, ilegítima.

¹² Conceder el punto inicial a los igualitaristas, ¿no implica -además de admitir una distribución simétrica- contar con personas imbuídas de los valores de la igualdad? ¿No tendrá Chamberlain un interés moral en que las cosas regresen a su cauce?

5c. *Interferencia, justicia formal y justicia sustantiva.*

De acuerdo con una segunda mirada, la réplica de Rawls no constituye una crítica interna de la objeción de Nozick, sino una defensa positiva de la legitimidad de la interferencia redistributiva. El núcleo de la apología es éste: dado que en el Estado moderno la redistribución opera en la forma de una maquinaria impersonal, que responde a reglas estrictas, transparentes, e imparcialmente administradas, la intervención del gobierno no acarrea una injerencia continua y discrecional en la vida de las personas; una amplia franja de libertad individual permanece inalterada. Los individuos, una vez descontado el costo de la mitigación (cosa sencilla, puesto que conocen las normas que la dirigen), pueden avanzar sus fines sin traba alguna.

Este argumento presenta un flanco débil: que se cumplieren los requerimientos de la justicia formal no cancela la presunción de ilegitimidad sustantiva que pesa sobre la actuación gubernamental. Concedamos -alegoría Nozick- que, en el marco de un modelo redistributivo ideal, los derechos de Chamberlain (tal como han sido especificados por las reglas del esquema) están a resguardo de transgresiones derivadas de normas arcanas, o de favoritismo¹³; pero lo mismo ocurre con un paria en un sistema estilizado de castas: sus expectativas no son defraudadas, pero ello no lo vuelve un hombre libre.

La comparación -proseguiría nuestro objetor- ilustra la necesidad de desplazar el epicentro de la discusión: la posición del paria es sustantivamente injusta en virtud de que la *adjudicación inicial* de derechos que da su peculiar estructura deóntica a un régimen de castas no reconoce cabalmente su condición de persona moral; la interacción subsiguiente sólo reproduce (y, si existe injusticia formal, agrava) la inequidad de partida. Si Rawls pretende demostrar que Chamberlain no es un paria del primer mundo, tiene que mostrar que la asignación que se efectúa en D_1 no es pasible del mismo reproche. La carga de la prueba sufre un ligero cambio: no se trata de rebatir una eventual acusación de tratamiento discriminatorio (ya que, según se ha admitido, la situación normativa de Chamberlain es idéntica a la de los demás), sino de probar que

¹³ Ciertamente, como los liberales dudan de la existencia de sistemas ideales de castas, los libertarios creen que un esquema redistributivo exento de arbitrariedad posee una entidad puramente platónica. El principio es el mismo: la injusticia sustantiva trae consigo, inevitablemente, inequidad formal.

el hecho de que se atribuyan títulos corregibles (en lugar de derechos excluyentes) no conlleva una intrusión ilícita en la esfera de autonomía de los adjudicatarios ¹⁴.

Esta contrarréplica -como puede advertirse- implica el abandono de la estrategia original de Nozick: en lugar de conceder el punto a los redistributivistas (y aducir que ni siquiera dando el primer paso éstos llegarían al lugar deseado), se da batalla desde el comienzo.

ii. Espartaco y los esclavos fiscales

1. El simil nozickeano entre el pago de impuestos (con fines redistributivos) y el trabajo forzado [1988: 170 y ss.] representa el primer lance de esa guerra. La esclavitud constituye el caso paradigmático (y extremo) de injusticia sustantiva: el esclavo ha desaparecido como sujeto de derechos (de modo que el ámbito de aplicabilidad de la justicia formal ha quedado reducido a cero). Todo lo que el contribuyente posea de esclavo, tendrá de sustantivamente injusto el *Welfare State*.

La analogía reposa en dos similitudes (a cada una de las cuales corresponde una fuente peculiar de ilegitimidad):

(a) el agente es víctima de coerción.

(b) la irrupción impide que el sujeto ejerza la plena disposición que el principio de autopropiedad le confiere sobre su actividad productiva y los frutos de ésta.

Nozick completa su argumento alegando que las desemejanzas que a simple vista se advierten entre una y otra práctica representan una mera cuestión de grado: considérese el *quantum* de coacción o el alcance de la esfera de autodomínio, puede trazarse un *continuum* que va del esclavo (cuya alternativa hamletiana es servidumbre o muerte, y que carece completamente de propiedad de sí) al contribuyente (que puede

¹⁴ La constatación de que el debate debe cambiar de coordenadas se refuerza al examinar una defensa alternativa de la legitimidad de la interferencia gubernamental. La misma seguiría la línea trazada por Rawls, pero colocaría el acento no en las expectativas de reajuste sino en la presunción de consentimiento: que Chamberlain recoja los recursos que se le asignan inicialmente y *extraiga beneficios* de ellos, a sabiendas de la naturaleza de los títulos involucrados y de las estipulaciones que rigen su ejercicio, implica su convalidación de las reglas de juego y su compromiso de respetarlas. La redistribución resulta lícita no tanto por ser previsible cuanto más bien por ser libremente aprobada de antemano.

Ahora bien: como el propio Rawls ha sostenido al examinar las condiciones de aplicabilidad del deber de juego limpio [JE: 29 y ss.], el usufructo de ventajas puede interpretarse como una manifestación tácita de asentimiento a eventuales contraprestaciones autolesivas *sólo* si el esquema de asignación es sustantivamente justo. Mas esto es precisamente lo que está en discusión en el caso de Chamberlain: representa un círculo vicioso refrendar interdicciones suponiendo obligaciones autoimpuestas, y afirmar la existencia de éstas presumiendo la aceptabilidad de las restricciones (o, lo que es lo mismo, estimando admisible que D_1 sea pasado por un cedazo rawlsiano).

incluso librarse de toda carga -ajustando la relación trabajo/ingreso de modo de quedar por debajo de la cota mínima de imposición-, y que tiene control sobre su actividad -aunque no sobre el producto entero de ella-¹⁵. Existiendo una identidad de especie¹⁶, no hay base -concluye Nozick- para un tratamiento diferenciado desde el punto de vista de la evaluación moral. Las únicas alternativas consistentes son liberar a los Espartacos modernos, o abandonar la causa de los antiguos: o Roosevelt o Lincoln tienen que ser arrojados al desván de la historia.

2. La analogía (a) enfrenta a Nozick con un problema semántico: debe relajar suficientemente el significado de “coerción” -de modo de convertir a los contribuyentes en esclavos- sin que ocurra lo propio con quienes ocupan posiciones desventajosas en el mercado: el trabajador que negocia bajo la presión de la “sorda obligación que imponen las relaciones económicas” [Marx *Capital* I: 737] se mimetiza con el casadero menos agraciado que libremente acepta casarse con la más fea antes que permanecer soltero.

La definición en la que Nozick deposita sus esperanzas [1988: 255-6] sostiene que alguien está siendo forzado (o coaccionado) a hacer algo si y sólo si se verifican conjuntivamente las siguientes condiciones: (i) su rango de opciones es más reducido, como resultado de la intervención deliberada de un tercero, que lo que sería de no mediar la intromisión; (ii) las alternativas remanentes poseen un grado de deseabilidad inferior (desde el punto de vista del ranking de preferencias del sujeto) que las que han sido eliminadas; y (iii) aquél que es causalmente responsable de la restricción no está en su derecho al actuar de esa manera.

El peso recae sobre (iii): dado que casaderos afortunados (y empleadores) hacen valer sus derechos (de escoger pareja, o de contratar) al seleccionar su alternativa máximamente preferida, el hecho de que sus decisiones dejen a otros -que tienen poco para ofrecer- oportunidades más limitadas y menos atractivas no se computa como coerción: es de lamentar que sólo queden saldos y retazos, pero no hay ninguna

¹⁵ Si la idea de un *continuum* tiene sentido para el volumen de coacción (se parte de un espectro binario, y, a medida que se avanza, se agregan nuevas opciones), parece difícilmente aplicable al alcance del autodominio: el estadio inicial está constituido no por un autocontrol mínimo, sino por la falta total de propiedad de sí. El tránsito a la fase siguiente supone una ruptura cualitativa, y no una simple diferencia de grado.

¹⁶ Que pueda trazarse un *continuum* no prueba, sostiene J. Wolff [1991: 91-2], que no existan diferencias de especie entre estadios diversos de la secuencia: es posible que el pago de impuestos sea al trabajo forzado lo que el ser humano es a la ameba.

injusticia de por medio. George Soros, en cambio, sí tiene de qué quejarse: no afrontaría la disyuntiva de socorrer a los desvalidos, o contentarse con una vida de oficinista, si el gobierno se mantuviera en sus trece. Es infinitamente más rico que el último de sus empleados, pero éste es incomparablemente más libre.

3. La conclusión es ciertamente contraintuitiva -pero la verdad suele serlo-. El punto crítico es otro: Nozick simplemente asume (sin el menor conato de prueba) que el gobierno no tiene el derecho de cobrar impuestos -por lo que Soros resulta objeto de coacción-. Basta adoptar la suposición contraria para que la libertad del húngaro se preserve sin mácula. Maniobras de esta índole podrían alimentar inclusive las peores pesadillas libertarias: declárese ilícito el uso del aparato punitivo del Estado para dar soporte a la propiedad privada, y los sin tierra tendrán razón al invocar la violencia de arriba para excusar la de abajo.

Las disquisiciones precedentes revelan que la ruta de Nozick es (ruinosamente) circular: echa mano a la coerción para colegir injusticia sustantiva, y recurre a ésta para deducir aquélla.

iii. Autopropiedad y propiedad de recursos.

1. Si la coerción fracasa, los libertarios cuentan aún con la enajenación. Sea que se circunscriba al fruto del trabajo (como con el contribuyente), sea que se extienda a la actividad productiva misma (como con el esclavo), la expoliación es signo de una expropiación más severa: el sujeto deviene íntegramente la pertenencia de otro, o debe compartir su feudo subjetivo con extraños. La autopropiedad lockeana -única valla contra el sometimiento- corre peligro: o desaparece (cual excrecencia cartesiana), o es sustituida por la copropiedad rawlsiana [Nozick 1988: 172 y ss.].

Para entender por qué (según la mentalidad de un nozickeano tipo) gravar a Chamberlain es despojarlo de su propio ser es necesario rehacer la cadena normativa que conduce de la propiedad de sí a la propiedad de recursos. La secuencia tiene la forma de un entimema: conclusiones que se truecan en premisas de inferencias ulteriores.

Recorramos la progresión. La potestad absoluta que las personas -se presupone- detentan sobre ellas mismas (i) se extiende a su acervo genético (ii), de allí a sus capacidades desarrolladas (iii), y, finalmente, a las recompensas asociadas al ejercicio

de destrezas (iv). Dado que la serie contiene una sucesión de implicaciones, negar iv conlleva rechazar i (v).

2. El argumento pone a Rawls en el aprieto consabido: su linaje liberal lo lleva por el camino recto de la autopropiedad, pero su desvarío igualitarista lo extravía por la mala senda de la copropiedad. La lucha interior debe resolverse hacia un lado o hacia el otro: salvarse y perderse a la vez repele hasta a la razón teológica.

Es el primer principio de la justicia el que explica lo que nuestro autor tiene de ángel (y el segundo lo que posee de demonio). Los genes lockeanos de Rawls salen a la luz al pasar revista al catálogo de libertades básicas. La conexión entre algunos de los derechos incorporados al listado y el reconocimiento de la propiedad de sí salta inmediatamente a la vista. Así, conferir indemnidad ilimitada contra la agresión física y la opresión psicológica implica (en línea con ii) conceder al sujeto plena disponibilidad sobre sus atributos primigenios: el “sorteo de la supervivencia” [Harris 1975: 81-7] -del que nadie podría escapar si la lógica co-propietarista invadiera el estrato biológico- queda afuera aún del peor de los mundos rawlsianos posibles.

3. Un *leit-motiv* de la crítica anti-libertaria es desenmascarar un *non sequitur* en algún punto del encadenamiento expuesto. El tránsito de (ii) a (iii) es el primer blanco. El Rawls comunitarista de los ochenta pondría una piedra aristotélica en el camino de Locke. Alegaría que la actualización de potencialidades (en especial de aquellas distintivamente humanas) supone ineludiblemente alguna forma de intercambio (material y simbólico): fuera de la *pólis* no hay ingenio, ni genio, sólo barbarie. Todo Robinson es un naufrago -cualquier lobo estepario, una oveja que se ha apartado del rebaño-. La heteronomía de ayer posibilita la autosuficiencia de hoy. No se trata sólo de padres y maestros; también de clientes y competidores -y, antes que ello, de la existencia, y accesibilidad, de un mercado de talentos-. Por este mundo han pasado miles de Chamberlain que murieron sin haber nacido -sea porque no han tenido un aro cerca, sea a causa de que nadie estaba dispuesto a mover un dedo por contemplar malabarismos manuales (ya debido a que el juego estaba mal visto en los algodones)-.

Los lockeanos no advierten que la metáfora de la “mezcla” [Locke *Second Treatise* v, 27] a la que recurren para dar cuenta de la personalización de lo objetivo puede ser empleada para simbolizar la despersonalización de lo subjetivo. El ADN de Platón es suyo, pero su lucidez filosófica es una obra colectiva. Su estructura molecular

es intersubjetiva: entre sus protones se cuentan el aguijón intelectual (y emocional) de Sócrates, el patrimonio de su *pater familias*, y la demanda de pensadores (y la sobreoferta de esclavos) en la Atenas de Pericles. Cosas todas que pertenecen a otros.

El colorario es una cualificación de iii: lo que un agente está autorizado a reclamar como propio equivale a la fracción de sus dotes cultivadas que corresponde a su acervo pre-social (iii').

Rawls creería llegada la hora de liquidar la pelea: la compenetración entre destrezas y condicionantes ambientales alcanza tal punto de fusión -sostendría- que no hay manera de cuantificar el capital genético de alguien (o de precisar cómo, y hasta dónde, habría redituado bajo circunstancias diferentes). Dada esta imposibilidad cognitiva, no es factible determinar el derecho invocado en iii': su constructividad es nula. La propiedad lockeana no puede apoderarse de nada que haya pasado por el tamiz de la *paideia* (so pena de que, al traspasarse una frontera invisible, la toma de posesión degenera en usurpación).

Un lockeano intentaría evitar el deslizamiento a iii' (ya para preservar la comprensividad de iii -que otorga jurisdicción sobre el plexo *íntegro* de capacidades, y no sólo sobre un sub-conjunto de él-, ya para sortear la inoperatividad de su sucedáneo). La carga de la prueba -contraatacaría- no puede ser más pesada en un escalón intermedio de la demostración que en peldaños anteriores. El reconocimiento de dominio que tiene lugar en i-ii no depende de que el apropiador sea causalmente responsable de la existencia de lo apropiado; si tal fuera el caso, el principio de Locke le cuadraría únicamente a dioses que son *causa sui* (lo que dejaría fuera de juego a deidades paganas). Solamente se requiere que los atributos que definen al objeto de posesión formen parte del criterio para identificar al sujeto de posesión como el individuo particular que es. Ahora bien: aptitudes socialmente moldeadas satisfacen, al igual que meras predisposiciones congénitas, este requisito de discernibilidad: que resulte inviable una explicación puramente mendeliana de los inventarios de habilidades de x y de y no impide afirmar que constituyen catálogos *distintos*. Tiene sentido decir que $x_1, x_2...x_n$ componen la dotación de x , e $y_1, y_2...y_n$, la de y . Vale nuevamente la referencia a la idea de Gauthier de que "*ser sí mismo* <no exige> *hacerse a sí mismo*"[1994: 332]. La *autopropiedad* abarca algunas cosas que han sido producidas *con* otros (e incluso *por* otros).

4. El desplazamiento de (iii) a (iv) es más traumático para cualquier discípulo del antiguo alumno de la *Christ Church*. Justifíquese por referencia a un sano realismo, o a horcajadas del sentido común ontológico, existe un límite infranqueable para la transposición de potestad inmanente en señorío trascendente: el trabajador que se pertenece a sí mismo imprime su *eidos* en una materia amorfa, pero ésta le es dada. Relegada la creación *ex nihilo* a la cosmogonía judeo-cristiana, la interiorización de lo externo tiene lugar sobre el trasfondo de un *sustratum* irreductiblemente ajeno.

Que alguien sea dueño de sus talentos no le confiere un *status* equivalente sobre todo aquello a lo que sus dotes se hayan “anexado”; solamente le otorga título sobre bienes puramente inmateriales (como *softwares*, o demostraciones matemáticas), y sobre el *plus* de corporeidad añadido a soportes físicos. Para que el sistema *completo* de derechos de propiedad ostente una coloración monocromáticamente libertaria, tiene que mostrarse

(a) que los “materials” [Locke *Second Treatise*, v, 35] sin valor agregado que dan ocasión para que se ejerza la *póiesis* están ahí, listos para que se apodere de ellos -sin pedir permiso a nadie- el primero que los recoja

(b) que incluso si se supedita la adquisición a alguna cláusula de no-empeoramiento (a la manera de la reputada “estipulación lockeana”), admitir que unos dejen a los demás con migajas no viola la restricción.

Nozick [1988: 178, n.22] opina que si ningún partidario del *laissez-faire* estuviese a la altura de las circunstancias (si ninguna descripción no colectivista del estado adámico resultase convincente, o si ninguna versión de la condición de no-desmejora abriese la puerta al acaparamiento sin fin), el desenlace no sería catastrófico para los Chamberlain de aquí y de allá. Su esperanza se asienta en un argumento de insignificancia (cuyo antecedente más renombrado es la comparación de Locke [*Second Treatise*, v, 41] entre el jornalero inglés y el rey americano): de efectuarse un rastreo arqueológico de la distribución actual de pertenencias, se constataría que apenas un sector minúsculo de la partición vigente es explicable por referencia a la parcelación de solares del neolítico. A lo largo del tiempo transcurrido desde la era de la acumulación física a la que se remonta Engels hasta el capitalismo de nuestros días -en que una marca vale lo que miles de hectáreas- se verifica una reasignación de pesos entre materia gris y materia prima: el poder de mercado de Bill Gates es, *vis-à-vis* el

latifundista de turno, infinitamente mayor que el de Leonardo da Vinci. Es irrelevante que unos comiencen con más uranio que otros; a la larga, las fuentes de la riqueza brotarán junto a los que descifren el jeroglífico de la fusión nuclear.

En contra de Nozick, cabe alegar que, si el que pone un pie primero no es inexorablemente el último en cerrar la puerta, ocupación de la tierra y cultivo de capacidades -agrimensura y cultura- no son tampoco variables independientes (aunque más no sea por el hecho de que lo primero acicatea lo segundo). La asignación de títulos derivada de los Rómulos o de los Nuñez de Balboa no es ajena al prorrateo de derechos convalidado por el principio de Locke. Padre hacendado, hijo agrónomo, representa una progresión intergeneracional corriente. Tenerla presente corrige hacia arriba (quizá drásticamente) el cálculo de Nozick (quien acepta como buena la estimación de D.Friedman [1973:14-5], que tasa en un 5 % lo que los apropiadores del fin de la historia deben a los de la pre-historia), aminorando en consecuencia la significación del argumento de la insignificancia.

5. Si es que conserva alguna. La transmutación de capacidades en recompensas exhibe, al igual que la de potencia en acto, una dimensión interpersonal; a diferencia del caso anterior, sin embargo, no se adivina aquí una táctica para conciliar alteridad y autopropiedad.

Primero, la analogía. Qué beneficios, y cuántos de cada clase, fluyen de qué aptitudes (y, en buena medida, hasta dónde asciende el nivel de gratificación que acompaña a su ejercicio -y cuál es su modalidad) depende de un entramado normativo tras el cual se vislumbra una multitud de legisladores y administradores -y, si se da la razón a Foucault, de vigilantes y verdugos-. Una maquinaria anónima (como el mercado) no escapa a este análisis: además de las primeras figuras que intervinieron en su montaje y desentrañaron su mecánica, y de los segundones que la mantienen en funcionamiento, se encuentra esa miríada de extras que, con sus minúsculos parlamentos, deciden qué resortes se activan *hic et nunc*.

Segundo, la semejanza. Si existe una acepción de “propio” que permite adosar ese predicado a competencias cuya conformación incluye partículas exógenas, no sucede lo mismo ni con las máximas de reparto ni con las retribuciones estatuidas por ellas. Ni las unas ni las otras exhiben marcas individualizadoras; al contrario, señalan lo

que tales y cuales, dada su pertenencia a cierta colectividad normativa, tienen en común.

Tercero, las implicancias de la disimilitud. Que Chamberlain se apodere de su maestría con la pelota no lo transforma en soberano distributivo; no lo autoriza a instituir unilateralmente normas de asignación que den preponderancia a la habilidad de encestar frente a la de argumentar filosóficamente, o a la de especular con derivados y paridades.

Se objetará que el reparo precedente no toca la intangibilidad de lo que Chamberlain obtiene al ofrendar su pericia al mejor postor. ¿No es el mercado (en la medida en que existe competencia perfecta) el sistema anti-hobbesiano por excelencia? En él, ningún actor (imposibilitado de influir en la formación de precios) cuenta con un cheque en blanco para su arte. Nadie que entienda las reglas de juego pretenderá que su remuneración se sitúe al nordeste del punto de intersección de oferta y demanda.

La pregunta es: asentar en el haber de Chamberlain una cifra más exigua que la que se anota en el debe de sus seguidores, ¿significa una incautación de algo que le pertenece? La respuesta avanza por el surco ya marcado: así como nadie, en virtud de su colección particular de talentos, puede demandar (excepto cuando están en danza bienes idiosincráticos) una garantía *a priori* de que la dispersión de *outputs* ha de adaptarse superlativamente a sus *inputs* subjetivos, ninguno disfruta de poder de veto sobre mecanismos de reajuste interpuestos entre cesión y recepción. Las mismas consideraciones que dan apoyo al mercado en detrimento de modelos no competitivos de asignación ponen de manifiesto la compatibilidad de mercado rawlsiano y autopropiedad.

La propiedad de sí hace nuestro “aquello sobre lo que adquirimos justo título al tomar parte en un proceso social equitativo” [PL: 284]; no nos concede prerrogativa alguna, empero, sobre el proceso mismo: en su croquis no interviene ningún arquitecto lockeano. La autopropiedad no escapa a este *status* derivativo: presuponer que los sujetos poseen tales y cuales derechos antes, e independientemente, de la puesta en marcha de un procedimiento dialógico (de la celebración de una asamblea de partes) es postular un orden moral previo, ultimado en todos sus detalles; es retrogradar del constructivismo (que hace honor a la idea kantiana de que las personas son *auto-*

legisladoras) al intuicionismo (que extiende al reino nouménico la heteronomía fenoménica)¹⁷.

6. Por último, aun si Nozick consigue afirmarse en iv, es dudoso que logre dar el salto a v. La ecuación que el crítico formula

$$\begin{array}{ccc} \text{retribución} & & \text{autopropiedad} \\ & = & \\ \text{redistribución} & & \text{copropiedad} \end{array}$$

dista de ser evidente. Un liberal o un socialista podrían defender el intervencionismo fiscal recurriendo a una noción más abarcativa de “autopropiedad” que aquella a la que se apela en el discurso libertario (o, si se prefiere, a una que los neo-lockeanos subrayan en sus premisas, pero tachan en sus conclusiones). La médula de la propiedad de sí es, como sugiere Kymlicka [1991: 119 y ss.], el control que uno ejerce sobre sus circunstancias y elecciones. Un mando firme exige tanto inmunidades y privilegios cuanto recursos (y, principalmente, una dosificación balanceada de uno y otro ingrediente). Nozick y los suyos son hipersensibles ante lo primero, pero sordos frente a lo segundo: aturcidos por la autopropiedad formal, desoyen la voz de la autopropiedad sustantiva. Así, como inculpa Cohen [1989: 21 y ss.], tienen en alto aprecio la maniobrabilidad de los Chamberlain, pero no valoran en un ápice la pérdida de autarquía que aqueja a los x (que, al agotarse sus D_x , no tienen más remedio que resignar soberanía sobre aspectos centrales de la existencia: ocio, hábitat laboral, vocación, etc.). Sobreestimación y subestimación dimanar de una visión discreta de la autodeterminación, que no ve que lo que agranda la de éste achica la de aquél.

iv. Derechos, cosas y fines

1. El as en la manga (o la apuesta desesperada) de un libertario es la “carta de triunfo” (léase: “derecho seriamente tomado”) de Dworkin. La primera jugada es un movimiento de elucidación conceptual: pese a su aspecto homogéneo, los reclamos enfrentados -arguye Nozick [1988: 42-45; 179, n.24]- se inscriben en órdenes normativos

¹⁷ Sobre la conexión entre autonomía y constructivismo, véase CKTM: 175-6.

mutuamente inconmensurables: la pretensión de Chamberlain relativa a su porción, y las de sus conciudadanos sin nombre referentes a la de aquél, integran conjuntos deónticos sin intersección. Quien exige no ser obstaculizado en la libre disposición de lo suyo traza un perímetro en torno de ello, y declara que nadie podrá rebasarlo sin su consentimiento -ni siquiera si detenerse ante él produjese resultados disvaliosos (incluyendo el derrumbe de otras empalizadas)-. Los que demandan libros para su educación, o trabajo para su autoestima, se transportan a un Edén en el que sus anhelos más caros han sido colmados, y se arrogan autoridad sobre los caminos (y los atajos) que conducen a ese *elíseo baudelaireano*.

Para expresar el contraste en lenguaje nozickeano: los Chamberlain ponen por delante “restricciones laterales” a la persecución de objetivos; los *x* y los *z*, impedimentos instrumentalmente útiles para su consecución (o analíticamente imprescindibles para la definición de los propósitos mismos). Aunque en ambos casos se formulan interpelaciones atinentes a recursos, sólo en el primero éstos configuran el núcleo noemático de la reclamación (mientras que en el restante, las cosas están mediadas por los objetivos). Así, toda vez que Nozick habla de “derechos *sobre*” pertenencias -sin más especificación- hay que entender aquellos que remiten a lo que es lockeanamente propio (mientras que si está de por medio lo de otro, el rigor lexical prescribe el uso de “derechos *a*”).

Además (segunda tesis semántica libertaria), únicamente cuando el sujeto que detenta el control de los bienes tiene la potestad de decir que “no”, es pertinente emplear el vocablo “derecho”. Que Nozick sostiene esta postura puede colegirse del párrafo que dedica a la antinomia entre derechos negativos (que imponen obligaciones pasivas o de no-interferencia¹⁸) y positivos (cuyo correlato está dado por deberes activos) -contrapunto que se corresponde con el que opone reclamos cabalmente deontológicos -retributivos- y teleológicos -redistributivos-:

“...forzarle, a usted, a contribuir al bienestar de otros viola sus derechos; mientras que el que alguien no le proporcione las cosas que necesita imperiosamente, incluyendo cosas esenciales para la protección de sus derechos, no viola *por sí mismo* sus derechos...” [1988: 42].

¹⁸ C.Nino [1984: 211] llama la atención sobre el hecho de que la vigencia de derechos negativos conlleva una forma de *acción*: la actividad del aparato del Estado dirigida a reforzar los deberes omisivos que el reconocimiento de esos derechos impone sobre los particulares.

2. El paso al terreno sustantivo carga con todo el peso. El primer tranco consiste en rechazar de plano la posibilidad de una coexistencia pacífica. Dos argumentos apuntalan la negativa. Para empezar, reconocer derechos-a debilita la fuerza imperativa de los derechos-sobre: éstos se transfiguran en simples libertades hohfeldianas¹⁹ -cuyo contorno se desfigura una y otra vez en consonancia con la irrupción de reivindicaciones razonables de terceros-.

La precariedad e indeterminación de estos “títulos abiertos” generan un doble efecto de riesgo moral²⁰:

(i) Los Chamberlain no están dispuestos a soportar las cargas requeridas para producir excedentes -lo que aminora su volumen.

(ii) Ante la perspectiva de que sus demandas reciban de antemano mayor atención, los *x* y los *z* carecen de alicientes para convertirse ellos mismos en Chamberlain.

Implosión de la oferta y explosión de la demanda redondean la idea platónica de “círculo vicioso”: menos certeza, mayor labilidad, más incertidumbre: La redistribución llama a la redistribución (mientras que la ausencia de ella extingue su necesidad): la filantropía florece en el novecientos, y languidece con el *welfare state*.

Un lockeano rawlsiano (un entusiasta de la convivencia) es un perro que se muerde la cola. A la vez que amuralla a los propietarios, permite el ingreso de un caballo de Troya.

La conclusión porta asimismo un mensaje desalentador para los redistributivistas que son (para usar una fórmula platónica) “amantes de los fines”: lo mejor que puede hacerse por la felicidad es no hacer nada. Transmutar a la vida, o al florecimiento humano, o al placer, en derechos transforma en una irrealidad su materialización; sustraer a la propiedad de regateos y negociaciones, ayuda a darles existencia.

El reparo es efectista, pero ineficaz. La apelación rawlsiana a la previsibilidad (5b) y regularidad (5c) de la injerencia impositiva sirve también aquí de antídoto. Nada obsta para que Chamberlain, anticipando la ocurrencia y modalidades de la intromisión,

¹⁹ Para Hohfeld [1968], una simple libertad, a diferencia de un derecho, no posee como correlato un deber de no interferencia de parte de otros agentes.

²⁰ Sobre la noción de “riesgo moral”, cfr. Elster [1994: 141-2].

incorpore los costos de ésta a su planificación contable. Deducida su incidencia, tiene el camino despejado para perseguir su sueño americano, sin verse en el brete de mirar a los costados a cada metro que recorre.

Desactivar la bomba del “aprovechado” (del que no hace nada, especulando con que de todos modos lo harán otros y él recibirá su parte) es también cuestión de técnica institucional. A los x del caso puede advertírseles que si pasan sus días entre el Madison y la CNN, tendrán que encontrar un bienhechor que esté dispuesto a aportar su óbolo para que aficionados de tiempo completo se profesionalicen.

El segundo argumento por el “no” cabalga asimismo sobre la metáfora del regalo envenenado. Alega que, por su misma complejidad, los derechos-a crecen y se multiplican. Una finalidad trae otra: la supervivencia a la vida decente, ésta a las oportunidades -y así hasta llegar al bienestar (en la connotación más laxa y comprensiva imaginable)-. Dejar entrar a la teleología es forzar la salida de la deontología.

A un fanático de la tolerancia podría ocurrírsele un subterfugio: colocar bajo un paraguas protector a aquellos derechos-a que apuntalan derechos-sobre, y exponer a los otros al azar de la caridad. No llegará muy lejos. ¿Dónde habría que detenerse? En los fines que aseguran que uno sea portador de derechos de propiedad? ¿O en los que garantizan su ejercicio efectivo, o equitativo? ¿O hay que avanzar más y recorrer el trecho que va de las pertenencias a lo que la gente es capaz de lograr con ellas?

El problema no es abortar la propagación de derechos-a. La cuestión es que, a contrario de lo que Nozick parece suponer, la primacía normativa no se decide en función de un mecanismo de “presión demográfica”: el hecho desnudo de que los derechos teleológicos se reproduzcan sin cesar no determina *per se* que habrán de ocupar todo sitio disponible. Más derechos no equivalen sin más a derechos más fuertes.

3. En todo caso: ¿qué hay de reprochable con que los derechos-sobre pierdan la contienda con los derechos-a? Se ha dicho que Nozick no tiene una respuesta: el suyo es un “libertarismo sin fundamentación” [Nagel 1982: 201]. Sea o no pertinente la etiqueta en referencia a Nozick, no lo es en relación con esa corriente en su conjunto. Como muestra, basta echar una ojeada a los apuntes que el libertario post-nozickeano más famoso -Gauthier- desliza sobre el basamento normativo de la estipulación lockeana (a cuya enunciación usual el autor adiciona una cláusula de excepción, que permite

empeorar a otros cuando es imprescindible para evitar el propio menoscabo). Qué se esconde tras ella se infiere de lo que motiva el rechazo de formulaciones alternativas:

(a) una, más débil (que aprueba deteriorar a los demás para prosperar uno), nos rebaja a la categoría de instrumentos.

(b) otra, más restrictiva (que supedita la mejora propia a la ajena), encadena nuestras decisiones a elecciones de terceros.

Inviolabilidad y autonomía son los valores (los meta-valores) que se ocultan detrás del culto libertario a los derechos-sobre, y que la herejía de los derechos-a arroja al fuego que nunca cesa. El “Estado más que mínimo” -el vicario de los derechos teleológicos- sacrifica a Chamberlain en el altar de x y z , y cierra todas sus vías de salvación salvo dos: asistir a los menesterosos o rescindir su contrato millonario (transformándose él mismo en un x o en un z más).

Nada de ello ocurre -alegan los nozickeanos- con el Estado mínimo -el administrador de los derechos deontológicos-: ni viola la inviolabilidad ni torna heterónoma la autonomía.

Que esto no es así en relación con la autonomía puede mostrarse alegando lo que se adujo en contra de la tesis de que la co-propiedad rawlsiana expropia la autopropiedad lockeana. Si hay más cosas “en cielo y tierra” que autonomía formal, y la autonomía sustantiva de uno es la heteronomía sustantiva de otro, el Estado mínimo, al interferir para que no se interfiera con la libertad de elección de Chamberlain, interfiere, por omisión, con la de x : mientras aquél sigue su curso de acción preferido, los cursos de acción disponibles de éste se reducen una y otra vez [Fitzgerald 1967: 331-9]. El Estado más que mínimo de Rawls procura equilibrar la balanza: expandir la autonomía sustantiva de los x sin aligerar del todo el platillo en que se pesa la autonomía formal de Chamberlain (y la del mismo x).

El argumento posee una derivación semántica anti-nozickeana: si la abstención del gobierno lesiona lo que la protección de derechos-sobre intenta mantener indemne, que el gobierno “no le proporcione <a un x > las cosas que necesita imperiosamente” infringe sus *derechos-a*.

En cuanto a la inviolabilidad, lo que decreta el fin del libertarismo es, como siempre, la petición de principio. Nozick y los suyos sostienen que Rawls y los suyos sacrifican a Chamberlain: lo compelen a repartir en beneficio de otros lo que ha ganado

sin compartir sudor y lágrimas. Si no se quiere merecer el anatema de Kant -coligen-, es necesario rodear a Chamberlain de un parapeto de derechos-sobre. La construcción de este muro es la destrucción del Estado más que mínimo y la fundación del Estado mínimo.

Ahora bien: ¿qué respuesta darían los libertarios a la pregunta de por qué un gobierno rawlsiano sacrifica a los Chamberlain? Contestarían, con cierto candor lógico, que ello es así porque se violan sus derechos-sobre. La contrarréplica no se hace esperar: como acota Nino [1984: 210 y ss.], lo que está en discusión es precisamente qué repertorio de derechos configura la defensa más sólida contra el uso de unos como medios para otros. Nozick da por sentado, como premisa de su razonamiento, aquello que pretende concluir: define “sacrificio” de manera que el reconocimiento de títulos lockeanos de propiedad represente una condición necesaria de la inviolabilidad, y luego menciona el hecho de que cualquier forma de redistribución desconoce estas credenciales como prueba de que infringe el imperativo categórico. Basta invocar una noción diversa de “sacrificio” (v.g., la de Rawls, que entiende que “tratar como medio” es “postergar institucionalmente al que ha sido desaventajado pre-institucionalmente”) para inferir que es la ausencia total de redistribución la que conduce al infierno kantiano.

v. *Historia y justicia*

1. Lo que distingue a un rawlsiano, según Nozick, es que nunca mira hacia atrás: para dictaminar sobre lo justo y lo injusto fija su mirada en el presente y, sacando un poco de acá y poniendo otro tanto allá, intenta acercar la tierra al *topos ouranos*. Lo que un libertario busca en la crónica, un liberal lo rastrea en la metafísica (o en la estética): una genealogía irreprochable es reemplazada por un “ideal estructural” [PL: 284].

Por detrás de su apariencia procedimental -prosigue el retrato- la “justicia como equidad” es profundamente ahistórica: los principios de justicia emergen de un proceso (y cualquier combinación que resulte es considerada aceptable), pero el mismo ha sido especificado de manera que únicamente puedan seleccionarse concepciones de estado final (o pautas que prescindan de toda referencia al antes y el después). En la posición original los dados están cargados: la incertidumbre que envuelve a los electores torna

temerario ligar recompensas a merecimientos: nadie sabe si su biografía le depara el paraíso o el infierno.

Rawls tiene en mente -concluye Nozick- un modelo bíblico: los bienes a repartir son comprendidos como maná que cae del cielo. Así como nadie es acreedor a la gracia de Dios, ninguno posee un reclamo prevalente sobre esta o aquella porción; nada de lo que un individuo haga puede conferirle un título que otro no tenga.

Este paradigma pasa por alto el hecho -obvio, para Nozick [1988: 162]- de que las cosas vienen al mundo con nombre propio; su patronímico es el de aquellos que les dan el ser. Producir algo y adquirir un derecho diferencial sobre ello son uno y lo mismo. Sólo si se reconstruye la génesis de la riqueza es posible dar a cada uno lo que le es debido; la “justicia como equidad” es incapaz de tamaña empresa: ceguera retrospectiva es sinónimo de injusticia.

2. Entendida literalmente, la descripción de Nozick parece poco fidedigna. No es cierto que Rawls pretenda expurgar del recinto immaculado de la justicia toda impureza histórica, ni que crea que lo que la gente puede esperar recibir sea enteramente independiente de lo que hace. Según se vio, el tránsito del esquema básico de distribución a las asignaciones particulares incorpora una dimensión diacrónica, y da ocasión para el empleo de categorías retributivas: zanjar disputas exige recordar el tiempo perdido, y dilucidar lo que unos y otros -actuando, o dejándose estar- han ganado.

Si Rawls deja hablar a la historia, Nozick le impide monologar. Su teoría no constituye una burda convalidación de lo dado²¹ -del tipo de: “todo lo que ocurrió efectivamente es *por ello mismo* justo”; al contrario, incluye una serie de ingredientes “estructurales” que se interponen en el pasaje del hecho al derecho. La “estipulación lockeana” (que representa el meollo del principio nozickeano de adquisición) configura el más importante de esos elementos: requerir que quien se apropie de algo no empeore la posición de terceros implica negar que el primer llegado sea necesariamente el primer servido. El desenlace importa tanto como el relato.

Los contendientes coinciden en que el origen no lo es todo. ¿Dónde colocar el acento, entonces, si la antítesis justicia histórica-justicia estructural tiene algún sentido? Una opción es ésta: mientras Nozick relega su estructura a una instancia fundacional, la

²¹ Lo que no implica que (como piensan muchos) no sea una convalidación sofisticada.

de Rawls se superpone con la historia misma; uno procede como el Dios de los filósofos -que diseña y da el primer impulso a la máquina del Universo-, el otro como el Dios de las Escrituras -que interviene aquí y allá, para que la Creación no se desvíe de su rumbo.

La respuesta es elegante, pero errónea. La estructura de Nozick se mantiene vigilante del día a la noche: el objetivo del desvelo es enmendar desviaciones de la exigencia de no-desmejora que dan remate a tramos intachables. Encontrar a Nozick en el mismo escaque que a Rawls es sorprendente, pero ineluctable si se cree, con Dworkin, que cualquier concepción del *starting-gate* [1981:11] -que yuxtapone disciplina en alfa con displicencia entre beta y omega- encierra una simbiosis monstruosa. El *tertium exclusum* excluye el estructuralismo historicista: o bien se concede que hay que tomar recaudos para que el acontecer no se salga de madre (y que si es vital levantar una represa, lo es también evitar que se resquebraje), o bien se cree que no hay nada de qué temer (o se confía en que el flujo del devenir limpie su propio cauce). O estructura (igualitaria o como fuere) *ex ante* y durante, o historia desde el origen.

Reaparece la pregunta sobre la divisoria de aguas. Resta esta réplica. Nozick opina [1988: 180] que, bajo condiciones de cumplimiento estricto, los casos que legitimarían una intromisión rectificatoria (en los términos de la estipulación lockeana) son puramente hipotéticos. Aunque la lógica recomienda escepticismo sobre la prescindibilidad del gendarme impositivo, tenemos la certidumbre práctica, humeana, de que nunca recurriremos a él: la teoría de los precios, que liga escasez con encarecimiento, desestima que, si cada uno comienza con su oasis, se retroceda -interacción de mercado de por medio- a la situación del único manantial. En un orbe sin ladrones ni estafadores, aguardar que el guardián salga de su garita es como esperar que el sol aparezca por el oeste.

Rawls, en cambio, no opina que una narración que se inicie en la competencia y acabe en el oligopolio pertenezca a la literatura fantástica. La historia desestructura la estructura más sólida. Si Nozick no lo nota es porque el árbol (la justicia micro) le oculta el bosque (la injusticia macro). Su arma adquiere un efecto *boomerang*: es la postura retributiva, no la redistributiva, la que resulta “completamente inútil en nuestro mundo” [PL: 285] -en que lo perfecto engloba lo imperfecto-.

3. Nozick tiene razón al afirmar que la metáfora del maná es inadecuada para “pensar cómo deben ser distribuidas las cosas que las personas producen” [1988: 197]; tal como se mostró, Rawls no objetaría el punto. Admitir esto, sin embargo, no es una ruta sin escalas al libertarismo. Nozick debe probar que esa imagen es inaplicable a las cosas que las personas *no* producen (sin las cuales nadie produciría nada): ¿no son las dotes heredadas (o la fortuna y los contactos paternos) una dádiva que viene de lo alto?

Por lo demás, el interés de Rawls no versa sobre el reparto de las cosas que las personas producen; lo que lo ocupa es la cuestión de en qué medida las personas pueden aprovecharse de las cosas que no producen para adquirir títulos sobre las que producen (o sobre el proceso de producción mismo). Y aquí las consideraciones estáticas y pasivas -de maná- se amalgaman con otras dinámicas y activas -de productividad y servicios prestados-: las primeras determinan lo que los infortunados pueden reclamar de los bienaventurados; las segundas, lo que los laboriosos no adeudan a los perezosos.

Finalmente, si los bienes advinieran *ya* adheridos a tal o cual (y fuese transparente a quién están pegadas), cualquier concepción de justicia (retributiva o redistributiva) sería fútil; bastaría un relevamiento amoralizado. Que Nozick proponga una deja ver que, para él tanto como para Rawls, descubrir el dueño de algo no es lo mismo que calcular su peso o su largo.

vi. Emigración externa e “interna”

1. Entre Cuba y Mónaco

Poner al descubierto la contradicción inmanente del liberalismo igualitario -la incompatibilidad de principio entre la causa de la libertad, y la de la justicia social- configura, según ya se ha expuesto, un patrón recurrente de la crítica libertaria

Esta vez, la estrategia (cuyo estratega es, de nuevo, Nozick [1988: 174-5]) pone el acento en la actitud ambivalente que Rawls y otros como él manifiestan frente a dos formas de autoexclusión: si conceden a las personas plena libertad para abandonar (*de iure*) la comunidad de la que forman parte e incorporarse a otra, les niegan el derecho a la “emigración interna”²² (i.e., a sustraerse de arreglos sociales obligatorios -v.g., de esquemas compulsivos de tasación-transferencia).

²² Por razones de economía expositiva, usaré en ocasiones “emigración” (entrecomillada) como una manera abreviada de aludir a la autoexclusión *interna*.

La ambivalencia -prosigue la objeción- involucra inconsistencia: a paridad de condiciones, diverso tratamiento. La incongruencia enfrenta a los liberales con un dilema: si permiten la emigración interna (y eliminan todo residuo de coacción del aparato redistributivo), terminan depositando el cumplimiento de propósitos de justicia en manos de la filantropía privada. Si, por mor de coherencia, desconocen el derecho a la emigración externa, convalidan una grave interferencia con la autonomía personal. El liberalismo, o se absorbe en el libertarismo, o desemboca (para usar la metáfora de von Mises) en caminos de servidumbre: Mónaco o Cuba son los destinos que esperan a Suecia²³.

2. Emigración externa y justicia

Aunque no hace mención expresa del argumento de Nozick, Rawls parece tenerlo en mente cuando sostiene que “el derecho a emigrar no afecta lo que cuenta como una estructura básica justa” [1993: 277]: si ésta no ha de ser confundida (a la manera libertaria) con una simple asociación voluntaria, tiene que ser visualizada como un sistema *cerrado*, cuyo ingreso y egreso se producen *sólo* por nacimiento y muerte. Asentado ello, la admisibilidad de la autoexclusión externa resulta enteramente irrelevante desde el punto de vista evaluativamente acotado de la justicia política (en rigor, habría que decir que dicha cuestión ni siquiera se plantea: las fronteras de una sociedad rawlsiana son -conceptualmente- impenetrables) El corolario apunta directamente a la objeción de Nozick: la erección de barreras exteriores no vuelve injusta una sociedad (ni su levantamiento la torna justa). Desarmado uno de los cuernos del dilema, los defensores de un Leviathan redistributivo quedan liberados de la acusación de inconsecuencia.

Esta estrategia de inatención (a la que Rawls es afecto) está viciada desde un comienzo: si lo que se busca es evitar la asimilación de sociedades a *clubs* e iglesias (o a asociaciones protectoras nozickeanas) no es necesario postular que su composición es

²³ El cuestionamiento a la prohibición de emigración interna exhibe otra faceta (independiente de toda mención a *p* y *-p*): el camino que conduce a la imposición de pautas redistributivas puede iniciarse en la creencia de que contribuir al bien de otros eleva la calidad moral del que colabora -sea que éste lo reconozca o no-, o en la convicción (igualmente perfeccionista) de que una sociedad en la que todos se interesan activamente por el bienestar de los demás -a la manera de una familia ampliada- es intrínsecamente mejor que otra en que cada uno está reconcentrado en su pequeño círculo (y se limita a abstenerse de dañar a otros).

puramente explicable en términos biológicos: puede ganarse en realismo, sin pérdida de nitidez conceptual, admitiendo alguna combinación de parámetros volitivos y naturales de pertenencia y exclusión. Las sociedades efectivamente existentes responden a este modelo mixto (y, al mismo tiempo, hay agrupamientos de orden privado enteramente no electivos -como la familia). De hecho, lo que cuenta no es la manera como ciudadanos y fieles llegan a ser lo que son, sino el tipo de organización funcional a la que se incorporan, así como la índole irreductiblemente heterogénea de los elementos aglutinantes. Tanto la verosimilitud como la teoría sociológica descalifican el criterio de demarcación de Rawls: expatriados (e inmigrantes) irrumpen nuevamente en escena²⁴.

Por lo demás, si la convergencia entre construcción teórica y *common sense* valorativo representa un *test* crucial de la aceptabilidad de una doctrina moral, disociar emigración de justicia le hace un flaco favor a la concepción rawlsiana: en el ámbito de su universo de referencia (la modernidad democrática), convicciones arraigadas y meditadas asocian Cortina de Hierro con violación de derechos, y rechazan que el asunto tenga una significación meramente ornamental en la edificación de una sociedad equitativa.

Otra variante de la *epokhé* también fracasa. Rawls podría verse tentado a considerar la cuestión de la emigración externa como un asunto de *Law of Nations*. Si ello fuera así, la “justicia como equidad” podría suspender el juicio sin exponerse a reproches: su jurisdicción coincide con la de un Estado-Nación. La delimitación de fueros, a los fines del abordaje teórico, es tajante: una “sociedad bien ordenada” constituye un sistema *cerrado*, aislado de otros.

El supuesto inicial es erróneo. Ciertamente, el hecho de que un Estado conceda a sus miembros el derecho a emigrar (o lo desconozca) posee innegables repercusiones en sus vínculos con otras naciones; el mismo reconocimiento depende en buena medida de la existencia de destinos potenciales: no hay emigrantes de *A* sin un *B* que los acoja. A falta de interconexión, el problema de la emigración no se plantearía. Sin embargo,

²⁴ Establecer la aceptabilidad del derecho a emigrar no supone tampoco, como Rawls parece querer sugerir, pasar por alto el hecho de que los miembros de una sociedad (a diferencia de los de una asociación privada) la conciben como el escenario de su vida completa (¿no ocurre lo propio con los fieles de una iglesia?). los emigrantes de *A* que hacen uso de ese derecho (por lo común, una minoría) tienen la misma percepción sobre la sociedad de destino, *B* (y lo mismo es aplicable a los integrantes de *B* -o de *Z*- que se convierten en inmigrantes en *A*).

es a propios, no a extraños, a quienes un Estado restrictivo afecta primaria o inmediatamente: elegir dónde vivir (o en qué ámbito realizarse como sujeto político) forma parte del interés de toda persona en controlar los aspectos centrales de su existencia.

3. *Redistribución y autofinanciación: ¿un país, dos sistemas?*

Permitir la emigración interna implica consentir la coexistencia de dos subsistemas distributivos, con patrones de asignación heterogéneos: uno redistributivo -ahora de afiliación voluntaria-, y otro basado en el principio de autofinanciación. La gente tiene dos opciones: contribuir al provecho ajeno con el propio sacrificio, y beneficiarse con el de otros, o abstenerse de colaborar, y pagar sus propias cuentas.

¿Por qué preocupa tanto a liberales y socialistas esta “cohabitación” libertaria? ¿No significa acaso un avance en términos de pluralismo y libertad? La respuesta puede adivinarse: dos modelos significan, más tarde o más temprano, uno solo. Como consecuencia de fuertes presiones de mercado, lo que quede del *welfare state* entrará en colapso: menos adeptos, y más pobres (o más necesitados).

¿Qué es lo que produce este resultado? ¿Qué es lo que hace que incluso aquellos que realizan de buen grado su aporte en un esquema universalmente obligatorio (por valorar los fines que éste persigue) se muestren renuentes en uno electivo, y prefieran la autofinanciación (aun a costa de que esos objetivos se frustren)? Lo que -según Nozick [1988: 257 y ss.]- explica esta reticencia -que es más acentuada cuanto mejor es la situación relativa del sujeto, y mayor el número de quienes han “emigrado”- es que la contribución cuesta más, o reditúa menos.

La posición de los que permanecen empeora, en primer término, porque mejora la de quienes se van: cuando Onassis, que es un perdedor neto del sistema redistributivo, se excluye de él, sus competidores medianos corren el riesgo de quedar definitivamente fuera del negocio si no siguen sus pasos. Por otro lado, una emigración selectiva (los que más contribuyen, y menos reciben, son los primeros en marcharse) incrementa la carga de los que quedan: un rico comprometido con el ideal de “nobleza obliga” tiene más bocas para alimentar.

Más esfuerzo, menos frutos. La depreciación del aporte individual (que sobreviene a la disminución de la suma global de contribuciones) admite distintas

versiones (algunas más maliciosas que otras): o, como sospecha Nozick, los redistributivistas aman a la Humanidad, pero no a los hombres concretos (por lo que si no se puede rescatar a todos, no se salva a ninguno); o se interesan por tal o cual, pero son reacios a dilemas del tipo: “¿a quién ayudar?”; o auxiliar a uno exige socorrer a los demás: el beneficio es indivisible, o que alguien lo tenga, y otros no, perjudica a éstos más que si nadie lo posee.

4. *Emigración interna, justicia y democracia.*

Para que la separación de un esquema redistributivo obligatorio constituya un caso de *emigración* interior (y no una forma disfrazada de *evasión*) la ruptura implícita en la automarginación debe comprender tanto los *costos* derivados de la pertenencia, como las *ventajas* emanadas de ella: el “emigrante” fiscal (si no es un vulgar *free-rider*) tiene que desaparecer *a la vez* como contribuyente (de impuestos redistributivos) y como beneficiario de transferencias.

Si esta condición ha de cumplirse, no es suficiente con que la exención de beneficios se prolongue desde el momento en que el “emigrante” resuelve autoexcluirse hasta que decide ponerle punto final (o hasta su muerte). La razón es que la relación entre las cargas y las ventajas derivadas de la pertenencia a un esquema redistributivo fluctúa a lo largo de las distintas fases de la vida del individuo: normalmente, tanto en las etapas iniciales como en la vejez lo que se recibe (sea en educación, sea en atención médica) excede largamente lo que se aporta (usualmente, cero) -desbalance que se equilibra en la adultez-. Hay que evitar que el “emigrante” manipule su decisión de modo de explotar en su favor (y en perjuicio de otros) un balance inter-temporal propicio de costos-beneficios (que se margine al comienzo del período activo, y se reincorpore a su término). La receta es imponer sobretasas de egreso y reinserción de una magnitud suficiente como para que el perjuicio de los que permanecen -calculado diacrónicamente- sea nulo.

Por otra parte, es responsabilidad del gobierno arbitrar medidas para contrarrestar la imprevisión, o la “debilidad de voluntad”, de los que se salen -disponer, v.g., la obligatoriedad de ciertas formas, y niveles, de autoseguro-. Tal intervención, aunque, a simple vista parezca responder a un modelo paternalista (se obliga a los “emigrados” a contemplar sus intereses de largo plazo), reposa, en última instancia, en

consideraciones de moral interpersonal: busca resguardar a los que se mantienen en el sistema redistributivo del desplazamiento de costos que ocurriría si al hijo pródigo se le ocurriera retornar al hogar paterno y careciera de los medios para desembolsar su canon.

No se ve de qué modo un nozickeano podría objetar estos requerimientos de justicia: si es inequitativo que los que se arreglan solos deban servir de bastón a los que no se atreven a dar un paso sin algo de donde aferrarse, lo es también que éstos tengan que pagar el pato de los oportunistas (que remontan vuelo con el impulso de otros), o aliviar las heridas de los Superhombres que caen desde las alturas. Lo que justifica despejar el paso convalida que se cobre peaje: la “emigración” libre no es tan barata como proclama la publicidad libertaria.

La imparcialidad negativa la encarece todavía más. Circunstancias ajenas a la voluntad hacen que la automarginación no sea una posibilidad al alcance de todos. Para quienes nacen con *handicaps*, la alternativa de convertir mala suerte bruta en opcional está bloqueada desde un principio (ninguna aseguradora brinda protección contra un perjuicio que *ya* se produjo); y los que enfrentan una probabilidad elevada de riesgo catastrófico afrontan primas que casi ningún presupuesto resistiría. Si es justo que los afortunados ofrezcan compensación a los desventurados, lo es que los “emigrantes” aporten, al momento de separarse, su parte proporcional^o del fondo redistributivo destinado ya a resarcir a sujetos incapacitados de “emigrar”, ya a equilibrar las chances efectivas de exclusión de “emigrantes” potenciales en inferioridad de condiciones.

La “emigración” ha perdido gran parte de su atractivo inicial (que procede en buena medida del hecho de que sus apologistas mantienen silencio sobre sus cargas ocultas -o, sencillamente, cierran los ojos ante ellas-). El golpe de gracia lo da no lo que la justicia exige sino lo que la democracia permite. Los “emigrantes” son también electores -que, si las cosas ocurren como se expone en el apartado anterior, no tardarán en acumular votos y poder de *lobby*, y en explotarlos para relajar los requisitos de egreso y reingreso, y poner fin a la tutela estatal-. El escenario imaginable es el Eldorado de los falsos héroes, que aspiran a la gloria de Cortés, pero no se atreven a quemar las naves.

2. ¿Redistribución parcial o global?: el debate con la meritocracia

Puesto en marcha el engranaje de la redistribución, a Rawls le toca mostrar ahora que el reloj de la “igualdad liberal” se detiene antes de tiempo. “Igualdad liberal” es otro nombre para “meritocracia”. La antinomia con la “igualdad democrática” (vale decir: con la “justicia como equidad”) se cifra en la antítesis que opone rectificación parcial a global. Los “igualitaristas liberales” se contentan con disociar justicia social de lotería social: entronizados, que nadie espere tener vida de rey solamente por haber nacido en cuna de oro. El “igual acceso” de la “igualdad liberal” iguala (como el de la “libertad natural”) a señores y vasallos, pero también a burgueses y proletarios: además de reconocer a todos el derecho de escalar el Himalaya (de trepar a la lista de *Forbes*), procura que ninguno comience su escalada a una altitud mayor que el resto.

Eso es todo. Alineados tras la misma raya, algunos -más ágiles, más resistentes al rigor- llegarán a la cúspide (y, de ellos, unos arribarán antes que los demás), mientras que otros -pesados o autocomplacientes- no pasarán el primer refugio. Sembrar oportunidades iguales es cosechar resultados desiguales. Partir los panes es, para la “igualdad liberal”, la quintaesencia de la inequidad: significa emparejar lo dispar -a los talentosos con los mediocres, a los esforzados con los ociosos-.

Es aquí donde se dividen las aguas. En el reproche que los “democráticos” dirigen a los “liberales” repiquetea la queja de Parménides a los heraclíteos: son bicéfalos, predicadores del ser y del no-ser. Se escandalizan por las yardas (los kilómetros) que los ricos sacan a los pobres, mas se mantienen impertérritos antes las que los inteligentes sacan a los tontos. Buscan purificar la lógica asignativa de cierta clase de contingencias -ambientales-, pero no intentan expurgar otro tipo de impurezas -genéticas-. Son equilibristas condenados a caer: incómodos en tierra firme, quieren cruzar el vacío apoyados en un solo pie.

i. Naturaleza, sociedad y monismo distributivo

El esquema mitigatorio de Rawls posee una articulación bipartita: mientras que el POE se ocupa de contrarrestar el influjo de contingencias sociales (o, en general, de

factores atribuibles al medio), el PD hace lo propio con las que poseen un sustrato natural^{25 26}.

En textos posteriores a *Teoría de la justicia*, el autor ha puesto en cuestión la idea -que subyace a esta delimitación jurisdiccional- de que existe una separación tajante entre los constituyentes naturales y sociales del acervo individual, aseverando que tanto las capacidades realizadas como las habilidades en estado latente “son siempre una selección, una pequeña selección con todo, a partir de las posibilidades que podrían haber sido desarrolladas” [PL: 270]. Las causas que intervienen en este proceso son, principalmente, “*actitudes sociales* de aliento y apoyo y las *instituciones* interesadas en su entrenamiento y uso” [*ibidem*]: diferencias en talentos “reflejan, en un grado elevado, nuestra historia personal, *oportunidades y posición social*” [*ibidem*].

Estas citas -y otras conexas- respaldan dos lecturas. La primera -que posee un cariz gnoseológico-práctico- equipara la dimensión puramente natural de las dotes a la cosa en sí kantiana: aun cuando debe concederse que, incluso al nivel de las destrezas actualizadas, existe un “componente genético significativo” [PL: 269], el mismo no puede ser aislado de los condicionantes socio-institucionales que contribuyen (conjuntamente con episodios biográficos) a darle forma. Fuera de este marco, sólo queda un material indiferenciado, refractario a toda medición (y, en general, a cualquier

²⁵ T.Pogge [1989: 166-7] ha llamado la atención sobre algunos pasajes de TJ en que Rawls parece abandonar el precepto de la división de tareas, extendiendo el alcance rectificatorio del PD a las circunstancias sociales. Particularmente significativo es aquél en el que el autor ilustra la clase de desigualdades que conciernen al PD mediante el ejemplo de quienes nacen en la clase empresarial y en la de los trabajadores no calificados [TJ: 78]. En la misma dirección puede leerse la afirmación de que, visualizada la “justicia como equidad” como un todo, resulta “mucho menos urgente” [TJ: 511] abolir la familia: reconocer el PD contribuye a “redefinir las bases para las desigualdades *sociales* según son concebidas en el sistema de igualdad liberal” [*ibidem. Énfasis agregado*] y a estar mejor preparados para aceptar más fácilmente “las contingencias de las circunstancias *sociales*” [TJ: 512. Énfasis añadido]. Pogge no advierte que estas aseveraciones se inscriben en el marco de una teoría del segundo mejor: dadas condiciones óptimas, el POE depuraría todo resto de contingencia social; bajo circunstancias de segundo-mejor, en que dicho principio no es completamente realizable [cfr. más adelante: *Rawls y los guardianes platónicos*], el PD somete a su acción contingencias sociales remanentes.

²⁶ Si se pretende obtener una interpretación plausible del precepto de división de tareas, hay que enfocarlo desde una perspectiva dinámica, que tome en cuenta la repercusión de largo alcance que un reparto dado de activos sociales tiene -v.g., a través de su impacto en los valores nutricionales de los sectores desfavorecidos- en ulteriores distribuciones de dotaciones genéticas. Si se lo visualiza de este modo, el POE tendría que hacerse cargo de reparar desigualdades naturales que reflejen disparidades ambientales de antigua data. Esta reserva, obviamente, no tiene sentido bajo condiciones moderadamente propicias -del tipo de las que delimitan el ámbito de aplicabilidad de la “justicia como equidad”-, en que el ingreso de los peor situados bastase para satisfacer requerimientos normales de alimentación y bienestar psicofísico.

especie de aprehensión inteligible): en el territorio del “hombre original” de Rousseau, reconocer a un Einstein (aunque más no sea en ciernes) representa una empresa vana.

La segunda interpretación avanza en una dirección idealista. Postular un *sustratum* pre-social, sostiene Rawls [PL: 270], equivale a confundir una destreza con el reservorio de memoria de una computadora: suponer que encierra una capacidad fija, que subsiste sea cual fuere el uso que se le brinde -e inclusive si no se le da ninguno-. Lo cierto es que es sólo como respuesta a estímulos externos que ese volumen alcanza una magnitud definida; a falta de ellos, una aptitud permanece en el ámbito de la mera potencialidad. Lo único real es lo que ha pasado por el tamiz de la *paideia*: no es Natura la que da, sino Salamanca.

Óptese por una u otra versión, la adopción de un modelo binario de asignación, sobre la base de la antítesis natural-social, pierde todo sentido: sea que lo genético resulte indiscernible de lo ambiental, sea que se reduzca a ello, nada se sustrae a la autoridad del POE.

¿Hay algún modo de revalidar al Rawls dualista? Uno es, obviamente, invalidar al Rawls monista. El monismo idealista queda en cero ante la multiplicidad de contraejemplos que ilustran la secuencia “paridad de circunstancias, logros dispares”. La mejor explicación de este *factum* es que, si la naturaleza nos hace igualmente hombres, no nos hace similarmente talentosos. Se dirá, por cierto, que el caso que haría falsa la tesis del condicionamiento no se verifica -que lo que rodea a una vida no circunda a ninguna otra: dos existencias cuyos universos se superponen son (Leibniz *dixit*) uno y el mismo ser en el mundo-. A lo que, certeramente, se replicará que, aun dado un *plus* de alteridad indescontable, hay denominadores comunes. Cotejando lo equiparable, es factible comprobar que la distancia que muchos *x* sacan a otros tantos *y* es incomparablemente mayor que la que media entre los ecosistemas *X* e *Y* que los envuelven.

Otra muestra que abona la opinión de que la sociedad no crea *ex nihilo* -sino que en todo caso recrea (o malcría)- es la que incluye a algún mediocre generado en Yale y a algún genio alumbrado en Königsberg. Peores circunstancias, mejores logros: de nuevo el *explanans* se desliza del círculo a la doble hélice -de lo que nos circunvala a lo innato-.

Mas: ¿no habrá que detenerse en el monismo fenoménico -contentarse con postular un *quid pro quo* inasible en estado prístino-? ¿No habrá que desistir de todo intento de convertir a lo connatural en y por sí en piedra de toque para avalar tal política distributiva o tal otra? ¿No habrá, pues, que hacer a un lado un principio que, como el PD, dictamina qué toca a cada uno sobre la base de información que no está, ni podría estar, disponible?

Una réplica que promete, me parece, es la que recomienda abstraerse de las causas, y abstraerse en los efectos. Llegue hasta donde llegare la amalgama de causalidad genética y ambiental, nada impide evaluar el producto de su acción conjunta a la luz de parámetros *puramente naturales*. Que sea impracticable calcular cuánto de la capacidad analítica de Wittgenstein se debe a la herencia, y cuánto al contacto con Russell -e incluso, retrotrayéndonos al monismo idealista, que el primer *quantum* sea tanto como nada-, no priva de significado a la afirmación de que su coeficiente de inteligencia es tal o cual, más alto o más bajo que el de éste o el de aquél; y, lo que es crucial, ni esta aseveración, ni la descripción del procedimiento que da soporte al enunciado, contienen expresión alguna que aluda a variables socio-culturales.

La aplicabilidad del PD -y, con ella, la convalidación del dualismo distributivo- no depende de que se tenga a la vista a las almas antes de su inmersión en el Leteo; basta con que se pueda, observando lo que hacen una vez encarnadas -o, antes bien, *cómo* lo hacen-, apreciar la mezcla de oro, plata y bronce contenida en ellas.

ii. Rawls y los guardianes platónicos

1. Rawls cree [TJ: 74] que la igualdad de oportunidades es un ideal inalcanzable, al menos en tanto subsista algún género de organización familiar, y padres y maestros compartan la tarea de enseñar. Lo que se logra en la escuela se frustra en la casa: quienes reciben la misma atención allí, obtienen aquí diverso tratamiento. Unos son animados, otros desalentados; unos entran en contacto con materiales culturales enriquecedores, a otros los circunda un clima de banalidad y frivolidad; algunos, finalmente, se insertan en una tradición asentada, otros deben ejercitarse en el duro oficio de pioneros²⁷.

²⁷ Si bien Rawls advierte la existencia y profundidad del ascendiente familiar, lo circunscribe al influjo sobre los componentes actitudinales del aprendizaje -“la motivación del niño” [TJ: 301], sus “aspiraciones”

Esta explicación no cuadra del todo con la propia formulación rawlsiana del POE. El reparto dispar de incentivos que resulta de la disimilitud de situaciones familiares representaría un escollo para dicho principio si éste exigiera que todos sus beneficiarios tuviesen idéntica motivación. No es esto, sin embargo, lo que demanda: lo único que reclama es que *si* dos sujetos están igualmente inclinados a aprender (y además cuentan con un acervo de dotes equivalente) tienen que poseer expectativas de formación semejantes. Que alguien esté más o menos dispuesto es un dato a tener cuenta al momento de aplicar la norma (de precisar lo que corresponde a cada uno), no una violación de ella.

La discordancia enfrenta al autor con la siguiente *diyuntiva*: abandonar la opinión de que el POE no puede ser plenamente satisfecho (o proponer una hipótesis sucedánea de por qué ello es así), o alterar su versión del principio, incorporando a ella el requerimiento de que alicientes desiguales no redunden en motivaciones diferentes.

Transpuesta en términos operativos, la segunda alternativa agrega una nueva exigencia al programa redistributivo del POE: además de auxiliar a entusiastas talentosos sin recursos, ha de ofrecer un *plus* de estimulación a aquellos cuya apatía obedezca a un medio poco inspirador.

Una adición como ésta no sería extraña a la intencionalidad que anima al POE. Romper la ligazón entre el hombre y sus circunstancias²⁸ -en el terreno distributivo- lleva a poner entre paréntesis *cualquier* tipo de ascendiente exógeno, proceda de donde proviniere: la familia representa una influencia tan perturbadora como la clase. Por otra parte, el *habitat* facilita (o estorba) que la gente consiga lo que quiere, pero también contribuye a moldear lo que apetece; nacer pobre, o ser criado en un círculo hostil al conocimiento, son modos diferentes de tener “oportunidades de realización” inferiores²⁹. Rawls advierte que la causalidad ambiental es multiforme (si no, no se

[*ibidem*], o su “disposición a esforzarse” [TJ: 74]-; la pequeña muestra presentada en el apartado da una idea de que la influencia parental reconoce otras modalidades, igualmente significativas.

²⁸ Cfr. TJ: 511: “La aplicación consistente del principio de oportunidades equitativas requiere que consideremos a las personas independientemente de las influencias de su posición social”.

²⁹ No hay una correlación estricta entre clase y familia, por un lado, e influjo relativo a medios, o referente a motivaciones, por el otro. Así como la distribución inter-clase afecta las posibilidades materiales de las distintas familias, la asignación intra-familiar puede hacer que algunos miembros se encuentren en mejor posición que otros para concretar sus planes. Por otra parte, la respuesta a la pregunta de por qué unos quieren aprender y otros son reacios no puede prescindir del plexo de valores y creencias (o prejuicios)

entiende cómo visualiza a la familia como una barrera), pero, al enunciar su POE, parece preocupado sólo con un tipo de influjo. Tomar seriamente en cuenta las dos variedades conduce de la fórmula de Rawls al POE extendido³⁰.

2. Contra lo que pudiera esperarse, Rawls [TJ: 301] se aferra al primer cuerno del dilema planteado: reniega de la tesis de que la igualdad de oportunidades es un *desideratum*. Esta retractación procede subrayando que el POE (como los otros principios que integran la “justicia como equidad”) se aplica a sujetos representativos de posiciones sociales, no a hombres y mujeres con nombre propio: a lo que aspira es a equilibrar expectativas entre *sectores*. Depurado de toda connotación personalizada, el POE puede convivir con la diversidad familiar sin desembocar en la quimera: lo que pase con Juan o Pedro no afecta al peor situado medio -que no es hijo ni hermano de nadie³¹ -.

Esta salida no parece del todo feliz. Es un dogma rawlsiano la creencia de que si la macroestructura distributiva es justa, *eo ipso* lo son las microsituaciones de asignación que resultan de la miríada de acciones y reacciones individuales y asociativas: basta con que las reglas básicas se administren regular e imparcialmente. La rectificación que nos ocupa configura una abjuración de este credo: en una sociedad bien ordenada, nos dice ahora Rawls, han de coexistir justicia macro e injusticia micro -oportunidades equitativas entre grupos y oportunidades inequitativas entre quienes se agrupan-.

que conforman la ideología (o el imaginario) de tal o cual clase; los rasgos idiosincráticos de las diversas familias no agotan la explicación.

³⁰ Otra forma de arribar al mismo resultado es la siguiente. El POE de Rawls establece que, dadas condiciones de similitud, hay que asegurar perspectivas equivalentes -sea cual fuere la suerte de cada uno en la lotería social. Ahora bien: el entorno no sólo incide en lo que alguien con tales y cuales atributos puede esperar; condiciona también sus chances de adquirir las propiedades relevantes. Al menos parcialmente, las condiciones de semejanza son *ellas mismas* un producto ambiental. El POE ampliado se hace cargo de ello: procura garantizar expectativas parejas de motivación igual.

³¹ Jenks [1988: 525] menciona una segunda estrategia a la que podría apelar cualquiera que optase, con Rawls, por el primer cuerno del dilema: afirmar, de consuno con el significado ordinario de “oportunidad”, que los únicos datos relevantes para dirimir si Fulano o Mengano tienen las mismas chances de “realización y cultura” son los que versan sobre variables *objetivas* -v.g., acerca de sus lotes de recursos y facilidades educativas-, no los que se refieren a los factores *subjetivos* que inciden en el éxito del proceso de aprendizaje -v.g., al *plus* de beneficio que obtiene uno, mas no el otro, como resultado de valoraciones inculcadas parentalmente. Si esto es así, el POE es plenamente satisfactible aun dándose un ascendiente familiar diferencial. Esta táctica tiene dos talones de Aquiles: un objetor podría cuestionar la reconstrucción del *common sense* lingüístico que propone Jenks, o impugnar el sentido común.

Por otro lado: ¿por qué tirar la toalla antes del primer *round*? ¿Por qué no dar pelea para que la justicia se derrame de lo grande a lo pequeño? Nada predice que el veredicto será adverso: en teoría, es factible superar el impedimento que resulta de la multiplicidad familiar ajustando el monto de las transferencias hasta el punto en que motivaciones dispares no reflejen incentivos disímiles. Pero si tal eventualidad llega a ser más que una mera posibilidad lógica, ¿no habrá que desechar la idea de que la igualdad de oportunidades admite sólo copias más o menos borrosas?

Rawls podría insistir en su parecer inicial invocando las dificultades insalvables que comportaría traducir en términos cuantitativos fluctuaciones motivacionales (y, subsiguientemente, calcular el monto óptimo de los beneficios complementarios); o alegando que la detección y reparación de carencias acarrearía una supervisión tan estrecha del adjudicatario y de sus allegados que lo doméstico quedaría expuesto al escrutinio público, y a merced de él; o bien expresando reservas sobre la eficacia de los estímulos extra-familiares para contrarrestar disuasivos de larga data, consagrados por la autoridad parental y reforzados por la práctica cotidiana.

3. Mas: ¿no será que el problema es que no se quiere erradicar el problema de raíz? ¿No habrá que volver atrás -de la familia hegeliana a los guardianes platónicos-? ¿No exige el POE la propiedad común de los hijos -y de los padres-? El mismo Rawls lo reconoce:

“¿Hay que abolir entonces la familia? Tomada por sí misma <...> la idea de oportunidad igual inclina en esta dirección.” [TJ: 511].

¿Por qué, entonces, Rawls no se inclina en esta dirección? Alguien podría sospechar en su reticencia a inclinarse una manifestación más de su radical conservadurismo, o una concesión de segundo-mejor a la *empiria* -o, más benevolentemente, la convicción de que es categóricamente imperativo reconciliar a Kant con Hume (a lo incondicionado con “las condiciones de la vida humana” [TJ: 512])-.

Si hay algo de esto o de aquello, ello no es todo: existen, entiendo, razones internas a la “justicia como equidad” que llevan a pensar que una sociedad bien

ordenada sin “alguna forma” [TJ: 463] de familia no estará bien ordenada, o no estará rawlsianamente ordenada, o, sencillamente, no estará ordenada en modo alguno³².

En primer lugar, si, para Rawls, las personas, en la medida en que se involucran en conflictos distributivos, carecen del menor interés en sus coetáneos, están fuertemente preocupadas por quienes les suceden. No por cierto por todos, sino por aquellos que integran su misma línea de descendencia: son “cabezas de familias” [TJ: 128] -representantes de “un tipo de agente moral o institución duradera” [*ibidem*]-. De que lo sean depende en última instancia que estén dispuestas a tomar parte en el proceso intergeneracional de acumulación destinado a producir y reproducir el basamento material de una sociedad justa³³. Sin *oikia* no hay *pólis* -rawlsiana o como fuere-.

Y si hay, es dudoso que haya PD [TJ: 155]: la tutela paternalista por hijos y nietos explica en buena medida el grado superlativo de aversión al peligro que subyace al *maximin*.

Y si hay *pólis* rawlsiana, se trata de una *pólis* inestable (lo que es decir, si se la mira desde otro escorzo: no rawlsiana³⁴), incapaz de infundir en los ciudadanos un “deseo fuerte y normalmente efectivo de actuar en conformidad con” lo que exige “su concepción pública de justicia” [TJ: 454]. El despliegue de esta propensión recorre diversas etapas. En la fase inicial, las normas adquieren cuerpo *more freudiano* en la figura de los padres. Rawls opina que, en virtud de los rasgos idiosincráticos que exhibe esta encarnación primaria de la autoridad a los ojos de quienes están sometidos a ella, la familia (o, al menos, alguna variedad rawlsianamente estilizada de ella) constituye el ámbito más propicio para asegurar que lo que comienza como una internalización pre-reflexiva y heterónoma de pautas de conducta confluya, recorrido el proceso completo, en una aceptación madurada y autoimpuesta -en un “sentido de la justicia” cabalmente tal-. Los lazos de afecto y confianza que ligan a padres e hijos, el ejemplo que aquéllos ofrecen a éstos al acatar ellos mismos sus preceptos (y la admiración que despiertan al

³² Rawls, hay que decirlo, acepta la posibilidad de que, como derivación de una “investigación más amplia” [TJ: 463], “se pruebe que otros arreglos son preferibles” [*ibidem*]. Mas, si estos arreglos han de cumplir la función que nuestro autor adjudica a la familia en su forma *standard*, tal vez sea apropiado describirlos como formas alternativas *de* familia, más que como alternativas *a* la familia.

³³ Cfr. En esta misma sección: *Principio de diferencia y justicia intergeneracional*.

³⁴ Una *pólis* rawlsiana es el anti-*Leviathan*: los ciudadanos de una sociedad bien ordenada no son buenos ciudadanos por temor a la espada pública.

hacerlo) y la percepción de que las prohibiciones poseen un trasfondo positivo -la deseabilidad de cierto *standard* de realización personal- desenganchan la sujeción a mandatos de un mecanismo amoralizado y puramente reactivo de premios y castigos, y la encadenan a la *culpa* (*guilt* [TJ: 465]). El niño que incurre en ella

“...está inclinado a confesar su transgresión y a buscar reconciliación”<...> está dispuesto a *compartir* <las> actitudes <de sus padres> hacia su mal comportamiento.” [ibidem].

La culpa del niño es, para Rawls, un signo de que, muy intuitiva y rudimentariamente, valora lo que valoran sus padres -incluso a costa de sus propios impulsos instintivos-. Es una señal -la primera y más primitiva- de que su naturaleza no es puramente natural, ni su racionalidad puramente prudencial: de que posee una moralidad.

Resumiendo: sin familia no hay culpa, y sin culpa

“...presumiblemente el desarrollo moral falla en tener lugar.” [TJ: 466]

Y si ello sucede, la *pólis* es cualquier cosa -un Leviathán que aterriza, una maquinaria foucaultiana que vigila y castiga- menos una *pólis*.

4. Rawls parece atrapado en una aporía: la justicia reclama eliminar la familia, la estabilidad de la justicia, preservarla³⁵. Advierto una posible escapatoria: la que debe ser conservada es una variedad estilizada de familia -una en que aquellos de quienes dimana la “moralidad de autoridad” [TJ: 462] han arribado, tras completar su *paidéia* moral, a la “moralidad de principios” [TJ: 472]-.

Que las cabezas de familias rawlsianas anhelan ser no sólo buenos padres sino también personas justas [TJ: 473] acarrea dos consecuencias prometedoras para quien, como Rawls, patrocina al mismo tiempo la causa de la familia y la de las oportunidades equitativas. En primer lugar, su tendencia a “honrar los deberes y obligaciones” [TJ: 474] derivados de la concepción pública de justicia se independiza -todo lo que la condición humana permita- del “bienestar <...> de individuos particulares y grupos” [TJ: 475] con los que mantienen una unión especial -lo que incluye a herederos y prole.

³⁵ Preservar la familia es, entre otras cosas, conservar su soporte de materialidad: Rawls, con Hegel, parece creer que la comunidad de afecto es también (o esencialmente) un patrimonio; dado que la familia es una unidad intergeneracional, esto significa mantener la institución de la *herencia*: ésta “es permisible” [TJ: 278] con tal que se practiquen los ajustes exigidos por el POE y el PD (y los que demanda garantizar el justo valor de las libertades políticas).

Esto significa que pondrán el mayor empeño para evitar que su amor se subvierta en preferencia o favoritismo.

En segundo término, si los progenitores han de ser justos respecto de su prole, ejercerán su ascendiente de modo tal que, llegado a un punto, no haya ya necesidad de él: su autoridad tiene en la mira su misma desautorización. Se abstendrán de imprimir a fuego en los párvulos sus propias apreciaciones sobre si vale la pena esforzarse, o acerca de si leer libros de filosofía es el primer escalón para ascender al trono de Platón o el primer paso para caer en el pozo de Tales.

iii. Radicalizando las oportunidades educativas

1. De acuerdo con una visión predominante (y en esto filósofos profesionales y percepción moral ordinaria van de la mano³⁶), el único obstáculo que debe ser removido para proveer a todos una oportunidad equitativa de hacer uso, o sacar provecho, del aparato establecido para transmitir el capital cultural heredado de generaciones precedentes -y de gozar de los frutos que recolectan los coetáneos- está dado por los diversos condicionantes *exógenos* que repercuten de modo dispar en las posibilidades educativas: nivel económico, contactos sociales, *background* familiar, etc. Aquellos otros elementos de fortuna que tienen un carácter *endógeno* (centralmente, la combinación particular de genes que produce el repertorio de dotes de que cada sujeto está provisto al llegar a este mundo)³⁷ no son visualizados como barreras a derribar: al contrario, proporcionan la línea de base por referencia a la cual ponderar en qué medida los impedimentos relevantes han sido superados.

Hasta qué punto se ha arraigado el parecer de que los más talentosos tienen derecho a mayores oportunidades (y de que a los menos dotados, a lo sumo, les son debidos beneficios resarcitorios de índole diversa, pero no más y mejor instrucción)

³⁶ Cfr. CH.Jenks [1988: 526]: "...es más probable que la gente crea que la sociedad debe ayudar a los que sufren desventajas ambientales que a los que soportan desventajas genéticas.". Esta posición se corresponde con lo que este autor caracteriza como variante débil de la "justicia humana" -una interpretación compensatoria de la equidad educacional que circunscribe la política de rectificación a la reparación de desventajas socio-culturales [*op.cit.*: 521-2].

³⁷ Como se advierte, tanto los componentes ambientales como los naturales del patrimonio individual resultan de factores externos al agente (el aliento de los padres, o su ADN); distinguir unos de otros, sin embargo, se justifica a la luz del hecho de que, si un sujeto puede ser separado (conceptual, tanto como fácticamente) del *habitat* que lo circunda, no ocurre lo propio con sus dotes: éstas le son inherentes en un sentido, o grado, en que no lo son su inserción familiar o su pertenencia de clase.

resalta en el hecho de que incluso un detractor radical de la meritocracia como Rawls -que repite hasta el cansancio que nadie puede reclamar crédito por sus dones innatos, ni aspirar, sobre esa única base, a recompensas superiores- lo hace propio al abordar la cuestión de la justicia educativa en los esporádicos y fragmentarios pasajes que le dedica.

Lo que emparenta a Rawls con el elitismo en boga es su tesis de que contingencias naturales y ambientales sustentan órdenes redistributivos heterogéneos. Aplicado al fomento de capacidades productivas, ello se trasunta en los siguientes preceptos de asignación:

P₁: hay que proporcionar chances de adiestramiento equivalentes a individuos igualmente dotados y motivados, haciendo abstracción del estrato de origen (lo que condice con la peculiaridad correctiva propia del POE).

P₂: dado que las diferencias entre distintos sub-grupos de agentes similarmente dotados y motivados poseen un soporte biológico, su rectificación procede de acuerdo con el patrón mitigatorio característico del PD: así, los que han salido bien parados en la lotería genética pueden aspirar a oportunidades más elevadas sólo si ello contribuye a maximizar las perspectivas de renta, riqueza, poder o “bases sociales del autorrespeto” de quienes han llevado la peor parte³⁸.

Llamaré a P₂ “PD educativo” /en lo que sigue: PDEd/: no es otra cosa que el PD, reformulado de modo de aplicarse al reparto de oportunidades, en lugar de al de recursos extra-educativos. El desplazamiento de terreno no implica cambio alguno en relación con la estructura de la versión original: como el PD, el PDEd incluye un requerimiento *maximin*, y lo especifica en términos de bienes-índice³⁹.

2. Al autorizar que se equilibre una menor provisión de oportunidades mediante una cuota más copiosa de activos monetarios, el PDEd de Rawls colisiona con la idea,

³⁸ La que, muy ambiciosamente, puede ser descripta como la “concepción rawlsiana de justicia educativa” no se agota en los preceptos de asignación referentes a destrezas productivas. El autor sostiene que, al definir la política de adjudicación más apropiada, es necesario efectuar provisiones dirigidas a propagar capacidades de otro orden: las que ponen a los individuos en posición de “disfrutar de la cultura de su sociedad y de tomar parte en sus asuntos” [JD: 73]. En relación con estas aptitudes civilizatorias -cuya posesión y ejercicio hacen de uno un ciudadano, a la vez que un hombre civilizado- la regla es la igualdad.

³⁹ “Bienes-índice” es un término acuñado por Pogge [1989: 162] para reducir a una expresión unitaria la pluralidad de bienes sociales primarios de cuya regulación se ocupa el PD. La denominación alude al hecho de que, comprendido el PD en su “forma compleja” (en su formulación rawlsiana originaria), los bienes en cuestión suscitan un problema de asignación de pesos -de índice-.

defendida por el propio autor, de que entre los principios que regulan una y otra clase de bienes -y, concurrentemente, entre las ventajas mismas- existe una relación de prioridad lexical. Lo cual prohíbe precisamente aquello que el PDEd permite: justificar un cierto prorrateo de determinado beneficio por referencia a su impacto en la asignación de otro de rango inferior^{40 41}.

La manera obvia de superar la dificultad consiste en reemplazar bienes-índice por oportunidades en el *maximanda* del PDEd: de esta forma se conserva el perfil distributivo sancionado por éste sin convalidar compensaciones incongruentes con el ordenamiento normativo rawlsiano. La pauta resultante -a la que llamaremos, sencillamente, “maximin educativo” (o, de modo abreviado, MaxEd)- aplica al dominio inter-grupal, bajo condiciones equitativas, una política de adjudicación que Rawls [TJ: 298 y ss.] considera tolerable, como estrategia vice-óptima en circunstancias injustas, en el ámbito intra-grupal.

3. T. Pogge [1989: 173 y ss.] arremete contra el MaxEd. Sostiene que si se entiende "oportunidad" en sentido absoluto -i.e., como refiriendo el nivel de instrucción a disponibilidad de cada uno (*con independencia* del que está al alcance de los demás)- exigir que se maximicen las perspectivas de aprendizaje de los menos dotados convertiría al sistema de enseñanza -dada la prevalencia que Rawls confiere a las oportunidades sobre los bienes-índice- en una fuerza centrípeta, que dejaría sin sustento a otros propósitos de justicia (como, v.g., la elevación del mínimo social).

Por otra parte, si se adopta una noción posicional de "oportunidad" -según la cual este término denota cuánta educación recibe cada uno *como porcentaje del promedio*-, maximizar las oportunidades de los que tienen menos supondría nivelarlas con las de los que poseen más: el MaxEd se resolvería en un principio de igualdad estricta, que extendería al tratamiento de genios y mediocres el trato que el POE de Rawls prescribe para ricos y pobres.

⁴⁰ Cfr. TJ, 301: “La prioridad de las oportunidades equitativas, como en el caso paralelo de la prioridad de la libertad, significa que debemos apelar a las chances dadas a aquellos con la oportunidad más baja”.

⁴¹ La interdicción solamente rige en sentido descendente: Rawls admite que, al calibrar la asignación justa de riqueza, se tome en cuenta el obstáculo que representa, para la plena vigencia del POE, la acumulación de poder económico. Lo que va mal con el PDEd no es, desde un punto de vista rawlsiano, que falla en mantener separadas esferas distributivas mutuamente inconmensurables -como sostendría un walzeriano-, sino que no respeta su ordenamiento jerárquico.

Resumiendo: o bien el MaxEd impone exigencias extremas que sólo podrían ser atendidas a través de una reorientación drástica de la política social (¿en dirección a un *educational welfare state*?), o bien carece de sentido como un principio independiente.

Creo que la primera dificultad puede ser salvada demarcando el contorno del *curriculum* que se tomará como base para fijar el *quantum* de financiación a suministrar bajo el amparo del POE⁴². Ello permitirá evitar una expansión indefinida del gasto educativo en desmedro de otros usos.

En cuanto a la segunda, estimo que el crítico interpreta "maximizar" de manera intrasistémica, cuando debería entenderlo *intersistémicamente*. Lo que se demanda cuando se pretende que las mayores oportunidades de los mejor dotados maximicen las de los menos afortunados es que estas últimas se alineen al menos con las que recibirían bajo cualquier pauta alternativa de asignación de expectativas educativas (dado el mismo lote global de recursos) -y no que se pongan en línea con las de quienes poseen perspectivas superiores *dentro del mismo esquema*.

Vistas las cosas de este modo, el MaxEd expresa una exigencia irreductible a la de la pura igualdad: lo que cumplimenta ésta violenta aquélla. Si algunas *tabulae rasae* siguen siendo *rasae* después de mucho grabar, emparejar a genios y mediocres es volver mediocre al genio más que genio al mediocre; y si la medianía fluye de las aulas a las empresas, refluye de éstas a aquéllas: empobrecimiento extraeducativo significa empobrecimiento educacional. Propagada la *mediocritas* de abajo hacia arriba, los mediocres son, si cabe, más mediocres que si los genios llegan a ser lo que son. Intrasistémicamente, sus perspectivas "de realización y cultura" son todo lo grandes que es posible que sean; intersistémicamente, apenas una sombra de lo que podrían ser.

⁴² Extrapolando al dominio pedagógico una noción empleada por Daniels [1985: 32 y ss] en referencia a la asignación de recursos médicos, se trata de especificar el "rango socialmente relevante de oportunidades educativas" -definido como el espectro de carreras (seleccionadas de entre aquellas disponibles en función del capital simbólico y material dado) que la comunidad de referencia tiene interés en promover. Creo que el balance que exhibe la oferta y demanda de servicios profesionales en el mercado laboral -convenientemente ajustado de modo de tomar en cuenta necesidades funcionales del aparato económico y modificaciones predecibles de las variables en juego a la luz del cambio tecnológico- representa una vía adecuada para definir el criterio buscado: a la par de dar curso a exigencias mínimas de eficiencia, satisface, en virtud de la aptitud del sistema de libre competencia para procesar imparcialmente discrepancias valorativas [Dworkin 1978: 152], un *standard* apropiado de neutralidad.

4. Una segunda objeción afirma que el MaxEd incrementa la medida en que los adjudicatarios de oportunidades dispares difieren en los factores que hacen que a unos les vaya mejor que a otros en el reparto. En efecto:

-mayores oportunidades (derivadas de dotes sobresalientes) redundan en niveles de calificación más altos.

-mayores oportunidades (resultantes de motivaciones más acentuadas) intensifican el deseo de aprender.

En un caso u otro, oportunidades superiores generan títulos valederos sobre oportunidades todavía más elevadas. La operación del MaxEd pone en marcha (de igual modo que la del PDEd) una dinámica perversa de autovalidación de desigualdades, en virtud de la cual, partiendo de disimilitudes apenas perceptibles, puede arribarse a desemejanzas harto considerables. La igualdad lisa y llana representa la única manera de evitar este resultado implausible⁴³.

Hay, por lo que alcanzo a ver, dos maneras de paliar los efectos no deseados de este mecanismo de retroalimentación:

(i) transcurrida cada fase del proceso de enseñanza, se efectúa una reasignación de recursos (suplementaria a la que es exigida por la aplicación del MaxEd) de una magnitud tal que el aumento no deseado de la brecha inter-grupal provocado por la implementación del principio en dicha etapa se reduzca a cero.

(ii) se promueve, hasta el máximo permitido por requisitos mínimos de eficiencia pedagógica, la interacción entre talentosos y mediocres: esto establece un alegato *prima facie* en contra de la agrupación de estudiantes por rendimiento.

5. Por otra parte: ¿es el de la igualdad aritmética un camino que valga la pena recorrer? Para empezar, hay que hacer una advertencia: la igualdad simple es más compleja de lo que parece. Tratándose de normales y supranormales, equiparar recursos educativos⁴⁴ no equivale a equilibrar bienes educativos, sino antes bien lo contrario: a

⁴³ Las oportunidades desiguales consagradas por el MaxEd repercuten asimismo sobre las preferencias educativas, que propenden a acomodarse a los recursos dados: quien recibe una cuota más copiosa desarrolla ambiciones más costosas, y, concomitantemente, se torna (aun descontando el despliegue de la capacidad para autovalerse) crecientemente demandante de financiación. Las pretensiones basadas en este tipo de preferencias adaptativas -que se adquieren como respuesta a expectativas legítimas inducidas por el sistema distributivo vigente- no pueden ser invalidadas de una manera análoga a como Rawls desautoriza aquellos reclamos originados en gustos que no han sido alentados por el esquema. Cfr. Más adelante: *El caso de las preferencias caras*.

similar financiación, más y menos dotados alcanzan cotas de calificación y capacitación⁴⁵ diversas. Los talentosos aprenden con mayor rapidez, tienen menor necesidad de supervisión estrecha -y, muchas veces, pueden prescindir de tutores-: cuanto más se acerca un ingenioso al genio, más elevada es su relación beneficios/facilidades (su tasa de conversión, para decirlo en la jerga *welfarista*).

Un igualitarista inter-grupal se ve en un trance de que un igualitarista intra-grupal está libre: definir el *distribuendum* educacional -resolver *en términos de qué* se han de especificar las expectativas de tales o cuales-; a falta de ello, no hay modo de decidir si una asignación igualitaria de oportunidades da o no en el blanco. No desarrollaremos el punto aquí; es suficiente con que quede asentado que ningún abogado de la igualdad a ultranza puede dejar de hacerlo.

Concentrémonos en el que abogue por que la pregunta “¿igualdad *de qué?*” se conteste: “de bienes educativos”. ¿Será una buena idea dedicar más atención a los que entienden (y atienden) menos -todo lo que se requiera para que José K entienda (y atienda) tanto como Marguerite Yourcenar-? ¿Lo será -si la sobreinversión en favor de los José K no basta para nivelar lo que la naturaleza desniveló- recomendar que se implemente alguna forma de desinversión en detrimento de las Yourcenar (que, v.g., se postergue su ingreso a la *Ecole*, o se penalicen sus manifestaciones de inquietud y curiosidad, o se refuercen sus clases de física y se suspendan las de latín)? Pocos responderán que sí: además de afectar seriamente la autorrealización de las Yourcenar, una política de ese tenor castiga asimismo a los José K; no solamente los priva de *Memorias de Adriano*, sino también del aguijón que las virtudes despiertas clavan en las dormidas (así como del *plus* de transferencias que -una vez que la riqueza da una vuelta completa- aporta cada genio a cada mediocre).

6. ¿Son alternativas reales PDEd y MaxEd? Alguien podría negarlo, aduciendo que, a los fines prácticos, es indiferente que los menos dotados reciban una porción *maximin* de renta (tal como requiere el primero), o una fracción *maximin* de oportunidades (cual exige el segundo): con su cuota de bienes-índice pueden comprar

⁴⁴ Por “recursos educativos” se entiende no sólo dinero (becas, subsidios, créditos) sino también tiempo (v.g., de atención por parte de los docentes), contactos estimuladores, etc.

⁴⁵ Uso “capacitación” como la aptitud para adquirir “calificaciones” (o, para expresarlo a la Sen, como el vector integrado por diversos subconjuntos de destrezas realizadas entre los que el agente tiene la libertad efectiva de optar).

un paquete (igualmente cuantioso) de bienes educativos. Con una ventaja: sin sacrificar equidad, se gana en libertad de elección. Al recibir medios omnivalentes de cambio (en lugar de beneficios en especie, difícilmente canjeables por efectivo), los adjudicatarios cuentan con un margen de autonomía más amplio para ajustar su canasta presupuestaria a sus gustos e intereses (incluyendo su anhelo de “realización y cultura” confrontado con su afición por pasatiempo y embrutecimiento).

Dos respuestas. Una: el ámbito en el que rige el MaxEd (o en el que adquiere una fuerza deóntica singular) configura el dominio por excelencia del paternalismo legítimo -y los beneficiarios del caso (educandos: esto es, niños y adolescentes), los destinatarios típicos de la tutela permisible del Estado⁴⁶. Dos: el PDEd no es tan inocente como parece. Tras su apariencia de neutralidad, se oculta un sesgo en favor de *tales* cestas, y en detrimento de *tales* otras. A menor provisión de oportunidades, se constata una preferencia más tenue por ventajas educativas *vis-à-vis* extra-educativas. Deseo inmediato por más, y mejor, formación, y deseabilidad madurada, suelen no coincidir -en especial entre aquellos que no han tenido familiaridad con libros y maestros-. Bajo el PDEd, los mediocres terminarán con menos educación (o con una de calidad inferior) que si rige el MaxEd. Observar aquél es perfectamente compatible con infringir éste.

Es una cuestión abierta la de si, en el sentido opuesto, existe o no una relación de implicación. Tal vez maximizar las perspectivas de capacitación de los genéticamente desfavorecidos produzca el mismo efecto con sus expectativas de ingreso. Creo que si se amplía el horizonte temporal puede abandonarse el tono conjetural: el MaxEd, al universalizar el acceso efectivo a la instrucción, optimiza el abasto de destrezas, y, consecutivamente, radicaliza una tendencia estructural al aplanamiento de la pirámide de remuneraciones (Rawls, curiosamente, advierte la existencia de este vínculo causal⁴⁷, pero, circunscribiendo la democratización educativa

⁴⁶ Cfr. J.Tobin, quien argumenta en estos términos en favor de su propuesta de “igualitarismo específico”. Lo que define a éste, por contraposición con el “igualitarismo general”, es que, en referencia a ciertos bienes “esenciales para la vida y la ciudadanía” [1979: 276], la provisión estatal debe ser en especie, y no en dinero en efectivo.

⁴⁷ En TJ: 306-7, Rawls analiza diversos factores que hacen que ciertas normas de equidad de sentido común (que operan en microcontextos de asignación) adquieran mayor gravitación que otras. Entre tales variables se cuentan las fuerzas de mercado que ponen a prestadores y prestatarios de servicios productivos en equilibrio competitivo. La dirección hacia la que se mueven esas tendencias depende del norte que señalen los principios de justicia de primer orden que modelan los constituyentes fundamentales

al plano intra-grupal, se priva de buena parte de los réditos que reportan el incremento de la oferta de habilidades y la nivelación retributiva). Conjuntamente con el mejoramiento, en términos relativos, de la paga mínima, la elevación de la eficiencia general de la economía que sobreviene al crecimiento de la fuerza de trabajo calificada augura que la banda inferior, mensurada de acuerdo con parámetros absolutos, se hallará por encima de la que se alcanzaría en un esquema gobernado por el PDEd.

De todos modos, aun si cumplimentar el MaxEd no comportara dar satisfacción al PDEd, no se sigue sin más que haya que enfrentar el problema de cómo balancear las exigencias emanadas de ambos principios. Es posible que las motivaciones educativas sean más permeables que las extra-educativas al influjo de alicientes externos. Si logra aislarse la productividad marginal de los incentivos educativos, puede que sea factible ajustarlos de modo de convalidar aumentos en las erogaciones destinadas a enseñanza que posean un impacto neutro sobre la subvención de transferencias. El MaxEd pagaría de este modo su propio costo.

7. ¿Y si las hipótesis propuestas en σ -sobre la aproximación intergeneracional del MaxEd al PDEd y acerca de la hipersensibilidad ante los acicates educacionales- resultasen falsas, y elevar las expectativas de formación de los menos aventajados conllevara (incluso en el largo plazo) rebajar sus perspectivas de bienes-índice?

Comparemos dos modelos redistributivos puros. En M1, la porción de bienes-índice del peor dotado (que apenas recibe facilidades educativas suficientes como para ingresar en intercambios productivos) está integrada sustancialmente por transferencias (recolectadas a través del mecanismo usual de tasación, y ajustadas hasta el punto exigido por el PDEd). En cambio, en M2 (que deshecha cualquier forma de subvención no reductible a oportunidades), dicha fracción es fruto enteramente de la retribución que el menos favorecido obtiene en el mercado mediante el empleo de sus capacidades productivas (acrecentadas hasta el extremo requerido por el MaxEd).

del orden social. Por carácter transitivo, según sea el perfil de la estructura básica, así será la combinación particular de pesos que resulte a nivel de las máximas de rango inferior. Como ejemplo, el autor menciona la incidencia que tiene, en la fuerza relativa del precepto de contribución *vis-à-vis* el de esfuerzo consciente, la medida en que la comunidad está orientada a promover el ideal de "igual acceso". Cuanto más arriba se encuentra colocado el POE en la escala de prioridades, y más radicalmente se lo interpreta, más copiosa es (a igual acervo de ventajas genéticas) la provisión de capacidades realizadas -y, por desbalance en favor de la demanda, menor el componente de la paga asociado a calificación (y mayor el correspondiente a dedicación).

	M1 (PDEd)		M2 (MaxEd)	
	O	BI	O	BI
Menos dotado	15	20	20	15

(siendo O=oportunidades, y BI= bienes-índice)

Colocado frente a esta disyunción fuerte, un rawlsiano negaría a Rawls tres veces: descubriría en la misma “justicia como imparcialidad” otros tantos motivos para anteponer la verdad a la amistad -el MaxEd al PDEd. Siendo Rawls la fuente de la abjuración, la aparente apostasía se revela como una regeneración de la auténtica fe. Veamos las armas que empuña esta deslealtad fiel:

(i) La primera recurre a la analogía: si la equidad prescribe que se facilite a chicanos y pobres un “acceso igual” a posiciones favorecidas, y veda absolutamente *trade-offs* entre desigualdad de acceso y resarcimiento monetario, lo mismo cabe concluir en referencia a mediocres y apáticos.

Recorramos el curso de razonamiento de Rawls. Para nuestro autor, una sociedad es injusta si interpone vallas formales entre miembros de comunidades raciales, sexuales o culturales y sitios prominentes de la geografía social. No sólo se trata de abrir las carreras, sino de franquearlas a los talentos: las consideraciones que se invoquen para repartir los premios en disputa (para asignar tal puesto a tal aspirante) deben estar apoyadas en “cualificaciones razonables” [JE: 65]. Esta exigencia emana de la anterior. Jerarquizar candidatos en función de atributos sin conexión con el desempeño exitoso de la función a cubrir es una forma subrepticia de reintroducir restricciones: aceptar que cualquier g puje, pero estipular requisitos que ningún integrante del grupo G^{48} esté, en virtud de esa pertenencia, en condiciones de satisfacer, es admitir que algunos corran mas asegurarse de que nunca suban al podio.

No basta que se permita a todos contender, y que las chances de triunfo sean independientes de la filiación no económica de los concursantes. Debe evitarse asimismo que la procedencia de clase confiera a algunos mayores perspectivas de adquirir las habilidades relevantes (o de pagar los costos que involucra tomar parte en la competencia). Un Samuelson virtual tiene que poder llegar a ser un Samuelson real, nazca en el Bronx o en Park Avenue.

⁴⁸ El G al que aquí se alude no es, obviamente, el conjunto de los que hacen bien el trabajo.

Señalados aquellos a quienes ha de guarecer el paraguas del “acceso igual”, Rawls les ofrece todas las garantías: ese resguardo los amparará pase lo que ocurra. Los requerimientos de movilidad y competitividad conservan todo su rigor -dictamina- aun en la eventualidad de que, cerradas las carreras, o desacoplados galardón y dotes, el índice de renta de los excluidos llegue a ser tan grande como sería en un sistema con libertad de desplazamiento, y adjudicación meritocrática^{49 50}. Y lo mismo se aplica a la demanda de oportunidad efectiva. La razón es que existe, según su parecer, una trabazón íntima entre la ejecución de roles y la autorrealización -adjetivada como “una de las principales formas del bien humano” [TJ: 84]-. Mantener bajas las barreras (o altas las matrículas) comporta privar de este bien a los que se ven imposibilitados de avanzar (o desembolsar): un daño que ni todo el oro del mundo (o, mejor, que ni la pepita más grande del minero más raso) puede reparar.

Se impone en este punto un *excursus* exegetico. La autorrealización de que aquí se habla no ha de ser leída (pese a lo que podría dar a pensar la fórmula poco feliz de que Rawls se vale para realzar su importancia) en clave aristotélica o marxiana: barruntar tras ella un ideal de florecimiento supondría convertir al autor en sirviente de dos señores -en un deontologista que apela a elementos de juicio teleológicos en apoyo de sus opiniones sobre lo que la justicia prohíbe-.

El lector que confía en que Rawls no es una presa fácil de la contradicción tiene dos escapatorias. Ambas se mantienen dentro de los lindes de la neutralidad, y suministran respuestas verosímilmente rawlsianas a la cuestión de por qué resultan inaceptables compensaciones entre “igual acceso”, por un lado, e ingresos y riqueza, por el otro.

Una enlaza realización educativo-productiva con realización antropológico-política: solamente si la primera sobrepasa una medida razonable, alumnos y

⁴⁹ El mecanismo de “competencia leal” es meritocrático en el sentido débil de que reconoce que el que posee en mayor grado las habilidades que han sido predeterminadas como relevantes está intitulado a reclamar para sí la posición en disputa -mas no en la acepción fuerte de que supedita el criterio de adjudicación a alguna pauta de valuación pre-distributiva.

⁵⁰ Todo hace presumir que esta eventualidad es puramente ideal: obturar las carreras estorba el desplazamiento de los factores de producción (incluyendo el trabajo) de las ramas de actividad en que su producto marginal es bajo a aquellas en que dicho producto es elevado -lo que conspira contra la eficiencia, y, subsiguientemente, contra la maximización de las perspectivas de retribución de los que tienen movilidad reducida o nula. Considérese lo que ocurriría con la contribución de la NBA al PBI americano (y, con él, al presupuesto reservado a transferencias) si únicamente se permitiera la participación en la liga de jugadores blancos.

trabajadores pueden actualizarse como “cooperantes *plenos*”⁵¹ -y, encarnar en sí el ideal personal (no perfeccionista) grabado en el capitel de una sociedad rawlsiana-. Obstruir el paso a escuelas y oficinas o *ateliers* (ya denegando derechos, ya rehusando los recursos necesarios para materializarlos) transforma a los interdictos en metecos sin negocio: los expulsa del ágora, condenándolos a una existencia acomodada (si, como se ha supuesto, oclusión y maximización pueden ir juntas), pero estéril y bárbara.

La otra engarza autorrealización con autorrespeto⁵². Este bien (que es anhelado por adherentes a visiones encontradas sobre lo que es valioso, y hasta por aquellos que no podrían encontrarse en un campo de batalla común) posee un *status* intersubjetivo: no se estima quien no es estimado por otros (¿y viceversa?). El crédito que nos otorgan alivia la deuda que tenemos con nosotros mismos. La fianza no es gratuita: depende, entre otras cosas, de que hagamos algo que pueda cosechar algún tipo de reconocimiento⁵³:

“Pues si bien es verdad que a menos que nuestros esfuerzos sean apreciados por otros es imposible para nosotros mantener la convicción de que valen la pena, es también verdad que los otros tienden a valorarlos *sólo si atraemos su admiración o les damos placer.*” [TJ: 441. Énfasis añadido]

-una atracción que los que tienen muros por delante, o cuentas sin respaldo, son incapaces de ejercer. La autoafirmación a través de la confirmación de otros les está vedada.

La conexión íntima entre autorrealización y autorrespeto salta a la vista incluso si se hace abstracción de la vertiente interpersonal de este último: un repertorio amplio y diversificado de “dotes educadas” [TJ: 441] posibilita que nos involucremos en actividades inherentemente satisfactorias y desafiantes -lo que aviva una y otra vez el sentido de que lo que hacemos es digno del esfuerzo que le dedicamos-, y refuerza con

⁵¹ El soporte textual de esta expresión (y de la traducción de “autorrealización” construida en derredor de ella) se encuentra en PRIG: 268, en que nuestro autor identifica como uno de los propósitos básicos de la política educacional de un Estado rawlsiano el objetivo de que los ciudadanos “se conviertan en miembros autoabastecidos y plenamente cooperantes de la sociedad a lo largo de su vida completa”.

⁵² El engarce no es caprichoso: Rawls concibe como el rol más importante de la educación el de “proveer a cada individuo un seguro sentido de su propia valía” [TJ: 101].

⁵³ Si la autoactualización no deviene -para emplear categorías de Elster [1991: 48-9]- autoexteriorización (si la realización de potencialidades no se trasunta en logros evaluables a través de “criterios públicos e independientes” [*ibidem*] de apreciación), no podríamos transformar la certidumbre subjetiva de nuestra valía en certeza objetiva: nuestra autoestima estaría permanentemente amenazada por el autoengaño.

fuerza creciente la confianza en que somos competentes para llevar a cabo los que nos proponemos.

El respeto de sí no es un bien primario más: es el que vuelve apetecibles a los demás. Canjear dinero por autoestima equivale a cambiar algo apreciable por lo que posibilita que sea percibido como tal; conlleva acumular un tesoro a expensas de lo que nos alienta a emprender su búsqueda.

Puede agregarse un argumento del tipo del que Hegel emplea para criticar la caridad católica. Si un componente (que Rawls juzga residual⁵⁴) del autorrespeto está dado por la tenencia de medios omnivalentes de consumo (piénsese en el efecto degradatorio que Adam Smith imputa a unos zapatos rotos), no parece desatinado aventurar que, además de la cantidad, interesa el *modo* como se los obtiene: recibir una contraprestación por servicios brindados es, a todas luces, un acicate más poderoso para la autoestima que pasar por la ventanilla de la Seguridad Social^{55 56}.

Hechas las salvedades del caso, reiniciamos donde dejamos -sólo para ultimar-. El ímpetu igualitarista del “igual acceso” de Rawls se detiene antes de descargar toda su furia jacobina. Pues: ¿qué tiene Samuelson que no posea José K? Si es injusto que se queden afuera los que vienen al mundo sin un pan bajo el brazo, ¿no lo es que apoyen su nariz contra el vidrio los que no traen miga, ni materia gris? ¿No afecta ello acaso su autorrealización -y, con ello, su participación, *more platonica*, en el paradigma de “ciudadano representativo”, o su autoestima-?

(ii) El segundo estilete de la heterodoxia ortodoxa se clava no en el corazón normativo de la “justicia como equidad” sino en una de sus extremidades institucionales.

⁵⁴ Cfr. Más adelante, IV, v: *Autoestima y status socioeconómico*.

⁵⁵ Cfr. R.Lane [1991: 188]: “...ingreso *ganado* es una fuente de autoestima, mientras que ingreso de bienestar <proveniente de transferencias *welfaristas*> no.”

⁵⁶ Arneson [1987: 522] previene sobre el influjo adverso de la autorrealización educativa sobre la autorrealización laboral: en la medida en que la dificultad intrínseca de las tareas (y, con ella, el desafío que presentan) no se incrementa en proporción al despliegue de las habilidades relevantes, mayor capacitación redundará en sub-explotación de destrezas, y ésta en menor significatividad ocupacional. Si el balance es deficitario, una política de adjudicación del tipo de la prohijada por el MaxEd puede rebajar, en vez de fomentar, la autoestima global de sus beneficiarios. Ello es así -hay que admitirlo- si la ampliación del capital humano no trae consigo -o retroalimenta- un desarrollo de la tecnología productiva, o una organización funcional más sofisticada, y si el autorrespeto de un arquitecto que decora casas es menor que el de un albañil que nunca podrá descolgarse de su andamio.

Lo que da filo al puñal es esto. Potenciar la acción correctiva del POE -admitiendo que cierto tipo de desigualdades de base genética sean mitigadas por medio de beneficios de la clase de los que Rawls utiliza para compensar por infortunio social- minimiza la actividad rectificatoria del PD (extra-educativo): la operación del MaxEd hace más angosta la franja en la que actúa dicho principio.

Ello sintoniza con la idea del autor de que la configuración más adecuada para llevar a la práctica la “justicia como equidad” en el marco de sociedades de tradición capitalista corresponde a la “democracia de propietarios” de Meade. Lo que da peculiaridad a este modelo, por contraposición con el cristalizado en el *Welfare State* de post-guerra, es que la intervención dirigida a anular desventajas innmerecidas (o a morigerar sus efectos) se produce *ex ante* -en el momento en que se reparten las fichas con que ha de jugarse el juego del mercado, y no una vez que algunos jugadores han acumulado ganancias desmesuradas. Esta injerencia anticipatoria -que hace de un gobierno rawlsiano un demiurgo, antes que un *factotum* milagrero- se concreta en políticas destinadas a fomentar una amplia dispersión del capital, tanto material cuanto humano: la redistribución alcanza a capacidades realizadas, del mismo modo que a martillos y francos suizos.

Extrañamente, Rawls se mueve en un rumbo contrario al que él mismo señala con el dedo. Sus dudas sobre la realizabilidad acabada de su POE intra-grupal -o, en general, sobre la viabilidad de neutralizar por completo distorsiones ambientales-, así como su confianza en que el peso de tal imposibilidad se aligera si se lo pondera con la balanza de la “justicia como equidad” -visualizada como un sistema cuyos componentes se prestan respaldo unos a otros [TJ: 511]-, lo inclinan a sobreexpandir la jurisdicción rectificatoria del PD en la dirección marcada por Pogge⁵⁷ y a acrecentar su gravitación *vis-à-vis* la de la exigencia de oportunidades equitativas⁵⁸.

⁵⁷ Cfr. nota 25.

⁵⁸ Pogge [1989: 168 y ss.] piensa algo más: que Rawls acaba por eliminar dicha exigencia del inventario de la “justicia como equidad”, restringiendo el requerimiento de “igual acceso” al contenido en la cláusula de “carreras abiertas a los talentos”. Creo que el crítico malinterpreta a Rawls: lo que este afirma es que, mientras la “libertad de desplazamiento y la libre elección de ocupación” [PL:228] configuran “elementos constitucionales esenciales”, las oportunidades equitativas, *conjuntamente con el PD*, poseen un rango legislativo -lo que no implica que no constituyan valores políticos pertenecientes a la “justicia de trasfondo”. La diferencia de jerarquía se explica en términos de grados diversos de urgencia relativa, corroborabilidad e incontrovertibilidad.

(iii) El remate va de lo que produce una sociedad justa a lo que la torna deseable, *all things considered* -de lo que hace que la gente se sienta tratada como se debe a lo que la inspira y la entusiasma-.

Para Rawls, la naturaleza humana sigue generalmente (aunque no universalmente) una tendencia inversa a la que la termodinámica augura para el mundo físico: mientras éste marcha hacia la reabsorción en una unidad indiferenciada, aquélla apunta a la diversificación. El *conatus* rawlsiano es aristotélico: propende a la mutación de potencia en aptitud, y de aptitud en acto. Siendo otras cosas iguales, lo cultivado prima sobre lo inculto -y, dentro de aquello, lo complejo sobre lo simple-. El MaxEd da impulso a esta pulsión: crea las condiciones para que lo que está latente en todos se despierte en todos.

La autorrealización a la que alude Rawls es presentada aquí como un bien no político. Su privación no cierra a los desposeídos las puertas de la ciudadanía, ni provoca que se crean indignos de hacer algo que valga la pena, pero despoja a su *habitat* de calor y color. El PDEd está a salvo -en esta versión- de la impugnación de inequidad, mas, si la confrontación con el MaxEd se extiende de la *Gerechtigkeit* de los modernos al *kalós kai agathós* de los clásicos, su derrota está sellada. Si es preferible tener A y B a poseer A, el MaxEd -que añade buen vivir a justicia- representa una opción más atractiva para los perdedores genéticos que el PDEd -que da lo segundo, pero rehuye lo primero-.

Es seductora asimismo para los ganadores genéticos: las “dotes educadas” no son sólo (o primariamente) ventajas competitivas, sino también (o eminentemente) beneficios cooperativos:

“...las habilidades de la persona son bienes para otros también: son gozados por nuestros asociados tanto como por nosotros mismos.” [Tj: 443].

iv. Desigualdades naturales y punto de partida igual

1. El itinerario que lleva del POE al PD supone algo más que el desplazamiento de lo social a lo natural. Al cambiar la materia de la rectificación se modifica la lógica de ésta: en lugar de pretender que todos emprendan su carrera en la misma línea se propende a que los que parten más lejos de la meta se beneficien todo lo que sea posible de los que salen con ventaja. El POE actúa sobre las desigualdades mismas, el PD sobre

sus consecuencias distributivas [Sandel 1982: 70]; reparar es, en un caso, anular, y en el otro, mitigar.

Antes de avanzar, se impone una aclaración. La aserción de Rawls de que el PD no aspira a que los activos naturales se muevan “en dirección a la igualdad” [JD: 72] puede inducir, por contraposición, la creencia de que el POE persigue ese propósito en relación con los activos sociales. Que esta inferencia sea correcta o inválida depende del modo como se conciba el objetivo en cuestión. Si se lo entiende como la meta de borrar de la toponimia social todo relieve, el razonamiento es falaz. La abolición de las clases no forma parte del decálogo rawlsiano. Deber implica poder; y el caso es que, para nuestro autor, las disimilitudes en expectativas de vida asociadas a la existencia de estratos diversos son “presumiblemente inevitables en toda sociedad” [JD: 61].

Tampoco acierta -como se vio al contrastar *La República* y *Teoría de la justicia*- quien atribuye a Rawls el fin de aplanar las posiciones *iniciales* -al menos si ello involucra *cada una* de las dimensiones en que pueden diferir los de arriba y los de abajo-. Enrasar a todos en todo supondría arrasar con linajes y legados -un extremo al que ni el más extremista rawlsiano se atreve-.

Los herederos de buenas familias rawlsianas tendrán -al menos hasta que la acción rectificatoria del POE surta efecto- una provisión más copiosa de bienes-índice -y, a horcajadas de ello, una gama más amplia y sofisticada de beneficios no primarios-: conocerán París antes que los chicos del montón. No tendrán, en cambio, mejores colegios y universidades (o los tendrán, mas sólo en la medida en que la *hyle* sea refractaria a la forma).

Si se centra la atención en el prorrateo de recursos extra-educativos dado *ab initio*, puede afirmarse, corrigiendo a Sandel, que el POE no opera sobre las desigualdades mismas, sino sobre sus concomitancias distributivas: procura impedir que la asignación de un sub-tipo especial de activos sociales (facilidades educacionales) se decida en función del reparto de otras sub-clases; esta segunda partición representa para el POE lo que el producto de la lotería natural para el PD. La heterogeneidad estructural entre uno y otro principio reside en que el POE trabaja para que la desigualdad de partida se transmute en igualdad, en tanto que el PD, para que se morigere.

Ciertamente, la caracterización sandeliana es atinada si el foco se pone sobre los activos sociales educativos *vis-à-vis* los genéticos: al POE le preocupa que nadie se

adelante antes de que suene el disparo, al PD, que los que cortan la cinta arrastren en su corrida a los rezagados.

2. ¿A qué se debe la sustitución de paradigma? Al fin de cuentas, no hay nada descabellado en decir que Mozart tuvo más oportunidades que Salieri. La herencia de la inteligencia (sea lógica o musical) es -admite Rawls [TJ: 278]- tan injusta como la de la riqueza; si ésta da ocasión para que entre en juego el POE, ¿por qué no ocurre lo propio con aquélla?

Alguien podría recurrir a consideraciones de *factibilidad*. Las desigualdades naturales -alejaría- exceden el radio de la acción humana: si podemos forjar un mundo social a nuestra imagen y semejanza (o, al menos, obtener una copia aproximada), no está en nuestras manos torcer las leyes de Mendel hacia un lado o hacia el otro.

Este alguien no es nuestro autor: una de las tareas que una sociedad rawlsiana ha de tomar sobre sus hombros es la de “adoptar previsiones para al menos preservar el nivel general de habilidades naturales y prevenir la difusión de defectos serios” [TJ: 108] -y, como objetivo de máxima, lograr que todos gocen “del mayor talento igual” [*ibidem*]-. El diseño e implementación de una política genética configura el meollo de esa labor. Si las desigualdades naturales *dadas* se sustraen al POE, las que son *en potencia* caen bajo su competencia: ese principio orienta la transmisión intergeneracional del capital genético de modo de alcanzar un punto tras el cual, al desaparecer las diferencias entre genios y mediocres, el PD pierde su razón de ser.

Un segundo argumento -este sí rawlsiano- parte de la premisa de que las desigualdades innatas escapan a la evaluación ética. Hablar de “*injusticia* genética” es colocar en la mira el objetivo equivocado: perder de vista que lo que es pasible de juicio no es el mero *factum* de la diseminación de talentos sino su proyección institucional [TJ: 102] -o, mejor, el modo, y la medida, en que un simple hecho amoralizado determina las perspectivas de vida de agentes morales-. Si el mal se encuentra en el tránsito a la *civitas*, es aquí, y no en el estado de naturaleza, donde hay que aplicar el bisturí.

Por último, median razones de *indeseabilidad*. En primera instancia, se encuentran aquellas -lexicalmente prioritarias- que emanan del primer principio de la justicia. Transplantar neuronas de Kafka a José K -de modo de asegurarse de que el escalafón de uno corra paralelo al del otro- lesiona el derecho de Kafka a su integridad

personal [PL: 283]. Y -lastimando otra inmunidad básica- lo somete a una opresión psicológica intolerable: lo hace estar siempre alerta a la aparición de nuevos José K que reclamen su parte de cacumen.

En segundo término, un PD que participara del modelo del *equal starting point* (lo que no sería otra cosa que un POE omniabarcativo) retrotraería el cosmos humano al instante previo al *big bang*: condensaría la biodiversidad en “copias de carbón” [Ackerman: 1980:136], indistinguibles entre sí.

Esta implosión -contra lo que presume Ackerman⁵⁹ - representaría un cataclismo para cualquier rawlsiano consecuente -lo que incluye a Rawls-. Para éste, la pluralidad genética no es sólo fuente de inequidad distributiva; es también la condición para que cada uno pueda actualizar sus potencialidades. Biotipos leibnizianamente indiscernibles nos dejan sin genios y mediocres, pero asimismo sin violinistas y pianistas.

“...cuando estos dones musicales no son iguales en toda la orquesta y difieren de persona a persona, puede lograrse un resultado de igual excelencia siempre y cuando estos dones sean apropiadamente complementarios y estén adecuadamente coordinados.” [PL: 321].

Lo que suprime grados y jerarquías transforma sinfonías en homofonías; lo que se gana en igualdad de chances (¿para hacer qué?) se pierde en enriquecimiento mutuo:

“...sólo a través de la cooperación con las demás puede realizarse el talento de cada una...”. [*ibidem*].

También se pierde en riqueza contante y sonante: que el *cursus honorum* del noble Tocqueville inicie su decurso antes que el del plebeyo Rousseau no hace a Rousseau menos pobre que lo que sería si plebeyos y nobles -o burgueses y proletarios- desaparecieran de la faz de la tierra; en cambio, que Mozart esté, desde un comienzo, más cerca que Salieri de la musicalidad en y por sí -y, con ello, de favores y medallas-, además de moderar la medianía de Salieri y otros como él, los rescata (o a sus hijos, o a los hijos de sus hijos) de la penuria y la escasez.

⁵⁹ Suscripta una “interpretación simplista” [1980: 136] del PD -en línea con una concepción literal de las oportunidades equitativas-, es posible “generar argumentos rawlsianos para posiciones que van desde la *uniformidad genética* a la dominación genética” (137. Énfasis agregado).

v. Talentos, esfuerzo y arbitrariedad moral

1. El último “no” de la imparcialidad negativa rawlsiana es el que niega a uno de los dioses de la religión del *self made man* (el evangelio del hombre americano promedio): el mérito. Sin esta negación, la afirmación de Rawls de que la redistribución debe redistribuir, además de lo que la sociedad distribuye injustamente, lo que la naturaleza distribuye al azar de lo que, en sí, no es ni justo ni injusto (de que la redistribución debe ser redistribución global, y no parcial), no podría ser afirmada.

Para entender lo que está implícito en la negación explícita de Rawls es necesario reconstruir el argumento pro meritocrático que nuestro apóstata tiene *in mente* al construir su contra-argumentación. Dicho razonamiento da cuenta del patrón inferencial común a concepciones meritocráticas de configuración estándar; lo llamaremos, por ende, “argumento meritocrático tipo” (abreviadamente, *AMT*). Su conformación tiene esta forma:

(1) Puesto que no hay nada sin razón suficiente, nadie merece lo que merece si no es sobre la base de cierto fundamento F .

(2) F comprende dos dimensiones: una fáctica [F_f] -los elementos de juicio empíricos que se alegan como *ratio essendi* del *status* meritorio del que merece-, y otra normativa [F_n] -el principio de superviniencia que define los parámetros a los que han de ajustarse aquéllos F_f , de entre todos los que se aducen, que configuren propiamente F_f (esto es: que suministren respuestas moralmente aceptables a la pregunta de qué es lo que hace que alguien merezca lo que merece)-.

(3) ¿Cuáles son las coordenadas que demarcan los lindes de cualquier F_f que resista la prueba de aceptabilidad moral? De acuerdo con una reconstrucción plausible del principio de superviniencia que opera en una pluralidad de circunstancias en que se afirma de alguien que merece algo, son éstas:

(3a) El F_f sobre la base del cual se adscriba, en contextos comparativos en que sean viables ordenaciones *completas* (y no meramente *cuasi-ordenaciones*), mérito *personal* a un agente x en referencia a una cierta recompensa R_1 -el F_f al que apele quien confiera a x un merecimiento atinente a R_1 que no otorgue a y , z , etc.- debe ser *él mismo* personalizado. Ello significa dos cosas: (i) que F_f tiene que ser un hecho *relativo a x* -que F_{fx} debe ser verdadero-, y (ii) que tiene que ser *privativo de x* -que F_{fy} , F_{fz} , ..., deben ser falsos-.

Si F_f no bastara para discernir entre x , y y z , debería poder identificarse un F_f' que sirviera de sustento para adjudicar mérito a x en lugar de a y o a z -un F_{fx}' -; de no ser posible, la predicación se resolvería en un *oxímoron* de la clase de: “ x merece personalmente R_1 , pero no existe nada en su persona (o concerniente a su persona) que lo vuelva merecedor de R_1 ”.

(3b) Un corolario de (3, a, ii) es que la atribución de mérito personal ha de sustentarse ya en propiedades idiosincráticas (como “ser el autor del Quijote”), ya en rasgos genéricos que los sujetos realicen en distinto grado (como “ser un buen escritor de novelas de caballería”); características de todo-o-nada, que no admiten variedad inter-individual alguna, o notas de rango cuya dispersión, como una cuestión *de facto*, sea homogénea, no son pasibles de ser retraducidas como F_f (ni como F_f' , F_f'' ...).

(3c) Un F_f que se precia de tal denota siempre algo que el individuo que merece *ha hecho* (o algo que el sujeto *es* o *posee* en tanto y en cuanto *ha hecho algo para serlo* o *poseerlo*).

(4) Basta merecer F_f para merecer lo que se funda en F_f -trátase de F_f^* (un F_f menos fundamental) o de P (alguna prestación)-. Traducido en el registro de la implicación material: si x merece F_f , entonces merece F_f^* o P (y si merece F_f^* , merece F_f^{**} o P ; y si...).

(5) x merece F_{fx}^{**} .

(6) y merece F_{fy}^{**} .

(7) F_{fx}^{**} sitúa a P_1 en la zona de accesibilidad de x .

(8) F_{fy}^{**} sitúa a P_2 (mas no a P_1) en la zona de accesibilidad de y .

(9) x merece P_1 (o, mejor, es meritorio que x efectúe P_1).

(10) Es meritorio que y efectúe P_2 .

(11) Dada una multiplicidad de pautas para estimar $[E]$ la valía⁶⁰ $[V]$ de P , hay una $[E_1]$ que brinda ponderaciones más exactas que todas las demás.

(12) Según E_1 , la valía de P_1 $[V_1]$ supera a la de P_2 .

(13) Suponiendo que P_1 sea la única prestación efectuada por x , y P_2 la única prestación efectuada por y , el mérito pre-distributivo global de x $[M_x]$ sobrepasa al de y en una medida similar a aquélla en que V_1 rebasa a V_2 .

⁶⁰ V puede estar dada ya por rasgos propios de las P (v.g., por su valor de uso), ya por características que reflejan notas distintivas de los agentes que las llevan a cabo (v.g., por el empeño deliberado puesto por el prestatario).

(14) P_1-M_x se vinculan con R_1 , y P_2-M_y con R_2 , mediante algún esquema distributivo D_1 .

(15) D_1 es justo si y solamente si concede a x , comparado con lo que asigna a y , tanto más cuanto mayor es M_x en relación con M_y ; esto es: si establece una correlación entre P_1 y P_2 , por un lado, y entre R_1 y R_2 , por el otro, isomorfa con la que, de acuerdo con E_1 , se verifica entre P_1 y P_2 , por una parte, y V_1 y V_2 , por la otra⁶¹. Reformulándolo en términos de la definición clásica de justicia: D es justo si y sólo si da a cada uno, distributivamente, lo que le corresponde pre-distributivamente -maximice ello o no la cuota monetaria mínima⁶², o la utilidad total o media, o promueva o desaliente valores comunitarios o ideales de perfección-.

∴

(16) x merece⁶³ R_1 , e y , R_2 .

(17) Si x merece R_1 , debe recibir R_1 , y no $R_1 + m$; y si y merece R_2 , tiene que dársele R_2 , y no $R_2 + m$. La fuerza deóntica del “debe” meritocrático excede la de cualquier otro “debe” (utilitarista, liberal, comunitarista) que se interponga, redistributivamente, entre los x y sus R merecidas.

(18) R_1 coloca a x en el estrato de ingresos ES_1 , y R_2 a y en ES_2 .

(19) x merece pertenecer a ES_1 (ser rico), e y a ES_2 (ser pobre).

2. Como se adelantó al tratar del mérito y de la meritocracia en la sección

⁶¹ Una versión más “débil”, ordinal, de las condiciones de justificabilidad de D exigiría tan sólo que no se diera más a aquél cuyo M es menor.

⁶² “...<los> mejor situados merecen sus mayores ventajas redunden o no en beneficio de otros” [TJ: 103. Énfasis añadido]. Nozick objeta el modo como Rawls expone este punto de discrepancia entre su postura y la de los meritocráticos. Señala que las dotes naturales de las personas (cuyo empleo productivo determina, en algunas variantes de meritocracia, los merecimientos de sus portadores y, subsiguientemente, en última instancia, la distribución de recursos) son un “haber de una sociedad libre” [1988: 224-5] aquellos que no las poseen (o que las tienen en menor grado) siempre se benefician de su presencia -de que estén allí y no en alguna otra parte o en ningún lado. La cuestión no es entonces si se ha de permitir a los individuos más favorecidos que adquieran los beneficios que merecen con independencia de si esta asignación contribuye a mejorar las perspectivas de los menos dotados -ya que el mero hecho de que los más aventajados accedan a interactuar con los peor situados produce este resultado-, sino si esta política es admisible con prescindencia de si ella incrementa en alguna medida definida las expectativas de los menos aventajados respecto del nivel provisto por la simple interacción con los mejor situados (en un sistema de mercado libre).

⁶³ Si bien este “mérito” meritocrático es *intra-distributivo* (i.e., está mediado por algún D), no es parangonable a la “intitulación” no meritocrática de Rawls: el que merece R_1 no solamente está autorizado a reclamar lo que D promete que se le dará al que hace P_1 , sino también a exigir que, en la medida que E_1 y los M asociados a ella no se modifiquen, D equivalga a D_1 . En cambio, estar intitulado a R_1 comporta el primer derecho mas no el segundo.

primera de este trabajo, el que escucha con oídos atentos la alocución anti-meritocrática de Rawls reconoce dos piezas de oratoria: la que sirve de ventrílocuo a la neutralidad, y la que hace hablar a la imparcialidad negativa. La primera voz ya ha sonado; dejemos que resuene -impostada de modo de que resulte audible en el registro del *AMT*-:

-(11) Aceptado el *factum* del pluralismo razonable, no es esperable un acuerdo unánime en derredor de la superioridad de E_1 , como canon de evaluación, sobre otras E .

/..

-(12) No es esperable un acuerdo unánime en derredor de la jerarquización de P derivada de E_1 -en torno de que $V_1 > V_2$ -.

/..

-(13) no hay manera de ponderar los M de los potenciales demandantes de R que sea compatible con la igualdad de trato que se les debe *qua* adherentes a pautas meritocráticas divergentes y aún inconmensurables.

/..

-(14) la justificabilidad de D_1 no depende de su adecuación a M relativos -so pena de que el esquema básico de distribución discrimine a algunos en favor de otros-.

Aunque x merezca F_{fx} (5) y sea meritorio que realice P_1 (9), no merece R_1 -(16) ni, por ende, merece pertenecer a ES_1 -(19).

3.

3.1 Hagamos hablar ahora a la imparcialidad negativa. Demos nombre y apellido a x :

5 Bill Gates -Mr. g - merece F_{fg}^{**} -su pericia informática [F_{fgi}] y el empeño que pone en explotarla [F_{fghi}]-.

7 F_{fgi} y F_{fghi} sitúan a P_1 -la invención de *Windows*- en la zona de accesibilidad de Gates.

9 La invención de *Windows* por parte de Gates es meritoria.

El problema con esta fundamentación del merecimiento de Gates es que no es acabadamente fundamental: ni su pericia informática ni el empeño que pone en explotarla son F_{fg} básicos [FB_{fg}] -esto es: fundamentos a los que puedan reducirse todos los F_{fg} no básicos (FNB_{fg}^* , FNB_{fg}^{**} , ...) que se invoquen en apoyo de la reivindicación de Gates-. Por lo pronto, el F de F_{fgi}^{**} es F_{fg}^* , que encierra la inteligencia congénita de Gates y los actos particulares de esfuerzo que ha llevado a cabo a lo largo de su período

de formación -hasta el momento de estar preparado para diseñar un programa de la complejidad del *Windows*-. Con F_{fg}^* no se ha llegado tampoco al punto de partida: para retrotraerse hasta él, hay que remontarse a F_{fg} -que, a la par de las *habilidades básicas* [*HB*] de Gates (de las dotes innatas que suministran la materia prima de las elaboradas -de las habilidades no básicas *HNB*-), abarca su capacidad básica de esforzarse [*CBEf*] (el “carácter superior” [TJ: 104] que da sustento en el tiempo a una conducta esforzada)-⁶⁴.

Al volverse más fundamental, el *AMT* se hace más complejo, y al complicarse, tropieza con una dificultad. Para visualizarla, súplase (5-8) por (5'-16'):

(5') x merece FB_{fx} .

(6') y merece FB_{fy} .

(7') FB_{fx} sitúa a FNB_{fx}^* en la zona de accesibilidad de x .

(8') FB_{fy} sitúa a FNB_{fy}^* (mas no a FNB_{fx}^*) en la zona de accesibilidad de y .

(9') x merece FNB_{fx}^* .

(10') y merece FNB_{fy}^* .

(11') FNB_{fx}^* sitúa a FNB_{fx}^{**} en la zona de accesibilidad de x .

(12') FNB_{fy}^* sitúa a FNB_{fy}^{**} (mas no a FNB_{fx}^{**}) en la zona de accesibilidad de

y .

(13') x merece FNB_{fx}^{**} .

(14') y merece FNB_{fy}^{**} .

(15') FNB_{fx}^{**} sitúa a P_1 en la zona de accesibilidad de x .

(16') FNB_{fy}^{**} sitúa a P_2 (mas no a P_1) en la zona de accesibilidad de y .

El *AMT* modificado [*AMT'*] prosigue con las premisas (9-15) y las conclusiones (16-19) del *AMT* originario -numeradas ahora como (17'-23') y (24'-27'), respectivamente-. Su secuencia de razonamiento se completa con (1-4) -renombradas como (1'-4')-.

3.2. ¿Es consistente *AMT'*? Todo indica que no. (5') y (6') no ensamblan con (3', c): dejando de lado escatologías orientales -v.g., el credo órfico de que cada alma tiene el cuerpo que se merece (el cuerpo que se ha ganado merced a la vida que ha

⁶⁴ *HB* y *CBEf* dan cuenta de los géneros supremos bajo los cuales, según Slote [1973: 323 y ss.], es posible subsumir la pluralidad de teorías meritocráticas: el de las concepciones *capitalistas*, que basan el mérito en el éxito (y éste, en última instancia, en el A.D.N), y el de las doctrinas *socialistas* o *igualitaristas*, que lo fundan en el empeño deliberado.

llevado en encarnaciones precedentes)-, parece indiscutible que nadie ha hecho nada para poseer las *HB* y la *CBEf* que posee.

Mas, ¿qué hay de malo, a la luz del requerimiento de imparcialidad negativa, con que (5') y (6') infrinjan (3', c')?. Para comprenderlo, debe elucidarse el trasfondo de esta última exigencia:

1 Quien *hace* algo, o *se abstiene* de hacerlo, pone en práctica, en la medida en que su elección responde a una concepción particular sobre el propio bien, una de las facultades definitorias de la personalidad moral: la racionalidad.

2 El ejercicio de una facultad moral suministra una razón moral de lo que resulta de él

Ahora sí quedan en claro las implicancias que sobrevienen de que (5') y (6') transgredan (3', c'):

3 La ausencia de acción previa comporta la inexistencia de razones morales que justifiquen que *x* tenga *HB_x* y *CBEf_x*, e *y* *HB_y* y *CBEf_y*. O, formulado positivamente: conlleva que es moralmente arbitrario que *x* tenga *tales* habilidades y capacidades básicas, e *y* *tales otras*.

4 La imparcialidad negativa demanda que, al diseñarse *D*, se haga abstracción del hecho de que el impacto diferencial de contingencias moralmente arbitrarias favorece a *tales* y perjudica a *tales otros* (mas no de la circunstancia de que favorece a *algunos* y perjudica a *algunos otros*).

La conclusión anti-meritocrática (5) es que aun si, dada *E_I*, la *V* de las *P* que resultan de *HB_x* es mayor que la de las que sobrevienen de *HB_y*, no existe razón moral alguna por la que *x* sea estimado acreedor a una *R* más copiosa que la de *y* (i.e., por la que *M_x* > *M_y*), ni, subsiguientemente, para que *D* = *D_I*.

3.3. Siguiendo a Zaitchik [1977: 378], puede objetarse que es factible hacer algo *-ex post-* para expandir la *CBEf* -esforzarse para estar en posición de esforzarse más-. Ser capaz de esforzarse es como saber nadar: así como se aprende a nadar nadando, la capacidad de esfuerzo -que no tiene un volumen fijo, dado de una vez para siempre- se desarrolla esforzándose. El caso típico es el del atleta que, intensificando progresivamente su rutina de entrenamiento, adquiere una resistencia al esfuerzo -una *CBEf*- muy superior a la que poseía inicialmente.

La contrarréplica sostiene que el reparo incurre en circularidad. El esfuerzo

dirigido a multiplicar el capital de esfuerzo -el meta-esfuerzo que refuerza el esfuerzo primario- presupone una *CBEf* mayor: quien se esfuerza más para poder esforzarse más posee desde un comienzo una capacidad de esfuerzo más voluminosa que quien es incapaz de esforzarse para estar en condiciones de esforzarse

3.4.

-(5'), -(6'): ni x ni y merecen sus FB_f -ni sus HB ni sus $CBEf$.

Ahora bien: dado que (5') y (6') constituyen condiciones *suficientes* de (9') y (10') y de (13') y (14') -y, subsiguientemente, de (17') y (18')-, aquél que, a partir de -(5') y -(6'), infiere -(9') y -(10'), -(13') y -(14'), y, seguidamente, -(17') y -(18'), comete la falacia de negación del antecedente. Generalizando: que no haya uno que merezca sus HB ni su $CBEf$ no implica que nadie merezca sus HNB ni sus $EfNB$, ni que ninguno actúe meritoriamente al realizar sus P . No representa una prueba inapelable, por tanto, en contra del *standard* meritocrático de distribución justa -aun no existiendo *ab initio* mérito alguno, bien pudiera ocurrir que alguien deviniese *a posteriori* merecedor de algo (ya de sus FNB_f , ya de lo fundado en ellos), y que se contase con un metro para justipreciar M y ajustar R a M -, ni deja sin sustento la conclusión de que x merece lo que D_1 le otorga.

Para que Rawls pudiera deducir válidamente, a partir de -(5') y -(6'), la sucesión de negaciones que desea derivar, tendría que cambiar (4') por (4''): a fin de merecer lo que se funda en F es *necesario* merecer F . Transpuesto al código de la implicación material: si x merece lo que se funda en F , entonces merece F . Dado que, según se ha comprobado, x no merece F , se sigue (por *tollendo tollens*) que no merece lo que se funda en F .

El problema con (4'') es que representa una condición *insatisfactible*: si para merecer lo que se funda en F , es preciso merecer F , para merecer F es menester merecer FF , y para merecer FF , merecer FFF , y así *ad infinitum*. Resultaría un sinsentido que el *AMT* incorporara (4'') y pretendiera establecer que alguien merece algo. Como ha sugerido Zaitchik [1977: 373], un *AMT* con (4'') es tan manifiestamente implausible que configura más bien una *reductio ad absurdum* de la posición anti-meritocrática que una demostración de su indemostrabilidad.

Si bien -(4') y -(5') no echan por tierra la postura meritocrática, colocan a sus abogados en el trance de identificar una condición suficiente alternativa, que dé razón

de los merecimientos atinentes a *FNB* o a *P*.

3.5. Una defensa alterna de (9') y (10') transcurriría por estos carriles⁶⁵:

(9') *x* merece *HNB_x* y *EfNB_x*.

(10') *y* merece *HNB_y* y *EfNB_y*, mas no *HNB_x* ni *EfNB_x*.

Porque

(4'*) *Basta* detentar una pretensión legítima y excluyente sobre *F* para merecer lo que se funda en *F*.

(5'*) Aun sin merecerlas, *x* posee una pretensión legítima sobre *HB_x* y *CBEf_x* - una cuya "fuerza" normativa sobrepasa cualquier reclamo que *y*, *z*, etc. formulen sobre ellas-.

(6'*) Aun sin merecerlas, *y* posee una pretensión legítima sobre *HB_y* y *CBEf_y*.

(7'*) *HB_x* y *CBEf_x* sitúan a *HNB_x* y *EfNB_x* en la zona de accesibilidad de *x*.

(8'*) *HB_y* y *CBEf_y* sitúan a *HNB_y* y *EfNB_y* (mas no a *HNB_x* ni a *EfNB_x*) en la zona de accesibilidad de *y*.

3.6. El F_n de (5*) y (6'*) es más "débil" que el de (5') y (6'): no se requiere que *x* e *y* hayan hecho algo para tener sus *HB* y su *CBEf*, sino simplemente que las *tengan*, *no ilegítimamente* [Nozick 1988: 221], esto es:

a que formen parte del criterio para identificar a *x* como *x*, y del que permite discernir a *y* como *y*, y

b que la circunstancia de que sea *x* quien tenga *tales HB* y *tal CBEf* no empeora en nada la posición de *y* respecto de la situación contrafáctica relevante -aquella en que *y* habita en un mundo sin *x*-, y viceversa.

Se trata -puede observarse- de un F_n lockeano, que conjuga el principio de autopropiedad con la estipulación de no empeoramiento.

La clave de la sustitución de (4') por (4'*) es ésta: que no existan razones morales que justifiquen que alguien llegue a tener algo no conlleva que no existan razones morales que justifiquen que lo siga teniendo. Expresado de otro modo: que sea

⁶⁵ Curiosamente, la autoría de este alegato remonta a Nozick [1988: 220 y ss.] -un fiscal implacable de las pautas de justicia que oficia de abogado del diablo (de defensor de las pautas meritocráticas)-. La rareza no es del todo extraña. Al ojo del Dios libertario, el diablo no es sino un ángel descarriado susceptible de ser reencauzado: entre todas las pautas, las meritocráticas -particularmente, las capitalistas a la Slote, históricas y no redistributivas- están a un paso del cielo (del paraíso en el que "a cada uno según sus..." es una jerigonza inentendible).

moralmente arbitrario que uno posea las dotes que posee no comporta que sea moralmente indiferente que se las conciba o no como propiedad legítima del que las posee *de facto*.

3.7. Según Sandel [1982: 72 y ss.] , Rawls ataca (5'*) y (6'*), apuntando a (3' , a, i) -y, por su intermedio, a (5'*a) y (6'*'a)-. Su estrategia conlleva un rodeo por la antropología -un circunloquio kantiano, para ser más precisos-: la punta de lanza es que x es una pura x -un *substratum* carente de accidentes, exento de atributos diferenciadores- (y lo mismo cabe afirmar de y , z , etc.); en otras palabras, que, dada la *forma mentis* de la autocomprensión humana, HB_x y $CBEf_y$, son (aun cuando, formalmente, no involucran contradicción alguna) *siempre* falsos.

Sandel malinterpreta a Rawls: descubre kantismo (“*unencumbered self*”) donde hay hegelianismo (un “*encumbered self*” -aunque no uno sandeliano⁶⁶ -); lo que nuestro autor sostiene es que, puesto que no hay individualización sin socialización, HB_x y $CBEf_x$ sólo son verdaderos de un x que se encuentra bajo la jurisdicción de *tal* o *cual* D .

Corregida la contra-tesis de Rawls, su contra-argumento procedería así:

-(21'-ex 15-) Especifíquese su contenido ya por referencia a HB o $CBEf$, ya a HNB o $EfNB$, no hay M antes, e independientemente, de D -ni existe, subsiguientemente, manera alguna de sopesar pre-distributivamente el rango de M competitivos-.

1..

-(23' -ex 17-) D_1 no puede validarse en términos de que sanciona una proporción debida entre R y M .

3.8. El talón de Aquiles de la fundamentación propuesta es (4'*), cuya alquimia categorial transubstancia títulos libertarios en meritocráticos.

El problema no es cómo se transmuta un reclamo no moralizado en uno moralizado -ya que las pretensiones aludidas en 5'* y 6'* son moralizadas- sino de qué manera un reclamo moralizado deviene otro moralizado, de una índole heterogénea.

La pretensión de x sobre HB_x y $CBEf_x$ no constituye *per se* un F del merecimiento de x atinente a HNB_x ; según (3'* , c), es imperioso que, además de poseer no ilegítimamente sus activos iniciales, x , con la mirada puesta en su plan de vida, *haga*

⁶⁶ Cfr. I, 6, v: *Matriz social y autorreferencialidad*.

algo con ellos en pos de capitalizarlos. Sólo entonces el hecho de que x posea HNB_x descansa en una razón moral de la clase relevante para la atribución de merecimiento: en el ejercicio por parte de x de una de sus facultades morales.

Si es imperioso lo que (3'*, c) declara imperativo, se impone dejar atrás (4'*) en pos de (4'**) : *basta* que uno tenga una pretensión legítima y excluyente sobre F (i), y *haga* algo, *qua* persona moral, con F -algo destinado a obtener lo que se funda en F - (ii), para que merezca lo que se funda en F .

3.9. Adviértase que (4'**, ii) acarrea una consecuencia meritocráticamente indeseable: restringe el espectro de aplicabilidad de “merecimiento”. Admitida la índole *secuencial* de la actualización de potencialidades en general, ni x ni los demás podrían arrogarse valederamente mérito sobre sus HNB_I y $EfNB_I$ -las HNB adquiridas y los $EfNB$ ejecutados antes de que adquirentes y ejecutantes hubieran desplegado y puesto en práctica sus facultades morales (antes de que cada uno, v.g., hubiera diseñado un plan de vida, y hecho de su aprendizaje una parte de él). Si, a lo largo del proceso que media entre F y F_I , los agentes involucrados actúan (tiene sentido afirmar que “el niño x es más estudioso que el pequeño y ”), su acción, en la medida en que no es más que reacción frente a estímulos gratificatorios o punitivos, está desprovista de todo efecto moralizador⁶⁷.

3.10. Reemplazada (4'*) por (4'**), la estructura argumentativa del *AMT'* se reestructura así:

(5'**) x posee una pretensión “fuerte” sobre HB_x y $CBEf_x$.

(6'**) y posee una pretensión “fuerte” sobre HB_y y $CBEf_y$.

(7'**) HB_x y $CBEf_x$ sitúan a HNB_{xI} y $EfNB_{xI}$ en la zona de accesibilidad de x .

(8'**) HB_y y $CBEf_y$ sitúan a HNB_{yI} y $EfNB_{yI}$ (mas no a HNB_{xI} y $EfNB_{xI}$) en la zona de accesibilidad de y .

(11'**) x posee una pretensión “fuerte” sobre HNB_{xI} y $EfNB_{xI}$.

(12'**) y posee una pretensión “fuerte” sobre HNB_{yI} y $EfNB_{yI}$ (mas no sobre

⁶⁷ Se objetará que la acción que X padre realiza en favor de x hijo -la provisión, v.g., de materiales culturales o de alicientes- proporciona, en tanto y en cuanto obedece a algún ideal comprensivo sobre el buen vivir (uno que, v.g., confiere valor a la paternidad responsable), una razón moral de que x adquiera HB_{xI} y ejecute $EfNB_{xI}$. La réplica es obvia: lo que X , en función de su concepción particular del bien, hace por x proporciona una razón moral del efecto que la acción produce en X -en el actor-, no del que genera en x -en el destinatario de ella-.

HNB_{x1} ni sobre $EfNB_{x1}$).

(13'**) HNB_{x1} y $EfNB_{x1}$ sitúan a HNB_{x2} y $EfNB_{x2}$ en la zona de accesibilidad de x .

(14'**) HNB_{y1} y $EfNB_{y1}$ sitúan a HNB_{y2} y a $EfNB_{y2}$ (mas no a HNB_{x2} ni a $EfNB_{x2}$) en la zona de accesibilidad de y .

(15'**) x -ya madura su personalidad moral- emprende, con vistas a la materialización de su plan de vida, un curso de acción dirigido a transformar HNB_{x1} en HNB_{x2} .

(16'**) y -ya madura su personalidad moral- emprende, con vistas a la materialización de su plan de vida, un curso de acción dirigido a transformar HNB_{y1} en HNB_{y2} .

(17'**) x merece HNB_{x2} .

(18'**) y merece HNB_{y2} (mas no HNB_{x2}).

El AMT^{**} continúa en la forma conocida (y con la reformulación numérica exigida por la interpolación de nuevas premisas).

3.11. La táctica de Rawls consiste en neutralizar, sobre la base de consideraciones de imparcialidad negativa, el efecto meritocráticamente moralizador - creador de merecimiento- de las acciones que impulsan de F_1 a F_2 .

Basta que F sea moralmente arbitrario para que ocurra lo propio con lo que se funda en F .

Es moralmente arbitrario que x tenga HB_x y $CBEf_x$ y que adquiera HNB_{x1} y ejecute $EfNB_{x1}$.

Es moralmente arbitrario que y tenga HB_y y $CBEf_y$ (y no HB_x ni $CBEf_x$) y que adquiera HNB_{y1} (en vez de HNB_{x1}) y ejecute $EfNB_{y1}$ (en lugar de $EfNB_{x1}$).

Que la zona de accesibilidad de x -medida por referencia a activos (2) - sea más amplia que la de y obedece a que su provisión de activos iniciales y derivados (1) es más cuantiosa que la de éste.

Es moralmente arbitrario que la zona de accesibilidad (2) de x sea más amplia que la de y .

Se verifica, como producto de un mecanismo de la clase del que inhibe el deseo de la zorra por las uvas que no están a su alcance (y del que, conversamente, estimula el apetito del emir por las mujeres de su harem), un enlace causal entre la circunstancia de

que HNB_{x2} forme parte de la zona de accesibilidad de x , mas no de la de y , y el hecho de que sea x , y no y , quien emprenda un curso de acción dirigido a transformar HNB_{x1} en HNB_{x2} .

Sólo si HNB_{x2} forma parte de la zona de accesibilidad de x es posible que coincidan resultado intentado y resultado logrado del curso de acción de x .

Es moralmente arbitrario que sea x , y no y , quien adquiera HNB_{x2} .

La imparcialidad negativa demanda que, al diseñarse D , se haga abstracción del hecho de que el impacto diferencial de contingencias moralmente arbitrarias favorece a *tales* y perjudica a *tales otros* (mas no de la circunstancia de que favorece a *algunos* y perjudica a *algunos otros*).

La conclusión anti-meritocrática es que aun si, dada E_1 , la V de las P resultantes de HNB_{x2} -o de las HNB_{x2} mismas- es mayor que la de las que proceden de HNB_{y2} -o que de HNB_{y2} -, el M de x no sobrepasa al de y , y, subsiguientemente, $D \neq D_1$ (y de cualquier D que justifique la concesión a x de R más copiosas en términos de que su M supera al de y).

3.12. Algunos meritocráticos aducen que la táctica de neutralización de Rawls falla frente a casos de adscripción de merecimiento en que intervienen factores moralmente aleatorios *desprovistos de todo impacto diferencial* -contingencias que se sustraen a la negatividad de la imparcialidad negativa-.

Rawls replicaría que casos de esta índole, si existen, poseen una incidencia marginal, por lo que es pertinente hacerlos a un lado al momento de abordar cuestiones de "justicia de trasfondo": la variación interpersonal ya de activos iniciales, ya -dando por supuesto, con nuestro autor, que una meritocracia perfectamente justa es una ensoñación utópica- de activos derivados (1), representa la norma, y no la excepción que confirma la regla.

Los meritocráticos en cuestión -Sher [1979: 370 y ss.] su vocero- responden que, en lo que atañe al prorrateo de $CBEf$, lo que Rawls estima excepcional es normal. Su primera maniobra es mostrar que el razonamiento de Rawls en favor de la tesis de la variación -o, para ser más precisos, el argumento a que, de acuerdo con su parecer, Rawls echaría mano si se lo instase a defender su postura- es implausible.

¿De qué argumento se trata? Según Sher, se trata de éste: la mejor explicación para el hecho manifiesto de que las personas realizan $EfNB$ de diversa intensidad es que

la *CBEf* está desigualmente distribuida. Reconvertido de exégeta en crítico, Sher aduce que el *explanans* invocado no configura ni condición necesaria (a) ni suficiente (b) del *explanandum*:

(a) no es cierto que *sólo si* x e y poseen una capacidad de esfuerzo dispar [p], realizan esfuerzos disímiles [q] -i.e., que $q \supset p$: son incontables las situaciones en que se verifica q , pero la aptitud relevante es semejante [$-p$]. Una formulación más acorde con la pluralidad de factores que impulsan a unos a empeñarse más que otros es la siguiente: si x e y realizan esfuerzos diferentes [q], entonces o bien x e y poseen una capacidad de esfuerzo desigual [p], o bien x e y tienen la misma aptitud [$-p$] y x no se esfuerza hasta el límite [$-r$] o y no se extrema a fondo [$-s$]. En símbolos:

$$q \supset \{p \vee [-p \wedge (-r \vee -s)]\}$$

La existencia de ejemplos de sustitución verdaderos de $-r$ o $-s$ parece fuera de discusión: a diario nos cruzamos con x o y que *subutilizan* su capacidad de esfuerzo. Que haya casos en que aptitud y ejercicio de la aptitud no se superponen implica que es falso que nadie esté en posición de hacer un esfuerzo superior al que efectivamente realiza.

Detrás de $-r$ o $-s$ pueden ocultarse una multiplicidad de razones (independientes del prorrateo inicial de la capacidad de esfuerzo): o la recompensa esperada no vale (en función de los parámetros de estimación del agente involucrado) el gasto de energía requerido, o entran en escena fines conflictivos que dividen las fuerzas (o provocan que se anulen entre sí), o median imprevisión o desconcentración.

(b) Tampoco da en la tecla quien asevera que *basta* que x e y difieran en sus esfuerzos potenciales [p] para que ocurra lo propio con los actuales [q]: si es factible que una tasa de explotación más elevada equilibre un *deficit* de capacidad, es viable que se verifique $p \supset q$.

3. 13. Es manifiesto lo que los meritocráticos esperan ganar al apostar a la carta de Sher: si, en el reparto de *CBEf*, nadie se queda con la mejor parte, que x ejecute *EfNB* más intensos, persistentes y asiduos que y refleja no dotaciones diversas sino preferencias disímilmente onerosas sobre su uso -y éstas, concepciones del bien dispares-. Estando de por medio preferencias y concepciones del bien (imparcialidad

positiva, se dirá que dice Rawls⁶⁸), hay de por medio razones morales que (en algún punto de la serie de fundamentación) moralizan los FNB , y, por su intermedio, las P -deslegitimando la legalidad redistributiva que es ley para la imparcialidad negativa-.

La jugada de Sher añade eslabones al encadenamiento del AMT^{**} :

(5^{**}) x posee una pretensión “fuerte” sobre HB_x y $CBEf_x$.

(6^{**}) y posee una pretensión “fuerte” sobre HB_y y $CBEf_y$.

(7^{**}) $HB_x < HB_y$, y $CBEf_x = CBEf_y$.

(8^{**}) x , con la mirada puesta en su plan de vida, decide llevar a cabo $EfNB_x$ conducentes a HNB_x .

(9^{**}) y , con la mirada puesta en su plan de vida, decide llevar a cabo $EfNB_y$ conducentes a HNB_y .

(10^{**}) la tasa de utilización de $CBEf_x$ por parte de x [t_x] -vale decir: la *ratio* $EfNB_x/CBEf_x$ - es elevada, debido a que x -un calvinista a la Weber- antepone trabajo duro a gratificación.

(11^{**}) t_y es reducida, debido a que y -un epicúreo- antepone gratificación a trabajo duro.

(12^{**}) HB_x y $EfNB_x$ (o, lo que es lo mismo, HB_x y t_x) sitúan a HNB_x en la zona de accesibilidad de x .

(13^{**}) HB_y y $EfNB_y$ (o, lo que es lo mismo, HB_y y t_y) sitúan a HNB_y (mas no a HNB_x ⁶⁹) en la zona de accesibilidad de y .

(14^{**}) x merece HNB_x .

(15^{**}) y merece HNB_y (mas no HNB_x).

(16^{**}) HNB_x sitúan a P_1 en la zona de accesibilidad de x .

(17^{**}) HNB_y sitúan a P_2 (mas no a P_1) en la zona de accesibilidad de y .

(18^{**}) Es meritorio que x realice P_1 .

(19^{**}) Es meritorio que y realice P_2 .

Y así hasta arribar hasta donde llega el AMT^{**} .

3.14. Sher yerra doblemente: cree erróneamente que Rawls no tiene un argumento en favor de la tesis de la variación, y se equivoca al representarse cuál

⁶⁸ Cfr. más adelante, III, 4, *i*.

⁶⁹ Con esta salvedad: un y con t_y' (que, aun siendo más elevada que t_y , se sitúa en la zona de accesibilidad de $CBEf_y$) podría tener a la mano $HNB_{y'}$, (una HNB que sobrepasa a HNB_x y, naturalmente, a HNB_y).

presentaría Rawls si se lo urgiese a interceder por ella. Rawls sí tiene un argumento, y no es el que Sher presume que tendría. El núcleo del mismo es la convicción de que el dominio de la función proposicional (7**) es un conjunto vacío (o uno cuyos elementos se cuentan con los dedos de la mano -por lo que son descontables al discurrirse sobre “*background justice*”, esto es: acerca de la justicia que conviene a hombres *representativos*-). La base del convencimiento es una generalización empírica concerniente al nexo entre genes y empeño:

“el esfuerzo que una persona desea hacer está influenciado por sus capacidades naturales (...) Los mejor dotados tratan de hacer un esfuerzo consciente...” [TJ: 312].

Nuestro autor ilustra [TJ: 428] este vínculo causal en el terreno del aprendizaje (lo que no excluye que, a su leal saber y entender, exista un enlace semejante en otras áreas: al contrario, con toda seguridad está presto a sostener que la disposición de la gente a emplear productivamente facultades ya desarrolladas y ejercitadas se ajusta al mismo patrón de conducta). La explicación de la “fuerza” que liga lo que un párvulo obtiene, sin sudar una sola gota, de la madre Natura, y el trabajo que se toma, o es capaz de tomarse, para conseguir lo que sólo da Salamanca, avanza como sigue:

(a) La propensión a esforzarse depende de la medida en que los beneficios marginales derivados del acceso a un grado de realización superior (sustancialmente, el incremento en el índice de satisfacción intrínseca que sobreviene a una mayor destreza, o al desarrollo de habilidades más complejas) sobrepasen a los costos (mensurados en tiempo, energías, etc.) involucrados en el aprendizaje (o en el entrenamiento).

(b) El punto de equilibrio entre beneficios y costos varía en conformidad con el bagaje congénito del agente: los más talentosos (que aprenden con facilidad, y llegan rápidamente a los escalones más altos) tienden a esforzarse más, por más tiempo, y con más frecuencia.

(c) Querer y poder se condicionan mutuamente. El proceso es autorrealizatorio: a mayor esfuerzo, mayores logros -y, subsiguientemente, mayor esfuerzo-. Un decurso inverso -autofrustrante- condena a los mediocres a una mediocridad crecientemente extrema.

(d) Actos de empeño periódicos contribuyen a la conformación, y consolidación, de un carácter tesonero (el que, a su vez, respalda esfuerzos más pronunciados,

prolongados y repetidos).

Es patente que, si Rawls gana, Sher pierde: si la *CBEf* y los *EfNB* suben y bajan -siempre, o casi siempre- con los altibajos de las *HNB* (si el *x* del cuento de Sher es un personaje de ficción, o su historia es de novela), nunca se da el caso de que, empezando con menos (con un capital pre-educacional menos profuso), alguien -determinándose a sí mismo- termine con más (con un patrimonio educativo más copioso). Esto es: nunca se da el caso de que la voluntad revalide *ex post* lo que, *ex ante*, involuntario, carece de validez moral.

Es patente también cuán difícil es que Rawls gane. El problema con la generalización empírica rawlsiana es que, cara a cara con la *empíria*, es menos general de lo que Rawls parece juzgar que es: seres que, en el mundo rawlsiano, poseen un *status* ontológico parangonable al de los centauros (o al de los cisnes negros) -genios que, a horcajadas de su flojera, se dan de bruces ante el primer escollo, y mediocres que, a caballo de su tenacidad, saltan todas las vallas- son, en nuestro mundo, cosas de todos los días.

Menos patente es que, si Rawls pierde, no pierde, y si gana, pierde. La primera paradoja es, apenas, retóricamente paradójal: si Sher gana, Rawls no lo pierde *todo*. Aunque se le escurren entre los dedos algunas fichas (pocas o muchas según sean muchos o pocos los que semejen, durante la infancia o después de ella, a los infantes rawlsianos), no se queda con las manos vacías. Que la meritocracia a la Sher (la meritocracia que supedita el mérito al esfuerzo genuinamente esforzado, expedito de atavismos inmerecidos) tenga su cuota de razón no implica que *cualquier* meritocracia la tenga: sigue siendo razonable pensar, con Rawls, que, cuando hay inspiración sin transpiración, o transpiración *porque* hay inspiración, el mérito no merece ser llamado “mérito”.

La segunda paradoja no es sólo juego de palabras. Si Rawls gana, pierde más de lo que gana. Todavía más: se pierde a sí mismo. El yo rawlsiano es un yo autónomo⁷⁰. El yo autónomo de Rawls es un yo que *no es gobernado* por lo que rige al yo que no es yo (al yo que no es sujeto de la moral, sino objeto de la biología), y, al mismo tiempo, uno que, como el que trajina con el ajeteo de Sher (como el que, además de trabajar para vivir, trabaja para vivir una buena vida), *se gobierna* (somete su persona a su

⁷⁰ Sobre las nociones de “autonomía rawlsiana” y “autonomía rawlsiana negativa y positiva”, véase más adelante III, 6, *i*.

personalidad moral). Ahora bien: a fuer de negativamente autónomo, el yo rawlsiano se trueca en positivamente heterónimo; eximido de responsabilidad por todo (ya que todo es colocado allende el yo), se vuelve incapaz de responsabilizarse por nada (incapacidad que, según se verá⁷¹, excede lo que la “justicia como equidad” es capaz de tolerar). En boca de Nozick:

“Ésta línea de argumentación puede bloquear la introducción de decisiones y acciones autónomas de una persona (y sus resultados) sólo atribuyendo *todo* lo que es valioso en la persona a ciertas clases de factores completamente ‘externos’. De esta manera, denigrar la autonomía de una persona y la genuina responsabilidad por sus acciones es una línea arriesgada de tomar para una teoría que, de otra manera, desea reforzar la dignidad y el respeto propio de seres autónomos;” [1988: 211].

Excursus 1: Meritocracia y desigualdad

Un *D* meritocrático -no redistributivo- es, por cierto, *menos igualitario* que uno rawlsiano. No parece, sin embargo, que sea (tal como suponen los anti-meritocráticos) *ampliamente* menos igualitario; no, al menos, si se toma debida nota del hecho manifiesto de que existen géneros diversos (y especies diferentes dentro de ellos) de *HB* (para ejemplificar con una clasificación que para Aristóteles es paralela con la línea divisoria entre la libertad y la esclavitud, se encuentran las *HB* asociadas al intelecto [*HB_i*] y las coligadas con la destreza corporal [*HB_c*], y entre las primeras, las conectadas con la inteligencia deductiva [*HB_{id}*] y las vinculadas con la perceptividad geométrica [*HB_{ig}*] y a la circunstancia, similarmente ostensible, de que la posición relativa que los distintos agentes ocupan en la escala de medición correspondiente a algún sub-conjunto suele diverger de su ubicación en otra.

Advertido lo que debe advertirse,

HB_{id1} sitúa a *P_{id1}* (la demostración del teorema de Gödel) en la zona de accesibilidad de *x*.

HB_{id2} sitúa a *P_{id2}* (la demostración del teorema de Pitágoras), mas no *P_{id1}*, en la zona de accesibilidad de *y*.

HB_{ig1} sitúa a *P_{ig1}* (el diseño del Parque de Retiro), mas no a *P_{ig2}* (el diseño del Parc Güell), en la zona de accesibilidad de *x*.

HB_{ig} sitúa a *P_{ig2}* en la zona de accesibilidad de *y*.

x merece su *HB_{id1}* y su *HB_{ig1}*.

⁷¹ Cfr. más abajo, III, 4 (y, en particular, nota 20).

y merece su HB_{id2} y su HB_{ig2} .

Es meritorio que x realice P_{id1} y P_{ig1} .

Es meritorio que y realice P_{id2} y P_{ig2} .

De acuerdo con E_1 , el V de P_{id1} excede al de P_{id2} tanto como el de P_{ig2} rebasa al de P_{ig1} .

$$M_x(V_{id1} + V_{ig1}) = M_y(V_{id2} + V_{ig2})$$

D_1 es justo

!..

x merece $R_{id1} + R_{ig1}$.

y merece $R_{id2} + R_{ig2}$.

$R_{id1} + R_{ig1}$ colocan a x en el mismo ES en que $R_{id2} + R_{ig2}$ ubican a y .

Si x merece pertenecer a ES_1 (ser rico), *y también* lo merece; y si x merece pertenecer a ES_2 (ser pobre), *y también* lo merece.

Excursus 2: ¿Retener lo que se tiene inmerecidamente?

Aún siendo intrínsecamente aceptable la corrección de resultados distributivos dirigida a mitigar el efecto de contingencias, quizá sea inviable poner en práctica esa política sin violar derechos de alguien. Como advierte Sher [1979: 372], dado el hecho de que todo agente que interviene en un esquema de cooperación interactúa con muchos otros participantes (lo que coloca a cada uno en el centro de múltiples perspectivas evaluativas), podría ocurrir que un reclamo de compensación justificado en referencia a x (un competidor genéticamente desaventajado) sea infundado en relación con y (un sibarita intransigente). Sobre la base de esta constatación, y con carácter de solución vice-óptima, Sher extrae la consecuencia conservadora de que lo mejor que puede hacerse es dejar que las recompensas permanezcan en poder de aquellos que las obtienen en un mercado libre: esta conclusión sólo puede establecerse, empero, si se da por supuesto que no satisfacer pretensiones legítimas (no dar reparación a aquel al que se le debe) es moralmente menos grave (o reprochable) que dar curso a demandas sin fundamento (otorgar resarcimiento al que es responsable de su condición desfavorecida) -asunción que dista de ser evidente.

No es obvio que exista una correlación automática entre injusticia distributiva y retributiva: gravar a alguien en mayor medida que lo que le correspondería no es sin

más equiparable a castigar a un inocente, ni las razones que convierten a la exención de culpables en la opción *maximin* preferida son inmediatamente extrapolables a la elección entre tasación ilegítima e incumplimiento del deber de compensación.

3. El alcance de la redistribución

¿Hasta dónde llega -o debería llegar- la acción salvífica de la redistribución rawlsiana? ¿Irradia -o debería irradiar- a todos los que, aquí y ahora, tienen hambre y sed de justicia? ¿Se propaga -o debería propagarse- más allá de los lindes de la contemporaneidad? Las dos partes de este capítulo intentan dar respuesta -o un atisbo de ella- a estos interrogantes.

3. 1. El caso de las necesidades médicas

i. Bienes primarios y necesidades médicas

Si la teoría de Rawls fuera examinada por un tribunal rawlsiano, difícilmente pasaría la prueba: mientras pobres y mediocres obtienen su compensación debida, los enfermos permanecen con la mano tendida.

Igual condición, diverso tratamiento: las discapacidades están hechas de la misma materia que las capacidades inferiores (pura mala suerte), pero, en el juego de la redistribución, no valen un centavo. En el toma y daca que gobierna el PD sólo cuentan atributos positivos (a lo largo de todo el espectro de gradación), no defectos y privaciones⁷².

La reprobación es doble. Por un lado, algunos quedan a merced de circunstancias inmerecidas: la “justicia como equidad” no es enteramente fiel al mandato de imparcialidad negativa (o, para exponerlo en términos de Dworkin, resulta insuficientemente insensible a contingencias). Por el otro, los menos aventajados (¿y quiénes, si no los que padecen trastornos severos, pueden reclamar ese título?) quedan abandonados a su albur: epílogo desconcertante para una política orientada al máximo beneficio de los que están peor⁷³.

⁷² Curiosamente, Rawls ilustra la acción del gobierno destinada a proveer un “mínimo social” (lo que, en el contexto en que se presenta el ejemplo, significa: a dar cumplimiento al PD) aludiendo a los “subsidios por enfermedad” [TJ: 275].

⁷³ Vistas las cosas intrateóricamente, no se entiende cómo personas que siguen una estrategia de decisión conservadora (como las partes en la posición original) arbitrarían medidas para protegerse de cierto tipo de

Ha sido Kennet Arrow [1973: 253 y sgs.] el primero en percatarse del problema, y rastrear su origen. Su hipótesis, así como las variaciones posteriores en torno de ella, centran la mira en el parámetro de que Rawls se vale para efectuar comparaciones interpersonales. Confrontar la situación de los sujetos exclusivamente por referencia a bienes sociales (desentendiéndose ya de lo que cada uno es capaz de hacer con su lote, ya de coordenadas naturales) impide advertir siquiera que los enfermos, siendo otras cosas iguales, se encuentran en una posición desfavorable⁷⁴.

El reparo que comentamos admite dos formulaciones, que destacan otras tantas facetas del perjuicio que comporta el empleo de una pauta de medición inflexible, o restrictiva. La primera sostiene que al circunscribir su atención a los recursos (o a una variedad particular de ellos), la “justicia como equidad” es incapaz de reconocer el hecho de que quienes poseen necesidades médicas gravosas (sea por los medios que demanda su atención, sea por el costo de oportunidad que acarrearán) obtienen -a igual ingreso- un caudal de satisfacción inferior al de los que disfrutaban de una salud vigorosa (o soportan afecciones baratas⁷⁵). El resultado: una sociedad rawlsiana perfectamente justa condena a algunos a injusta desdicha.

Optar por esta versión expone al crítico a dos tipos de contrarréplicas (imbuidas de la misma intencionalidad compensatoria que anima la objeción). En primer lugar, aquellos sujetos que, al acomodar sus deseos a sus capacidades deterioradas, logran emparejar el nivel de bienestar de los que gozan plenamente de sus facultades quedan *ipso facto* desprovistos de todo auxilio; el mismo se reserva para los que no se adaptan (o resignan) a su infortunio (los que, a su vez, tienen que competir por la asistencia disponible con los sanos inconformistas: no interesa la fuente de insatisfacción, sino su magnitud relativa). Si Rawls es completamente sordo a reclamos basados en anomalías, su crítico *welfarista* adolece de una ceguera parcial: algunos de los que son acreedores a

contingencias desafortunadas (v.g., tener un coeficiente de inteligencia bajo, aunque normal), pero desistirían de buscar resguardo ante otra clase potencialmente más lesiva para sus intereses (v.g., padecer de una discapacidad mental). Un cuestionamiento de este tenor se encuentra en Barry [1973: 56] y Nozick [1988: 190].

⁷⁴ Un impedimento adicional deriva de la circunstancia de que las personas representativas (que sustituyen a los individuos de carne y hueso como las unidades últimas de la “justicia como equidad”) no saben lo que es enfermarse.

⁷⁵ Entiendo por “enfermedades baratas” aquellas que pueden ser atendidas con la asignación regular de bienes-índice que el PD adjudica a cada posición social -sin que ello ponga a quienes las padecen en desventaja competitiva seria-.

amparo se quedan sin nada⁷⁶ (y otros que no lo son reciben su parte); mientras el primero trata como menos que iguales a todos los enfermos, el segundo hace lo propio con algunos de ellos.

Por otra parte, si lo que importa es la felicidad, y la salud de los enfermos es, apenas, un camino más, entre otros, para llegar a ella, el cumplimiento de fines reparatorios podría alcanzarse promoviendo, en una medida suficiente, intereses de otro orden: la saciedad en un terreno equilibraría la frustración en otro. Nada obsta, en principio, para que el balance de preferencias incline la balanza en favor de paliativos no médicos: el violinista tullido de Dworkin [1981: 243] -que cambiaría gustoso su silla de ruedas por un Stradivarius- ilustra ejemplarmente esta posibilidad. Una política semejante contraría intuiciones arraigadas sobre la *especificidad* de los beneficios resarcitorios involucrados en este terreno: cuando razonamos en términos de justicia, normalmente pensamos que lo que se debe a los enfermos⁷⁷ son médicos y hospitales, no *luthiers* o agencias de turismo.

Reparos como los precedentes no alcanzan a la traducción que propone Amartya Sen [1990: 116] de la objeción: lo que cuenta -y Rawls pasa por alto- es el impacto que los pacientes experimentan en términos del rango de funcionamientos a su disposición -esto es, del espectro de cosas que pueden llegar a ser o hacer-. La relación patología-capacidades básicas no está abierta (como la que hay entre anomalía y deseos) a manipulación subjetiva: el enfermo feliz sigue siendo un enfermo. Y ninguna compensación inespecífica puede cambiar el hecho de que lo es.

ii. Un mundo sin enfermos

Rawls enfrenta la objeción recurriendo a una estrategia de *inatinencia*: el objetivo es mostrar que las cuestiones de asignación médica son ajenas al área de incumbencia de la “justicia como equidad”. La táctica exhibe dos modalidades, que

⁷⁶ Alguien podría alegar que se justifica un trato desigual debido a que los damnificados reaccionan de modo dispar ante las mismas circunstancias: la decisión de reajustar o no los deseos al nivel dado de recursos subjetivos representa (tal como se establece al discutir el tema de las preferencias caras) una base aceptable para un tratamiento diferencial. Debe advertirse, sin embargo, que la situación es inversa a la que se verifica en relación con los recursos objetivos: el enfermo que no adapta sus fines termina siendo recompensado.

⁷⁷ Lo que los enfermos *están autorizados a* reclamar (y, subsiguientemente, lo que se les debe) es independiente de lo que *de hecho* pretenden (o prefieren).

corresponden a maneras diversas (aunque no incompatibles) de llevar a cabo la demarcación de territorio. El punto de partida de la primera variante consiste en especificar la "cuestión fundamental de la justicia política" [PL: 20] como aquella que concierne a las relaciones entre miembros "activos y plenamente cooperantes de la sociedad en el curso de toda su vida" [SUPG: 169]. Esta decisión metateórica configura un escenario acentuadamente idealizado (o, si se prefiere, simplificado): se da por supuesto que los sujetos cuyas pretensiones han de ser evaluadas se hallan por encima del umbral de normalidad -esto es, que "tienen todas las capacidades" [PL: 20] psicológicas requeridas para tomar parte en la vida comunitaria (y, puede agregarse, están libres de disturbios que afecten el ejercicio efectivo de esas aptitudes en una medida incompatible con dicha intervención).

Rawls parece pensar que estos movimientos bastan para descartar por irrelevante *cualquier* reclamo basado en necesidades médicas -al menos en aquella instancia en que se resuelve la configuración de la estructura básica-. La comprensividad de la maniobra es, sin embargo, discutible: si es aplicable a discapacidades (o disfuncionalidades) inhabilitantes (que impiden la participación misma, o la limitan dramáticamente), no ocurre lo propio con anomalías socialmente no incapacitantes que imponen a quienes las padecen sobrecostos que los sitúan en desventaja frente a potenciales competidores con igual bagaje de talentos. Requerimientos de compensación referentes al segundo tipo de necesidades no pueden ser colocados entre paréntesis (puesto que sobrepasan la línea de normalidad), ni ser desechados como sustantivamente ilegítimos (ya que dan curso a consideraciones -v.g., asociadas a la igualdad de oportunidades- que la "justicia como equidad" hace propias).

Rawls cuenta, creo, con una vía de escape (que intensifica el efecto de irrealidad -o de abstracción-): puede ampliar el alcance de la táctica desplazando la cota de normalidad al nivel que permite, no ya la mera participación, sino la *máxima* contribución que cada uno puede hacer dada su provisión de dotes -siendo "máxima" una traducción, superlativamente restrictiva, del atributo "plena" que el autor adosa a la variedad de cooperación para la que están calificados los actores que desfilan por el proscenio de la "justicia fundamental"- . Dado que la inmensa mayoría de condiciones médicas reconocibles acarrearán un desvío respecto del *standard* de intervención así definido, quedan automáticamente al margen del núcleo problemático de la teoría.

La segunda variedad de la estrategia de inatención se sustenta en la caracterización de la "justicia como equidad" como una concepción de justicia *social*. Ello deja fuera de su jurisdicción aquellos recursos cuya distribución escapa al control institucional directo; la salud -concebida como un bien *natural* [TJ: 62]- forma parte de ese catálogo. Este argumento pasa por alto que de lo que se trata -cuando se discute si las necesidades médicas merecen o no un capítulo en *Teoría de la justicia*- no es de la salud sino de los *servicios* dirigidos a preservarla o reestablecerla. Y es la sociedad (no San Pantaleón) la que decide quién recibe qué prestación.

iii. Justicia médica rawlsiana

1. Que la conformación del esquema distributivo fundamental sea impermeable a la satisfacción de necesidades médicas (según concluye la estrategia de inatención) no implica que las cuestiones de asignación involucradas sean desalojadas completamente del campo de la justicia. Según lo que el mismo Rawls afirma, la "justicia como equidad" puede ser "razonablemente extendida" [PL: 245] de manera de enfrentar problemas sometidos a *epokhé* en el estrato de decisión primordial⁷⁸.

¿Cuáles de ellos tendrán cabida, y cuáles, si algunos, serán transplantados al territorio de otras virtudes? Rawls explícitamente inserta en la agenda correspondiente a la concepción ampliada la atención de la salud *normal*, y sugiere que, de hallarse soluciones satisfactorias en ese dominio, podrían eventualmente ser trasvasadas a "casos difíciles" [USBP: 195] -que, para guardar la simetría expositiva, debemos entender como aquéllos que incumben a necesidades *especiales* (que comportan una desviación *seria* del parámetro de normalidad)-. Aunque Rawls es elíptico en este punto, el hecho de que admita la posibilidad de semejante extrapolación lleva a pensar que tiene en mente una segunda "extensión" dentro del ámbito de la justicia⁷⁹, y no la

⁷⁸ Dicha extensión es convergente con la asunción de una perspectiva más realista y compleja y con la ampliación de la base informacional de la teoría: disponer de datos estadísticos sobre variedades e incidencia de enfermedades, géneros y costos de tratamientos, etc., supone el levantamiento parcial del velo de la ignorancia tupido distintivo de la posición original. En sintonía con esto, Rawls [PL:] sitúa en la etapa legislativa el ámbito natural en que han de abordarse las cuestiones inicialmente omitidas.

⁷⁹ La lectura que mantiene la atención de necesidades extraordinarias bajo el amparo de la justicia evita la consecuencia implausible que según Barry [1989: 243-6, n.2] se seguiría de traspasarse ese asunto a la órbita de la benevolencia: el abandono de la noción de "justicia como imparcialidad" -que respalda el que se compense por contingencias desafortunadas- en detrimento de la que la entiende como mutua ventaja -que deslegitima toda transferencia a individuos incapaces de contraprestación-.

sustitución de criterios de equidad por otros de benevolencia o compasión.

La justicia médica rawlsiana no representa un conjunto vacío, pero tampoco una clase universal. Un capítulo central de la política sanitaria concierne a materias exentas de concomitancias *distributivas*: trátase de campañas de vacunación, o de medidas dirigidas a combatir epidemias, o a resguardar la salubridad del *habitat* urbano, fomentar el provecho de uno es hacerlo con el de todos. Donde gobierna el “principio del interés común” [TJ: 97, 246], la equidad cede el paso a la eficiencia: máximo beneficio, al menor costo.

2. Delinear el aspecto que tendría una teoría rawlsiana de justicia médica (una “justicia como equidad” expandida) demanda una buena dosis de paciencia arqueológica (y mucho de especulación).

Un primer interrogante atañe a la lógica asignativa que ha de presidir la evacuación de necesidades de salud normal -que son compatibles con la participación social⁸⁰-. En la medida en que nuestra historia clínica está prefigurada en nuestros genes, el candidato obvio parece ser el PD: de acuerdo con la división rawlsiana del trabajo, las desigualdades que son obra de la naturaleza le están reservadas.

Un PD médico concibe el acceso a cuidados de salud como un incentivo más [Pogge 1989: 181-2]: autoriza desigualdades en la medida en que contribuyan a maximizar la porción inferior de bienes-índice.

Lo que sigue es una serie de decisiones contraintuitivas: en la fila de quienes reclaman asistencia, trabajadores y empresarios son colocados delante de desocupados y pasivos, y barrenderos o choferes de taxi detrás de profesores de Harvard (y, entre éstos, los hipocondríacos tienen prioridad sobre los desaprensivos). La productividad económica desplaza a la necesidad (y aun a la eficacia médica) como criterio de jerarquización.

Lo que termina de descalificar al PD médico es el hecho de que la autoestima de desocupados, pasivos, barrenderos y choferes experimenta una lesión considerable: perciben que la sociedad no valora en nada lo que ellos valoran eminentemente. Si el

⁸⁰ En el contexto de la doctrina extendida, debe presuponerse que el parámetro de normalidad es interpretado laxamente: es “normal” aquella necesidad médica que no incapacita al que la padece para intervenir (en una medida más o menos plena) en la interacción -aun cuando le impida una contribución *máxima*-. Si se optara por una versión más restrictiva (en la línea de la que, a nuestro entender, emplea el argumento de inatención), la concepción ampliada quedaría reducida a casos triviales -como resfríos o esquinces de tobillo-.

autorrespeto (o cierta dimensión de él) integra el índice de bienes bajo la égida del PD, es un absurdo que realizar éste conlleve frustrar aquél.

Por todo ello, muchos -Daniels [1988: 39 y ss.] el primero- han puesto sus ojos en el POE. Lo cual no es de extrañar: como se dijo, el que sufre una dolencia, entre otros perjuicios, queda rezagado en la competencia por empleos, dinero y grados académicos. Daniels [1988: 32 y ss.] lo expresa de este modo: el espectro de planes que el enfermo puede formar y perseguir es más acotado que el que está disponible para individuos sanos con el mismo bagaje de talentos. Es ésta, precisamente, la clase de distorsiones que un POE rawlsiano procura corregir (sea lo que fuere que el POE de Rawls intente enmendar⁸¹): las que desajustan dotes y motivaciones, por un lado, y perspectivas de vida, por el otro.

3. Quienes soportan necesidades especiales pueden ser aglutinados (a los fines del abordaje teórico, y sin que ello signifique cerrar los ojos ante los grises) en dos grupos claramente diferenciados. Por un lado, se encuentran aquéllos que, si reciben una atención adecuada, están en condiciones de ingresar -o de reinsertarse- en el conjunto de cooperantes activos (sea por una remisión drástica de la enfermedad -o la neutralización de sus efectos incapacitantes-, sea por la obtención de sustitutivos funcionales).

Por otro lado, se hallan los que sufren patologías no reversibles (comatosos, o deficientes mentales severos), los cuales ni siquiera con la mejor tecnología disponible perforarían la línea de normalidad. El gasto dispensado contribuye aquí a paliar el sufrimiento o a asegurar una adaptación pasiva al entorno (o, tan sólo, a prolongar artificialmente la subsistencia biológica).

En relación con el primer grupo, un comentario al pasar de Rawls [PL: 184] da la pista del modo adecuado de proceder: se toma como idea regulativa el paradigma de un ciudadano adulto normal, y se redistribuyen recursos de modo tal que los beneficiarios alcancen ese parámetro.

Es dudoso que esta redistribución forme parte de la doctrina ampliada -y aun, de

⁸¹ Rawls, de más está decir, comprende perfectamente la lógica rectificatoria que subyace a la noción de “oportunidades equitativas”, pero, dada su creencia de que las necesidades médicas carecen de toda relevancia en materia de “justicia fundamental”, omite, al formular su POE, toda referencia al efecto distorsionante que resulta del hecho de que unos padecen enfermedades costosas y otros no, y focaliza su atención en el que deriva de la circunstancia de que unos son ricos y tienen buenos contactos, y otros pobres y sin roce. Daniels y Pogge no hacen otra cosa que colocar bajo el paraguas del POE todo lo que, si uno se atiene a esa racionalidad ínsita, debe estar bajo su resguardo.

la originaria-. Rawls sostiene que, como cuestión de “constitutional essential” [PL: 166], debe asegurarse

“...que puedan ser satisfechas las necesidades básicas de todos los ciudadanos de modo tal que puedan tomar parte en la vida social y política”. [*ibidem*].

Ahora bien: el principio que prescribe satisfacer necesidades básicas (lo cual, parece obvio, encierra requerimientos de atención médica) establece, al decir de Rawls [PL: 7], las condiciones para que entre en vigencia la concepción especial de justicia -entre cuyos principios se verifica una relación de prioridad lexical-. Lo llamaremos, pues, *principio de meta-lexicalidad*. Dado su carácter, es evidente que este principio pertenece a un orden normativo distinto de aquél que corresponde a los principios que integran la concepción especial (y, subsiguientemente, a los que forman parte de la concepción especial expandida).

¿Por qué el principio de meta-lexicalidad es el indicado para atender necesidades especiales recuperables? La respuesta se encuentra en las propias palabras de Rawls: de lo que se trata al aplicarlo es de satisfacer aquellas necesidades que obstaculizan la participación “en la vida social y política” -lo que es decir: que impiden que quienes las padecen se realicen “como ciudadanos” [*ibidem*]-. Hay, como se aprecia, una convergencia entre la finalidad que anima al principio y el *modus operandi* sugerido.

El principio de meta-lexicalidad de Rawls relativiza el alcance del argumento rawlsiano de inatención: éste desplaza a la órbita de la “justicia no fundamental” -de la concepción extendida- *solamente* las cuestiones que atañen a las necesidades de salud normal y a las necesidades especiales no reversibles.

Lo que es debido a enfermos irrecuperables no puede decidirse empleando el procedimiento descrito: tener *in mente* el arquetipo de un ciudadano en la plenitud de sus potencialidades no sirve de nada frente a quienes están físicamente imposibilitados de realizar ese modelo (o de acercarse siquiera a él). Otro modo de decir esto es que, tratándose de sujetos que nunca alcanzarán una inserción institucional (al menos como *actores*), la solución adecuada debe rastrearse en el dominio de los principios de justicia “para individuos” [TJ: 114] (que, en el croquis de una teoría completa de lo recto que Rawls dibuja en TJ: 109, se encuentran a la misma altura que los referidos a

la estructura básica y que los alusivos a las relaciones interestatales).

En especial, es significativa aquella sub-clase de principios personales que estatuyen “deberes naturales” [TJ: 114]. Hay uno, particularmente, que parece hecho a medida de enfermos sin consuelo: pues ¿quiénes habrán de sacar provecho, en una magnitud equiparable a la de ellos, de la obligación de ayudar al prójimo [*ibidem*] -de socorrer al que sufre [JE: 31]-?

Los deberes naturales presentan atributos normativos peculiares que los hacen especialmente aptos para intervenir en este tipo de casos. En primera instancia, su imperatividad no depende de manifestación de voluntad alguna, expresa o tácita. Estamos compelidos a auxiliar al que lo necesita (del mismo modo que a abstenemos de crueldad) aun cuando no hubiéramos prometido hacerlo, ni hubiésemos obtenido, o esperásemos recibir, algún tipo de contraprestación. Los justos de Rawls no son como los de G.Harman [1983: 123 y ss.], que pasan de largo ante un moribundo sin que les remuerda la conciencia.

Con la incondicionalidad viene adosada la universalidad: la difusión de beneficios emanada de estos deberes no se constriñe a “los que cooperan juntos” [TJ: 115], sino que se esparce por todo el universo de las personas morales: un espacio tan vasto que rodea incluso a los que no podrían desarrollar una personalidad -ni, menos, moralizarla-, pero que habrían logrado lo uno y lo otro si no se hubiesen interpuesto “circunstancias fortuitas” [TJ: 509] -infortunio genético o accidentes desafortunados-; un espacio tan vasto, en suma, como el que circunda a todo hombre y a toda mujer⁸².

iv. El límite superior de la redistribución médica

1. La premisa no escrita del argumento de inatención es lo que, siguiendo a a Fried [1978: c.5], podemos llamar el problema del “pozo sin fondo”. Rawls reacciona instintivamente frente a un temor que Dworkin [1981a: 242] verbaliza: permítase que las discapacidades ingresen, de la mano de las capacidades inferiores, en el primer mundo distributivo, y una sociedad inspirada en el ideal de mitigación se transformará en un hospital. Si, antes de empezar a hablar, hay que darlo todo para neutralizar contingencias, cualquier recurso disponible tendrá, por razones elementales de urgencia relativa, destino de muletas, respiradores artificiales o tomógrafos.

⁸² Cfr. Más adelante 6, *iii*: *Las bases fácticas de la autonomía*

Ello dejará un tendal de insatisfechos. Por un lado, aquellos beneficiarios que han sido cargados con una cruz tan pesada que no podrían siquiera ser aliviados (ni menos, correr a igual velocidad que los que están libres de equipaje). Ni en los mejores sueños de Comte la tecnología logra lo que Cristo con Lázaro. Por otro, los que tienen que vaciar sus bolsillos, resignando ambiciones y deseos -olvidándose de sí mismos.

Lo último pone al descubierto que las cosas van muy mal. Quien aboga por equilibrar circunstancias -o insta a que se intente lo imposible para conseguirlo- aspira a que aventajados y desfavorecidos cuenten con el mismo arsenal para realizar sus anhelos (o, al menos, a que la diferencia de potencial se reduzca al mínimo). Colocar al resarcimiento médico en el tope de la escala de prioridades produce, sin embargo, un efecto perverso: igualar los medios conduce a frustrar los fines [Dworkin 1981b: 333; Fried 1978: 120-8]. Sanos y enfermos moderados son convertidos en samaritanos al servicio de los que más sufren -y, entre éstos, los que tienen menos esperanzas (los de peor suerte en la lotería genética) obtienen la parte del león-. Las llaves del tesoro en poder de la Cruz Roja: un camino de buenas intenciones que conduce al infierno en la tierra.

Avizorando este escenario, Rawls da un manotón de ahogado: ya que la compensación médica ahoga toda apetencia humana, hay que matar la serpiente antes de que rompa el cascarón. La inatención es el arma asesina. La solución peca por defecto: si la reparación ilimitada otorga a los enfermos sustancialmente más de lo que es razonable concederles, la ausencia total de ella les da infinitamente menos. Para permitir a unos que vivan su vida, se impide, por omisión, a otros (que no hicieron nada para merecer su infortunio) que vivan la suya.

Al tomar conciencia de su falta de medida, Rawls procura corregir la trayectoria, en pos del justo medio. El golpe de timón es la “justicia como equidad” extendida. Da la impresión de que se trata de un *tour de force* improvisado. El autor omite aclarar qué implicancias posee la ampliación de la doctrina original en relación con el prorrateo de la financiación reservada para propósitos de imparcialidad negativa. Se presenta aquí un dilema. Si los subsidios a enfermos se ponen a la cola de los destinados a pobres o a mediocres (corolario inevitable de la circunstancia de que, según el argumento de inatención, los principios que rigen éstos integran un orden distributivo -el de la “justicia fundamental”- de rango superior al de los que gobiernan aquéllos), se corre el

riesgo de que la compensación médica se quede sin aire; admitir, en cambio, que dichas transferencias entren en el circuito por el que circulan el POE y el PD (el de la estructura básica) es confesar la inutilidad de la jugada inicial: ¿de qué sirve cerrar la puerta a las necesidades de salud si al mismo tiempo se deja la ventana abierta?

Dejando esta dificultad a un lado, que la justicia médica rawlsiana caiga en el pozo sin fondo de Fried depende del lastre que se coloque dentro de ella. Nos hemos hecho una idea del peso que Rawls o un rawlsiano pondría. Consideremos muy sucintamente si podrían aligerarlo, y de qué modo:

(a) La redistribución promovida por el principio de meta-lexicalidad -que, como se dijo, está dirigida a asegurar que quienes padecen necesidades médicas especiales reversibles actualicen, o reactualicen, el paradigma de ciudadano representativo- no admite otra clase de limitaciones que las que se derivan del principio mismo; estas restricciones no podrían proceder de principios de rango inferior (como los que componen la concepción especial de justicia, o los que integran la doctrina extendida). Así, la transferencia de recursos en favor de enfermos recuperables debe detenerse únicamente cuando pone en jaque la satisfacción de necesidades básicas más apremiantes. Dirimir cuáles son éstas (si hay algunas que lo sean) exige elaborar un criterio de urgencia relativa que permita arbitrar conflictos entre requerimientos primarios. Una pauta concordante con el objetivo del principio de meta-lexicalidad es ésta: dadas dos necesidades, ha de anteponerse aquélla que, si permanece insatisfecha, aleja en mayor medida al sujeto de la línea de normalidad -esto es: de la participación social activa-

(b) Encomendar al POE que administre las erogaciones asignadas a la atención de la salud normal parece conducir a la bancarrota. Un POE médico, rigurosamente concebido, autoriza a los enfermos pobres a reclamar para sí prestaciones tan costosas (lo que, usualmente, es decir: probadamente efectivas y seguras) como las que están en posición de obtener por sus medios los pacientes ricos con una historia clínica parangonable. Puestas unas encima de otras, estas demandas legítimas echarían por tierra el presupuesto más robusto.

Dureza financiera comporta debilidad normativa: para cerrar el grifo, hay que atemperar el rigor del POE, cualificando su exigencia de igualdad para los iguales -de igual asistencia para los igualmente necesitados de ella-. No es tan sencillo como

Cree Pogge (uno de los auspiciantes del POE médico): especificar el *equalizandum* -tal cual sugiere- en términos de las expectativas de “acceso a alguna proporción *razonablemente alta*” [1989: 185. Énfasis agregado] de la protección máxima disponible no hace sino postergar la solución buscada. Para evitar el aplazamiento indefinido (o la circularidad) se requiere de un *standard* no porcentual que sirva de base para calcular la proporción de la protección máxima -cuidado medio o fracción mínima de él [Pogge 1989: 186]- que se ha de reputar “razonablemente alta”. Una tarea que los Pogge y los Daniels tienen por hacer.

(c) La reserva que Rawls anexa al enunciado del deber de ayuda -la obligación se suspende si comporta excesiva “pérdida o riesgo” [TJ: 117] para el prestatario- evita la explosión del gasto enderezado a confortar a los que no tienen remedio. La localización del límite (cuya justificación última es la idea, de inspiración lockeana, de que cualquier agente autointeresado antepone, a igualdad de condiciones, sus propias necesidades a las de los demás) es indeterminada: todo depende del nivel de perjuicio en el que se estime *razonable* que el sujeto invoque la cláusula de excepción.

2. Con la mira puesta en sortear el pozo de Fried, Dworkin sustituye inatención y “extensión” por pertinencia y seguros hipotéticos. Enfermarse o conservar la salud no son equiparables, *prima facie*⁸³, a perder o ganar una apuesta: no son formas de “suerte opcional” (“*option luck*” [1981b: 293]) sino de “suerte bruta” (“*brute luck*” [ibidem]). El enfermo no es un jugador sin fortuna, que escoge el número equivocado en una tómbola en la que participa *motu proprio*; su infortunio se resuelve en una lotería en la que interviene sin que nadie lo haya consultado. La conclusión parece obvia: siendo damnificado por contingencias no elegidas, y no por sus propias elecciones, tiene derecho a que se le proporcionen los medios adicionales requeridos para reparar, o paliar, el daño sufrido.

La obviedad, advierte Dworkin [ibidem], no es tan obvia. Hay, en teoría, una manera de transmutar suerte bruta en opcional: quien está sano puede comprar, en el mercado de seguros, una cobertura que, de enfermarse, lo provea de lo necesario. Comprar o no comprar, contratar tal *nivel* de protección o tal otro, o precaverse frente a esta *clase* de eventualidades o frente a aquella, configuran la matriz decisional que

⁸³ La reserva se explica por el hecho de que, tal como se verá, existen enfermedades que *sí* pueden describirse como apuestas fallidas.

cualquiera tiene ante sí. Que tal sujeto se determine por *tales* envites refleja que posee *tales* preferencias relativas al peligro, y ello, que favorece *tal* tipo de vida.

Entiéndase: lo que el seguro torna voluntaria no es la enfermedad, sino la provisión de recursos médicos a disposición del enfermo. La distinción entre sanos y enfermos es, ahora *como antes*, producto de contingencias no elegidas; la que existe entre enfermos sin carencias y enfermos carenciados, es, ahora *a diferencia de antes*, resultado de elecciones. Distributivamente, esto conlleva que el enfermo carenciado puede clamar al cielo por su enfermedad (por su mala suerte bruta), mas, *contrario sensu* de lo que aparentaba ser evidente, no puede reclamar a la sociedad por su carencia (por su mala suerte opcional).

No es el único que no puede. Considérense las situaciones posibles en que cabe encontrar a las personas como consecuencia de la interacción de los factores relevantes: elecciones (a) y contingencias (b). Con fines simplificadorios, supóngase que los valores de las variables en juego no reconocen distinciones de grado: las alternativas son (a) contratar una cobertura (omniabarcativa, y sobradamente resarcitoria) o no contratarla, y (b) contraer una enfermedad o permanecer saludable.

	<i>Contrata</i>	<i>Se enferma</i>	<i>Suerte bruta</i>	<i>Suerte opcional</i>
<i>w</i>	Sí	No	Buena	Mala
<i>x</i>	Sí	Sí	Mala	Buena
<i>y</i>	No	No	Buena	Buena
<i>z</i>	No	Sí	Mala	Mala

¿Hay algo que obligue a *y* (que aplica a sus vacaciones en Marbella lo que los demás destinan a sus polizas y/o a sus sesiones de terapia) a contentarse con veranear en San Clemente y compartir el resto con sus congéneres desventurados? La respuesta -un “no” rotundo- cae de madura:

(i) No existe nada que *x* (el precavido enfermo) pueda demandar inteligentemente de *y* (el imprudente sano). No es éste quien lo ha enfermado (*y* no fuma en su lugar de trabajo). Además, *x* tiene todo lo que le es menester: no le serviría en lo más mínimo que *y* cambiara el Mediterráneo por el Atlántico. Y, finalmente, sería un sinsentido que se quejara de que ha malgastado su dinero (y requiriese de *y* que se

hiciera cargo): la prima desembolsada ha rendido sus frutos.

(ii) Lo último no es, por cierto, el caso de w (el previsor sano). Pese a ello, y tampoco tiene de qué preocuparse: w , al igual que x , se ha inclinado por los beneficios de la cautela (la tranquilidad que deriva de la certeza de que si ocurre algo malo, y hay alguna cosa que pueda hacerse, habrá *con qué* hacerlo) a sabiendas de que su costo oculto es la renuncia a los réditos que reporta la audacia. Es inequitativo que y , que ha desistido de las ventajas de la precaución, sea forzado a soportar sus perjuicios.

(iii) La descalificación del reclamo de z -el imprudente enfermo (el enfermo careciente de antes)- sigue, *mutatis mutandis*, la línea trazada en (ii): así como w , al asegurarse una existencia segura, es conciente de que el precio a pagar por la imposibilidad de perder es la imposibilidad de ganar, z , al arriesgarse a una existencia arriesgada, lo es de que el precio a pagar por la posibilidad de ganar es la posibilidad de perder. Si tiene en alta estima la vida de apostador, y entiende lo que significa “apostar”, se abstendrá de importunar a y . Hacerlo supondría frustrar lo que aprecia: si los apostadores que ganan fuesen compelidos a compartir sus ganancias con los apostadores que pierden, nadie que estuviese en su sano juicio apostaría. La redistribución entre jugadores provocaría la bancarrota de cualquier casa de juegos (para gran disgusto de y y *del propio z*).

¿Aguarda a los enfermos reales el mismo sino que el modelo dworkiniano depara a nuestro enfermo idealizado (aunque no imaginario) z ? ¿Están todos los asegurados inhibidos, como nuestro w , de efectuar reclamaciones? No: el paradigma dworkiniano, dice Dworkin, no es aplicable, tal como ha sido expuesto, a un mundo que desconoce los arquetipos platónicos.

¿Qué es lo que falla? Lo que va mal es que las condiciones de mutabilidad de suerte bruta en opcional no se verifican universalmente:

(1) no todos tienen la oportunidad de tornar volitivo lo involuntario (o las mismas chances que los demás): a algunos la mala estrella los acompaña desde la cuna, a otros [1981b: 297] los asalta antes de que desenvuelvan las capacidades epistémicas imprescindibles para que su apuesta por el riesgo o la seguridad sea calculada (antes de que, v.g., estén en posición de llevar a cabo cálculos de probabilidad). Hay quienes no cuentan con fondos suficientes para comprar alguna cobertura (o la protección que desean), y quienes, como secuela de valoraciones y hábitos internalizados a través de la

crianza, ni siquiera se plantean la alternativa de consultar a un promotor de seguros.

(2) no todos están igualmente expuestos a contingencias desfavorables: algunos pertenecen a grupos en los que, por razones genéticas o culturales, se registra una incidencia de enfermedades (o de *ciertos* trastornos) más elevada que la media. Las primas de sus pólizas serán, consecutivamente, más caras.

El corolario es, esta vez sí, obvio: si z padece una discapacidad congénita, no puede aducirse que su *deficit* de recursos médicos se debe a un lance malogrado; y si el riesgo de w es mayor, no puede alegarse que su sobregasto se origina en una aversión al peligro singularmente afinada. Uno y otro son víctimas de contingencias no elegidas, y, subsiguientemente, son acreedores a compensación.

¿A cuánta? Dworkin recomienda al que quiera contestar esta pregunta que la reformule en términos subjuntivos: que indague qué nivel y clase de cobertura *contrataría* -y a qué importe- el “miembro promedio de <su> comunidad” [*ibidem*] si las condiciones de convertibilidad de suerte bruta en opcional estuviesen enteramente satisfechas. El funcionamiento de un mercado contrafáctico (con un único comprador) da la pauta de cómo actuar cuando los mercados efectivamente existentes no funcionan (o lo hacen, pero disocian eficiencia de justicia). Una asignación no compulsiva de recursos médicos (que no acaeció nunca ni en ningún lugar) suministra el metro de la reasignación coactiva que acontece día tras día en Suecia o Canadá.

La medida obtenida define lo que la sociedad no puede rehusar a los z que están impedidos de acceder al mercado de seguros y a los w cuyo ingreso es más oneroso, mas también *lo que éstos no están autorizados a exigir*. El “miembro promedio” es un *mix* de precavido e imprevisor: no quedaría a merced de los hados, pero *tampoco compraría la máxima protección disponible*.

3. 2. Principio de diferencia y justicia intergeneracional

1. El principio de ahorro justo [TJ: 286] /desde ahora, PAJ/ es la respuesta de Rawls al interrogante de cómo deben repartirse, si el prorrato ha de ser equitativo, las cargas implícitas en el proceso intergeneracional de acumulación.

El autor declara, en uno de sus primeros escritos, que, en el marco de su teoría, dicha cuestión reviste una importancia “crucial” [JD: 79] (lo que contrasta con el escueto tratamiento que le dedica -catorce páginas sobre casi seiscientas de *Teoría-*, y con el hecho de que, posteriormente, la caracteriza como un “problema de extensión” [PL: 21], periférico, en cuanto tal, respecto del núcleo del modelo): de su resolución satisfactoria depende que pueda señalarse con exactitud el punto óptimo de la redistribución que decreta el PD.

Rawls presenta el asunto en los términos siguientes. Para la “justicia como equidad”, las únicas expectativas que han de ser estimadas relevantes al momento de evaluar el sistema económico-social en su integridad y calcular la porción de recursos que toca a cada sector son las perspectivas de renta y riqueza de los peor situados. Estas expectativas tienen que ser concebidas *diacrónicamente*: perspectivas relevantes son las que corresponden a los sujetos representativos menos aventajados pertenecientes a los distintos estadios de la serie intergeneracional [TJ: 285]. A falta de una norma que dictamine qué tributo le debe una generación a las que le siguen, no es posible determinar qué fracción de la cuota *maximin* inter-temporal tienen derecho a reclamar los distintos sub-grupos de desfavorecidos que se suceden con el transcurrir de las eras (los esclavos romanos, los siervos medievales, los proletarios modernos y los desclasados posmodernos), ni, subsiguientemente, en qué nivel debe emplazarse el mínimo máximo actual⁸⁴. El PAJ está destinado, precisamente, a llenar ese vacío:

⁸⁴ En TJ: 284 y ss., Rawls presenta la cuestión no en términos del mínimo máximo sino del “mínimo social”, dejando sentado explícitamente que, en el universo de sentido de la “justicia como equidad”, se trata de expresiones equivalentes. Para el *common sense* semántico (así como para el uso establecido en la economía normativa), “mínimo social” mienta en cambio no el mínimo *por encima* del cual (afectados los incentivos de los más dotados) las expectativas de los peor situados disminuyen en lugar de aumentar, sino el mínimo *por debajo* del cual nadie es capaz de cumplimentar requerimientos -nutricionales, habitacionales, educacionales, etc.- primarios. Dada esta connotación arraigada, la utilización de “mínimo social” (en el contexto en que se discute qué porción de la cuota *maximin* debe resignarse con fines de ahorro) puede dar a pensar erróneamente que, de acuerdo con la división de tareas a la que se ajusta la articulación normativa de la “justicia como equidad”, la satisfacción de necesidades básicas compete al PD, en vez de al principio de meta-lexicalidad, y que la determinación de la cuota *maximin* es equivalente, o está supeditada, a la definición de un *standard* de “vida decente” o “digna”. La mejor forma de evitar estos equívocos es decir “mínimo máximo” cuando no se quiere decir nada más que “mínimo máximo”.

“La enunciación *completa* del principio de diferencia incluye el principio de ahorros...” [TJ: 292. Énfasis agregado]

De acuerdo con esta versión -que puede llamarse “la interpretación de largo plazo de las expectativas relevantes (según el PD)”-, el PAJ posee un rango normativamente *subsidiario* (al extremo de que -la cita abona este parecer- es dudoso que sea atinado contabilizarlo como un principio más, antes que como una cláusula de otro): su obligatoriedad deriva enteramente de su aptitud para asegurar la realización del PD -adecuadamente (esto es: intergeneracionalmente) comprendido-. Lo hace restringiendo su aplicación intrageneracional⁸⁵ de modo de poner coto a políticas redistributivas miopes, que privilegien indebidamente a los peor situados de hoy a expensas de los de mañana.

La “interpretación de largo plazo...”, cuya fuente de inspiración es Rawls, choca de lleno con la doctrina rawlsiana del ahorro. En primer lugar, si por “expectativas relevantes” antes de la ampliación se entendía (formulado el PD de la manera “más sencilla”) “las perspectivas monetarias de los menos favorecidos, *sin otra calificación*”, la misma falta de especificación se verificará en relación con las expectativas que se consideren pertinentes luego de la extensión: ésta solamente ensancha el horizonte temporal de las perspectivas significativas. Extrapolado al dominio del PAJ, ello significa:

(i) que el ahorro tiende -primaria o excluyentemente- a acrecentar las chances de prosperidad de los menos aventajados futuros; y

(ii). que la demanda de ahorro rige *sine fine*: siempre se dará el caso de que, si una generación ahorra, la que le suceda gozará, muy probablemente, de una mayor bonanza⁸⁶.

⁸⁵ Rawls yerra al sostener que “el PAJ limita la aplicación del PD *entre <generaciones>* [TJ: 292]; de acuerdo con la “interpretación de largo plazo...”, el PAJ (como cláusula operativa del PD intergeneracional) circunscribe el alcance del PD *intrageneracional*. Por otra parte, es cuestionable que durante el período a lo largo del cual rige el PAJ tenga sentido plantear la cuestión de sus relaciones de precedencia *con el PD* (o con cualquiera de los componentes de la concepción “especial” [TJ: 62] de justicia -esto es: la “justicia como equidad” articulada en la forma de principios y reglas de prioridad-): según manifiesta el propio Rawls, “especialmente durante las primeras etapas <del proceso de ahorro>, es más probable que se aplique la concepción general de justicia” [TJ: 293], que autoriza irrestrictamente compensaciones entre bienes primarios de diverso rango (supeditadas a la condición de que redunden en el máximo beneficio de los peor situados [TJ: 303]). Teniendo en cuenta esto, la versión más ajustada es que el PAJ constriñe la realización *intrageneracional* de la *concepción general*.

⁸⁶ Que ello sea efectivamente así depende de variables como la tasa de crecimiento demográfico, la eficacia con que se asigne el capital destinado a inversión reproductiva, etc.

Además, la “interpretación del largo plazo...” no altera en nada el perfil distributivo del PD, lo que, *mutatis mutandis*, implica que

(iii) hasta el último centavo del excedente que genera el ahorro termina en los bolsillos de quienes ocupan el estrato inferior; y

(iv) la obligación de ahorro alcanza sólo a la franja superior (o a todas con excepción de la más baja).

Estas implicancias contrarían otras tantas tesis defendidas por Rawls. (i) contradice la opinión de que el propósito del ahorro no es que los que vienen detrás se vuelvan más ricos [TJ: 290], sino más libres -o, mejor, que lleguen a ser suficientemente ricos como para que, satisfechos sus requerimientos psicofísicos elementales, devengan tan libres como los miembros de una “sociedad <rawlsianamente> bien ordenada”, en pleno disfrute de sus derechos ciudadanos-^{87 88}. La acumulación de capital (simbólico y actitudinal, tanto como dinerario y tecnológico [TJ: 288]) importa únicamente en tanto y en cuanto da respaldo a instituciones justas [TJ: 290] -lo que debe traducirse como “a instituciones *políticamente* justas”-.

(ii), por su parte, es incongruente con el parecer -“característico de la doctrina contractual” [*ibidem*], reacia a la idea, típicamente utilitarista, de que la maximización indefinida es inherentemente valiosa [TJ: 289]- de que hay un punto tras el cual “la acumulación neta requerida cae a cero” [TJ: 287], y no hace falta más que traspasar lo recibido (con los ajustes que demande el incremento poblacional). No se compadece, tampoco, con la prevención -tan aristotélica- frente a la opulencia, “una distracción sin sentido <...>, si no una tentación para la indulgencia y la vacuidad” [TJ: 290].

⁸⁷ Que los ciudadanos gozan *plenamente* de las prerrogativas que detentan en calidad de tales significa que (a) están en posición de ejercer *efectivamente* [TJ: 152] las libertades básicas convalidadas moralmente por el primer principio de la justicia y refrendadas jurídicamente por vía constitucional y legislativa: la maquinaria del Estado tiene la potencia suficiente como para impedir la violación de derechos, o penalizar y reparar el daño una vez producido, y como para registrar y administrar la preferencia colectiva por tales o cuales líneas de acción; la “cultura de trasfondo” [PL: 14; 151n.] cultiva la tolerancia y el respeto de límites; y, satisfechas las necesidades primarias de todos [TJ: 543], no hay nadie que, por hambre o ignorancia, enajene sus títulos inalienables.

(b) pobres o ricos se hallan en igualdad de condiciones para poner en práctica sus derechos de participación: está garantizado el *valor equitativo* de las libertades políticas.

⁸⁸ Naturalmente, aun si el objetivo declarado del ahorro “no es que las generaciones posteriores sean *simplemente* más ricas” [TJ: 291. Énfasis añadido], sino tan ricas como se requiera para que sean cabalmente libres, alcanzado el resultado intentado, el mínimo máximo llega a ser más elevado que lo que era *ab initio*.

(iv) y (v), por último, divergen de puntos de vista rawlsianos concernientes al alcance que poseen, respectivamente, las clases de beneficiarios y contribuyentes del PAJ. En primer término, si la obra de los siglos da solidez a los cimientos sobre los que se asientan parlamentos y periódicos, y el entramado institucional-cultural de una sociedad democrático-constitucional moderna posee el *status* de un bien público, la herencia de los antepasados es heredad de *todos* los coetáneos (y no sólo de los que no tienen nada para testar). En segunda instancia, los comentarios de Rawls [TJ: 292] en derredor de la manera como los menos aventajados intervienen en la tarea de ahorro (colaboran con ella no involucrándose activamente en el proceso de inversión, sino aprobando, por vía electoral, las decisiones colectivas que tienden a fomentarlo) dejan abierta la posibilidad de que la base de imposición del PAJ sea *omniabarcativa*: bien pudiera ocurrir que, inter-juego de fuerzas de por medio, se resolviese financiar la acumulación por medio de gravámenes al consumo (que no hacen distinciones de clase).

2. Entremezclados con los pasajes de *Teoría* que supeditan el PAJ al PD intertemporal, se encuentran otros que lo desligan de toda dependencia de él. Así, en TJ: 287, se afirma que, cuando una generación cumplimenta el aporte que se le exige, “cumple con su deber de justicia”, y en TJ: 289, más explícitamente, que “el principio de ahorros representa una interpretación <...> de <ese> deber”.

El deber de justicia es un deber natural “fundamental” [TJ: 115], que compele a (a) obedecer, y colaborar en el mantenimiento de instituciones justas, y a (b) “*promover arreglos justos aún no establecidos*” [*ibidem*. Énfasis añadido]. Si el ahorro justo es “justo” no sólo porque tras él hay razones de justicia sino a causa de que su norte es “la plena realización de instituciones justas” [TJ: 290], observar el deber de justicia (b) equivale a (o, al menos, implica) hacer lo propio con el PAJ (mientras que no existe inconsistencia alguna entre obedecer el PAJ y desacatar el PD de largo plazo -entre hacer de albaneses, italianos, y no hacer nada en el mil novecientos por que los italianos menos ricos del siglo XXII, o todos los del tercer milenio, sean tan ricos como puedan ser-).

Esta reconstrucción del *background* normativo del PAJ no sólo condice con lo que Rawls manifiesta en torno de la finalidad de la acumulación (i); sintoniza asimismo con sus demás aserciones sobre el tema. En efecto: establecidos arreglos justos, el deber de justicia (b) es sustituido por el (a), y, paralelamente, la imposición de que se

produzca un sobrante se trueca en la de simple reproducción (ii). A la vez, tratándose de un deber *natural* -esto es: de un mandato cuyo ámbito de aplicabilidad se superpone con el universo de las personas morales-, el de justicia *obliga a todos* (iv), y *se debe a cualquiera* (iii), y no meramente a *tales* individuos representativos localizados en *tal* esquema institucional⁸⁹.

3. Coherencia textual aparte, una y otra exégesis plantean la necesidad de definir una regla de arbitraje que permita dirimir los conflictos que se susciten entre los reclamos de los menos aventajados ya nacidos, por un lado, y los de los peor situados que murieron y no nacieron, o los de la ciudadanía que estuvo, está y estará preocupada por consumarse como tal, por el otro. Según sea el contenido de la regla, así será el del PAJ.

¿Es inevitable alguna especie de compromiso? English [1977: 101] cree que no. La sensibilidad de los agentes económicos ante los mecanismos de incentivo que operan en contextos redistributivos fluctúa -alega- en conformidad con la orientación del flujo de transferencias: los más favorecidos realizan gustosos en favor de sus descendientes inmediatos sacrificios que se resisten a hacer en provecho de sus coetáneos peor situados. Dado este *factum*, la conformación de un *stock* de ahorro (potencial fuente de financiación de ulteriores reasignaciones inter-sectoriales) tiene un impacto *neutro* sobre lo que los desaventajados presentes pueden esperar obtener. No existe incompatibilidad alguna entonces entre maximizar sus expectativas y elevar en alguna medida las de los por venir (ya las de los que vendrán a este mundo sin un pan bajo el brazo, ya las de los que aprenderán a recitar el Preámbulo antes que a pronunciar su nombre).

¿Está English en lo cierto? Ostensiblemente no lo está en referencia a la “interpretación de largo plazo...”. “Elevar en alguna medida” no es tanto como “maximizar”: la división de la cuota *maximin* inter-temporal configura un asunto de suma-cero. Para apreciarlo, examínese la tabla que se expone a continuación:

⁸⁹ Que a la base del PAJ haya un deber *natural* (un deber que todas las personas morales deben a todas ellas, sean cuales fueren sus marcas de pertenencia institucional) coloca un signo de interrogación sobre la idea de Rawls (asociada a la “interpretación de largo plazo...”) de que dicho principio “se define desde el punto de vista de los menos aventajados” [TJ: 292] -de que son éstos los únicos jueces competentes en materia de ahorro justo-.

		P_1			P_2			P_3		
G	$+f$	R_1	R_2	$-f$	R_1	R_2	$-f$	R_1	R_2	$-f$
G_1	8	2	-	2	0	-	0	0	-	0
D	4			0			0			0
R_2			0			2			0	0
G_2	12	3		3	3		5	0		0
D	6			0			0			0
R_2			0			0			5	
G_3	18	4.5		4.5	4.5		4.5	4.5		9.5
$G_1 + G_2 + G_3$				9.5			9.5			9.5

La tabla exhibe las implicancias distributivas de tres propuestas (P) de partición de la cuota *maximin* inter-temporal, cada una de las cuales otorga a un sub-conjunto diferente de menos favorecidos ($-f$) todo lo que, dados los recursos disponibles en el período de que se trate, es factible que se le conceda: P_1 antepone los intereses de los peor situados de la primera generación (G_1), P_2 los de la segunda, y P_3 los de la tercera. Con excepción de la de G_1 (que, siendo la generación que pone en marcha la empresa de acumulación, no saca el menor rédito del ahorro pretérito), la cuota *maximin* intra-temporal puede factorizarse en dos: la que se origina en la redistribución intra-generacional (R_1) que los más favorecidos ($+f$) realizan, en los términos del PD de corto plazo, en beneficio de los desaventajados $-CM_1$; y la que procede de la redistribución inter-generacional (R_2) que, en igual sentido que la anterior⁹⁰, se efectúa bajo la égida del PAJ $-CM_2$. CM_1 , visualizada a partir de un enfoque dinámico, resulta de la distribución (D) no redistributiva que tiene lugar entre mejor situados colocados en distintos segmentos de la línea de tiempo. Así, v.g., de las tres unidades que los $+f$ de G_2 traspasan a los $-f$ con los que se ven las caras, una tiene su origen en el patrimonio (4) que, paternalismo englisheano mediante⁹¹, los $+f$ de G_1 legan a su progenie⁹².

⁹⁰ Ello es concordante con los corolarios (iii) y (iv) de la "interpretación de largo plazo...".

⁹¹ El paternalismo englisheano es también rawlsiano: lo que acerca a nuestro autor con la autora es su visión -una manifestación de estrabismo a la luz de la suposición de que, donde hay reciprocidad y trato equitativo, hay mutuo desinterés (cfr. IV, 6, *i-ii*)- de que los sujetos de la justicia se perciben como "cabezas de familia" [TJ: 128] y de que, como tales, miran por el interés de quienes integran las líneas de descendencia que proceden de ellos.

Un simple vistazo al prorrateo de ventajas sugerido por las diversas propuestas pone en evidencia que la situación es estrictamente competitiva: lo que se suma a unos se resta a otros⁹³. Dar prioridad a los pobres actuales -suprimiendo, como hace P_1 , toda mención al PAJ del código distributivo, y reduciendo así CM_2 a cero- relega a los pobres futuros, que acaban con menos que con lo que podrían terminar si se convirtieran en la piedra de toque de la justicia intergeneracional; ubicar, como P_3 , en primera fila a los indigentes más jóvenes -convirtiendo al PAJ en una aspiradora que succiona todo el *superavit* colectivo- deja sin nada a los de más edad; privilegiar, tal cual hace P_2 , a los adultos -adoptando un PAJ medianamente riguroso-, condena a la inanición a los viejos y eleva la protesta de los niños y púberes, que quedan por debajo de su opción máximamente preferible. No habiendo manera de *maximizar a la vez* las expectativas de los que viven y las de los que van a vivir, no la hay tampoco de lograr que “ninguna persona representativa menos favorecida de ninguna generación <se queje> de que otra no está haciendo su parte” [TJ: 293]. A no ser, claro está, que se reemplace el requisito de maximización conjuntiva por otro más débil, que haga factible hallar un punto de convergencia entre las pretensiones legítimas de los desaventajados que fueron, son y serán.

Quizás English esté en lo cierto con respecto a la elucidación alternativa: tal vez baste con las aportaciones voluntarias impulsadas por resortes afectivos (o por la inercia del cambio tecnológico, o por la clarividencia de la mano invisible, que se posa sobre consumidores que no están a la vista) para que los derechos del Hombre y del Ciudadano descendan de las declaraciones solemnes a la *práxis* cotidiana. De hecho, si el proyecto democrático-constitucional ha cobrado cuerpo no ha sido en virtud de la

⁹² En el diseño de la tabla, se presupone, a fin de que resalte lo que se desea destacar, que la capacidad de generación de riqueza de cada sub-grupo de mejor situados (transpuesto en números: 8) es equivalente a la de los demás; dicho de otro modo: se hace a un lado el incremento de productividad que se registra en cada generación como consecuencia del capital heredado de la precedente. A la vez, se da por sentado que la renta íntegra de los menos aventajados es redistributiva, y que los padres y abuelos pobres no transfieren un céntimo de lo que se acredita en su cuenta en la de sus hijos y nietos. Lo último da razón de por qué la cuota *maximin* inter-temporal permanece invariante a lo largo de las distintas propuestas de adjudicación.

⁹³ El que se presenta en la tabla es un caso extremo. Basta con que una parte de la CM_1 reaparezca en forma de D (con que los pobres de hoy transfieran nozickeamente a los de mañana algo de lo que reciben rawlsianamente de los ricos de hoy) para que sea viable cierta clase de cooperación intergeneracional entre menos favorecidos. Si la situación fuera exactamente la inversa (si los pobres transfirieran *todo* lo recibido -eventualidad que parece una mera posibilidad lógica-), no habría conflicto alguno entre las pretensiones maximizatorias de los desaventajados presentes y las de los futuros.

acción de predicadores “rawlsianos”, que exhortaran a hacer lo que de otro modo hubiese quedado sin hacer⁹⁴. Los sermoneadores mismos -los tutores de la posteridad- recién se hicieron oír mucho después de que la sociedad de Locke y Mill dejara de ser un esbozo en un papel; y, simplificando (o trivializando), su prédica no arenga sobre la materialización de la justicia liberal sino sobre la desmaterialización de osos panda y selvas amazónicas.

Si English está en lo cierto, *obligación* de ahorro y *deber* de justicia (b) se revelan como trastos inútiles. Si la benevolencia parental (o la astucia de la razón *poiética*, o el egoísmo que ve más allá de sus narices) hace todo el trabajo, ¿para qué la *moral* intergeneracional?

4. ¿Qué regla de arbitraje promulgará una asamblea rawlsiana que, congregada en *este* instante, legisle *sub specie aeternitatis*⁹⁵? Descartado un principio de utilidad intergeneracional por razones análogas a las que descalifican uno intrageneracional (“<las generaciones no están mutuamente subordinadas más de lo que lo están los individuos” [TJ: 289], por lo que es injustificado⁹⁶ sacrificar a unas en aras del bienestar de otras), el candidato natural no agregativo (al menos dentro del horizonte de la “interpretación de largo plazo...”⁹⁷) es el propio PD -un meta-PD encargado de acallar las disputas que enemistan a los que pugnan por inclinar hacia su lado la balanza (ya de por sí desbalanceada) del PD diacrónico-. Este meta-PD prescribe maximizar el *minimum minimorum* -encumbrar a los peor situados de entre los que estuvieron, están o estarán peor-; aceptando una hipótesis moderadamente optimista de crecimiento económico, los agraciados resultan ser los desventurados de G_1 .

Rawls se percata enseguida de un inconveniente: dada la unidireccionalidad de la secuencia cronológica, no hay modo de que las mayores ventajas de los más

⁹⁴ Tal vez sí hubo imperativos prospectivos, sólo que disfrazados de interpelaciones teológicas sobre el plan de Dios, o del Espíritu absoluto, en la tierra, o de llamados seculares sobre el destino de la Humanidad, o de la Nación.

⁹⁵ Véase más adelante, 6, *iv*: *La temporalidad atemporal de la autonomía*.

⁹⁶ “Menos justificado aún que entre contemporáneos”, acota Rawls [TJ: 287] sin justificar la diferencia en el grado de injustificabilidad.

⁹⁷ El principio de respuesta que alumbró en el seno de la interpretación alternativa -se debe contribuir a la erección de instituciones justas en la medida en que el costo implícito en el aporte no sea excesivo (“*too much*” [TJ: 115]) - se queda a mitad de camino: además de inconvenientemente impreciso (¿*en qué punto* la carga se torna sobrepeso?), es compatible, por lo que puede advertirse intuitivamente, con más de una versión alterna del PAJ; ¿cómo elegir entre ellas?

aventajados de entre los menos aventajados contribuyan *positivamente* con las expectativas de los menos aventajados de entre los más desaventajados. Las perspectivas más altas de G_2 sólo pueden aprovechar a G_3 , nunca a G_1 . Siendo así, el meta-PD “no se aplica al problema del ahorro” [TJ: 291]. Hay que buscar una regla de arbitraje alterna.

¿Es efectivamente así? Rawls, por cierto, no tiene dudas de ello: al defender su regla (su esbozo de regla) cree estar abogando por un PAJ no maximínimo. Lo que hace, sin embargo, es adaptar el meta-PD a la no reversibilidad del “antes” y el “después”, volviéndolo satisfactible.

¿Qué es lo que hace? Anuncia, en un tono conjetural (“presumiblemente” [TJ: 287], “eventualmente” [*ibidem*]), su adhesión a un PAJ progresivo, que estatuye tasas de ahorro crecientes, directamente proporcionales a los coeficientes de capitalización de las diferentes generaciones⁹⁸.

Este PAJ no es otro que el meta-PD temporalizado. La clave de la temporalización es la transformación del *maximanda* en *minimanda*: de lo que se trata no es de maximizar la ventaja mínima sino de minimizar la desventaja máxima. Si es impracticable que los peor situados de G_8 compartan con sus predecesores los frutos madurados entre G_1 y G_7 , no lo es que, haciendo más pesado su fardo (ensanchando el volumen de su aporte), aligeren el de los que siembran para que cosechen otros. Más ahorro presente (no tanto como para que la tentación del incumplimiento se torne irresistible, aun para los rigoristas) por menos ahorro pasado (no tanto como para que la piedra fundacional de una sociedad justa se haga polvo): la justicia retrospectiva al alcance de la mano.

Este meta-PD no es sino la imparcialidad negativa temporalizada: más ahora por menos otrora es la fórmula con que la moral intenta, sin volver intemporal lo temporal, equilibrar lo que la amoralidad del tiempo desequilibra -los más y los menos que la sucesión da y quita a los que se suceden-.

⁹⁸ Extrañamente, Rawls aclara que de lo que habla es de porcentajes *nominales*, y que, concomitantemente con su aumento, la “carga real” [TJ: 287] *disminuye*. ¿En qué reside la anomalía? En que un principio sustantivamente regresivo es inconsecuente con las premisas sobre las que, según entiendo, se asienta el principio nominalmente progresivo de Rawls. Si, tal cual alego en los párrafos que siguen, dicho principio es el meta-PD temporalizado y éste un corolario de la imparcialidad negativa (que, evangélicamente, pide más del que ha recibido más), G_5 (a quien *Khrónos* ha aliviado de muchos pesares) debe, compensatoriamente, soportar una “carga real” más pesada que G_1 (a quien *Khrónos* ha apesadumbrado con un peso insoportable).

4. Autofinanciación y preferencias caras

El que actúa injustamente, se dice en la *Política* [1280a], se desentiende del “para quién”; como consecuencia, hace distinguos entre los iguales, o proporciona el mismo trato a los desiguales. Para Arrow y otros *welfaristas*, lo segundo pinta de cuerpo entero a Rawls. La razón es conocida: lo que sucede con los enfermos, se repite con los *bon vivants*. Convertir a los bienes sociales primarios en metro único de comparación es cegarse ante el hecho ostensible de que unos se sacian con champagne, y otros con aguardiente -de que la capacidad de Teresa de Calcuta para transformar recursos en bienestar es infinitamente superior a la de Carolina de Mónaco-

Es esta ofuscación la que opone a la “justicia como equidad” con la “igualdad proporcional” de Aristóteles: impide dar más al que precisa más para obtener el mismo contenido. Una Pigmalión rawlsiana, al tornarse más sofisticada, se vuelve menos feliz. Lo que gana en refinamiento no lo recibe en oro; todo lo que sus fines se alejan de sus medios, aumenta su insatisfacción.

La cuestión planteada posee una relevancia, en materia de política práctica, que puede pasar desapercibida si se la circunscribe al asunto de si el Estado debe resarcir a sibaritas u otros exquisitos. Tal gravitación se advierte si se observa que, además de las preferencias por bienes y servicios (gastronómicas o pictóricas o turísticas), están en juego propensiones más fundamentales, a saber:

(a) por actividades productivas o improductivas (negocio *versus* ocio).

(b) por gasto *vis-à-vis* ahorro e inversión.

(c) por una tasa -más o menos elevada- de descuento del tiempo (gratificación próxima o remota).

(d) por niveles altos o bajos de sensibilidad frente a los riesgos (en las antípodas: temor y temeridad).

Llamaremos "preferencias económicas básicas" a las comprendidas entre *a* y *d*: impulsan a los individuos a administrar de tal o cual manera su capital monetario o genético (o su hálito vital), y determinan hasta qué punto están en condiciones de solventar por sí mismos sus predilecciones de consumo -y, concomitantemente, en qué medida están necesitados de asistencia externa-. El grado en que estas preferencias ayudan a potenciar la aptitud para pagar las propias cuentas constituye un indicador -diacrónico- de su costo relativo: cuanta mayor es dicha contribución, menos

dispendiosa es la proclividad (la afición por el trabajo es más barata que el apego por la holgazanería).

Si se centra la atención en las preferencias económicas básicas, irrumpen en escena serios problemas de asignación. Para mencionar uno: ¿debe el Estado socorrer a ancianos cuya estrechez sea producto de su imprudencia, o de su tendencia al derroche, durante el período activo?

i. Libertad y necesidad: responsabilidad por fines y presión social

1. Reclamar compensación indiscriminadamente, sin atender al origen y *status* de las preferencias involucradas, o a la relación que el agente mantiene con ellas -tal como se desprende del reparo expuesto⁹⁹ -, aunque justificable sobre bases igualitarias si se considera la potencialidad de bienestar identificable en los individuos, se muestra inaceptable toda vez que se incorpora al análisis una segunda dimensión subjetiva que resulta crucial si las personas no han de ser meros receptáculos pasivamente portadores de deseos: su carácter de actores, que los habilita para operar sobre sus propensiones (y, consecutivamente, sobre el caudal de goce esperable de ellas)¹⁰⁰.

Es en esta dirección que Rawls enfrenta el desafío planteado asumiendo que, como un rasgo constitutivo de su libertad, las personas son responsables por sus fines (donde "fin" configura una denominación genérica que engloba preferencias de diverso rango y contenido). Si el arbitrio es un dato que señala a alguien como agente moral, y la configuración de predilecciones puede reducirse, en última instancia, a decisiones autónomas, el tratamiento que se brinde a las preferencias caras habrá de inscribirse dentro de la lógica que, según se explicitó, resulta apropiada para aquellos casos en que la interacción individual ha sido depurada de todo residuo de contingencia.

Así, la atribución de responsabilidad por fines remite argumentativamente al requerimiento de autofinanciación, el cual, aplicado a este ámbito particular, veda

99 En rigor, la mayoría de aquellos que abogan por ajustar la distribución al costo relativo de las preferencias aceptan que no cualquier predilección sustenta un reclamo valedero de compensación: es un hecho que las personas pueden errar al identificar sus propensiones o poseer algunas que reconocen como inauténticas (o que apreciarían como tales si gozaran de un poder de reflexión suficientemente afinado). Sólo las inclinaciones maduradas o genuinamente definitorias de la individualidad del agente deben ser computadas a la hora de ponderar la justificabilidad de pretensiones.

100 Tomo de A.Sen [1985: 169-221] la distinción entre los aspectos de bienestar y de agencia de un sujeto.

reclamar subvención por preferencias onerosas, siempre que sean explicables en términos de actos volitivos; en un mundo de medios escasos, ello supondría asentar en el deber de otros el costo de las propias elecciones, incumpliendo el principio kantiano¹⁰¹.

La historia no se detiene aquí. Si la reducción aludida no es viable, entra en acción el imperativo de imparcialidad negativa: así como nadie ha de ser compensado por inclinaciones que hayan pasado por el tamiz de la voluntad, ninguno debe ser penalizado por predilecciones que no reconozca (ni podría aceptar, introspección de por medio) como propias (las que tendemos a visualizar como circunstancias -interiores- con las que la gente simplemente se encuentra). Al igual que ocurre con otros elementos de fortuna, propensiones no "preferenciales" (si se permite el *oxímoron*) ponen en marcha el engranaje redistributivo.

Las cosas se complican para el defensor de la posición recursivista si éste suscribe una lectura radicalmente voluntarista de la imputación de responsabilidad por fines: de acuerdo con ella, alguien debe hacerse cargo de sus preferencias si y sólo si *ha intervenido causalmente en su génesis* (y únicamente en una magnitud ajustada a su participación). El caso arquetípico es el de un adulto que se propone cultivar una predilección que no posee (y que no es forzoso que adquiera).

Esta versión amenaza restringir al mínimo el alcance de la adjudicación de responsabilidad, ya que buena parte de las preferencias que tenemos han sido conformadas a través del proceso educativo (escolarizado e informal) en el que hemos estado sumergidos hasta estar en posición de resolver por nosotros, o como respuesta refleja a la presión que ejercen la industria cultural o los dispositivos publicitarios para inducir hábitos de consumo. En particular, el germen de nuestras preferencias económicas básicas se encuentra en actitudes familiares y de clase, y en patrones culturales heredados¹⁰².

101 La invocación al *factum* de la escasez y al desplazamiento de costos (con su consiguiente infracción del principio de inviolabilidad) configura un argumento deontológico-recursivista típico en apoyo de la idea de que compensar por preferencias caras es incompatible con la exigencia de tratamiento igual: cfr. Ackerman y su réplica a la queja del maniaco frente al ascético [1980: 61-4] y Dworkin y su análisis de las opciones asequibles a Louis [1981: 237].

102 Como ilustra Roemer [1989:99], se verifica una relación inversa entre el índice de fortuna heredada y la tasa de descuento del tiempo (que explica el grado de aversión al ahorro): los que vienen del arroyo suelen tener "preferencias de *carpe diem*". La existencia de dicha correspondencia puede inferirse a partir

Podría alegarse que, en rigor, incluso preferencias que, haciendo una lectura sincrónica, aparentemente han sido adoptadas libremente, son, *strictu sensu*, no electivas, por estar sobredeterminadas por predilecciones precedentemente formadas, o por creencias sobre lo que hace a una vida globalmente exitosa¹⁰³, que remiten, en última instancia (si quiere evitarse un regreso *ad infinitum*), al *background* de propensiones y aversiones moldeado por influjo ambiental.

El propio Rawls suscribe una forma extrema de la tesis del condicionamiento, postulando que es la sociedad la que modela los rasgos de personalidad que subyacen a las elecciones más idiosincráticas de los individuos¹⁰⁴.

"...las instituciones de la estructura básica <...> dan forma al carácter y a los objetivos de los ciudadanos, a los tipos de personas que son y *aspiran a ser*." [PL: 83].

2. Una estrategia usual [Cohen 1989: 935 y ss.] para evitar que se reduzca seriamente la aplicabilidad (y la significación distributiva) de la imputación de responsabilidad por fines es aducir que las inclinaciones adquiridas exógenamente pueden ser pese a ello electivas (en un sentido adecuadamente supletorio): es lo que ocurre en caso de que no estemos dispuestos a renunciar a ellas¹⁰⁵ (o, lo que representa

de la observación de la conducta económica de individuos pertenecientes a estratos patrimoniales diversos (y de la reconstrucción de parámetros valorativos comunes a los miembros de una misma clase).

103 La interposición de creencias -no electivas- sobre lo que da valor a la existencia en el encadenamiento causal que vincula propensiones ambientalmente inducidas con predilecciones aparentemente autónomas - movimiento que realiza Dworkin [1981a: 232]- obtura aquel intento de resguardar la versión radicalmente voluntarista del principio de responsabilidad por fines consistente en circunscribir la objeción del condicionamiento a inclinaciones impulsivas, descartando su aplicabilidad a *estilos de vida* (i.e., a patrones meditados de preferencia).

104 Aún si, abstrayendo de sus componentes externos, lográsemos aislar el núcleo de individualidad presente en una preferencia (suponiendo que quedara algo), la imputación de responsabilidad por fines (en su variante voluntarista extrema) enfrenta un segundo obstáculo que parece insuperable -al menos si se cree que para que una elección sea cabalmente autónoma, o "genuina", se requieren condiciones de información plena [Kymlicka 1989: 186]-: en la mayoría de las circunstancias reales, nadie que se resuelve a cultivar una predilección está en posición de conocer, con un grado razonable de probabilidad, cuál será el costo completo de su decisión, a lo largo del período íntegro en el que se harán sentir sus efectos (tiempo que coincide ya con el lapso a lo largo del cual se conserva la afición, ya con aquél durante el que se desarrollan otras como resultado inevitable no deseado). El referido costo depende de la mutación de factores cuya evolución futura difícilmente el agente individual pueda prever (ya por una insuficiente disponibilidad de elementos de juicio pertinentes, ya por la naturaleza intrínsecamente aleatoria de algunas de las variables en juego): centralmente, el contenido e intensidad de las predilecciones de aquellos con quienes se interactúa -v.g., como oferentes y demandantes de servicios en el mercado-, así como la mayor o menor provisión de medios -una preferencia popular puede volverse barata si la tecnología disponible permite economías de escala, o cara si la financiación global a distribuir resulta exigua-. Cfr. Dworkin 1981b: 288.

una condición más fuerte¹⁰⁶, cuando no escogeríamos haber sido influidos de otro modo). La atribución de responsabilidad reposa sobre una noción amplia de "elección", que incluye:

- (a) la decisión de desarrollar o no una preferencia que no se posee;
- (b) la resolución de mantener o no una preferencia no elegida según *a*.
- (c) la determinación de convalidar o desacreditar el proceso de formación del carácter que respalda las elecciones *a* y *b*.

Puede objetarse a una reconstrucción tan generosa de "elección" que el hecho de que, una vez incorporada y consolidada la preferencia, no estemos dispuestos a abandonarla, o el de que no favorezcamos haber sido influidos de modo de no poseerla, no dice nada sobre el resultado de nuestras elecciones de no haber estado expuestos al proceso de condicionamiento (¿o no habría que decir "de adoctrinamiento"? al que de hecho fuimos sometidos. Las decisiones actuales que efectivamente tomamos -sea sobre alternativas reales o contrafácticas- pueden revelar tan sólo hasta qué extremo ha sido plasmado nuestro esquema de predilecciones y aversiones (nuestra identidad misma) por fuerzas heterónomas (personales e impersonales): una compenetración "voluntaria", *ex post*, en lugar de instaurar nuestro señorío, nos pone en fila con los esclavos de Rousseau [*Du Contrat social*, I, iv], cuyo amor por las cadenas que los sujetan da testimonio de lo profundo de su sumisión.

3. Si manipular el campo semántico de "elección" no configura una táctica fructífera para salvaguardar la relevancia distributiva del precepto de responsabilidad por fines, ello no inclina la balanza en favor de la postura *welfarista*. La razón es que, de acuerdo con lo que creemos su reconstrucción más plausible, dicha prescripción no involucra exigencia alguna atinente al carácter autónomo del decurso de formación de preferencias¹⁰⁷: sólo asume que las personas dominan el proceso que conduce a dar

105 No en todos los casos negarse a abandonar una preferencia puede ser interpretado plausiblemente como una reafirmación positiva de ella (i.e., como una elección sustitutiva que equivalga, a los efectos de imputación de responsabilidad por fines, a la elección genuinamente autónoma que no se produjo): es lo que ocurre si el costo de oportunidad de desechar la predilección es superior al de mantenerla (v.g., porque impone el abandono de otras propensiones que se desea preservar).

106 Alguien puede resistirse a cambiar una preferencia adquirida por educación (v.g., porque le resulta inconcebible definir su identidad sin ella), pero rechazar haber sido educado de manera de llegar a ser la clase de persona que tiene esa preferencia (o se rehusa a abandonarla).

107 Los pasajes en que Rawls atribuye a las personas la capacidad de formar sus preferencias [USBP: 196] pueden ser transcritos en una dirección convergente con nuestra interpretación, retraduciendo

satisfacción a propensiones dadas (sea cual fuere la etiología de éstas), y que pueden "manufacturarlas" [Scanlon 1975: 664], influyendo en su contenido y en la manera en que se agrupan conformando esquemas preferenciales. Dicho de otro modo: lo único que se requiere para que la imputación de responsabilidad sea plausible es que los individuos sean capaces de controlar y/o¹⁰⁸ reajustar sus predilecciones (electivas o no) a la luz de su expectativa razonable de recursos. Colocar el acento en estas destrezas equivale a desplazar el núcleo normativo de la libertad subjetiva de la aptitud para formar planes de vida a la de revisarlos y perseguirlos.

El control requerido no exige que el agente se anticipe a sus preferencias, sino que se interponga entre ellas y su realización: controlamos una propensión si está en nuestras manos resolver si intentaremos darle curso o podemos influir en las modalidades y alcance de la tentativa (así como neutralizar los obstáculos subjetivos para su concreción).

Reajustar a lo largo del tiempo los fines por los que somos responsabilizados no exige ser capaces de expulsarlos de nuestro esquema de preferencias: es suficiente con que podamos desplazarlos al margen o resignificarlos a la luz de otras predilecciones.

Para marcar el contraste: el deslinde entre reclamos de compensación valederos e infundados no se corresponde, de acuerdo con esta lectura, con la distinción entre preferencias exógenas y endógenas (como era el caso en la versión anterior); la delimitación está dada por la posesión y ejercicio de los poderes de control y reajuste¹⁰⁹ -cuyo ámbito de aplicabilidad comprende ambas especies de inclinaciones-. Así como podemos razonablemente responsabilizar a alguien por el costo de predilecciones de la

"formación" como la manipulación *ex post* de propensiones *ab initio* heterónomas. En apoyo de la idea de que la atribución de responsabilidad no implica la creencia (empíricamente falsa) de que la génesis de gustos y aversiones es autónoma, confróntese PL: 185: "Aceptar responsabilidad por nuestros deseos y preferencias, *sea que hayan surgido o no de nuestras elecciones reales*, es un caso especial de aquella responsabilidad <por nuestros fines>" (Énfasis añadido).

108 A partir de la escueta formulación rawlsiana del principio de responsabilidad por fines, no es inmediatamente claro si deben verificarse conjuntivamente ambas condiciones subjetivas -o, en caso de no ser factible, cuál de ellas es más gravitante-. Podría esbozarse una respuesta en términos del costo relativo de frustración que pagaríamos dada cada una de las opciones: si podemos controlar pero no reajustar nuestras propensiones dicho costo será probablemente mayor que si somos capaces de reajustar mas no de controlar -y en uno y otro caso superior al que afrontaríamos de contar con una y otra facultad-.

109 El mismo desplazamiento -de actos volitivos de primer orden a otros de rango superior que revelan capacidades- se verifica en otros autores recursivistas: cfr. Dworkin [1981a: 237], quien alega que lo que cuenta, con vistas a la atribución de responsabilidad, no son las preferencias o las creencias sino la aptitud para decidir si y en qué medida actuar en base a aquellas. En el mismo sentido, cfr. Daniels 1990: 290.

primera clase (si las facultades relevantes están disponibles), cabe eximir a otro de las consecuencias de propensiones del segundo tipo¹¹⁰ (si las hubiera) sobre las que hubiera perdido todo dominio (v.g., por haber devenido en obsesiones¹¹¹).

Una consecuencia inmediata de este desplazamiento del criterio de demarcación concierne a la especificidad de los beneficios resarcitorios. Si la posesión y uso de las aptitudes significativas determinan un umbral de funcionamientos mínimos, que definen un comportamiento normal, la reparación debida en caso de déficit estructural o alteración funcional será de una índole similar a la que se prevé para *handicaps* en general: revestirá la forma de asistencia terapéutica antes que la de financiación de uso abierto (que el individuo implicado pudiese afectar a objetivos alternativos)¹¹².

4. Trátese de reajuste o de control, la intervención del agente (en cuanto maximizador de la utilidad individual¹¹³ alcanzado por demandas de justicia) responde a un patrón de racionalidad que remite por su parte a un horizonte de normatividad: tanto la reconfiguración de fines como el ensayo de materializarlos aspiran a converger con la porción de bienes asequible dados los principios de justicia establecidos (cuyo contenido es independiente de la dispersión individual de preferencias). Se trata de reducir la brecha entre metas y medios¹¹⁴ a la medida mínima compatible con el uso de una táctica similar por parte de otros¹¹⁵.

110 La identificación del yo con sus intereses, que Scanlon [1975: 664] atinadamente considera una condición necesaria de la voluntariedad de las preferencias (si éstas no son algo que meramente nos asalta desde afuera), puede convertirse, tras pasado cierto punto de fusión, en, paradójicamente, pérdida de autonomía (representando la obsesión el caso extremo de heteronomía).

111 Cfr. Dworkin [1981b: 301-3], y Daniels [1990:289], que asimilan las "preferencias incapacitantes" a *handicaps*.

112 cfr. Daniels [1990: 288] para un planteo en esta dirección, que Rawls [PL: 185, n.15] explícitamente avala.

113 Allen Buchanan [1982: 135-9] cree que el énfasis de Rawls en la dimensión de agencia de las personas comporta el abandono de la noción de racionalidad como maximización de preferencias dadas.

114 Obsérvese que, en los dos sentidos aquí explicitados, se concibe "racionalidad" como la capacidad de adecuar fines a medios -exactamente el converso de la noción usual de racionalidad. En un caso (reajuste) se amoldan los objetivos mismos, en tanto que en el otro (control) se adapta el propósito -de segundo orden- de realizarlos.

115 Aunque el parámetro de racionalidad invocado refiere a otro de razonabilidad, la evaluación que procede en términos del primero puede arrojar resultados diversos de los que depara la otra perspectiva: un aritócrata venido a menos que insiste en conservar un estilo de vida suntuoso -condenándose a una mortificación cotidiana- no sale bien parado como maximizador de la utilidad, pero -en tanto no reclame que sea subsidiada la caza mayor- mantiene en alto su sentido de la justicia.

El agente tiene abiertas dos estrategias de racionalidad:

a) maximizar éxito global, sacrificando éxito relativo¹¹⁶ (cultivar la preferencia cara, a costa de menores chances de satisfacerla).

b) maximizar éxito relativo, sacrificando éxito global (adaptarse al nivel de recursos esperable, a costa de contentarse con un estilo de vida menos satisfactorio *all thing considered*). Hay aquí dos opciones: b1) reajustar la preferencia de consumo costosa, o b2) mantenerla, y revisar las preferencias económicas básicas de modo de potenciar la capacidad de autofinanciación¹¹⁷.

5. La versión seleccionada del principio de responsabilidad por fines posee un residuo de voluntarismo¹¹⁸: asume que las personas gozan del suficiente grado de autonomía como para tomar libremente la decisión, si no de desarrollar, al menos la de ejercer los poderes de control y reajuste (aunque no como para determinar en última instancia la materia sobre la que se aplican esas aptitudes -como suponía la variante extrema del principio-). Mas, ¿no reaparece aquí, en un terreno más fundamental, la objeción del impacto ambiental? ¿No son, no ya las preferencias que controlamos o reajustamos, sino nuestras capacidades mismas de control y reajuste, el producto de condicionamientos familiares, o de clase? ¿No están ligados control y reajuste a ciertas especies de mentalidades (autodisciplinadas, previsoras, "ascético-racionales") que sólo florecen en ambientes particularmente propicios?

Ahora bien: si el esquema preferencial de un agente es permeable a circunstancias que escapan a su dominio, entra en vigencia el principio que exige

116 Sobre la distinción entre éxito global y relativo (ya aludida en este trabajo -I, 2-), cfr. Dworkin 1981a: 206 y ss.

117 Adoptar preferencias básicas caras y toparse luego con predilecciones de consumo onerosas (con las repercusiones negativas que conlleva desde el punto de vista del bienestar global o relativo) puede ser entendido como un caso de mala suerte opcional -i.e., como una apuesta cuyo fracaso (en tanto es razonablemente previsible) no funda un reclamo legítimo de compensación.

118 La presencia, en el precepto de "responsabilidad por fines", de un remanente de voluntarismo genera una complicación adicional para una concepción que, como la "justicia como equidad", reduce, *more determinista*, las motivaciones (v.g., de aprendizaje) de las personas al bagaje genético y social heredado. La coherencia exige paridad de tratamiento: o bien cada uno es libre de resolver qué ha de hacer con sus talentos -y debe dar cuentas por ello-, o bien nadie es capaz de influir en sus fines -siendo aliviado de toda carga. Imputar responsabilidad por fines conlleva atribuir responsabilidad por dotes (realizadas); eximir de ésta comporta librar de aquella. Para exponerlo en términos de conflicto inter-teórico: para impugnar la tesis *welfarista*, Rawls tiene que hacer concesiones a la meritocracia, en tanto que si pretende mantenerse intransigente con ésta tiene que abandonar el recursivismo (o emplear una estrategia no voluntarista en su apoyo). Cfr. una objeción de este tenor en Cohen 1989: 915.

compensar por desigualdades inmerecidas (en una magnitud proporcional a la incidencia de los factores en cuestión). Esto conduce a una reasignación de recursos, que, aunque se ajusta a una lógica redistributiva diversa de la que subyace a una política *welfarista* (en un caso se trata de paliar el efecto de contingencias, en el otro de llevar a todos a un cierto nivel de satisfacción), genera (dado que opera con una matriz informacional similar) resultados que se aproximan a los de aquélla (o coinciden en caso de que la aplicabilidad del principio de responsabilidad por fines se reduzca a cero).

6. Rawls dispone, estimo, de dos estrategias promisorias para contrarrestar la objeción del condicionamiento (y bloquear las consecuencias pro-bienestaristas que se siguen de ella).

La primera subraya que las obligaciones individualizadas que produce el principio de responsabilidad por fines (como, v.g., la de internalizar plenamente los costos derivados de la ausencia de reajuste) sólo tienen vigencia bajo las circunstancias que definen una sociedad *perfectamente justa*. Dado un reparto *maximin* de medios materiales, y establecido una "cultura de trasfondo" [PL: 14] favorable, quedan removidos los obstáculos externos para el pleno desenvolvimiento y actualización de las capacidades asociadas a la imputación de responsabilidad¹¹⁹.

Otra réplica prometedora consiste en sostener -tal como hace Elster [1995: 253]- que existe una *inconsistencia pragmática* entre eximir a los individuos de toda responsabilidad por sus preferencias -en su condición de agentes económicos- y atribuirles crédito por ellas -en su carácter de ciudadanos (que co-participan en la toma de decisiones)-. El *welfarista*¹²⁰ no paternalista enfrenta un dilema irresoluble: o concede la autonomía en el terreno distributivo, o la niega en la esfera política.

119 Esta línea de defensa tiene un inconveniente: si, dadas circunstancias injustas (o no perfectamente justas) se suspende la obligatoriedad del principio de responsabilidad por fines (y se autorizan reasignaciones pro-bienestaristas), se corre el riesgo de que se generen (como un sub-producto de la acción gubernamental misma) expectativas *welfaristas* -cuya consolidación representaría un obstáculo serio para la aplicación de una política estrictamente recursivista (una vez que estén dadas las condiciones objetivas para su puesta en vigencia)-.

120 Entiendo aquí por "*welfarista*" a cualquiera que, sean cuales fueren sus motivaciones (mitigatorias o puramente bienestaristas), apoye una reasignación de recursos orientada a nivelar satisfacciones.

7. El argumento de Elster abre un flanco que vale la pena explotar, a saber: la incongruencia entre un esquema *welfarista* de asignación y ciertos principios constitutivos del orden democrático-liberal, que fijan límites a la manera como las instituciones sociales básicas (incluyendo aquéllas que cumplen funciones redistributivas) pueden perseguir sus fines.

Uno de esos principios es el de publicidad [TJ: 133], que, entre otros requerimientos, demanda que la legalidad que rige la actuación de las instituciones sea plenamente transparente para los sujetos alcanzados por ella. Las creencias que éstos elaboran acerca de los propósitos y la mecánica del aparato institucional deben converger con las que forman los encargados de su administración.

Esta exigencia de publicidad configura un obstáculo insuperable para una política bienestarista de financiación de preferencias. La razón es que tal práctica encierra una forma de riesgo moral: crea en los sujetos incentivos para actuar de manera tal que mina la probabilidad de éxito de aquella. Si la sociedad se compromete a subsidiar cualesquiera intereses, se desatará, para usar la expresión de Elster [1989: 84], una "anarquía de preferencias" que, rompiendo el equilibrio entre fines y medios, reducirá las perspectivas de bienestar -global y medio- de todos. Según esto, un esquema *welfarista* de asignación sólo es sostenible si se implementa un modelo de doble verdad: para que los exquisitos tengan chances de equiparar (o aproximarse a) el nivel de satisfacción de los ascetas, unos y otros deben creer que la sociedad habrá de desentenderse de la felicidad de sus miembros.

ii. ¿Subsidiando surfistas?

La intencionalidad distintiva del precepto de responsabilidad por fines -asegurar que cada uno pague el costo de sus propias elecciones- parece frustrarse toda vez que el principio de diferencia (que opera con una base informacional restrictiva, que desecha todo dato individualizado) exige una reasignación indiferenciada en favor del grupo social menos aventajado, y en detrimento del mejor situado, sin discriminar entre quienes ocupan una u otra posición debido a circunstancias -desafortunadas o propicias- y aquellos que se encuentran en ellas como producto de decisiones autónomas (v.g., mantener o reajustar preferencias caras).

El desconocimiento de la exigencia de autofinanciación vuelve al principio de diferencia sospechoso de legitimar compensaciones interpersonales -y, con ello, de transgredir el mandato kantiano de no-sacrificio.

En "The Priority ...", Rawls esboza una táctica para levantar esta acusación de apostasía: si el pecado procede de la excesiva rigidez¹²¹ de la pauta empleada para efectuar comparaciones de bienestar (el repertorio de bienes primarios), el remedio consiste en anexar a ella un factor que, sin infiltrar consideraciones *welfaristas*, permita cuantificar e incorporar a la susodicha medición el costo relativo de las predilecciones en juego. El elegido es el tiempo de ocio (concebido como el período remanente descontada una jornada de trabajo ordinaria): toda ganancia adicional en términos de este parámetro se compensará mediante una merma en la provisión de aquellos "medios omnivalentes" que integran el catálogo de recursos bajo la égida del principio de diferencia (de acuerdo con su formulación originaria). Así

"...aquellos que surfean todo el día en Malibú deben encontrar un modo de solventarse y no estarían intitulos a fondos públicos" [1988: 257,n.7].

Esta maniobra posee una aplicabilidad limitada: sólo considera un sub-tipo particular de preferencia básica cara (por ocio sobre trabajo). Los costos asociados a otras preferencias fundamentales no son tenidos en cuenta: insertar en el listado el tiempo de ocio no permite sustraer recursos de quien, completando un lapso de trabajo corriente, antepone consumo inmediato a ahorro.

Por lo demás, el tiempo de holganza no está correlacionado unívocamente con el costo de la preferencia por ocio sobre trabajo: a igual duración, uno -cuya productividad laboral es superior- puede tener que soportar una carga menos gravosa que otro.

iii. El mercado "rawlsiano" frente a la "subasta" de Dworkin

1. La solución que Dworkin imagina para el contraejemplo del surfista no cambia una coma del preámbulo normativo de la "justicia como equidad", pero comporta una revalorización de ciertos elementos que el modelo rawlsiano relega a un segundo plano, así como el abandono de algunos de sus presupuestos metodológicos y esquemas conceptuales.

¹²¹ Pese a la similitud de estructura argumental -la rigidez del índice de bienes primarios provoca consecuencias inequitativas-, la crítica bienestarista (mencionada en 1) apunta en una dirección opuesta a la del cuestionamiento que se expone en el 7: mientras aquella lamenta que quienes poseen preferencias costosas no reciban más recursos, éste se queja de que los obtengan.

El primer punto conflictivo versa, como era de esperar, sobre la unidad de medida más apropiada para establecer si el tratamiento que se brinda a las personas es o no concordante con el principio de consideración pareja. Dworkin elabora su propuesta antes de conocerse el ensayo de salvataje de Rawls. En tales circunstancias, su diagnóstico es que la inflexibilidad del canon rawlsiano deriva de su naturaleza *unidimensional*: sólo toma en cuenta, al cotejar la posición de los sujetos, su tenencia de un determinado sub-tipo de recursos (bienes primarios), desentendiéndose de variables de otra índole relevantes para llegar a una apreciación adecuadamente exhaustiva en materia de justicia -v.g., de aquellos factores asociados a los diversos constituyentes intencionales del comportamiento económico. La omisión (inevitable según Dworkin en una concepción que, comenzando por la definición de su objeto, hace de la equidad un asunto de derecho *grupal*) impide conectar lo que tales y cuales poseen con lo que *han hecho* para ganarlo -y, a la vez, lo que tienen ahora con lo que tenían y tendrán.

La conclusión es conocida: una distribución rawlsiana, por ecuánime que sea en referencia a personas representativas (que ni dilapidan ni almacenan para el porvenir), se vuelve sesgada en el ámbito de la justicia cara-a-cara, en que están de por medio individuos de carne y hueso (que sí remedan a las cigarras o a las hormigas)¹²².

¿Aprobaría Dworkin el metro extendido de Rawls (si la expansión diera espacio a la gama completa de “preferencias básicas”)? Seguramente aplaudiría la ampliación del prisma evaluativo (y la consiguiente incorporación, al diccionario de la “justicia como equidad”, de nombres propios), pero expresaría sus dudas sobre la operatividad del intento: agrandar la compilación de bienes primarios no hace más que agravar el problema de la ponderación de pesos: ¿cómo decidir, v.g., cuánto de ocio equivale a tanto de renta?.

Dworkin [1981b: 285] sugiere utilizar como pauta de medición el *test* de no-vidia de Foley: un indicio concluyente de que dos agentes reciben trato de iguales es que ninguno está dispuesto a canjear su paquete global de beneficios por el del otro¹²³. Sin sacrificar complejidad -las cestas que se confrontan contienen, además de recursos, modalidades y fracciones diversas de ocio/trabajo, consumo/ahorro y seguridad/riesgo-

¹²² En II, 2, *ii*, se desarrolla otro aspecto de esta tensión entre justicia rawlsiana e individualismo ético.

¹²³ La idea se debe a Descartes: el signo más evidente de que el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo -se lee al comienzo del *Discurso del método*- es que cada hombre está conforme con la parte que le ha tocado.

se gana en constructividad -son los mismos beneficiarios los que, en conformidad con sus predilecciones y juicios de deseabilidad *vis-à-vis* los de los demás, han de dirimir qué puntaje atribuir a los distintos *items*.

2. Lo último anuncia un segundo frente de polémica: sin ayuda de alguna clase de mercado -esto es: de un escenario en el que se revelen preferencias encontradas, y de un mecanismo neutral para procesarlas- no es posible determinar, de un modo compatible con la paridad de consideración, si lotes cualitativamente diferentes (compuestos por combinaciones diversas de ventajas) son o no equivalentes -ni, subsiguientemente, afirmar si ésta o aquella distribución son o no genuinamente igualitarias.

Para Dworkin, el mercado no es, como piensan muchos en el marco de la tradición del *Welfare State*, un mal menor que tiene que ser tolerado para que la igualdad no colapse en la ineficiencia; configura un requisito *sine qua non* para delimitar lo que la justicia requiere -más precisamente, para particularizar la exigencia de imparcialidad positiva-. En consonancia con ello, el autor le confiere, dentro de su proyecto, un rango teórico equiparable al de los seguros hipotéticos que planea como resguardo contra contingencias. Esto supone un cambio notorio -un avance en términos de lógica constructiva- con respecto al armazón del edificio rawlsiano, que instala en el centro los principios de redistribución y relega al mercado (aun siendo el epicentro de la autofinanciación) a la periferia -como una simple condición de aplicabilidad de aquellos-.

3. El mercado de Dworkin se desdobra en dos. El prorrateo inicial de recursos productivos intercambiables se lleva a cabo mediante un procedimiento de “subasta” (“*auction*” [1981b: 286]). La adopción de esta forma institucional no es caprichosa: la dinámica de puja que le es característica resalta la vertiente intersubjetiva del precepto rawlsiano de responsabilidad por fines. Pone de relieve que el desarrollo de preferencias posee un carácter estratégico (al definir, o redefinir nuestro esquema de predilecciones, tomamos nota del de los demás -que a su vez hacen lo propio-), y que lo que debe asentarse en el pasivo de un sujeto, como producto de sus decisiones, es lo que los otros resignan para que aquellas puedan materializarse (o lo que tendrían que desembolsar para avanzar las suyas).

La subasta dworkiniana exhibe una singularidad: a fin de evitar que alguno se queje de que la composición de los lotes a rematar favorece indebidamente ciertas preferencias en detrimento de otras, se deja en manos de los propios oferentes la conformación de los paquetes. Cada uno puede proponer subdivisiones y reagrupamientos hasta quedar satisfecho. Mientras Rawls ensaya sortear la objeción de parcialidad circunscribiendo el *distribuendum* a un listado de beneficios instrumentales, igualmente apetecibles para personas que discrepan sobre la valoración de fines, Dworkin procura eludirla democratizando la confección del catálogo.

No existe ningún impedimento conceptual para que una subasta como la descrita llegue a su término: basta con identificar un conjunto de precios tal que todo lo que sale a remate sea liquidado. Que ello ocurra es una señal de que el *test* igualitario es satisfactible: si nada queda sin vender, es que nadie envidia la porción que termina en el arcón de otro -pues, de otro modo, habría redoblado su oferta.

La inferencia subasta fecunda-comprobación exitosa exige una buena dosis de idealización: debe presuponerse que el poder de compra de los oferentes es equivalente -que nadie usa la chequera del padre-, y que ninguno está en posición de sacar un rédito mayor de su cuota como consecuencia de talentos especiales, o de una complejión saludable. Si éste no fuera el caso, el cierre del remate no pondría fin a la envidia: los que hubiesen comenzado con menos, o padecieran desventajas estructurales (mediocridad, o anomalías físicas) anhelarían cambiar su lugar con el de otros más afortunados.

Como se ve, la subasta dworkiniana representa un mercado *sui generis*, tan alejado de los mercados reales como la posición original de Rawls de los parlamentos que sesionan allá y acullá. Lo que lo hace heterogéneo es lo que le permite cumplir su función específica. Si ha de servir para justipreciar lo que toca a cada uno en virtud de lo que elige o rehusa hacer, tiene que descontarse la incidencia que -en Wall Street al igual que en el Rastro- la “suerte bruta” -léase: herencia genética o monetaria- posee sobre lo que la gente quiere, o sobre lo que consigue de lo que anhela.

4. El fin del remate inaugura el mercado propiamente tal -en que, cumplida su tarea, el subastador desaparece y la interacción se vuelve horizontal. El pasaje de la primera instancia a la siguiente (tan estilizada como la anterior) se explica de este modo: aunque ninguno preferiría estar en el lugar de otro, puede que algunos -o, tal vez,

todos- estimen su acopio insuficiente comparado con el que acumularían si explotaran lo obtenido. Al mismo tiempo, dada la mutabilidad de gustos y concepciones del bien, no es impensable que alguien llegue a desear lo que, al momento de la subasta, le resultaba indiferente. De aquí a la multiplicación y reasignación del acervo de partida hay un paso.

El intercambio post-subasta encarna la idea de Dworkin de que el punto de vista igualitario debe contemplar las cosas *diacrónica* e *intitulatoriamente*: paridad de tratamiento demanda que los recursos dedicados a un individuo a lo largo de su vida completa equiparen a los que se destinan a sus congéneres, y que, del abasto de cada cual, se descuenta el costo de oportunidad que, calibrado por lo que otros resignan, corresponde a sus “preferencias económicas básicas”.

El resultado de este mercado será desigual, pero irreprochable desde la perspectiva del tratamiento igual. Lo primero refleja centralmente la circunstancia de que las predilecciones fundamentales varían (a lo largo del espectro caro-barato) de persona a persona: algunas, como nuestro surfista, anteponen holganza gratificante a trabajo duro, y otras -como un gerente de *marketing*- esto a aquello. Los laboriosos tendrán, más tarde o más temprano, una cuenta más abultada que los ociosos.

La justificación de lo segundo aduce, en primera instancia, que, en la medida en que se ha puesto entre paréntesis lo que impele a los sujetos desde atrás, nadie puede alegar que es víctima de mecanismos sub-intencionales que lo arrastran a formar pseudo-preferencias que no expresan sus intereses críticos (y por las cuales es injusto que sea responsabilizado).

El resto queda en manos de la prueba de no-envidia: el surfista no resignaría su paquete global (*relax* entre un tiempo t_0 y otro t_5 y un capital magro en t_5) a cambio del del gerente (hiperactividad en el lapso considerado y un patrimonio voluminoso en t_5). El oro del gerente en t_5 no vale para él las olas que se perdió de cabalgar desde t_0 . Superada la comprobación, la pobreza de uno y la opulencia de otro en t_5 no tienen nada de censurable.

Convalidar el reparto de riqueza en t_5 es tanto como deslegitimar su redistribución en t_6 . Si el gerente fuera forzado a compartir su pecunio con el surfista, permutaría gustoso su teléfono celular por la tabla de su -a esta altura- *alter ego*: *maximin* y placer es a todas luces un cóctel más atractivo que displacer sin *maximax*.

5. Entre la redistribución y la autofinanciación

i. Enfermedades autocausadas y responsabilidad por riesgos

1. Las dos voces de la imparcialidad tienen algo que decir en referencia a aquellas patologías autoprovocadas, cuyo *explanans* incluye la actuación deliberada del sujeto (sea que intente producir el resultado dañoso, sea que esté debidamente advertido de que ese efecto acompaña invariablemente o con elevada probabilidad estadística al fin perseguido¹²⁴).

La presencia de un elemento decisional sugiere que, aún desplazándonos de un terreno en que se asignan bienes ordinarios de consumo a otro en que se proveen servicios de un rango especial (como los de cuidado de salud), hay una similitud de principio entre el tratamiento brindado a preferencias caras y el que conviene a afecciones autocausadas: así como se reclama que cada uno se haga cargo de sus gustos exóticos, se demanda que rinda cuentas de sus prácticas riesgosas o lesivas.

Adjudicar responsabilizar por necesidades autógenas, expresado afirmativamente, impone una exigencia de autofinanciación -que el sujeto puede cumplimentar ya abaratando sus preferencias básicas (de modo de liberar recursos excedentes para hacer frente a contingencias previsibles), ya comprando, en el mercado de seguros, una cobertura acomodada al sobrecosto esperado de su estilo de vida-. Formulada negativamente, tal atribución prohíbe a los imprudentes que echen el fardo a los cautelosos.

Como con las predilecciones triviales, responsabilizar a alguien por sus necesidades de atención no requiere que haya adoptado autónomamente los usos que las producen -ni que éstos sean eludibles, como sostiene Pogge [1989: 193]-, sino que sea capaz de controlar y/o reajustar el patrón de comportamiento inculcado de modo de evitar consecuencias perniciosas. No es la elegibilidad o la evitabilidad de la conducta lo que importa, sino su maleabilidad.

En la medida en que un enfermo es su propia obra, se abre un cauce propicio para esquemas de disuasión: a mayor injerencia del agente, menor derecho a resarcimiento -v.g., una puntuación más baja para transplantes-.

124 Si se adscribe eficacia causal a las omisiones, la abstención de medidas preventivas de efectividad demostrada puede volver autógenas dolencias exógenas.

En ausencia de desincentivos, se suscita un fenómeno de riesgo moral: a sabiendas de que recibirá asistencia, el individuo omite precauciones que tomaría de otro modo -aumentando las chances, y la gravedad, de su exposición a la necesidad (y, al incrementar la competencia por los beneficios, reduciendo las perspectivas de obtenerlos) [Elster 1994:142].

La eficacia de estos mecanismos (inaplicables a los que son insensibles a las señales del medio) parece estar correlacionada con la efectividad de las terapias involucradas: si los destinatarios de la estrategia de desaliento están al tanto de que la eventualidad de enfermarse y a la vez curarse (u obtener paliativos significativos) es casi nula, estimarán insignificante el incremento de riesgo derivado de la amenaza de privación de tratamiento.

2. Aún reconociendo que existe una analogía entre disfrutar del tabaco y gozar de la caza mayor -nadie nace con una pipa en la boca o con un rifle en la mano, y miles de ex-fumadores (y unos pocos cazadores arrepentidos) dan muestras de que es factible decirle “no” al tabaco (tanto como a la pólvora)- la percepción moral corriente tiende a ser incomparablemente menos severa con cancerosos que se han atiborrado de alquitrán que con aristócratas derrochadores que claman que se les devuelvan sus cotos perdidos.

Veamos qué contrapeso hay en el platillo de la redistribución médica (que no se encuentra en el de la mitigación no medicinal). Lo que hay es una lista respetable de eximentes y atenuantes. En primera instancia, dado que la internalización (v.g., por ascendiente parental) de comportamientos perniciosos ocurre en las etapas iniciales de la formación de la personalidad -en que el desarrollo de las facultades de control y reajuste es incipiente-, ningún individuo puede ser responsabilizado por aquellas secuelas que hagan eclosión antes de que empuñe el timón de su existencia (ni por las derivaciones fisiológicamente encadenadas con ellas -las que, en ocasiones, se prolongan durante años-). Dichas condiciones médicas no encierran el componente de voluntariedad exigido para que entre en vigencia el requerimiento de autofinanciación.

En segundo término, en caso de que una rutina ocasione alguna forma de compulsión -que interfiera con el accionar de los poderes relevantes- la exención de responsabilidad habrá de extenderse a la totalidad de trastornos que (sobre la base de

información subjuntiva) puedan achacarse a un *deficit* de autogobierno (incluyendo aquellos que carezcan de toda vinculación causal directa con la práctica adictiva).

En tercer lugar, debe contemplarse la eventualidad de que la conducta autodañina lesione los constituyentes neurobiológicos de las competencias críticas: nada de lo que ocurra *de ahí en más* será motivo de reconvención.

Finalmente, si no hay volición sin conocimiento, aquellos que, al formar o conservar hábitos morbosos, carezcan de datos exhaustivos y confiables sobre la existencia y cuantía de peligros ocultos, no serán alcanzados por reproche alguno. Por más que el Estado se esmere en cumplir su rol de divulgador científico, no logrará impedir que este requisito cognitivo libere de censura a numerosos pacientes: a los interrogantes que los sucesores de Galeno dejan sin respuesta, se suma el hecho de que la historia de la medicina es una máquina de triturar creencias sobre la inocuidad de dietas y placeres.

ii. Lo que distingue a enfermos insensatos de sibaritas necios

Las puntualizaciones efectuadas en el apartado precedente no ofrecen el menor indicio sobre lo que hay detrás de la distinción de sentido común entre enfermos insensatos y sibaritas necios. A lo sumo, una interpretación máximamente indulgente de los eximentes y atenuantes mencionados reduce a la insignificancia los efectos prácticos de la diferenciación, al multiplicar por miles la cifra de los que pueden acogerse a alguna causal de inimputabilidad. No explica, empero, por qué razón miramos con mejores ojos al enfermo autógeno que no encuentra amparo en ninguna que al sibarita similarmente sometido a reproche. Para exponerlo de otro modo: no aclara sobre qué base resaltamos con un trazo tan grueso la línea que deslinda necesidades y preferencias, y hacemos que se superponga con la que delimita redistribución de autofinanciación.

Son muchos los que piensan que en esto el sentido común se halla a buena distancia del buen sentido, el más común, si ha de creerse a Descartes, de los dones humanos. No hay nada especial -sostienen- con las necesidades preferenciales (las necesidades que surgen como sub-producto de preferencias) *vis-à-vis* las preferencias que no ocasionan necesidades, ya que, en general, no hay nada especial con las necesidades *vis-à-vis* las preferencias: cualquiera que haya sido adecuadamente

entrenado en la aprehensión de matices colocará -predicen- a unas y otras a uno y otro lado de la raya.

¿De qué depende que emplace a *tales* necesidades y preferencias aquende y a *tales otras* necesidades y preferencias allende? Los *welfaristas* que centran su atención en los *resultados* -en los *útiles* generados- replican que sólo se justifica poner en funcionamiento la maquinaria compensatoria del Estado en tanto y en cuanto la promoción de los intereses afectados eleve el nivel -global o medio- de bienestar hasta la cota sancionada por la concepción de estado final adoptada como canon de justicia. Si bien están dispuestos a conceder que, usualmente, aquellos intereses que se engloban bajo el rótulo de “necesidades” poseen mayor peso que los que caen bajo la etiqueta de “preferencias”, no tachan *prima facie* a éstos de la nómina redistributiva ni, supeditando la ponderación a lo que los sujetos involucrados consideran valioso o disvalioso, descartan que los reclamos de un sibarita descontento predominen sobre los de un enfermo contentado.

Otros *welfaristas*, apoyándose en el principio dworkiniano de que nadie que se resuelva a tomar un riesgo debe ser resarcido si la apuesta fracasa, se concentran no en los logros sino en las *chances* de obtenerlos. Sibaritas y enfermos son acreedores a una cuota redistributiva exclusivamente en la medida en que su aflicción no sea consecuencia de elecciones genuinas ejecutadas en condiciones de oportunidad igual para el bienestar [Arneson 1989]. Qué circunstancias tienen que darse para que se verifique igualdad de oportunidades está supeditado, nuevamente, a las funciones de utilidad de los demandantes: el optimista crónico que resuelve (en la acepción más pura del término) convertirse en fumador se encuentra en mejor posición que el pesimista que se inicia; de enfermar ambos (presuponiendo paridad absoluta con respecto a otros factores *a priori*, como, v.g., propensión genética a malmorfaciones cancerígenas), la pretensión de aquél será más débil que la de éste.

G.Cohen [1989] patrocina un sincretismo que amalgama elementos *welfaristas* y recursivistas con otros que exhiben la impronta de Sen. Comparte la idea de Arneson (que es de Dworkin) de que lo que divide aguas es la presencia de suerte bruta u opcional, y (contradiendo a Dworkin y al sentido común) la de que esta frontera atraviesa longitudinalmente el territorio en el que cohabitan *handicaps* y simples gustos, pero (reafirmando al sentido común) propone sustituir “igual oportunidad para el

bienestar” por “igual acceso a ventajas” [1989:], y subjetivismo por objetivismo: según su parecer, al cotejar la situación de los individuos hay que tomar en cuenta, además de sus perspectivas de satisfacción, sus expectativas de recursos, así como el plexo de capacidades a disposición de cada uno (en estos dos añadidos reside el *plus* de significación que agrega “*advantage*” a “*welfare*”); el parangón, a la vez, ha de hacerse por referencia a algún parámetro “independiente de las preferencias” [Scanlon 1975: 658] de los eventuales beneficiarios, y potencialmente (aunque no inexorablemente) conflictivo con ellas. Estas correcciones obedecen al convencimiento unánimemente arraigado de que el enfermo dichoso tiene tanto derecho a asistencia como el desdichado, y a la de que lo que se les adeuda es tratamiento médico, no Stradivarius¹²⁵.

Lo que Rawls tiene para decir sobre este tema es más que lo que dice con todas las letras. Lo que tiene para decir, en primer lugar, es que Cohen dice la verdad (refleja fidedignamente el *common sense* evaluativo) al desmentir al *welfarismo*, aunque no diga *sólo* la verdad. Dice la verdad cuando rechaza que, en ocasión de sopesar la gravitación distributiva de un interés, se proceda inquiriendo a su titular cuán perentorio es para él que se le dé curso. Conducirse así convalidaría, llegado el caso, decisiones de asignación que repelen a la buena conciencia democrático-moderna: si las pasiones intensas y las convicciones profundas representaran fundamentos valederos en asuntos de justicia, y configurasen la única, o la última, palabra, un fanático saludable se llevaría una porción más abultada (de libertades, tanto como de bienes tangibles) que un enfermo apático.

Cohen dice la verdad, asimismo, cuando se niega a aceptar que “*well-being*” y “*welfare*”¹²⁶ sean expresiones intercambiables: “hay más cosas en cielo y tierra”, proferiría Hamlet ante un Horacio *welfarista*, “que alborozados y acongojados”; hay también ilustrados y analfabetos, hercúleos y debiluchos, y ricos y pobres (e ilustrados o hercúleos o ricos acongojados y analfabetos o debiluchos o pobres alborozados). Falsea la realidad, en cambio, cuando inserta “*welfare*” dentro del campo semántico de “*well-being*”: en el terreno de la “justicia fundamental”, el alborozo no hace *nunca a ninguno*

¹²⁵ Cfr. Más atrás, III, 3, 1, *i*: *Bienes primarios y necesidades médicas*.

¹²⁶ Sobre la distinción entre “*well-being*” y “*welfare*”, véase I, 2.

(sea enfermo o pobre o un *outsider* educativo o laboral) mejor situado que lo que estaría si experimentara congoja, ni resta jamás un centavo, por consiguiente, de su haber redistributivo.

Lo segundo que Rawls tiene para decir ya ha sido dicha. Aronson y Cohen -que en esto conforman un *tandem*- son pésimos topógrafos: yerran de cabo a rabo al clavar el hito que señala la frontera entre lo autofinanciable y lo redistribuible en el deslinde que separa lo elegido de lo no elegido; como se vio, ni siquiera la subsunción en el primer grupo de lo elegible *ex post* permitiría superar la objeción de que, *strictu sensu*, no queda nada por lo que la gente pueda ser responsabilizada: por detrás de lo que uno elige (efectiva o contrafácticamente) hay siempre algo que no elige, y que vuelve no electiva cualquier elección. La solución de Rawls, se comentó, es deslizarse de las elecciones a las facultades que le permiten a quien se vale de ellas rehacer lo que otros hicieron por él.

La duda es si este corrimiento trae consigo un desplazamiento del confín que escinde lo redistribuible de lo autofinanciable hasta el mojón plantado por el sentido común -jalón que indica el sitio en el que terminan las necesidades y comienzan las preferencias-. La pregunta crucial es: ¿son los menesteres cuya gestación se remonta al período durante el cual el agente, cabalmente informado, ejercía, sin que mediara anomalía funcional u orgánica alguna, competencias de control y reajuste en la flor de la madurez, materia de redistribución?

A simple vista, se impone una respuesta negativa: el enfermo insensato que se hallaba, al incurrir en falta, en pleno uso de sus facultades relevantes -perfecto símil del sibarita necio- debe expiar su culpa -pagar con creces por lo que no pagó (por los excesos que no rehusó y por los cuidados que eludió)-.

Por lo que puede conjeturarse a la luz de lo que deja entrever (poco y nada), a Rawls no le gusta en lo más mínimo esta réplica. La razón es que, aunque al sibarita necio y al enfermo insensato los aguarde el castigo, no se verán las caras: al primero lo espera el purgatorio, al segundo el infierno.

Lo que salva al sibarita necio venido a menos es que -si su afición no ha trocado en manía- sigue gozando íntegramente de sus poderes de adaptación, y que el sustrato sobre el que ha de aplicarlos con vistas a redimirse -la masa de predilecciones y aversiones- posee una ductilidad tal que, aun solidificado tras años de

acostumbramiento, termina por adquirir la forma deseada. Luego de varios meses de *fast-food*, aderezados con unas cuantas lecciones budistas sobre la irrealidad del goce sensorial, nuestro héroe decadente recuperará, con seguridad, su tono vital (a costa, muy probablemente, de su vesícula). Se reunirá, entonces, con los ahítos que se regodean entre los ángeles.

La ventura del enfermo insensato es menos venturosa. O bien sus aptitudes críticas se malogran (*a*), o bien, si las conserva, no le sirven de mucho (*b*): si ayer, con su auxilio, podía sortear el mal -era sólo cuestión de preferencias-, no está hoy en sus manos enmendarlo, al menos con su sola ayuda. Procedan de hábitos malsanos o de pura mala suerte, las necesidades médicas -particularmente aquéllas que comprometen la estabilidad psico-física- no son pasibles de reajuste ni de control: se resisten denodadamente a que las arrojemos a la periferia (o las expulsemos) de nuestro espacio de interés¹²⁷, y nos apremian a que las evacuemos o paliemos.

(*a*) y (*b*) trazan la huella por la que el criterio rawlsiano de demarcación se aproxima al sentido común. Sea porque se ha vuelto inepto para reajustar y controlar, sea debido a que sigue siendo hábil pero no vale de nada que lo sea -ya que lo que ha de ser reajustado o controlado no es reajutable ni controlable-, el enfermo insensato puede presentar, *aquí y ahora*, una reclamación que está vedada al sibarita necio: el reclamo de que se lo restituya en su rango de sujeto responsable por sus fines

Lo último da pie para el remate de Rawls [PL: 166]: que las necesidades médicas preferenciales ingresen en la órbita redistributiva obedece a que, de quedar libradas a su albur, se corre el peligro de que quienes las padecen egresen de la esfera ciudadana (lo que para el autor es decir: de la escena política, y del escenario de la interacción mutuamente provechosa). Puesto que el enfermo insensato, al eludir el control o el reajuste de su práctica morbosa, no renunció a la ciudadanía (y si lo hizo no sabía lo que hacía), incumbe a la sociedad asistirlo de modo tal que pueda reingresar en la *pólis* (regresar al *ágora* y a la plaza del mercado).

¹²⁷ Las necesidades médicas preferenciales introducen una cuña en la clasificación dicotómica de Scanlon [1975: 665], que reconoce, por un lado, intereses necesarios y centrales (que forman parte insuprimible del esquema de una vida humana normal, y reciben una atención preeminente por parte de cualquier sujeto), y, por el otro, intereses contingentes y circundantes (que integran apenas *algunos* croquis existenciales, y son tenidos en cuenta subsidiariamente). Dichos menesteres poseen un *status contingente* (puede vivirse una vida perfectamente normal sin correr carreras de autos ni fumar habanos) y *central* (una vez que se presentan se llevan buena parte de nuestro tiempo y energías).

Ser un menester cívicamente incapacitante susceptible de remisión es condición *suficiente mas no necesaria* para fundar una pretensión redistributiva valedera. De ser también condición necesaria, tanto los menesteres cívicamente no incapacitantes como los incapacitantes irreversibles que no fueran imputables a la responsabilidad del agente quedarían a la buena de Dios -una consecuencia inconsecuente con la demanda rawlsiano-dworkiniana de insensibilidad a contingencias-.

El criterio rawlsiano de demarcación exhibe, por lo que parece, la estructura de una disyunción excluyente compuesta por dos condiciones suficientes no necesarias: un interés reviste un *status* redistribuible si su ocurrencia

(i) es exógena (lo que es decir: acontece a raíz de la privación, o la operación irregular, de las capacidades de adecuación); o bien

(ii) es autógena, mas posee efectos cívicamente incapacitantes pasibles de rehabilitación.

Rawls se ha acercado al sentido común, mas no tanto como para que el “equilibrio reflexivo” no se desequilibre: la inclusión de *ii* -que excluye de la cobertura social ya las necesidades autógenas cívicamente no incapacitantes, ya las incapacitantes sin remedio- remueve la convicción firme de que a *ningún* enfermo (sea lo que fuere que hizo o dejó de hacer) se le ha de negar una cama en un hospital público.

Si quiere alinear lo desajustado, a Rawls le queda reemplazar *ii* por su variante más débil *ii'* -sustituyendo, v.g., “necesidades autógenas *cívicamente incapacitantes y rehabilitables*” por “necesidades autógenas *de quienes son, podrían volver a ser o hubieran podido llegado nuevamente a ser (de haberse contado con la tecnología apropiada) ciudadanos*”. Un tranco más -suprimir toda mención al par autógeno-exógeno- trastocaría al rawlsiano en un criterio demarcatorio de una sola cláusula, que, de consuno con el sentido común, colocaría, de un lado, necesidades médicas (u otros menesteres primarios que aquejaran a ciudadanos actuales y potenciales) y, del otro, preferencias.

La paz con los más enemista a Rawls con los rawlsianos que son más rawlsianos que Rawls. Tanto el equilibrio desequilibrado de *ii* cuanto, en mayor medida, el equilibrio equilibrado de *ii'* desequilibran a los que ~~tratan de hacer equilibrio en el~~ punto arquimedeo de la autofinanciación. “No es justo”, protestan, “que los que

hicieron lo debido saquen las castañas del fuego por los que no hicieron nada o hicieron lo que no debían”.

¿Cómo podría calmar Rawls este clamor? Volviendo sobre sus pasos -desde el sentido común (que pone *todas* las necesidades en la bolsa de la reparación) hasta Cohen (que pone *únicamente* las necesidades *exógenas*)-: los que *se* enferman no deben pagar *con su salud* (es preciso atenderla antes de que sea tarde, y sin preguntas inoportunas sobre fondos en la cuenta), pero sí *con su bolsillo*. La redistribución que los saca de apuro reviste un carácter *supletorio*: la sociedad (que no puede no pagar) paga, *ex post*, lo que los enfermos necios no pagaron *ex ante* en calidad de autoprotección. El pago no es una transferencia compensatoria de la clase de la que legítimamente resarce a los enfermos que enferman sin enfermarse, sino un crédito (usualmente incobrable) que los que no pagaron ni pagan pagarán (si queda para entonces algo en su billetera) una vez que, con el alta, su reloj vuelva a marcar las horas.

Un apunte final. Sea cual fuere su formulación canónica, el criterio rawlsiano de demarcación pertenece -él mismo autor lo explicita [PL: 188, n.19]- a la variante intersubjetiva de objetivismo que Scanlon llama “convencionalista” [1975: 668]: la localización de *tales* intereses en la jurisdicción redistributiva o de *tales otros* en los dominios de la autofinanciación no reposa en atributos *inherentes* a ellos -como ocurre en la versión “naturalista” [*ibidem*]-, sino en cualidades que se les adosan en virtud de un acuerdo *sui generis* -el *overlapping consensus*-. Este pacto se materializa en un *constructo* -el paradigma de *ego noumenal*, que modela el arquetipo de *polítes*- dotado de suficiente flexibilidad como para amoldarse a los pliegues del pluralismo democrático-moderno y posibilitar que la práctica de argumentación política -la tarea, visualizada la sociedad como una asociación distributiva, de jerarquizar pretensiones y razones subyacentes, y apostarlas en tal área de incumbencia o en tal otra- no sucumba a poco de comenzar. Para expresarlo con palabras de Scanlon (ligeramente corregidas de manera de homologarlas al patrón lexical rawlsiano), que cuadran perfectamente con la intencionalidad que anima la propuesta compendiada en *Political Liberalism*: la construcción constituye “la mejor norma disponible de justificación que es mutuamente aceptable <...> para personas cuyas <doctrinas comprensivas> son <irremisiblemente> distintas” [*ibidem*].

6. Imparcialidad: antropología

i. Imparcialidad y autonomía

1. Imparcialidad negativa y autonomía

Un yo que es objeto de tratamiento imparcial es un *ego* autónomo (alguien que, en cuanto tal, puede ser sujeto de trato imparcial): hacer visible lo que deja entrever esta frase arroja luz sobre lo que, ortodoxa o heterodoxamente, la antropología rawlsiana tiene de kantiana.

La autonomía de Rawls -ya se anticipó- no es una sino dos: la autonomía *racional* -que es la de los que, bajo circunstancias de posición original, calibran la homeostasis del ecosistema social- y la autonomía *plena* -que es la de aquéllos cuyo *habitat* ha sido moldeado en conformidad con la matriz forjada en ese *statu quo* demiúrgico-.

Autonomía racional y autonomía plena no son, estrictamente hablando, dos autonomías, sino la misma contemplada en dos fases diversas de su decurso (conceptual, no cronológico) de desarrollo. La autonomía plena es a la autonomía racional lo que la *pólis* a la *oikía*: su *physis* aristotélica, la instancia en la que una proto-autonomía llega a ser una autonomía madura. Sin *télos* no hay punto de partida, pero sin éste el *eídos* se mantiene por siempre en un limbo platónico.

No es posible que la autonomía germine, o que, una vez despuntada, florezca, si no se acerca doblemente el terreno en el que la personalidad se moraliza. La empalizada exterior marca el linde de la autonomía racional, y la interna, el de la autonomía plena. Cada demarcación comporta un cercenamiento de lo que gobierna a un agente desde afuera.

Recorramos el trazado de ambos recortes. El que trueca heteronomía en autonomía racional es obra conjunta de la imparcialidad negativa (que tacha lo que no es legible en *ningún* lenguaje moral) y de la neutralidad (que borra lo que es intraducible de un código moral a *cualquier* otro). Para que un individuo amoral inicie su *paidéia* moralizadora (o uno enlodado por la *empiria*, su purificación [CKTM: 152]) es forzoso, paradójicamente, que se ciegue ante todo “punto de vista externo” al de su autointerés [CKTM: 144]. Las perspectivas extrínsecas ante las que tiene que cerrar los ojos son las que visualizan un orden social justo (la *Commonwealth* en la cual, y

únicamente en la cual, los *noumenal selves* [TJ: 255] de Rawls encuentran su *Reich der Noumena* en la tierra) ya como la duplicación del “mundo natural” [CKTM: 175] -del universo fenoménico de Kant-, ya como la reproducción de un trasmundo moral -de una red de obligaciones y derechos (positivista o comunitarista o libertariamente entretejida), o de un plexo de “valores intrínsecos” [CKTM: 166], perfeccionistas o meritocráticos, “previo<s> a, e independiente<s> de, la concepción que <qua ‘ideal’ regulativo [CKTM: 152]> tenemos de la persona <como un ser plenamente autónomo>” [CKTM: 174]-.

Desembarazado (“*unencumbered*”, adjetiva sandelianamente Rawls *avant la lettre* [TJ: 516]) de lo humeana y platónicamente real (de lo que dictan la libido y la neurosis, la ley vigente, la inercia tradicional, el *éthos* grupal o la pertenencia de clase, así como de lo que descubre -o cree descubrir- la intuición a la Scheller o a la Moore), cada arquitecto rawlsiano es ya libre de proyectar *cualquier* plan maestro -“*cualquier* concepción de justicia” [CKTM: 145. Énfasis añadido]- que, en consonancia con su apreciación sensata sobre la adaptabilidad de medios a fines, configure “la alternativa más prometedora para promover sus intereses” [*ibidem*]. Desligado de todo compromiso con los otros o con lo otro de sí, está ya en libertad de supeditar su autointerés a restricciones *autoimpuestas* (de constreñirse a sí mismo por mor de sí mismo). Es ya autónomo, aunque sólo racionalmente autónomo: sus interdicciones poseen la condicionalidad de los imperativos hipotéticos kantianos [CKTM: 142].

Se trata de imperativos hipotéticos *sui generis*. El que se subordina a ellos lo hace con la intención de crear un ámbito propicio para la puesta en vigencia de imperativos categóricos -de preceptos que interpelen al deber (a la conciencia de la justificabilidad de lo justo) en lugar de a las inclinaciones, y sometan a éstas a prohibiciones incondicionadas¹²⁸ -.

El autointerés que llena de contenido los imperativos hipotéticos y motiva su observancia es tan singular como ellos: en lo que se interesa es no en descargar apremios inferiores [CKTM: 147] -ni tampoco, hay que decirlo, en corporizar anhelos espirituales-, sino en desplegar y ejercitar hasta el límite de sus potencialidades las

¹²⁸ Las prohibiciones son incondicionadas no en el sentido de que su validez no esté supeditada a *requisito alguno*, sino en el de que sus condiciones de aplicabilidad son tales que *cualquier* agente humano, en la medida en que satisface en un grado mínimo propiedades definitorias de la personalidad moral, y sea cual fuere su concepción particular sobre el bien, es alcanzado por ellas. Cfr. TJ: 253.

facultades que invisten a una persona de personalidad moral¹²⁹ -solamente alcanzado lo cual el placer grosero o el éxtasis sutil devienen atributos de un sujeto plenamente autónomo-. Por cierto, los autores interesados en sus intereses a los que Rawls encomienda componer la trama de la justicia (y que, ejecutado el encargo, se caracterizan como tales o cuales personajes) no escriben a oscuras: son *ya* racionales y razonables -aunque no todo lo racionales y razonables que aspiran a ser-. Son *formalmente* racionales [CKTM: 165]: saben lo que necesitan para ser dignos de una vida feliz (una provisión suficiente de bienes primarios), no lo que necesitan para ser felices (pues ninguno de ellos ha avizorado aún su propia imagen de la felicidad); y son *formalmente* razonables [*ibidem*]: están dispuestos a asumir el compromiso firme de cumplir, sin subterfugios ni evasivas, e incluso en el caso de que la obediencia acarree insatisfacción o fracaso, con toda prescripción que dirima equitativamente sus reyertas, mas ignoran ante qué mandatos habrán de arrodillarse.

El segundo desbroce es el que abre camino a la “igualdad democrática” (al POE y al PD), y, por esa vía, a lo apodíctico y a la materialización de la forma. La negatividad de la imparcialidad negativa (*factotum* de la tarea) anula -torna inaudible para los que se hacen oír en el Parlamento de la justicia- lo que desempareja la paridad entre pares -lo que retrotrae la asamblea rousseauiana a la de los Estados Generales-. De otro modo: desactiva la acción de los factores -ejemplarmente, las dotes y la dote- en virtud de los cuales aquéllos que son idénticos como personas morales resultan identificables como supranormales o normales, o como herederos o desheredados.

”Desactiva la acción...”: la formulación es engañosa. Mas que de desactivar se trata de volver *anónima* la acción de los factores -de sustituir a los Gates y los José K, y a los Gates *junior* y los José K II, por x , y , x' e y' -. A diferencia del de Kant, el reino noumenal de Rawls -el reino en el que las personas morales rawlsianas coronan su moralización (se entronizan como reyes de sí mismas)- es un reino fenoméricamente noumenal -amoralizadamente moralizado-. Los Legisladores racionalmente autónomos que redactan su carta fundacional -y que, celebrada la fundación, se ungen, plenamente autónomos, como monarcas (hincándose a la vez como súbditos)- no proceden como

¹²⁹ Lo que define a alguien como autónomo no es, afirma Rawls [CKTM: 152] negando a Kant, que no lo mueva inclinación *alguna*, sino que no lo muevan *ciertas clases* de inclinaciones: las que no se originan en el deseo del sujeto de convertirse en una persona moral consumada [CKTM: 153] -si su autonomía es racional-, o de expresar el hecho de que lo es [TJ: 252] -si es plena-.

geómetras morales kantianos: no demuestran teoremas de la razón práctica pura. Si la razón práctica pura tiene algo para decir -que el estatuto básico debe resistir la prueba de universalizabilidad y publicabilidad-, también lo tiene la razón teórica impura -la de la genética, la economía, la sociología-: que el capital neuronal y monetario se distribuye desigualmente, y que esa desigualdad encierra un potencial de productividad que, eficazmente explotado, aprovecha a sub-normales y desheredados (provecho que la autonomía rawlsiana, que “supera” hegelianamente el autointerés, no desaprovecha). La que no tiene nada para decir es la casuística (que no pasa el filtro de la razón práctica pura): que el capital neuronal y monetario de *tal* asciende a *tanto*, y el de *tal otro*, a *tanto más* o a *tanto menos*.

2. Imparcialidad positiva y autonomía

La imparcialidad negativa apuntala la autonomía del que, desconociendo su suerte (su fortuna genética y testamentaria), se da a sí mismo instrucciones para jugar el juego de la justicia, y, conociéndola, juega limpio (por el sólo honor de reconocerse, y ser reconocido, como un *gentleman*): la autonomía del justo; la imparcialidad positiva (que se recorta sobre el fondo de la negativa) respalda la autonomía del que, sabiendo qué cartas tiene en la mano, y sin moverse un milímetro del reglamento, se da a sí mismo estrategias para sumar puntos: la autonomía del justo que procura vivir una buena vida¹³⁰.

Expuesto de otro modo: la imparcialidad negativa sostiene la autonomía del que se niega como genio (como *tal* ser fenoménico, aunque no como ser fenoménico sin más) para afirmarse como persona moral (como ser noumenal); la imparcialidad positiva sustenta la autonomía del que, sin negar su personalidad moral, afirma su personalidad ética (del que, amante de la *póiesis*, se afirma como un Ford, y amante de la *theoría*, como un Husserl).

No debe pensarse que existe una correlación entre autonomía rawlsianamente negativa y positiva, por un lado, y libertad berlineanamente negativa y positiva (“libertad de” y “libertad para”), por el otro. Tanto la autonomía que se cimenta en la imparcialidad negativa como la que se edifica sobre el basamento de la imparcialidad positiva se fraguan en el molde de la libertad positiva (lo cual condice con el *plus* de

¹³⁰ De más está decir que una autonomía y la otra no son sino dos aspectos de una única autonomía -y uno y otro sujeto autónomo, el mismo sujeto-.

significación que adosa el prefijo “auto” a “autonomía”): en un caso y en el otro el *nómos* no es una negación de la libertad sino su afirmación expresa. O, mejor, la negación de la negación: sin “libertad de” -sin liberación de lo que impide a un legislador *autolegislarse*- no hay “libertad para”; sin negatividad no hay autonomía negativa ni positiva.

¿En qué reside, si no en la autorreferencialidad, la positividad de la autonomía positiva? Ello puede colegirse de lo que debe ser afirmado para que alguien afirme su personalidad ética sin negar su personalidad moral, y de lo que tiene que ser negado para que sea posible la primera afirmación. ¿Qué debe ser afirmado para que, aun entrando en contacto con materia heterónoma, la autonomía se conserve indemne? Lo que debe ser afirmado es la *soberanía* [CKTM: 162] del yo sobre los fines (lo que es decir: sobre los anhelos de perfección o los gustos triviales, los lazos profundos o las relaciones superficiales) por los que es responsabilizado en el tribunal de la imparcialidad positiva. ¿Y qué es lo que tiene que ser negado para que la soberanía sea propiamente tal -sin ataduras, *absoluta*-? Lo que tiene que ser negado es la *dependencia* del *ego* respecto de los fines sobre los que ejerce su dominio.

La *independencia* [CKTM: 166] que instituye el señorío de la autonomía positiva se conquista con las mismas armas que guarnecen la ciudadela de la autonomía negativa. La emancipación (que es la conversión de heteronomía en autonomía racional, y de autonomía racional en plena) atraviesa, de nuevo, dos etapas. Para comenzar, la imparcialidad negativa y la neutralidad desanudan los fines del sujeto de toda ligadura con lo extra-subjetivo: la primera, los desata de su amarre con lo que carece de significación moral (con impulsos instintivos o pulsiones sociales); la segunda, de la cuerda que lo ciñe a lo que posee significación moral, mas significa una cosa para unos y otra para otros (a los valores comprensivos que interpelan desde la familia, la aldea o la Nación, o desde el Cielo en el que habitan Ideas o ángeles). Los fines del yo son ya *sus* fines (los intereses, *autointerés*). A continuación (llegado el tiempo de montar el proscenio deontológico en el que se han de oír los parlamentos de actores teleológicos) las fuerzas liberadoras libran al yo de aquéllos de entre sus fines que podrían no haber sido suyos, o pueden dejar de serlo, o que pueden o podrían ser propios mas no ajenos -de aquéllos de entre sus fines que son *contingente* y *particularmente* suyos-; sólo así el yo -que en esta instancia es *cualquier yo*- adquiere -una vez singularizado como *éste yo*-

dominio sobre *cualquier fin* (sobre cualquiera que no sea un fin para cualquiera, o para uno cualquiera ahora y otrora).

¿Cuáles son los signos de esta *potestas*? Las señales son epistémicas y volitivas. Un yo soberano (un yo plena y positivamente autónomo) tiene poder para examinar críticamente los fines con los que está involucrado *hic et nunc*: para iluminar su sentido verdadero y sacar a la luz falsificaciones; para insertar fines en redes finalísticas y detectar inconsistencias o inferencias perturbadoras; para apreciar lo apreciable en lo despreciable y lo despreciable en lo apreciable. Estos poderes se cifran en uno: el de distanciarse de lo dado -de lo que le ha sido dado al yo, o de lo que el yo se ha dado a sí mismo-.

La voluntad recompone, o acaba por descomponer, lo que la reflexión desintegra: confiere poder para tomar posesión de lo heredado -para interiorizar fines internalizados (hacer propio lo propio de padres, maestros, curas, ídolos o líderes)-; para desprenderse de lo poseído y apoderarse (sin quitar nada a nadie: los fines no son bienes indivisibles) de lo no poseído -para terminar con tal fin y dar principio a tal otro-; para reestructurar el patrimonio -para reorientar los recursos (las energías, el tiempo) de fines enclavados en el centro de atención a fines desatendidos-; y para resolver cuándo gastar -en qué momento accionar el mecanismo que conduce de fines propuestos a fines realizados-.

ii. Redistribución y des-individuación

1. Sandel [1982: 85 y ss.], fiel a su idea-fuerza de que lo normativo-institucional es una perífrasis de lo antropológico, interpreta la secuencia que lleva del “sistema de libertad natural” a la “igualdad democrática” -del Estado mínimo de Nozick al Estado más que mínimo rawlsiano- como un proceso de creciente *desposesión* del yo: éste es progresivamente despojado de sus atributos idiosincráticos, hasta convertirse en un *ego* sin identidad, indiscernible de su *alter ego* -lo que es decir (si Leibniz está en lo cierto): en un *ego* que *es* su *alter ego*-. El lado oscuro de la mitigación es la des-individuación. Rawls llega, por el camino de la redistribución, al mismo sitio al que arriba el utilitarismo por la vía de la agregación¹³¹.

¹³¹ Cfr. II, 3, iv: *Utilitarismo y persona-vacia*.

Que Rawls, metido a antropólogo, haga desaparecer al individuo [Bell 1974: 419] no es solamente infausto para la antropología; es desgraciado también para la justicia rawlsiana. Si “individuo” no significa nada, la inviolabilidad se vacía de sentido, y, con ello, *Teoría de la justicia* queda manca (o, si se prefiere, renga).

La serie -que da cuenta del advenimiento y la radicalización de la modernidad (de la transición de feudalismo a capitalismo, y de capitalismo salvaje a capitalismo ilustrado)- se inicia con el principio de carreras abiertas a los talentos, que secciona del campo subjetivo todo lo que hace que uno nazca señor y otro siervo. Prosigue con el de oportunidades equitativas, que desgaja la fortuna heredada (expresese en forma de moneda, cultura o contactos sociales). Y culmina con el de diferencia, que aparta las dotes y el esfuerzo.

2. ¿Qué decir de este nuevo (o viejo) embate de Sandel? Nada nuevo. El PD (el punto sobrepasado el cual, según Sandel, “yo”, “tú”, “él” son eliminados de la gramática rawlsiana) encierra una postura de moralidad pública sobre la conexión entre sujetos y objetos, no una posición antropológica sobre el nexo entre individuos y cualidades individualizadoras: especifica qué rasgos personales habrán de considerarse -y en qué magnitud serán estimados- como razones valederas para fundar pretensiones sobre recursos impersonales. Todo lo que sostiene Rawls es que el hecho bruto de que alguien posea una inteligencia sobresaliente no configura *por sí mismo* un fundamento suficiente para que pueda reclamar una porción abultada de bienes sociales; afirmar esto no implica negar que *esa* inteligencia (con *tales* pliegues, con *tales* zonas oscuras) constituya un predicado de *ese* alguien (y *sólo* de ése). En rigor, Rawls no podría desconocer este *factum* y reconocer el PD: este principio opera bajo la presuposición de que si se quiere elevar al máximo las expectativas de los mediocres hay que ofrecer a los genios recompensas tales que los motiven a desarrollar y emplear sus talentos hasta el límite de su capacidad; mas, si el cacumen einsteniano no es la sesera *de* Einstein, ¿a quién la cabe en la cabeza prometerle *a Einstein* que si opta por la física en vez de por la poesía le esperan nombramientos, subsidios y medallas?

Para verlo desde otra perspectiva: que, en atención al propósito puramente normativo de brindar a las personas tratamiento de pares, deba hacerse abstracción, al momento de decidirse la conformación del esquema básico de distribución, de que Fulano posee *tales* dotes, y Mengano, *tales otras*, no comporta que haya que proceder

de un modo similar frente a la circunstancia de que uno y otro poseen -y ello *constitutivamente*- algunas dotes. Este segundo hecho es, por cierto, tan contingente como el primero -la naturaleza humana bien podría haber sido conformada de manera tal que los hombres y mujeres fuesen (para horror de Aristóteles) sustancias sin accidentes-, pero en la medida en que no expone a nadie al trance de ser tratado como menos que igual, no existe un por qué que justifique su desestimación. Al contrario, dejarlo fuera de *Teoría de la justicia* colocaría a Rawls en la vecindad de Ray Bradbury.

iii. Las bases fácticas del tratamiento igual

Rawls es un kantiano -no hay nada nuevo en ello-, pero -novedad de novedades- un kantiano *iusnaturalista*. Él mismo ha dado razón de lo uno y de lo otro: la justicia política rawlsiana se sostiene en una antropología moral, y la columna vertebral de ésta es la autonomía; tal concepción de la persona, a su vez, se asienta en un basamento fáctico -más específicamente, en una visión “de sentido común” [TJ: 505, n.30] sobre la naturaleza humana-: aquél a quien se debe un trato equitativo es, no un yo que trasciende lo físico y lo humano (una encarnación incorpórea de la razón práctica), sino un *ego* que posee características empíricamente identificables, predicables de “la *inmensa mayoría* de la humanidad” [TJ: 506. Énfasis añadido], y *sólo* de ella.

Si Rawls da un paso atrás -de lo incondicionado a lo condicionado- es para dar dos adelante -del continente al contenido-. El autor -que describe a la “justicia como equidad” como una concepción puramente procesal¹³² - cuestiona una interpretación restrictivamente procedimental del principio de consideración pareja, de acuerdo con la cual tratar como iguales a tales o cuales se reduce a comportarse en relación con ellos en concordancia con cánones de conducta universalizables, y a adoptar una presunción *prima facie* en contra de la menor manifestación de parcialidad o irregularidad. La impugnación se debe a que, así concebido, el principio estatuye una mera exigencia de “justicia formal” [TJ: 58], que, idealmente¹³³, podría ser acabadamente satisfecha bajo

¹³² La “justicia procesal pura” [Tj: 83 y ss.] opera bajo la presuposición de que la aceptabilidad de un cierto reparto depende exclusivamente de la del *modus operandi* empleado para arribar a él: dado un procedimiento equitativo, *cualquier* resultado generado como consecuencia de su aplicación imparcial y regular posee igualmente ese carácter. La “justicia como equidad” se ajusta doblemente al modelo de justicia puramente procesal: da cuenta de la relación entre la posición original y los principios de justicia acordados en ella, y de la que existe entre el patrón distributivo que dichos principios moldean en la estructura social fundamental y las microasignaciones que se efectúan al nivel de posiciones no básicas.

circunstancias sustantivamente injustas: un sistema estilizado de castas, ilustra Rawls [TJ: 59], organizado en derredor de normas susceptibles de generalización (del tipo de, v.g., “a cada uno según lo que le incumba en función de las prerrogativas y responsabilidades adscriptas a su lugar de nacimiento”), y que trate similarmente casos semejantes (a parias, como parias), resultaría irreprochable desde una perspectiva igualitaria, aun cuando su carta fundacional tache punto por punto la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Para Rawls, el revulsivo más eficaz para abortar esta cruz *contra natura* de igualdad y discriminación es el *iusnaturalismo*, que subsume los agentes gobernados por reglas universalizables en una clase unitaria, y vuelve a ésta coextensible con la de los que componen el grueso de los bípedos implumes.

Expresiones como “inmensa mayoría” o “grueso” señalan que el *iusnaturalismo* rawlsiano configura una vía intermedia entre un *iusnaturalismo* monocromáticamente igualitarista y otro monocordemente anti-igualitario. El primero de estos extremos especifica las condiciones de aplicabilidad del principio dworkiniano exclusivamente por referencia a cualidades “todo-o-nada”, como “pertenecer a la especie humana”. Si ser hombre es lo único que se requiere para convertirse en destinatario del tratamiento de par, y no hay hombre que sea, taxonómicamente, más humano que otro, se sigue, por una lógica elemental de superviniencia, que consideración igual e igual adjudicación de libertades básicas, *oportunidades*, y *renta y riqueza*, son una y la misma cosa; un panigualitarismo escasamente atractivo para individuos autointeresados como los que, en opinión de Rawls, reclaman para sí trato de iguales.

La otra punta del espectro es ocupada por una variante de *iusnaturalismo* que define el “es” en el que sienta sus reales el “debe” en términos de rasgos graduales, como “ser sensible al placer”, o “ser apto para contribuir a la generación de riqueza” (“o a la creación de obras superlativas”). La superviniencia obliga ahora a la conciliación de tratamiento parejo y asignación *omniabarcativamente dispar* de bienes primarios; una componenda que repele a los que, provistos de anteojos democrático-modernos, se ven unos a otros como ciudadanos rasos, no como nobles, eclesiásticos o miembros del “tercer estado”.

¹³³ Rawls considera “plausible” [TJ: 59-60] la opinión de Lon Fuller [*The Morality of Law*, New Haven, Yale University Press, 1964, IV], que estima inviable que un sistema sustantivamente injusto sea capaz de atenerse a los requerimientos de la justicia formal.

El desafío de Rawls es naturalizar la igualdad constitutiva de manera tal que todos los que son acreedores al trato de iguales *qua* personas morales sean reconocidos, en el plano derivativo¹³⁴, como iguales *qua* ciudadanos, y como desiguales *qua* *bourgeois*. Para alcanzar este doble objetivo nuestro autor realiza tres movimientos:

(i) cifra la psicobiología de la moral pública en la posesión de ciertas propiedades “de rango” [TJ: 508]: las competencias y propensiones que habilitan a alguien como sujeto racional y razonable, y, concurrentemente, lo invisten de personalidad moral;

(ii) establece que *basta* que uno detente esas notas *en una medida determinada* para que se le adeuden *todas* las “garantías” [TJ: 505] que “la justicia igual” [*ibidem*] reserva para los ciudadanos, y, subsiguientemente¹³⁵, para ser admitido como jugador en el juego de la justicia desigual (el de los premios en contante y sonante)¹³⁶;

(iii) decreta¹³⁷ que las variaciones que se registran por encima del umbral confieren, de manera equiparable a las que afectan a atributos exentos de concomitancias antropológico-morales, reclamos legítimos sobre ventajas socio-económicas diferenciales (así, el que desarrolla un sentido de la justicia particularmente afinado cuenta con chances más elevadas de arribar a la judicatura y, llegada a ella, perspectivas de ingreso superiores a las de los que no están para distinciones sutiles).

El paso siguiente consiste en ampliar el conjunto de los que cumplimentan los requisitos fijados para implantarse en el cuerpo político en una magnitud tal que su gráfico se interseque casi por completo (aunque no enteramente) con el que representa a aquéllos a los que cuadra el rótulo de “*homo sapiens*”. La táctica de Rawls es supeditar el ingreso al *ágora* a un “mínimo esencial” [TJ: 506] suficientemente diminuto como

¹³⁴ Sobre la distinción entre igualdad constitutiva y derivativa véase *Introducción*.

¹³⁵ No está claro si, para Rawls, *sólo* se puede proporcionar un trato económicamente justo a aquéllos a quienes se brinda un tratamiento políticamente equitativo -i.e., a los que son reconocidos como ciudadanos iguales-, o si formar parte de la ciudadanía configura una condición *suficiente mas no necesaria*. De optarse por la primera versión, la cuestión de lo que la justicia económica demanda respecto de quienes no pertenecen a nuestra comunidad política carecería de todo sentido.

¹³⁶ La postura de Rawls sobre si, además de condición suficiente, la posesión de esos atributos en una medida mínima constituye o no una condición *necesaria* no es lineal: en TJ: 506 evita pronunciarse, y en PL: 302 lo afirma.

¹³⁷ (i), (ii) y (iii) no son meras estipulaciones (como podrían sugerir los verbos utilizados para dar cuenta de las movidas de Rawls): genética normativa, antropología moral y justicia política se inscriben en un interjuego de “equilibrio reflexivo”, en virtud del cual cada elemento sostiene a, y es sostenido por, los otros.

para que, en un escenario de paz perpetua kantiana, la ciudadanía desparramada por centenares de repúblicas englobe a la “inmensa mayoría de la humanidad”. Con ello -es de suponer que supone el autor- el *derecho natural* rawlsiano habrá penetrado en el espacio democrático-moderno (que deja sitio para un babel de razas, iglesias y sexos¹³⁸) sin rozar el del *iusnaturalismo* humanista (que circunda a un ciudadano *cada vez* que circunvala a un hombre).

La minimización del mínimo se logra por medio de la atenuación de los requerimientos fácticos de la ciudadanía: no se exige destrezas realizadas, sino simples *capacidades* [TJ: 504]. La duda es: ¿cómo ha de comprenderse esta noción de “capacidad”? Quien alcanza *apenas* el límite que separa la masa de ciudadanos de la minúscula minoría de no-ciudadanos, ¿es un análogo del sabio dormido de Aristóteles [a] [Física, VIII 4, 255 a], cuya sapiencia aflora en cuanto despierta y pone manos a la obra? ¿O del ignorante [b] [*ibidem*], que carece de ciencia pero podría adquirirla con sólo tener un Sócrates a mano? ¿O es más bien un símil del que, siendo víctima de un fallo de la naturaleza, no devendría ilustrado, milagros aparte, de no caer en manos de un buen neurocirujano [c]? ¿O es parangonable al que ni aun con la mejor tecnología médica de que fuera viable disponer en un futuro previsible llegaría a ser siquiera un aprendiz -aunque *habría llegado* a ser como [a] si la transmisión intergeneracional de ADN. hubiese seguido un curso *normal*- [d]?

A simple vista, la última tiene la apariencia de una pregunta retórica: si “capacidad” se elucida a la luz de su acepción más “débil” -i.e., [d]-, todo hombre resulta *eo ipso* ciudadano, y el *iusnaturalismo* rawlsiano se absorbe en el humanista. Rawls, sin embargo, coquetea con esta versión: traduce “capacidad” como “potencialidad” [TJ: 504], e interpreta “potencialidad”, contrafácticamente, como la potencia que habría impelido a un agente “de no haber sido por circunstancias fortuitas” [TJ: 509] -por mala suerte bruta-.

Rawls también galantea con [a]. “La justicia se debe”, sostiene, “a los que *pueden* <indicativa y no subjuntivamente> proporcionar justicia” [TJ: 510], a los adultos activa y plenamente cooperantes de la sociedad [PL: 301] que con sólo agotar la distancia que media entre el Pireo y la Acrópolis reactualizan su ciudadanía latente.

¹³⁸ Rawls hace profesión de fe democrático-moderna: declara [TJ: 506] aleatorio el prorrateo de los atributos definitorios de la ciudadanía entre los distintos agrupamientos -biológicos o culturales- de seres humanos.

El inconveniente con [a] es que deja fuera del cobijo de la justicia a muchos de los que la justicia rawlsiana ampara: deficientes irreversibles a los que debe auxilio y benignidad, discapacitados recuperables a los que debe rehabilitación, y niños y jóvenes a los que debe instrucción.

Si la justicia de Rawls adeuda distintas cosas, por razones disímiles, a diversos acreedores, ¿no es natural que no haya uno sino *varios iusnaturalismos* rawlsianos -una progresión de *iusnaturalismos*, cada cual más inclusivo-? Recorramos la serie (que atraviesa la multiplicidad semántica de “capacidad”, y, paralelamente, transita por diferentes capítulos de la “justicia como equidad”):

(i) la base fáctica más ancha sostiene a los que satisfacen d (a los que *no podrían* ser actores de la justicia -aunque *habrían podido serlo si el nuestro hubiera sido el mejor de los mundos posibles*-): los deberes naturales de ayuda y abstención de crueldad se deben a *todos* los hombres *en su carácter de tales* (se encuentren o no bajo el alcance de *tal* esquema institucional o de *tal* otro, y sea o no posible que, alguna vez, restituyan lo recibido), y no solamente a la “inmensa mayoría” de ellos;

(ii) la que se apoya en i soporta a quienes cumplimentan c (a los que *podrían* proveer un trato equitativo): la protección del principio de meta-lexicalidad se debe a cualquiera que, Galeno mediante, sea capaz de trocar de bestia insociable en animal social. Los del Ático lo deben a aquéllos de sus metecos que no son casos perdidos, los espartanos a los suyos, los corintios a los que moran entre ellos, y así hasta cubrir bajo el paraguas de las necesidades civilizatorias a la “inmensa mayoría” de la humanidad.

(iii) la que sigue sustenta a los que, si no ocurre catástrofe alguna, harán oír su voz en el *ágora* [b] (a los que *podrán* hacer justicia): buena parte de las inmunidades personales y civiles emanadas del principio de libertad igual, así como los beneficios educacionales que derivan del POE, se deben a los *ciudadanos inmaduros*;

(iv) en la más angosta se afirman aquéllos que están, *strictu sensu*, capacitados para la política y la economía [a] (los que *pueden* dar a los demás un tratamiento justo): los ciudadanos que han pasado por la *paidéia*, a quienes se deben las prerrogativas participativas conferidas por el primer principio y los derechos redistributivos que provienen del PD.

Un *iusnaturalismo* multidimensional posibilita que Rawls sea irreprochablemente igualitarista donde la democracia no disculpa la desigualdad, y dé carta franca a la desigualdad donde la modernidad la exculpa.

iv. La temporalidad atemporal de la autonomía

El *ego* noumenal de Rawls está inmerso en el tiempo (una determinación propia, para Kant, del yo fenoménico). Así, los agentes que, no estando constreñidos “por ningún principio de lo recto <...> dado de antemano” [CKTM: 144], discurren en torno del patrón distributivo más ajustado a sus intereses (nosotros, en la medida en que abordamos cuestiones de “justicia de trasfondo” -sincrónicas o diacrónicas- bajo condiciones de posición original), aun ignorando a qué generación pertenecen, no desconocen que integran *alguna*; es más: se saben *contemporáneos* [TJ: 140; 292]. Su tiempo, así como el del ingreso en la situación contractual inicial¹³⁹, es el *presente*. No se trata del presente eterno, intemporal, que conviene al ser inengendrado e imperecedero de Parménides, sino del presente *retrospectivo* y *prospectivo* de hijos y padres: los participantes del *pactum societatis* de Rawls se aprehenden como “representantes de líneas familiares” [TJ: 288, 292], de “un tipo de institución que perdura” [TJ: 128].

La faceta positiva de la autonomía pone de relieve, por su parte, que el *antes* y el *después* -y, especialmente, el *durante*- no son meros predicados accidentales del sujeto rawlsiano. Los planes de vida que éste forma, persigue y revisa exhiben inherentemente una “estructura temporal” [TJ: 410]. Dentro de ella, la categoría de *persistencia* (casi analíticamente conectada con la noción de “plan de vida”) posee un *status* central; ello se debe a que el “planificador vital”¹⁴⁰ se visualiza como alguien “que continúa” [TJ: 422]: su autocomprensión básica es la de una persona que permanece en un micromundo interpersonal (de ascendientes y descendientes) que permanece. El yo actual, al decidir qué hacer con su existencia (y aun al no resolver nada, o resolverse por el *carpe diem*), no puede evitar tomar nota de los eventuales reclamos de su yo futuro, o de los yoes en que se prolonga su linaje.

¹³⁹ Rawls llama a la idea de que *sólo* en el presente podemos entrar en la posición original -y de que el acceso está abierto en *cualquier* presente- “interpretación de tiempo presente de ingreso” [TJ: 138].

¹⁴⁰ Sobre esta idea, así como acerca de sus concomitancias temporales, véase más adelante IV, 6, v: *Ingeniería biográfica*.

Ahora bien: para que los agentes devengan plenamente autónomos, se requiere, como ya se dijo, que supediten la promoción de su autonomía racional a restricciones razonables autoimpuestas, y que, al ejercitarla, estén situados en circunstancias tales que nadie resulte favorecido o postergado como producto de factores moralmente arbitrarios. Las coordenadas que singularizan la temporalidad de un individuo o un grupo frente a las de los demás forman parte de las variables a abstraer. En efecto: “la *diferente posición* de las personas y de las generaciones <en el tiempo> no justifica por sí misma tratarlas diferentemente” [TJ: 294. Énfasis agregado]; estar situado en *tal* punto de la línea de tiempo o en *tal* otro representa una “contingencia” [TJ: 295] que hay que neutralizar -no a causa de que se trata de una contingencia, sino merced a que tiene, distributivamente, un impacto diferencial-. Permitir que los actores que intervienen en la selección de un principio de justicia intergeneracional conozcan su localización en la serie temporal les otorgaría ventajas indebidas sobre quienes no toman parte (v.g., sobre los no nacidos): los decisores, sabiendo que su tiempo es t_3 , podrían diseñar una pauta hecha a medida (de la clase de: “la obligación de ahorro rige a partir de t_4 ”).

Para exponerlo de otro modo: la autonomía plena es temporalmente atemporal; no excluye la temporalidad sino la “pura preferencia temporal” [TJ: 293], la propensión a creer que “el hecho de que algo sea anterior o posterior <configura> *en sí mismo* una razón para tener una mayor o menor consideración por ello.” [*ibidem*. Énfasis añadido].

IV

RECIPROCIDAD

La expresión que cierra el diccionario igualitario de Rawls es “reciprocidad”. Existe un núcleo de sentido compartido entre esta noción y la de “ventaja mutua”. Si se contemplan las cosas desde la perspectiva del autointerés, que el orden social trate como pares a aquellos que intervienen en él significa que todos sacan tajada de su participación, y que no se favorece indebidamente el provecho de unos a expensas del de los demás. Quien pierde, o quien gana por debajo de lo que, confrontado con lo que obtienen otros, se estima una medida aceptable, reciben una deferencia inferior a la que les corresponde por su condición de iguales.

Lo dicho exige un pequeño ajuste: si se toma en cuenta que, además del prorrateo de los réditos que genera el intercambio, está en cuestión el reparto de las *cargas* implicadas en el establecimiento y preservación del esquema de interacción mismo, lo que se procura es que, para ninguno, el balance costos-beneficios sea deficitario, y que el superávit de tales y cuales respete cierta simetría.

Rawls tiende en un comienzo [JD: 75; TJ: 102] a interpretar la comunidad de significación aludida como una forma de sinonimia. Más tarde [PL: 17], advierte que la homogeneidad semántica es parcial, y que encubre una heterogeneidad teórica profunda.

Para arribar a los senderos que se bifurcan hay que dar un paso más por la senda común. “Beneficiarse” es siempre “beneficiarse *respecto de*”: requerir que el sistema distributivo satisfaga, ya “un criterio razonable de reciprocidad” [JD: 75], ya uno de ventaja mutua, supone contar con un *standard* de comparación que sirva de base para determinar si cada cual retira dividendos, y si lo que se lleva uno guarda una proporción adecuada con lo que embolsan los demás.

Es aquí donde la coincidencia se trueca en disidencia: el *punto cero* de la ventaja mutua no pertenece al espacio de la reciprocidad, y viceversa. Siendo excéntricas la una en relación con la otra, al que le va bien con la reciprocidad (léase: con la “justicia como equidad” de Rawls) le va mal con la ventaja mutua (tradúzcase: con la “moral por acuerdo” de Gauthier, o con la “concepción retributiva” de Nozick), y quien termina bien parado con ésta, trastabilla con aquélla.

El capítulo que sigue traza las coordenadas de ambos puntos y desenvuelve la multiplicidad normativa comprimida en un cero y en el otro¹.

1. El punto cero

i. Ventaja mutua y punto cero

Si la sociedad es, parafraseando (y, a la vez, corrigiendo) a Rawls, una “empresa supra-cooperativa de alcance omniabarcativo” (que delimita el marco en el que tienen lugar tanto la competencia como la colaboración de menor escala)², el punto cero de la ventaja mutua es aquella situación que habría persistido de no haberse suscripto el *pactum societatis* (o a la que nos veríamos lanzados si la espada pública perdiera su filo).

Situado el punto cero en el estado de naturaleza, caben dos versiones sobre su ubicación exacta. La falta de acuerdo nos retrotrae

(a) a una situación de egoísmo general o de ausencia total de cooperación -en que cada uno es un Robinson; o bien

(b) a una cooperación de radio circunscripto -en que los talentosos y esforzados (los Robinson) se asisten entre sí, y los mediocres e indolentes (los Viernes) juegan su propio partido.

Ningún camino que nazca en *a* o *b* conduce a Estocolmo -la Roma de los feligreses de la redistribución-:

(i) todo lo que los Robinson -cada cual en su islote o confederados- harían propio si la sociedad se fuera a pique se sustrae de lo que la equidad rawlsiana expropia.

(ii) el *plus* que la cooperación adiciona a la no cooperación, o el que la cooperación intergrupala agrega a la intragrupal, *también* se restan.

¹ La circunstancia de que Rawls (impulsado por las críticas de Gauthier [1994: 21 y ss.] y Barry [1989: 148-9; 241-9] e inspirado por la contraréplica de Gibbard [1991:266]) tome conciencia tardíamente de la disimilitud entre reciprocidad y ventaja mutua explica el hecho de que, en *Teoría de la justicia* y textos anteriores, su postura acerca de la localización del punto cero oscila entre los dos emplazamientos que se señalan en el capítulo 1.

² En lo que sigue, uso “cooperación” en la acepción laxa atribuida a Rawls -que comprende competencia y cooperación *strictu sensu* (esto es: aplicación de estrategias conjuntas).

Conclusión: ni a Rawls ni a nadie que ansí barajar y dar de nuevo les queda una libra de carne en que hincar sus dientes.

Es Nozick [1988: 185 y ss.] quien (focalizando la atención en *a*) arguye en favor de la segunda quita. La premisa inicial de su argumento (*1*) embiste explícitamente contra Rawls: no es la cooperación la que *crea* problemas de justicia. La prueba es -alega el anti-rawlsiano apelando a elementos de juicio rawlsianos (a consideraciones de imparcialidad negativa)- que, bajo circunstancias robinsonianas, está abierta la posibilidad de que se formulen reclamos de justicia (y si hay demandas, hay cuestiones por resolver). Así, v.g., puede ocurrir que el Robinson que, por pura mala suerte, ha recalado en las Georgias pretenda que el de Ceylán comparta con él sus mayores ventajas inmerecidas.

El paso ulterior (*2*) es rehacer el mapa de la justicia pre-cooperativa: dado que los frutos con que cada Robinson se sacia no contienen un gramo de perspicacia ajena, es transparente -aduce Nozick- quién tiene derecho a qué. Es diáfano que el náufrago de Ceylán posee un título valedero sobre las especias que recoge con *sus* manos y *su* empeño (siempre que no agote el abasto, o lo haga y esté dispuesto a compensar -con piedrecillas de colores- a cualquier Viernes que se presente). Que no haya hecho nada para adquirir sus destrezas y su temperamento esforzado no implica que no sean suyas. La distribución pre-cooperativa no deja margen para *redistribución* alguna (ni siquiera para una rectificatoria: la distancia que media entre los Mares del Sur y el Indico desalienta cualquier aventura filibustera).

Lo que prepara el remate es (*3*) la reducción de la sociedad a una asociación de Robinsones. La descomposición es ineludible, sostiene Nozick, sea como fuere que se describa la producción del excedente cooperativo. Si se representa la interacción económica como una *sucesión* de *inputs* y *outputs*, las corporaciones se absorben en una miríada de micro-empresas individuales: cada operario, cada prestador de servicios, es un Crusoe, que contrata con éste y recontracta con aquél.

Emplear un modelo *sincrónico* -visualizar a trabajadores y prestatarios como violinistas y pianistas que tocan al unísono- impediría la deconstrucción si no hubiera modo de apreciar lo que la orquesta debe a cada músico. No es el caso -se tranquiliza Nozick-, o, por lo menos, no lo es en referencia a Rawls: éste cree que, elevando a alguno a primer violín, se ganará en eufonía. Si opina eso -piensa el crítico- es que

confía en que es factible identificar al candidato óptimo (y saber si, a la par de sentarlo en la hilera de adelante, es necesario prometerle algo más).

El corolario (4) es que si no hay nada *especial* respecto de la cooperación *vis-à-vis* la inexistencia de ella, la justicia pre-cooperativa proporciona el *eídos* de la cooperativa. Si es equitativo que un Robinson en aislamiento retenga lo que logra sin ayuda, lo es que aquello que se consigue con el concurso de todos se asigne en consonancia con el *principio de contribución*: el cociente retribución/aporte debe ser el mismo para cada Robinson socializado.

Y si ello es así -acaba Nozick (5)-, la justicia rawlsiana es la injusticia de las injusticias. Aseverar, como hace Rawls, que todos -incluyendo a los dotados y sacrificados- se benefician del PD encierra un equívoco. Por cierto, los Einstein y los Gates están mejor en Suecia que como estarían en las Georgias (y aun en Ceylán si se hallaran solos en el mundo); y, muy probablemente, buena parte de ello obedezca a los José K que barren las calles de Estocolmo (o a los que transcriben manuscritos o venden *diskettes*). Este beneficio trivial (cualquier pauta de reparto compatible con la estabilidad del orden social es capaz de proveerlo) oculta un serio perjuicio: lo que la "benevolencia" del PD da a los Gates es minúsculo cotejado con lo que ellos brindan a los José K (esto es: con lo que los José K recibirían si los Gates desaparecieran de la faz de la tierra). Si "ventaja mutua" exige "proporción adecuada", y ésta equivale a "igualdad de remuneración/contribución", el PD es indefendible en esos términos.

Veamos que tiene para decir Rawls al respecto.

ii. La crítica del principio de contribución

Rawls cuestiona la *constructividad* del principio de contribución, por una doble vía. En primer lugar, pone en duda (en contra de lo presupuesto en 2) la posibilidad de discriminar lo que se recibe de la interacción de lo que se habría alcanzado sin ella (distinción que resulta crucial con vistas a verificar si cierta proporcionalidad entre beneficios cooperativos y contribuciones es apropiadamente igualitaria): el peso del argumento recae sobre la inteligibilidad y operatividad de la noción de "retribución no cooperativa". En segundo lugar, subraya (a contramano de 3) de qué modo la índole peculiarísima de la estructura básica vuelve inaplicable el principio de contribución en el dominio de la "justicia de trasfondo".

1. La idea de que los sujetos habrían alcanzado cierto nivel de retribución bajo condiciones de egoísmo general reposa, según Rawls, en una antropología atomística, que pasa por alto “la naturaleza social de las relaciones humanas” [PL: 278]. Para dicha visión, los individuos han conformado su “identidad productiva” (su constelación privativa e intransferible de destrezas) antes, e independientemente, de cualquier forma de interacción. Una suposición adicional es que dicha identidad es cognoscible, aun dadas circunstancias de socialización plena (como aquéllas en las que ha de entrar en vigor el principio de contribución): basta con deshacer la trama de la civilización hasta encontrar a Robinson en estado puro. Una lente rousseauiana representa un auxilio invalorable.

En contra de esta postura (propia de los modelos contractualistas de la modernidad, y blanco predilecto del ataque hegeliano), Rawls -tal como se vio- suscribe, en el terreno descriptivo-explicativo, la tesis de la matriz social: es la comunidad la que modela el tipo de persona que alguien es y desea ser. Esta individuación es a tal punto abarcativa que incluye, además de atributos ostensiblemente permeables al influjo ambiental -como rasgos de carácter, preferencias y lealtades-, otros con un componente genético significativo -como capacidades y talentos-. La “identidad productiva” de un agente es fruto de un doble proceso de actualización y especialización de propensiones indiferenciadas, el cual responde a factores externos preexistentes (capital cultural y tecnológico disponible, actitudes y valoraciones corrientes, prácticas educativas en marcha, etc.). La orientación y desenlace del proceso dependen de las determinaciones particulares de las variables intervinientes. Si se hace abstracción de éstas -en busca del *verdadero* yo de cada sujeto- no se encuentra más que una mera potencialidad indiscernible de otras. Preguntar qué habría sido de cada uno -o, antes, *quién* habría sido cada uno- si no hubiera operado condicionamiento alguno carece sencillamente de toda respuesta comprensible. En un estado de naturaleza acabadamente depurado de todo rastro de *paidéia*, las contrafiguras de Robinson y Viernes se confunden hasta perderse la una en la otra.

La compenetración entre “el hombre y sus circunstancias” es tal -avanza Rawls- que no sólo “carece de todo sentido” [*ibidem*] la pretensión de aislar el producto

marginal de un sujeto situado aquí y ahora de su *output* “en el estado de naturaleza” [*ibidem*], sino también de su contribución “en otra sociedad” [*ibidem*] -lo que es decir: en un esquema de cooperación más restringido que aquél en el que participan genios y mediocres, esforzados y auto-indulgentes-. A Rawls le importa tanto descalificar la idea de que la justicia pre-cooperativa es la Idea de la cooperativa como -en contra de Nozick- la de que la cooperación intragrupal o selectiva (de los más dotados entre sí, y de los menos aventajados unos con otros) representa la línea de base de la intergrupal o cruzada.

Finalmente, incluso si la identidad pre-social no colapsara (y un agente fuese *alguien* descontado todo influjo), la noción de "retribución no cooperativa", aunque significativa, se revelaría enteramente inoperante: la cadena de información contrafáctica requerida para retrotraer cada destreza hasta su forma prístina sería tan extensa que resultaría impracticable recorrerla:

“...no hay modo alguno de identificar la contribución potencial a la sociedad de alguien que no sea aún miembro de ella; pues esta potencialidad no puede ser conocida...” [PL: 276].

Incognoscibilidad que se extiende a los integrantes actuales:

“no podemos saber cómo habríamos sido si no hubiéramos pertenecido”
<a> “nuestra sociedad” [*ibidem*].

2. La segunda estrategia que Rawls despliega en contra del principio de contribución apunta a mostrar que sus condiciones de aplicabilidad no se verifican en el caso singularísimo de la sociedad macro -de la sociedad política-, por contraste con lo que ocurre con las micro-asociaciones que se conforman en su interior -con las asociaciones no políticas-.

Que ello sea así procede de la ausencia -un efecto del pluralismo reinante-, de propósitos unánimemente compartidos susceptibles de ser retraducidos como pautas meritocráticas “por referencia a las cuales las contribuciones <...> potenciales <de tales o cuales> pudieran ser evaluadas” [*ibidem*]. Finalismo y policiticidad son -afirma Rawls negando a Aristóteles- mutuamente excluyentes: son las iglesias o las empresas las que persiguen objetivos, no la *pólis*. Si se le puede atribuir un *télos*, es sólo el de realizar “una más perfecta justicia” [PL: 41] -el de crear un marco apropiado para que las

teleologías no políticas se desplieguen sin interferencias-. Este fin no da ocasión para que entre en juego el principio de contribución: admitido que todos los ciudadanos cumplen con sus deberes institucionales, el aporte que efectúa uno a la creación y recreación de la justicia es equiparable al de cualquier otro. No hay lugar para una estimación diferencial, ni para recompensas dispares. Cualquier intento de expandir este *minimum* -de extrapolar los designios, comprensivos o instrumentales, idiosincráticos de las diversas uniones sociales a la unión social que las abarca- violentaría el requerimiento de neutralidad -y, con él, el de consideración pareja³.

Gauthier [1994: 327] impugna esta caracterización minimalista de la teleología política recogiendo la propia idea de Rawls de que la estructura básica constituye una "empresa cooperativa para el mutuo provecho" [JD: 58]. Si el anhelo de ventaja recíproca se materializa (además de en la erección y mantenimiento de instituciones justas) en la producción de un *surplus* de bienes (que confiera a cada uno una expectativa de bienestar superior a la que poseería en una situación no cooperativa), la contribución individual a dicha tarea -medida, v.g., en conformidad con parámetros de productividad- suministra el *standard* de valuación requerido.

Aunque no está dirigida a Gauthier, la observación que Rawls formula en PL: 42, n.44 calza a medida de la objeción. El crítico, aduciría el autor, pasa por alto la complejidad distintivamente kantiana de la cooperación implícita en una sociedad bien ordenada *more rawlsiano* (*vis-à-vis* la que subyace a una simple asociación -*more libertario*-): no advierte que los cooperantes colaboran *qua* personas morales y no como agentes prudenciales, y que lo que el concurso de todos proporciona a cada uno es, para expresarlo metafóricamente, la llave del Reino noumenal y no la del tesoro del reino⁴.

³ El principio de tratamiento igualitario afecta no sólo las relaciones entre los miembros actuales de la sociedad, sino también las que se dan entre éstos y los integrantes potenciales: así, los primeros no pueden imponer a los segundos condiciones de ingreso al esquema cooperativo básico vinculadas con un conjunto particular de fines (incluso aquellos en torno de los cuales hayan alcanzado eventualmente un consenso homogéneo). Cfr. PL: 276.

⁴ Hay una faceta del reparo de Gauthier que pone a Rawls en aprietos. Aun si la cooperación rawlsiana está dirigida a edificar una sociedad de justos, incluye provisiones para multiplicar los panes -centralmente, un mercado (una colaboración competitiva)-. Mas, ¿no configura el mercado un escenario propicio para el reconocimiento de aportaciones diferenciales? Rawls lo aceptaría, pero desmentiría a cualquiera que intente interpretar esos aportes como contribuciones *a la sociedad*; de acuerdo con esta línea de respuesta, la cabe al mercado lo que a cualquier microasociación: "Dentro de una visión kantiana no hay lugar para la idea de una contribución individual a la sociedad que sea paralela a la de la contribución de un individuo a las asociaciones internas a la sociedad" [PL:279] El problema es que, en el entramado de la "justicia como equidad", el mercado *no* es una asociación interna, sino un componente de la estructura básica (esto es: de

iii. Reciprocidad y punto cero

El final de la crítica al principio de contribución es un nuevo comienzo: si el punto cero de la ventaja mutua es inhallable, o pertenece a un conjunto que no se interseca con el de la “justicia de trasfondo”, hay que buscar otro. La reciprocidad lo encuentra donde era de prever dada su filiación constitutivamente igualitaria: en la igualdad aritmética de Aristóteles. Si se ha de tratar como pares a sujetos que, en su carácter de agentes morales, se consideran similarmente dignos de atención

“...el punto de partida obvio es <...> suponer que todos los bienes sociales primarios, incluyendo ingresos y riqueza, deberían ser iguales: cada uno debería tener una porción igual”. [PL: 281].

La piedra de toque de la desigualdad cooperativa no es la desigualdad pre-cooperativa sino la igualdad cooperativa. El *standard* de comparación es, otra vez, contrafáctico (siempre nos descubrimos *ya* entre millonarios y mendigos), mas *intra-social*: no tenemos que imaginarnos en *otra* sociedad, o proyectarnos más allá de la sociedad, para aprehender su contorno; sólo debemos representarnos cuán rica sería *nuestra* sociedad si no hubiese ricos (ni pobres).

Mas, ¿por qué insistir con lo subjuntivo -un regreso (invariablemente incierto) a lo que nunca fue, o un progreso (tanto o más dubitable) hacia lo que jamás será?- La respuesta es que Rawls quiere eludir no solamente una variante ahistórica de “ventaja mutua” sino también una historicista. Según ella, la línea de base atraviesa el estado de cosas efectivamente existente -la asignación actual de pertenencias [PL: 16]-. Lo que va mal con esto es lo que, en general, va mal con el historicismo: la genuflexión ante lo que es pisotea lo que debe ser. Si el origen es el aquí y el ahora, y el presente es impresentable, la ventaja mutua no será otra cosa que la perpetuación de la ventaja de unos y la desventaja de otros; una distribución injusta transformada en canon se canoniza -se sacraliza, y vuelve sacrílega toda redistribución, toda reforma, toda revolución.

Equiparados “0” e “=”, se redefinen los requisitos a los que es imperioso que se acomode la división del producto cooperativo (¿tiene sentido hablar todavía de

la supra-asociación que encierra en sí a las asociaciones internas). No se ve por qué un aporte al esquema social fundamental no ha de ser concebido como una aportación a la sociedad misma.

“excedente” toda vez que lo que es excedido es una x -o una nada?-) si aspira a superar el *test* del “beneficio para todos”:

(i) ninguno ha de lograr menos que lo que alcanzaría si Robespierre partiese los panes

(ii) hay que conservar una “proporción adecuada” entre lo que los Gates y los José K acumulan, en el seno de la cooperación, por encima de la igualdad cooperativa (y no entre lo que unos y otros acopian, en dicho ámbito, y lo que habrían acaparado en situación de isla desierta).

Como salta a la vista, la “proporción adecuada” de la reciprocidad demanda una ulterior especificación. El capítulo 3 avanzará en esa dirección. Lo que vale remarcar, por ahora, es que, al desalojar a Robinson de la teoría de la justicia, permite que Rawls y su PD sigan ocupando un lugar en ella.

iv. Principio de diferencia y suma-cero

¿Es aplicable el PD en una situación de suma-cero -en que el abasto de recursos es invariante⁵ -? Si lo fuera, enfrentaría a Rawls con un problema: asumido que todo estado de suma-cero es *eo ipso* uno de aislamiento (en que ninguno interactúa con nadie⁶), que el PD resultase operativo bajo circunstancias de ese tipo heriría de muerte, con armas rawlsianas, la tesis del autor de que la justicia robinsoniana configura un conjunto vacío. Ello pondría nuevamente sobre la mesa la cuestión nozickiana de la vinculación canónica entre equidad cooperativa y pre-cooperativa.

La respuesta a la pregunta planteada depende de la elucidación del contenido imperativo del PD. Allen Buchanan [1982: 130-1] distingue dos reconstrucciones posibles. De acuerdo con la primera (PD_a), el PD exige maximizar la porción mínima de bienes primarios (sea cual fuere el patrón distributivo sobreviniente), en tanto que

⁵ Se usa aquí "suma-cero" en su acepción estrecha: de acuerdo con ésta, que lo que uno gana otro lo pierda deriva de que la cantidad total de recursos es fija, y no de que se ha alcanzado la frontera de Pareto (lo que puede ocurrir -y eminentemente se da- en esquemas productivos, en que la disponibilidad global de bienes fluctúa en conformidad con el perfil del esquema de interacción).

⁶ Mediando interacción, la suma varía en consonancia con los términos de la misma. No es necesario presuponer un intercambio productivo -competitivo o cooperativo-; basta con que se verifique algún esquema de predación-defensa.

para la segunda (PD_b), lo que se demanda es que las *desigualdades* maximicen la cuota más reducida.

El PD_a es satisfactible dada suma-cero: *hay al menos una* asignación -ciertamente, sólo una- que cumplimenta su requerimiento maximínimo. Se trata de un reparto estrictamente homogéneo: maximizar la fracción más exigua exige equipararla con la más cuantiosa.

No ocurre otro tanto con el PD_b : por definición, no hay desigualdad que maximice las perspectivas del que obtiene menos (dado que lo que uno gana por encima de la línea de igualdad, otro lo pierde).

Buchanan cree que el PD_a encierra el núcleo normativo del PD, en tanto que el PD_b deriva de anexar al PD_a premisas empíricas atinentes a sus condiciones subjetivas de realizabilidad: admitido que los individuos poseen una estructura motivacional tal que sólo están dispuestos a explotar a fondo sus dotes si pueden esperar una retribución diferencial, una asignación dispar de recompensas es la vía más efectiva para optimizar la provisión global de bienes -y, subsiguientemente, para llevar a cabo la exigencia distintiva del PD correctamente comprendido (i.e., PD_a)-.

La exégesis de Buchanan parece incongruente con la idea de Rawls de que la estructura básica de la sociedad, que configura el dominio excluyente del PD [PL: 261, n.5], ha de ser visualizada como “un sistema cerrado aislado de <otros>” [TJ: 8], “más o menos autosuficiente” [PL: 272, n.9] -lo que no debe ser entendido en el sentido irrealista de que no mantiene relaciones con otros, sino antes bien en el de que la existencia y amplitud de esos lazos resultan completamente irrelevantes al momento de evaluar la aceptabilidad del patrón distributivo fundamental-. De ello se sigue que no es atinado describirla como una economía de maná, en que el suministro de bienes es extrínseco. Pero entonces, dado que toda economía de suma-cero es una de maná⁷, es igualmente desacertado caracterizarla de esa forma.

⁷ Si el acopio es invariante, tiene que caer del cielo -de la Madre Natura- (o de las manos de algún proveedor externo limitadamente benevolente); si procediera de lo que hacen o dejan de hacer sus potenciales beneficiarios, sería posible (al menos en teoría) aumentar la oferta prometiendo recompensas o amenazando con castigos. Con una reserva: lo antedicho no vale para bienes que, aun siendo de factura humana, padecen de una escasez *fuertemente natural*; el ejemplo típico es el de las pinturas de Rembrandt [Elster 1994: 33]).

Esta conclusión se refuerza si se considera que Rawls tiene *in mente* “una empresa cooperativa para el mutuo provecho” [JD: 58], inherentemente productiva -lo que, como el propio autor hace explícito, la ubica en el extremo opuesto del que corresponde a sociedades de suma-cero, en que se verifica “una estricta oposición de intereses” [TJ: 539]-.

Por otra parte, si nos atenemos a la progresión expositiva de Rawls, el PD es presentado [TJ: 65 y ss.] como la traducción más plausible de la cláusula, perteneciente al segundo principio de la justicia, que establece los requisitos para que las desigualdades sociales y económicas sean reputadas justas. El PD es introducido *ab initio* como un criterio para legitimar desigualdades, y no como un mero precepto *maximin* aplicable bajo cualesquiera circunstancias (desigualitarias o no).

Cuando Rawls sostiene, entonces, que, en un estado de suma-cero, “la justicia requiere porciones iguales” [*ibidem*], no está aludiendo a la “justicia como equidad” -ni, por ende, al PD-. Ni tampoco a algo que tenga algún parentesco con la “justicia de trasfondo” o que pueda servir de modelo para ella. La irreductibilidad de la justicia cooperativa queda, pues, a resguardo.

2. De la igualdad a la desigualdad.

¿Por qué la distribución igual de todos los bienes sociales no es a la vez línea de partida y de llegada -comienzo y fin-? La respuesta de Rawls incursiona doblemente en el terreno motivacional. Por una parte, la presuposición de una condición estilizada, teóricamente circunscripta, de no-vidia, posibilita remover las barreras subjetivas que obstaculizan el abandono del punto cero. Por la otra, la idea de que hay una correlación entre incentivos y logros da cuenta de la actitud favorable que manifiestan hacia la desigualdad sujetos interesados en sus propios intereses.

i. No-vidia

1. Rawls [TJ: 530 y ss.] discrimina diversas clases de propensiones posicionales -i.e., inclinaciones que las personas desarrollan sólo en la medida en que confrontan su bienestar con el de las demás-. La tipología rawlsiana puede ilustrarse explicitando las

elecciones que realizarían dos agentes enfrentados a las siguientes situaciones distributivas:

	x	y
S1	5	12
S2	4	8
S3	4	6
S4	3	3
S5	6	6
S6	7	7
S7	3	7

(1) x es *fuertemente envidioso* si opta por S4 en detrimento de S3: prefiere ceder algo -la unidad adicional que obtendría al pasar de S4 a S3- a que y tenga algo que él no posee. Dicho de otro modo: escoge nivelar a costa de sus propios intereses.

(2) x es *débilmente envidioso* si antepone S3 a S2: prefiere, a igualdad de condiciones con respecto a su propio bienestar, que la desigualdad de expectativas se reduzca al mínimo.

(3) y , por su parte, es *rencoroso* si niega a x beneficios que no necesita ni podría usar él mismo: prefiere que se mantenga la desigualdad con x aún si ello no mejora su propia situación en términos absolutos. El rencor (que representa el converso de la envidia débil) conduce a y a colocar S3 por encima de S5.

(4) Si y es *celoso* (o *renuente a dar*) favorece S3 a S6: está dispuesto a resignar algo -la unidad suplementaria que recibiría con el desplazamiento a S6- para conservar

su posición aventajada. El celoso constituye la contrafigura del fuertemente envidioso: si éste se sacrifica para emparejar, aquél lo hace para evitar que se elimine la distancia.

(5) *x* es *emulativamente envidioso* si la preferencia por S5 sobre S3 lo induce a intentar realizar S5 (lo que no exige una redistribución en perjuicio de *y*).

(6) *x* es *excusablemente envidioso* si su preferencia por S3 sobre S1 obedece a que el incremento que obtiene en su nivel absoluto de renta -que depende sólo de los recursos a su disposición- es contrapesado por una mengua en su índice de autoestima⁸ -derivada de una desmejora drástica de su posición relativa o del hecho de que la brecha entre sus perspectivas y las de *y* sobrepase cierto límite-.

(7) Finalmente, el desplazamiento de S3 a S7 provoca en *x* un *resentimiento* legítimo en la medida en que sus expectativas inferiores, y las perspectivas más altas de *y*, involucran alguna clase de inequidad (o bien *y* infringió las normas locales que rigen las transferencias entre particulares, o bien la estructura social básica -que regula la justicia de trasfondo- es inadecuadamente permeable a factores moralmente aleatorios).

2. Rawls incorpora a su descripción de la posición original lo que, parafraseando al autor, podemos caracterizar como una “psicología delgada” (*thin psychology*)⁹ -que excluye la envidia de la estructura motivacional de las partes¹⁰: se da por sentado que ninguna de ellas

⁸ Tal como se explicita en IV, 5, ii: *Principio de diferencia y envidia excusable*, el respeto de sí de que se trata aquí es el que allí se describe como “autoestima periférica”.

⁹ La expresión es paralela a la que el autor efectivamente emplea al hacer alusión a aquel capítulo de la teoría de lo bueno (el que versa sobre bienes primarios) que representa un complemento insuprimible de la teoría de lo justo; cfr: I, 2.

¹⁰ La exclusión de la envidia es, apenas, un caso más de la supresión, del *background* justificatorio de la “justicia como equidad”, de ciertas propensiones no reductibles al puro autointerés -como, v.g., las que llevan a las personas a ser *particularmente* temerosas, o, al contrario, temerarias-. La eliminación de estas “psicologías especiales” [TJ: 530] se asienta, además de en consideraciones de “racionalidad mutuamente desinteresada” [TJ: 144] (cuyo tratamiento detallado postergamos hasta IV, 6, ii: *Mutuo desinterés, autointerés y comparaciones interpersonales*), en otras que mientan los requerimientos de neutralidad e imparcialidad negativa. No hay dudas de que Rawls invoca el primero de ellos cuando manifiesta que el *páthos* envidioso de los agentes es cubierto por el velo de la ignorancia en compañía (*along* [TJ: 530]) de su concepción del bien [*ibidem*], y que el fundamento de un ocultamiento es equivalente al de la otra: “Los principios adoptados deberían ser invariantes con respecto a variaciones en estas inclinaciones *por la misma razón* que deseamos mantenerlos independientes de preferencias individuales...” [*ibidem. Énfasis agregado*] La “razón” a la que se alude es que si la “justicia de trasfondo” se ajustara a tales propensiones en lugar de a tales otras, se trataría como menos que iguales a aquellos cuyas inclinaciones no fuesen tomadas en cuenta. Con respecto a la segunda exigencia, la ocurrencia de tales o cuales propensiones (en una medida o en otra) configura una de las tantas “contingencias accidentales” [*ibidem*] por las que “la elección de una concepción de justicia no debería ser afectada” [*ibidem*].

“...se deprime por el conocimiento o la percepción de que otros tienen un índice más elevado de bienes sociales primarios.” [TJ: 143].

Lo excluido, en rigor, no es *todo* lo que responde a esta caracterización (ni todo a lo que le cabe el nombre de “envidia”), ni *sólo* ello: si quedan al margen la envidia fuerte y la débil, no ocurre lo propio con la emulativa ni con la excusable. Y, además de esas variedades malsanas de envidia, son puestas a un lado sus contrapartidas malevolentes no envidiosas (rencor y celos). Siempre que, en lo que sigue, se use la expresión “no-envidia” habrá que tener presente esta salvedad.

Este supuesto de no-envidia posee una dimensión polémica: va a contramano de una convicción arraigada entre libertarios y conservadores, que barruntan detrás de *toda* forma de igualitarismo una burda racionalización de sentimientos hostiles dirigidos a los que han concretado el sueño americano. A nuestro autor -que comparte la intuición en referencia al “igualitarismo estricto” [TJ: 538]- le interesa poner de relieve que aquellas concepciones que -como la suya- creen compatible la igual consideración por las personas con disparidades distributivas de diversa magnitud se hallan a resguardo de una reprobación semejante: no sólo no descansan en la envidia sino que, al contrario, resultarían indefendibles si se empezara por ella.

La premisa de no-envidia, en efecto, es crucial para la elegibilidad del PD:

(i) Si las partes fueran fuertemente envidiosas rechazarían *cualquier* desviación paretianamente óptima de la igualdad estricta (lo que echa por tierra con el PD en todas sus formas): ninguna ganancia en términos absolutos podría contrapesar eventuales

Hay también razones de indeseabilidad: de optarse por un supuesto de envidia, se arribaría a las antípodas de una “sociedad bien ordenada”: un final que, equilibrio reflexivo mediante, representaría el punto de retorno al comienzo de Rawls.

Las propensiones que van de (1) a (4) producen consecuencias individuales y colectivas disvaliosas (lo que lleva a Rawls a catalogarlas como *vicios morales*):

(a) dar curso a ellas conduce a resultados sub-óptimos: alguien (o todos, en las versiones rigurosas) termina con menos que lo que recibiría de no darse la inclinación (sin que ello eleve las expectativas de nadie).

(b) en la medida en que se exteriorizan, activan un mecanismo perverso de simpatía: uno (que no era hostil al bienestar de otros) se vuelve celoso *porque* se sabe objeto de envidia fuerte, o débilmente envidioso *cundo* advierte (pero no antes) que es destinatario de rencor. Estas retroacciones se dan en distintas direcciones. El resultado es la propagación e intensificación de sentimientos anti-sociales (desconfianza, hostilidad), lo que acaba minando la naturaleza cooperativa de la interacción (y aún poniendo en riesgo su efectividad y estabilidad).

(c) van en detrimento del sujeto que las experimenta: retroalimentan la infravaloración que les da origen, y los sentimientos de daño y pérdida que la acompañan.

La envidia emulativa está libre de estos efectos: mejora al envidioso sin empeorar al envidiado, establece un circuito virtuoso (realizaciones superiores producen emulación, y ésta estimula aquéllas), y refuerza el sentido de la propia valía.

pérdidas en términos relativos (que uno recibiera más que en una asignación igualitaria no compensaría el hecho de que obtuviera menos que otro).

(ii) Que las partes fuesen débilmente envidiosas no representaría un estorbo para el PD simple -que permite que unos mejoren sólo si ello contribuye positivamente al beneficio de quienes sacan menor provecho-, pero cerraría las puertas al PD lexical -que, a igualdad de condiciones con respecto al bienestar de un grupo, permite favorecer al que ocupa la posición inmediatamente superior en la escala de expectativas-.

(iii) Si las partes fueran rencorosas apoyarían desviaciones sub-óptimas de la igualdad lisa y llana (de S5 a S3), o bloquearían reformas igualitarias óptimas (de S3 a S5).

(iv) Si las partes fuesen celosas serían insensitivas a incentivos caracterizados por un efecto de derrame elevado (tales que el que los recibe a la par que mejora su posición eleva hasta ella a los que no los obtienen). De nuevo el resultado es una asignación ineficiente.

ii. Incentivos

1. La teoría de los incentivos -que explica el comportamiento por referencia a mecanismos de premios y castigos- resulta imprescindible para entender por qué el igualitarismo rawlsiano se resuelve en una apología de la desigualdad¹¹.

Rawls adosa al término “incentivo” dos acepciones. La primera [TJ: 101-2] engloba aquellas recompensas externas que resarcen a los sujetos por los costos implícitos en el entrenamiento y uso de habilidades (o en la interacción con otros). A falta de una compensación suficiente, ningún agente autointeresado (como se supone que son las personas que deliberan en torno de cuestiones de justicia) estaría dispuesto a embarcarse en actividades educativas y productivas: hacerlo supondría una pérdida neta.

Vista desde esta perspectiva de análisis, la igualdad estricta no acarrea *prima facie* una implosión de la economía hasta el nivel de la mera subsistencia y la ausencia de cooperación -en que la mayor parte de las dotes permanecen incultas o inexploradas- Aun admitiendo que las cargas implícitas en las distintas ocupaciones varían, bien

¹¹ Rawls apela, además de a la teoría de los incentivos, a la necesidad de “desigualdades organizacionales” [PL: 282].

podría suceder que la cuota igual que recibiera cada uno bastara para solventar las tareas más onerosas que pudieran realizarse.

Si neutralizar el efecto de desincentivo no es suficiente para abandonar la igualdad, tampoco lo es para arribar a un esquema rawlsiano. En él, los sujetos reciben más que lo que se necesita para pagar los costes de entrada y permanencia en el mercado.

Para dar cuenta de ese *plus*, Rawls apela a una noción positiva de “incentivo”: sin expectativa de ganancia, nadie se empeñaría por desarrollar y emplear sus talentos en una medida tal que permita generar un excedente; mas entonces, no sería posible mejorar la situación de todos respecto de aquella en que se encontrarían si la creación y circulación de riqueza reprodujese el mito de Sísifo: un trajín estéril, un ir y venir que se reinicia siempre desde el mismo punto de partida.

El afán de lucro despeja el camino a la desigualdad. Puesto que los individuos difieren en su bagaje de talentos, y el rédito posee, en buena medida, una dimensión posicional (no se aspira sólo a tener tanto o cuanto, sino a poseer *más* que los demás), la secuencia provecho-“performance efectiva” [TJ: 151] conduce a una dispersión de retribuciones.

La vertiente estimuladora de los incentivos da respaldo a su faceta reparatoria. Un sistema orientado exclusivamente a la reproducción de sí mismo (que no ofrezca una promesa de beneficios sino sólo de exención de perjuicios) no es sustentable en el tiempo: nadie trabaja únicamente para seguir trabajando. Si la falta de alicientes es desalentadora, y dar solución a aquélla llama a la desigualdad, contrarrestar desincentivos no es, como se supuso, compatible con la uniformidad indiferenciada. Ésta es el inicio de un lento deslizamiento hacia el punto de implosión.

El análisis de Rawls descansa en los pares igualdad-no excedente y desigualdad-excedente. Sin embargo, el propio autor reconoce la existencia de propensiones capaces de sacar a las destrezas de su estado latente en ausencia de recompensas externas; admitir esto es aceptar que es posible el logro de un sobrante aun dada una asignación homogénea de bienes sociales. Entre estas inclinaciones se cuentan la envidia emulativa -que impele a hacerlo tan bien como otros- y la tendencia (que el “principio aristotélico” atribuye al individuo medio) a desplegar y ejercitar facultades complejas -en virtud de la satisfacción intrínseca que ello reporta-

Es necesario, pues, complicar el esquema con que Rawls opera tácitamente de modo de dar cabida a estas fuerzas rawlsianas. El siguiente cuadro contiene una propuesta en tal sentido. Partiendo del punto de implosión -tal como ha sido definido-, recorre las diversas instancias que atraviesa el capital genético de los sujetos hasta arribar a su frontera de capacitación. A lo largo de la secuencia se toma en cuenta el influjo que poseen en la “explosión” de potencialidades distintas formas de inducción: en el primer tramo correspondiente al ámbito de la interacción - T_1 -, se considera el efecto que acarrea la eliminación de incentivos negativos; en el segundo - T_2 -, el que sobreviene a la acción de incentivos positivos internos (del tipo de los implícitos en las predisposiciones señaladas en el párrafo precedente¹²); y en el último - T_3 -, el que tiene lugar como consecuencia de la intervención de incentivos positivos externos.

Ausencia de interacción	Interacción		
	T_1	T_2	T_3
T_0	T_1	T_2	T_3
Con desincentivos	Sin desincentivos	<i>Idem</i> T_1	<i>Idem</i> T_1
Sin incentivos externos diferenciales	<i>Idem</i> T_0	<i>Idem</i> T_0	Con incentivos externos diferenciales
Sin incentivos internos diferenciales	<i>Idem</i> T_0	Con incentivos internos diferenciales	<i>Idem</i> T_2
Punto de implosión P_0	Punto de explosión ₁ P_1 ($P_1 > P_0$)	Punto de explosión ₂ P_2 ($P_2 > P_1$)	Punto de explosión ₃ P_3 ($P_3 > P_2$)
Dotes incultas/inexplotadas (mera subsistencia)	Grado medio de cultivo y explotación de dotes Menor Mayor		Dotes cultivadas/explotadas hasta la frontera de capacitación
Sin excedente	Sin excedente Mejores condiciones de supervivencia	Excedente _i E_i	Excedente _{ii} E_{ii} ($E_{ii} > E_i$) $E = \text{cota máxima}$

¹² Si bien el acicate que suscita la envidia emulativa es externo, el imitador trata de realizar en él mismo una excelencia que contempla en otro, pero que valora *per se*; no lo mueve el anhelo de obtener dinero o prestigio. En tal sentido, puede concebirse a esta forma de inducción como un incentivo *interno*.

Corregida, la postura de Rawls es que aun si hay excedente sin desigualdad (sin incentivos externos diferenciales), sólo con ella ese *superavit* llega a ser todo lo copioso que es viable que sea.

2. Grey [1973] y Narveson [1976, 1978] coinciden en denunciar la coexistencia, en la “justicia como equidad”, de dos modelos antagónicos: uno capitalista -abonado al *laissez-faire* más irrestricto- y otro socialista -que priva a las personas de todo control sobre sí mismas-.

El primer paradigma otorga a cada sujeto completa libertad para disponer de sus dotes -lo que equivale a concebirlas como *items* de propiedad privada [i]. Entre las cosas que cualquiera puede hacer con sus talentos se encuentra desperdiciarlos [ii]: decidirse por ocio en vez de por trabajo [a], o escoger una carrera distinta de aquella en la que alcanzaría una calificación más elevada [b], o elegir ésta mas no emplearse a fondo [c]. Si un individuo tiene potestad para dilapidar su capital genético, lo posee también para acordar con los demás las condiciones de aprovechamiento que estime más favorables; si está en sus manos no optimizar, está asimismo canjear optimización por recompensas [iii]. El último paso invoca diversas generalizaciones empíricas: cuanto más dotado sea el agente, y más propicio el balance oferta-demanda, mejores condiciones de optimización obtendrá. El resultado es previsible: Wilt Chamberlain retendrá *todo* lo que sus admiradores resuelvan darle, y no menos [iv]; los José K preferirán ese trato a insistir con impuestos y transferencias y arriesgarse a vivir en un mundo de mediocres.

El socialismo, por su parte, presuponiendo que las capacidades constituyen un acervo común [i], convierte a la optimización en un imperativo categórico [ii'] y, consecuentemente, sustrae a las habilidades de la lógica del regateo [iii']. Interdicta la “extorsión” (“si no me dan más, no disfrutarán de mi agudeza”), genialidad no es ya sinónimo de retribución superior [iv'].

Según los autores, Rawls intenta conciliar lo inconciliable: su yo capitalista (o, podríamos decir, su liberalismo) se trasunta ya en la convicción de que las carreras deben ser “abiertas a los talentos” (lo que, *strictu sensu*, implica *ii,b* y tomado en un sentido adecuadamente abarcativo, *ii,a* y *ii,c*), ya en la adhesión a la teoría de los

incentivos (lo cual supone *iii*); su identidad socialista (o su igualitarismo) aflora en la especificación del estatuto de propiedad de las dotes [*i*'] y en la defensa de la legitimidad de la redistribución (lo que conlleva el rechazo de *iv* -aunque no necesariamente la aceptación de *iv*'-).

Si pretende restaurar la coherencia, Rawls enfrenta el siguiente dilema. Si opta por mantener a las capacidades en la esfera de autonomía de los individuos [*ii*] -y, con ello, por dar vía libre al chantaje [*iii*]- no le queda más remedio que hacer una reverencia a Locke -suscribir el principio de autopropiedad [*i*]- y estrechar la mano de Nozick -inclinarse ante la concepción retributiva [*iv*]-. Si, en cambio, prefiere seguir pensando que las destrezas pertenecen al radio de acción de la comunidad [*i*'], tiene que aceptar la maquinaria de persuasión o, en su defecto, mirar con otros ojos los buenos viejos tiempos de galeones y algodonales: si los ciudadanos rawlsianos responsables no se convencen de que deben dar todo de sí para que el maná que les ha caído del cielo alimente a todos (si no se hace carne en ellos el pensamiento de que no optimizar es tan dañino como hacerlo mas no compartir), una leva de talentosos pasa a formar parte del manual de *New Deal* [Donagan: 1981] [*ii*'-*iii*']. En el terreno distributivo, no quedan rastros del PD (entendido como criterio para convalidar desigualdades): alcanzado una cota superlativa de productividad por medio de la internalización de normas o de la coerción (siendo innecesaria la promesa de recompensas dispares), es factible colocar a tontos y sagaces en el mismo estrato (¿no es lo que cuadra a quienes son, en una medida similar, propietarios de la reserva comunal de ADN?) sin que ninguno se queje de que recibe menos que lo que podría obtener. Es la hora del máximo igual [*iv*'].

Un comentario al pasar de Rawls sugiere a Barry [1989: 397] una posible salida:

“Uno podría pensar que *idealmente* los individuos deberían desear servirse unos a otros.” [TJ: 151. Énfasis añadido]

Lo que a los detractores parece contradicción, no es más que la yuxtaposición de dos discursos: uno correspondiente al plano de la justicia perfecta (de la “educación regenerada”, según Mill [*Principles*: 210]), y el otro al de lo practicable. En el marco del primero, el altruismo desaloja al tira y afloja: las personas arriban a su frontera de capacitación con la mente puesta en el bien de la humanidad, y no en una paga mezquina. En el ámbito del segundo -en que el mutuo desinterés es norma- no hay

modo de prescindir de los incentivos; apelar a ellos es *excusable*, mas *no justificable* [Narveson 1976: 16].

Barry [1989: 397-8] apunta correctamente que esta escapatoria es inconsistente con la reconstrucción rawlsiana de las circunstancias de justicia: si todos bregan por el bien de todos, desaparece la necesidad de una concepción de equidad distributiva -refiérase ya a lo óptimo, ya al segundo-mejor-. La “justicia como equidad” no comienza indagando cómo eran las cosas en el paraíso perdido de Rousseau (en que la piedad hacía de los extraños, prójimos), para luego preguntar qué ajustes se han vuelto imperiosos tras la Caída. *Desde un principio* se da por sentado que el amor de sí rige el universo de la economía -y, por tanto, el de la justicia económica-, y que ese *factum* escapa a todo reproche moral: aquellos que toman parte en la posición original -en quienes se deposita la elección de la doctrina “ideal” (y no la adaptación de ésta a las excrecencias de la realidad)-

“...no tienen ningún fundamento para quejarse de los motivos del otro” [TJ: 151]

Un marxista podría proponer una estrategia diferente para rebajar el *status* de los incentivos. Rawls -sostendría- se apresura a enrostrar a la condición humana la trabazón utilidad-esfuerzo [JE: 24-5]. Esta premura es característica de los ideólogos, que naturalizan lo social y eternizan lo histórico. Lo que Rawls busca ocultar (y ocultarse) es que sólo en ciertos contextos (en que basamento material y superestructura institucional-cultural producen determinado tipo de sujeto) la perspectiva de ganancia es percibida como una *necesidad*, y la desigualdad como requisito *sine qua non* de la optimización.

¿De qué modo esta lectura de doble fondo (que, punto por punto, puede ser reiterada en relación con el *quantum* de alicientes requeridos) rescataría a la “justicia como equidad” del dilema? Pues bien: la interpolación de los incentivos en el estrato teórico más básico puede achacarse a la falsa conciencia de un típico exponente del *american way of life*. Expurgada, queda una “justicia como equidad” químicamente pura -puramente socialista-.

Los intentos precedentes comparten la presunción de que la inconsistencia delatada por Grey y Narveson efectivamente está presente en la concepción rawlsiana tal como la conocemos, y de que es necesario, si se quiere reestablecer la coherencia,

discriminar niveles discursivos o liberar al rawlsianismo de Rawls (o a Rawls de sí mismo).

Creo, antes bien, que la suposición es equivocada: si los críticos detectan p y $\neg p$ es porque leen p donde nuestro autor escribe q . La letra equívoca es la que mienta el interés “socialista” (o igualitarista) que la “justicia como equidad” intenta promover. La tesis de la propiedad común de las dotes es *enteramente* subsidiaria del requerimiento de imparcialidad negativa (del que extrae su significación y su aceptabilidad moral): apunta a evitar que los ganadores genéticos saquen tajada de su buena fortuna *a expensas* de los perdedores -esto es: que se aprovechen de ella para dejar atrás a sus congéneres desventurados-. La exigencia implícita es que *si* Bertrand Russell decide explotar su coeficiente supranormal, José K tiene que obtener un rédito de ello. Nada se prescribe en referencia al caso de un Russell que permaneciera en estado de pura potencialidad: no habiendo nadie que resultara postergado como producto de mala suerte bruta, la imparcialidad negativa no tendría nada que decir -ni ningún José K, nada que reclamar-.

Para exponerlo colocando el acento en donde Rawls lo ha puesto, más enfáticamente que en su obra publicada, en su *ágrafa dógmata*: “...lo que se considera como dotación común es *la distribución* de los dones innatos y no nuestros dones <mismos>” [1990: 21.3]. Para que una destreza se convierta en objeto de propiedad colectiva debe ingresar en la red de transacciones (en la que se decide qué porción de recursos objetivos corresponde a qué porción de recursos subjetivos) -y el único habilitado para hacerlo es el sujeto en el que inhiere-. José K y los demás “copropietarios” de la inteligencia de Russell están autorizados a invocar sus títulos *únicamente* si aquél que tiene un acceso directo al bien en juego resuelve, *con la mente puesta en adelantarse en la carrera*, hacer algo con él. De lo contrario, el notario interviniente sólo anotará *un* nombre. Si se hace abstracción de sus implicancias distributivas, la propiedad de las dotes de Rawls no constituye en modo alguno una forma de *co*-propiedad.

Grey y Narveson, sin advertir la dependencia semántica y normativa de la tesis de la propiedad común respecto del principio de imparcialidad negativa, y dando por sentado que su correlato está dado por las dotes y no por su reparto, encuentran en ella dos demandas implícitas (que son extrañas al *ethos* rawlsiano): la de que el acopio de

capacidades realizadas llegue a ser tan grande como pueda ser, y la de que tanto Russell como José K reciban una cuota equivalente del patrimonio conjunto. Aquí, las credenciales de los José K tienen plena vigencia propónganse o no los Russell arribar antes a la meta.

Además de malentendido, hay un supuesto erróneo. Los autores dan por aceptado que coherencia teórica comporta unilateralidad de intereses. No se ve por qué ello tiene que ser así. Basta con que se tomen recaudos frente a la eventualidad de conflictos -que se anexen, a los principios dirigidos a promover tales o cuales intereses, reglas de prioridad- para compatibilizar multiplicidad y consistencia.

La “justicia como equidad” constituye -como se defiende en este trabajo- una empresa de ese tipo. Rawls es más que el Rawls mitigatorio: la imparcialidad negativa convive con la inviolabilidad -la preocupación por que cada cual cuente con un espacio autónomo de decisión con la inquietud por que los infortunados no queden indebidamente rezagados-. El PD representa un punto de equilibrio entre un interés y el otro: expresa todo lo que -a criterio de Rawls- puede hacerse por el segundo sin que no quede nada por hacer por el primero.

Hechas estas salvedades, el dilema se disuelve. El reconocimiento de que Russell es amo y señor de sí y de su perspicacia [*i*] -y de que, como tal, puede arrojarla al cesto [*ii*] y hacer negocio como contraprestación por no arrojarla [*iii*]- lo inmuniza contra “esclavitud” y “servidumbre”¹³; la admisión de la “propiedad común de las dotes” -que, correctamente entendida, de ningún modo es incongruente con *i-ii-iii* (aunque sí, como es obvio, con que Russell acapare todo lo que fluye de su cacumen, esto es: con *iv*)- asegura que José no pierda el tren de Bertrand.

Mas, ¿no habrá manera de congeniar *i-ii* con *-iv* prescindiendo de *iii*? Una alternativa es trocar trocar optimización más incentivos [*iii*] por no optimización más desincentivos [*iii*’]. La materialización de *iii*’ es alguna clase de impuesto a la productividad potencial de los talentos: el Russell que se abandona saca de su bolsillo lo que él mismo y los José K dejan de embolsar como resultado de su desidia. Protegida la intangibilidad de Russell -si se obstina en echarse en la cama no será forzado a punta de pistola a levantarse y aplicarse a demostrar teoremas, ni dormirá en el calabozo (con

¹³ Rawls [TJ: 272] aboga en estos términos por la libre elección de ocupación [*ii*]; su alegato puede ser expandido retrospectivamente a *i* y prospectivamente a *iii*.

tal que cumpla con el fisco)-, todo hace prever que, sin extorsión de por medio, José K comerá de la mesa de Russell: un Bertrand autointeresado preferirá dar a José lo que el PD le otorga -y contentarse con lo que le concede a él-, a que su cuenta acumule un rojo tras otro.

Dos razones muestran que esta propuesta es una sinrazón. En primer lugar, si es ilegítimo que se prohíba no optimizar, lo es que se lo vuelva irrazonable: hay aquí una interdicción tácita. En un caso y en el otro se interfiere con la libre decisión de Russell; lo que varía es la modalidad de la intromisión (la penalización a la que se arriesga el que insiste en hacer su voluntad).

En segunda instancia, el esquema no resiste el *test* igualitario de Dworkin: un Russell que odia las matemáticas y ama el *surf* pero que es constreñido a pasarse horas y horas entre algoritmos y ecuaciones para eludir el gravamen envidia el paquete global (de ocio, ocupación e ingresos) de José K.

3. Del beneficio para todos al máximo beneficio para el peor situado

i. Optimalidad paretiana y maximin

1. Un sentido natural en el que, según Rawls, cabe interpretar la exigencia de “beneficio para todos” contenida en el requerimiento de reciprocidad corresponde al principio de optimalidad, introducido en la literatura económica por el sociólogo Wilfred Pareto. De acuerdo con dicho principio, una asignación es óptima -o eficiente- si no es posible apartarse de ella, en pos de elevar las expectativas de algún adjudicatario, sin rebajar las de otro.

Hay un caso típico en el que, asegurada la optimalidad, todos se benefician. Considérese aquél en el que nuestro menú de opciones está integrado por estas dos situaciones - S_1 (que coincide con el punto cero de Rawls) y S_2 -:

	S_1	S_2
x_1	2	6
x_2	2	4

Aquí, lo que dicta la eficiencia (dejar atrás S_1) coincide triplemente con lo que sanciona la reciprocidad:

- (i) nadie recibe menos que en la línea de base.
- (ii) cada uno saca provecho del incremento que se registra, con el tránsito de S_1 a S_2 , en el acervo global de ventajas.
- (iii) admitido *ex hypotesi* que no es viable acrecentar el abasto disponible en S_2 , no hay manera de beneficiar aún más a x_1 sin perjudicar a x_2 (sin que, por lo menos, se reduzca el *plus* que obtiene por encima de S_1), y viceversa.

Tal convergencia es más “débil” en otras situaciones de suma-variable:

	S_1	S_3
x_1	2	3
x_2	2	2

S_3 es superior a S_1 en términos de la pauta paretiana (en S_1 es posible mejorar a alguno sin empeorar a nadie), pero sólo uno de los individuos involucrados sale ganando con el cambio: (ii) no se verifica.

Bajo circunstancias de suma-cero, eficiencia y reciprocidad se vuelven antagónicos: dar todo a uno -la antítesis del beneficio *para todos*- es paretianamente inobjetable.

Rawls hace a un lado los casos problemáticos adoptando dos suposiciones: que la sociedad es una empresa productiva -cuyo balance es superavitario-, y que el excedente que genera la interacción es suficientemente copioso como para que ninguno corra la suerte de x_2 en S_3 . Para decir esto último en el lenguaje de Pareto: hay espacio, en el universo distributivo, para algún reparto “fuertemente preferible”.

2. El principio paretiano (que Rawls, en consonancia con su postura acerca del “objeto primario de la justicia” [PL: 257], presenta como un criterio para evaluar configuraciones alternativas de la estructura básica) adolece de un defecto fatal: carece de constructividad. El parámetro de la eficiencia suministra una jerarquización *incompleta* de los arreglos disponibles: delimita un sub-conjunto de sistemas óptimos, pero no permite seleccionar de ese grupo un ordenamiento en particular.

Otro modo de exponer el punto es éste: la optimalidad es incapaz de brindar una especificación satisfactoriamente exhaustiva del requisito de “proporción adecuada” que forma parte del repertorio normativo de la reciprocidad. Constatar que nadie está peor, que todos están mejor, y que mejorar a uno es *eo ipso* empeorar a otro no basta para inferir que la relación entre el beneficio de tales y el de cuales es apropiada. El “beneficio para todos” de Pareto es excesivamente benevolente: alimenta las fantasías más caras de los Gates y *también* los sueños más apreciados de los José K.

El inconveniente proviene, advierte Rawls [TJ: 71], de la división en clases (no de su lucha): tantos estratos, tantos máximos; y tantos máximos, tantos óptimos (o medidas de “proporción adecuada”). La solución está en el planteamiento del problema: absorber la multiplicidad en la unidad -seleccionar *una* posición en particular, y restringir a ella la demanda de maximización implícita en el principio de Pareto-.

Sea cual fuere el grupo agraciado, se habrá ido “más allá de la mera eficiencia en un modo compatible con ella” [*ibidem*] -se habrá trascendido de la eficiencia a la justicia (y concluido lo que la eficiencia deja inconcluso) sin incurrir en ineficiencia-. Analíticamente, el orden institucional sobreviviente pasará por el tamiz de Pareto: resultará imposible modificar sus reglas (trastocar el patrón distributivo cristalizado en ellas) con miras a que las perspectivas de algún sector sean más altas que lo que son sin disminuir las de aquél por referencia al cual se ha definido el óptimo.

La pregunta obligada es: ¿qué grupo? El interrogante tiene que ser formulado, en el contexto del requerimiento de reciprocidad, desde el punto de vista del autointerés. La duda -enunciada rawlsianamente- es: ¿a qué persona representativa privilegiarían los sujetos colocados en la posición original que, obnubilados por el velo de la ignorancia, buscan quedar lo mejor parados que puedan una vez que se deleve la verdad sobre sí mismos y su sociedad?

3. Si tal es la duda, el *cogito* de Rawls es “el peor situado”: “beneficio para todos” se trueca en “máximo beneficio para los que se benefician menos”, optimalidad paretiana en PD, y “proporción adecuada” en interés desproporcionado por los intereses de aquéllos por los que nadie se interesa.

Y el “buen sentido” adquiere, a tono con la prudencia cartesiana, un sentido *maximin*. La racionalidad *maximin* es conservadora: prescribe resolverse por el mejor

peor -seleccionar el curso de acción cuyo resultado más desfavorable posible sea al menos tan bueno como el resultado menos ventajoso posible de las opciones abiertas-

El PD transpone esta regla de elección racional al plano de la “justicia fundamental”: exige inclinarse por aquella configuración del esquema básico de distribución en la que las expectativas del grupo peor situado sean por lo menos tan elevadas como las perspectivas del sector -sea el mismo u otro- que ocupe la posición inferior en ordenamientos alternativos. La oración incidental indica que “menos favorecido” es un “designador no rígido” [PL: 7]; así, dados los siguientes sistemas, S_1 y S_2

	S_1	S_2
x_1	40	40
x_2	20	5
x_3	10	25

el PD desaprueba el pasaje de S_1 a S_2 : el menos aventajado en S_2 - x_2 - está peor que el más desfavorecido en S_1 - x_3 -.

Maximin y PD restringen drásticamente la base de datos de la toma de decisiones: sólo cuentan los concernientes a *mínimos* -y, en referencia a ellos, únicamente importa su nivel *absoluto*-; los que atañen a la cota *relativa* de los mínimos (o, en general, a la dispersión de las remuneraciones), así como a máximos, totales, promedios y número de grupos beneficiados son considerados enteramente irrelevantes. La tabla que se presenta a continuación permite visualizar de qué modo esta “pobreza informacional” [J.Cohen 1989: 730] conduciría a un observante a ultranza del *maximin*-PD enfrentado a “opciones trágicas” a violar ciertos “criterios básicos” [Fishkin 1988: 466] de evaluación que toda teoría apropiadamente compleja de la justicia ha de intentar (infructuosamente, según Fishkin¹⁴ [1988: 469-471]) respetar:

	S_1	S_2	S_3	S_4	S_5
x_1	40	11	67	47	41
x_2	20	10	2	20	21
x_3	10	9	1	8	8

¹⁴ Fishkin enuncia, sin formalizar, lo que, parafraseando a Arrow, podemos caracterizar como su “teorema de la imposibilidad distributiva”: ninguna concepción de justicia que pretenda dar curso a una multiplicidad de criterios básicos de evaluación puede satisfacer un requisito de *transitividad*.

El PD antepone S_1 a S_2 pese a que éste es más igualitario, y la posición del peor situado $-x_3-$ es mejor *vis-à-vis* la de x_1 y x_2 ; a S_3 , cuyo máximo es más alto; a S_4 , que posee un total y (salvo que la densidad poblacional del sector menos aventajado sobrepase en mucho la del estrato más favorecido¹⁵) un promedio superiores; y a S_5 , a pesar de que, con el cambio, serían más los que saldrían ganando (x_1 y x_2) que los que perderían (x_3).

ii. Principio de diferencia, utilidad media y línea de pobreza

1. Aun caracterizando al PD como la “solución maximin al problema de la justicia” [TJ: 152], Rawls no recurre a elementos de juicio maximínicos para fundamentar la preferibilidad de dicho principio sobre criterios alternativos de distribución económica, sino para fundar la preeminencia de la “justicia como equidad” como un todo (la cual incluye componentes no maximizadores) sobre otras concepciones abarcativas de la justicia -particularmente, el utilitarismo-.

Rawls enuncia, siguiendo a Fellner¹⁶, las condiciones dadas las cuales el precepto *maximin* -“en general” [TJ: 153] una guía poco confiable para elegir bajo incertidumbre- se vuelve digno de crédito. La primera compete al contexto cognitivo en el que acontece la elección:

(i) no deben existir bases objetivas (“conocimiento de hechos particulares” o posesión de “creencias razonables” [TJ: 168]) para el cálculo de probabilidades.

Rawls añade [TJ: 168-9] un requisito dirigido a descartar cómputos probabilísticos no objetivos (i’): tiene que ser manifiestamente insensato, en ausencia de información fidedigna y completa, recurrir al principio laplaceano (anti-leibniziano) de razón insuficiente, que da por supuesto estipulativamente que las chances de que se produzca un resultado cualquiera son equivalentes a las de que acaezcan todos los demás.

Las tres restantes condiciones incumben a la “concepción del bien” [TJ: 154] del decisor; ésta ha de ser de una índole tal que, para aquél,

¹⁵ Sobre la forma de calcular la utilidad media, véase apartado *ii*.

¹⁶ Cfr. *Probability and Profit* (Homewood, III, R.D.Irwin, 1965), PP.140-42. En la exposición que sigue, con vistas a una comprensión más clara y distinta, formulo como condiciones diferentes (ii y iii) lo que Fellner y Rawls enuncian como un requisito único.

(ii) el mínimo máximo resulte “satisfactorio” [TJ: 156] o “adecuado” [TJ: 175];

(iii) lo que pueda ganar por encima del mínimo máximo, en la medida en que comporte el menor riesgo de perder lo que tiene la seguridad de lograr merced al *maximin*, posea un valor infinitesimal o nulo (lo que no implica que no llegue a ser apetecible en ausencia de un peligro tal);

(iv) algunos mínimos no máximos constituyan estados de cosas “inaceptables” [TJ: 154] o “intolerables” [TJ: 156; 175].

El paso siguiente es establecer que las condiciones de aplicabilidad del *maximin* se verifican “en el más alto grado” [TJ: 155] y combinadamente [TJ: 154-5] -lo que facilita su plena efectividad- en la posición original, lo que la convierte en una “situación paradigmática” [TJ: 155] para el empleo de ese criterio.

En primera instancia, a raíz de los impedimentos gnoseológicos a que están sujetas, (i) las partes que intervienen en el contrato rawlsiano ignoran cuáles son sus activos endógenos y exógenos iniciales, hasta dónde asciende la riqueza total de su sociedad, cuál es el número de posiciones relevantes, qué fracción de población se concentra en cada una de ellas, y cuáles son las expectativas monetarias de *tal* persona representativa o de *tal* otra (así como las del ciudadano medio). Desconociendo todo esto, no están en posición de formular juicios objetivos de probabilidad sobre la posición que han de ocupar ni acerca de lo que les aguarda de terminar en *este* lugar o en *aquél* (o en *cualquiera*).

Por lo demás, tanto la gravitación intrínseca de la resolución a tomar -la selección -sin “segunda chance” [TJ: 176]- de principios que han de moldear profundamente las perspectivas de los decisores “a perpetuidad” [*ibidem*]- como la consideración paternalista que los electores manifiestan por sus descendientes inmediatos -ante quienes desean que su determinación aparezca como responsablemente tomada [TJ: 155]- vuelve temeraria la utilización del principio de razón insuficiente -exactamente lo que requiere (i’)-.

En segundo término, los contratantes estiman, en función de su sistema preferencial, que

(ii) una provisión igualitaria y razonablemente amplia de libertades básicas, una asignación equitativa de oportunidades y una porción maximínima de bienes-índice conforman un mínimo multidimensional satisfactorio.

(iii) es insensato comprometer los constituyentes de mayor rango de ese mínimo multidimensional (libertades y oportunidades) en pos de acrecentar la porción maximínima de los constituyentes de jerarquía inferior (bienes-índice)¹⁷.

(iv) mínimos multidimensionales no máximos pueden acarrear una adjudicación intolerablemente insuficiente de los constituyentes de mayor rango del mínimo multidimensional -v.g., “serias infracciones a la libertad” [TJ: 156], vale decir: libertades desiguales o impropriamente circunscritas-

La conclusión está al caer: la “justicia como equidad” suministra un mínimo multidimensional satisfactorio (ii) y, en consonancia con (iii), suprime *a priori* -a través de reglas de prioridad apropiadamente rigurosas- la eventualidad de que alguien, imprudente de toda imprudencia, arriesgue lo que vale mucho a cambio de la posibilidad incierta (i-i’) de conseguir lo que, tomando en cuenta el riesgo latente, no tiene el menor valor. El utilitarismo, por su parte, al autorizar (o, mejor, exigir) compensaciones optimizadoras entre bienes cualitativamente diversos, expone a algunos al sino de que se los degrade del *status* de ciudadanos -y aun, a que se los rebaje a esclavitud servidumbre [*ibidem*]¹⁸-. Los contratantes de Rawls no tienen mucho que pensar -remata nuestro autor- frente a la disyuntiva *principios rawlsianos en orden serial o principio de utilidad*.

2. El desafío que ahora enfrenta Rawls es el de desarrollar una argumentación *maximin*, análoga a la expuesta, que dé apoyo a la “justicia como imparcialidad” frente a “concepciones mixtas” [TJ: 315] ortodoxamente rawlsianas en materia de derechos básicos y oportunidades, y de reglas de prioridad, mas heterodoxas en el terreno en que se dirime la distribución equitativa de renta y riqueza.

El reto no es sencillo: Rawls admite que “es mucho más difícil argüir contra” [TJ: 316] estas doctrinas que contra las teorías globales de las que son, en parte,

¹⁷ Que Rawls afirme esto no conlleva que asevere -como equivocadamente interpreta Barry [1973: 97 y ss.]- que renta y riqueza poseen -*estén o no comprometidas las libertades básicas*- un punto de saciedad, sobrepasado el cual aquellos bienes carecen de todo valor (postura contradictoria -acierta el crítico- con la tesis rawlsiana de que perspectivas monetarias superiores representan incentivos eficaces);

¹⁸ B. Barry [1973: 103 y ss.] contraargumenta que si las personas poseen funciones de utilidad rawlsianas -esto es: una contextura preferencial tal que el balance de *útiles* resultante de compensaciones entre libertades y bienes-índice es para ellas *siempre* deficitario (cualesquiera sean los términos del toma y daca)- entonces el caso que tornaría intolerable (iv) al utilitarismo no se presentará nunca: maximizar el saldo neto de bienestar veda canjear derechos por renta.

subsidiarias, y que las razones que se aduzcan “no serán tan decisivas” [*ibidem*]. ¿Serán, por lo menos, suficientemente persuasivas?

El inconveniente procede de que, al especificarse las condiciones de aplicabilidad del *maximin* relativas al esquema preferencial de los decisores, tiene que prescindirse de toda mención a las prerrogativas de la ciudadanía: analíticamente, las concepciones mitad rawlsianas, mitad antirawlsianas, con las que ha de medirse la de Rawls otorgan a cada uno una provisión adecuadamente igualitaria de libertades fundamentales, y garantizan su intangibilidad. Por lo mismo, hay que evitar toda alusión a las chances de “realización y cultura” de los que pertenecen a sectores socio-culturales diversos. Dicho positivamente: la satisfactoriedad del mínimo máximo (ii), el riesgo implícito en la infravaloración del excedente (iii), y la inaceptabilidad de los mínimos no máximos (iv) deben ser particularizados *puramente* en términos de *bienes-índice*.

La pregunta es si es viable una definición restringidamente económica de “satisfactoriedad”, “riesgo” e “inaceptabilidad” que haga factible la compulsa entre el PD y sus antagonistas híbridos. Es altamente dudoso que pueda darse una respuesta afirmativa. La opción más obvia -localizar el límite en la *línea de pobreza* [J.Cohen 1989: 728] (equiparada usualmente en la literatura especializada ya con el nivel de subsistencia [Samuelson y Nordhaus 1993: 434], ya con la medida de una “vida decente” [Benn y Peters 1984: 165])- torna superflua la comparación. Sus anticuerpos rawlsianos inmunizan a las concepciones a parangonar contra la objeción de que pueden condenar a la pobreza a los menos afortunados (término que se entiende en este contexto en una acepción absoluta, y no relativa): suscribir el orden lexicográfico que Rawls atribuye a sus principios es refrendar un principio -el de meta-lexicalidad- que, tal cual se dijo, suministra a todos, como cuestión de “constitutional essential” [PL: 227], los medios imprescindibles para que subvengan a sus requerimientos primarios de nutrición, salubridad e instrucción. Esta versión de lo que J.Cohen [1989: 733], inspirándose en Barry [1973: 97], llama “umbral natural” no posibilita desempatar entre la “justicia como equidad” y las doctrinas mixtas que reproducen su estructura normativa.

Ascender todavía más -hasta el punto en que las personas son capaces de vivir una *buena vida*- allanaría el camino para una confrontación fructífera, pero al precio de

invadir una zona vedada por el requerimiento de neutralidad: la de los ideales de excelencia.

Una exégesis rawlsiana puntillosa imposibilita una contrastación crucial teóricamente fértil entre una concepción *maximin* de la justicia económica como la de Rawls y doctrinas no maximínicas. En lo que sigue, haré a un costado la fidelidad hermenéutica: supondré que ni la “justicia como equidad” ni sus rivales anfibios incluyen en su repertorio distributivo un principio como el de meta-lexicalidad, y me valdré de la línea de pobreza como *test* de satisfactoriedad, riesgo e inaceptabilidad.

La primera concepción mixta que Rawls anota en la lista de “alternativas” [TJ: 122] que se les presentan a los contratantes es la que sustituye el PD por el principio de utilidad media -que nuestro autor estima [TJ:163-4] la variante más encomiable de la que considera [JE: 58] la contrapartida más laudable a la “justicia como equidad”, el utilitarismo-. A similitud del utilitarismo clásico, el de promedio -cuya autoría comprende nombres como Mill y Wicksell- encierra un requerimiento de maximización, pero, a diferencia de aquél, concibe el *maximanda* no como el agregado *total* de *utiles*, sino como su monto *per capita*. La tabla que sigue resalta la semejanza:

	S_1	S_2	S_3	S_4
x_1	30	42	22	22
x_2	20	28	15	15
x_3		18	9	9
x_3		12	6	6
UG	50	100	52	57.60
UME	25	25	13	14.40

(siendo UG, utilidad global, y UME, utilidad media esperada). Las tres primeras columnas exhiben el perfil distributivo dado en sociedades perfectamente simétricas, en que cada franja poblacional (x) posee la misma densidad que las demás; S_4 , en cambio, presenta una diseminación irregular (30, 30, 30 y 10 % respectivamente). El dato no es trivial. Expuestas como concepciones de “justicia de trasfondo”, ambas variedades de utilitarismo se las ven con personas representativas en lugar de con individuos con

nombre propio, lo que supedita la determinación del *quantum* global o medio de bienestar a una suma ponderada -dependiendo la ponderación del peso de cada sector dentro del equilibrio demográfico de la sociedad-. El utilitarista de promedio procede adicionando los productos hallados al multiplicar las expectativas monetarias de cada sujeto representativo por la probabilidad de ocupar el estrato correspondiente; así, v.g., la utilidad media esperada por un miembro cualquiera de S_4 es $[(22 \times 30) \setminus 100] + [(15 \times 30) \setminus 100] + [(9 \times 30) \setminus 100] + [(6 \times 10) \setminus 100]$, esto es: 14.40. El camino está despejado para el utilitarista clásico: no tiene más que añadir el guarismo obtenido tantas veces cuantas posiciones haya (en S_4 , $14.40 \times 4 = 57.60$). Una simple mirada a S_3 y S_4 deja al descubierto que, a igual distribución intergrupal de beneficios mas desigual distribución de beneficiarios, las cifras relativas a utilidad total y por cabeza varían.

“Gobernar utilitariamente es poblar” es el lema del utilitarismo clásico: presuponiendo que los habitantes de S_2 , S_3 y S_4 doblan a los de S_1 (lo que se manifiesta en el hecho de que el entramado social se hace más intrincado), Sidgwick y compañía anteponen a esta última no sólo S_2 (un edén populoso en que cada alma que llega arriba con su pan bajo el brazo) sino también S_4 y S_3 (avernos malthusianos en que muchos descontentos producen más satisfacción que unos pocos ahítos). En cambio, Mill y los suyos, que niegan que la felicidad del todo sea otra cosa que la felicidad de las partes¹⁹, no hesitarían en desobedecer el mandato bíblico que insta a “creced y multiplicaos”, si, dada una S_1 , tuvieran dudas de la factibilidad de una S_2 (y aún más de la viabilidad de una S_2' , con $UGE = 120$ y $UME = 30$).

Veamos ahora qué forma tendría un argumento en favor del PD, y en contra del principio de utilidad media, centrado en las condiciones de aplicabilidad del *maximin* atinentes a preferencias:

(ii) el mínimo máximo de bienes-índice asegurado por el PD eleva al peor situado a la línea de pobreza.

(iii) expuesta cardinalmente, la deseabilidad del *plus* de bienes-índice que se puede obtener por encima de la línea de pobreza, en tanto comporta la menor probabilidad de terminar por debajo de ésta, es cero.

¹⁹ Ello emparenta al utilitarismo de promedio con el utilitarismo igualitario de Kymlicka (cfr. II, 1, ii), y explica por qué, de verse forzadas a elegir entre Wicksell y Sidgwick, los contratantes autointeresados de la posición original no vacilarían en dar su voto al primero.

(iv) el principio de utilidad media puede generar mínimos inferiores a la línea de pobreza.

Ejemplifiquemos (iv) por medio de una sociedad integrada por tres posiciones, cuyas personas representativas son x_1 , x_2 y x_3 . La dispersión intersectorial de la población concentra la mitad en el estrato intermedio, y un cuarto en cada extremo. Alcanza la línea de pobreza todo aquél cuyas expectativas monetarias llegan a 3.

	$D_1(PD)$	$D_2(PUM)$
x_1	20	21
x_2	10	13
x_3	5	1

(siendo PUM, principio de utilidad media). Dando por sentado que hay una correlación estricta entre renta y bienestar, la utilidad *per capita* esperada de D_2 es superior a la de D_1 : 12 contra 11.25. El principio de utilidad media recomienda pues D_2 , exponiendo a los x_3 a una situación que, desde la perspectiva acotada de la justicia económica, se revela inaceptable.

Los apologistas del principio de utilidad media alegarán que la hipótesis adoptada sobre la covariación uniforme de renta y utilidad es indefendible, y que, si se la abandona, el abismo que parece abrirse a los pies de x_3 desaparece como la peor de las pesadillas. Dejando a un lado que la utilidad marginal es decreciente, el cómputo efectuado -se sostiene- no toma en consideración la desutilidad que soporta x_3 *en virtud del hecho de quedar situado en D_2 por debajo de 3*. Supóngase, v.g., que por cada unidad de ingreso que un agente cualquiera pierde en relación con la línea de pobreza, su sangría, en términos de *útiles*, se extiende a cinco. Incorporado este dato a la medición resulta que, aun si la renta media esperada es mayor en D_2 que en D_1 , la *utilidad* media esperada es más elevada en D_1 que en D_2 (11.25 contra 9.50). No por ello un wickselliano se volverá rawlsiano; hay a su disposición tres distribuciones no maximínicas - D_3 , D_4 y D_5 (siendo esta última la primera en el orden utilitarista de prelación)- que permiten eludir el sobre costo de D_2 (y, concurrentemente, privar de sustento a la acusación de que el principio de utilidad media acarrea consecuencias

inadmisibles) sin resignar sus beneficios (el *surplus* de bienestar que disfruta el hombre representativo promedio, x).

	D_2	D_1	D_3
x_1	11	12	10
x_2	21	20	22
x_3	3	3	3
<i>RME</i>	14	13.75	15.75
<i>UME</i>	14	13.75	15.75

(siendo *RME*, renta media esperada; *UME*, utilidad media esperada).

No siempre los utilitaristas pueden echar mano de una distribución no maximínima para eximirse de la inculpación de que exponen a los menos aventajados a un albur insoportable. Como se aprecia en la tabla que sigue, dada una estratificación diversa de la presupuesta en el ejemplo anterior -una en que, x_1 aglutina el 20% de la población, x_2 el 70%, y x_3 el 10%- el principio de utilidad media se inclina por D_2 :

	D_1 (PD)	D_2 (PUM)	D_3 (LP + PUM)
x_1	20	20	20
x_2	10	14	12
x_3	5	1	3
<i>RME</i>	11.50	13.90	12.70
<i>UME</i>	11.50	12.90	12.70
<i>UEx_3</i>	0.50	-0.90	0.30

(siendo *LP*, línea de pobreza, y *UE x_3* , utilidad esperada de x_3).

3. ¿Qué peso tienen, en el argumento maximínimo en contra del principio de utilidad media, las condiciones de aplicabilidad del *maximin* concernientes a probabilidades? Creo que (i') -"tiene que ser imprudente apelar al principio de Laplace"- no posee ninguno. Cualquier defensor consecuente de dicho principio coincidirá con Rawls en que, de carecerse de información sobre probabilidades

objetivas, es desatinado recurrir a probabilidades no objetivas. Hacerlo entraña un peligro ante el cual todo wickselliano se haría cruces: la eventualidad de que, si las chances conocidas una vez corrido el velo de la ignorancia se desvían de la equiprobabilidad, y los mecanismos de aliciente no funcionan de la manera como se admite *ex hipotesi*, la utilidad media resulte inferior a la que habría sido esperable si las decisiones distributivas hubieran tenido basamento empírico, en lugar de fundarse en el principio de razón insuficiente y en estimaciones puramente conjeturales sobre desigualdad y estímulos. Observémoslo con ayuda de la siguiente tabla:

	D_1	D_2	D_3
x_1	18	18	12
x_2	9	9	10
x_3	3	3	8
UME	9.99	8.25	9.50

(siendo UME, utilidad media esperada). D_1 es la distribución que decisores laplaceanos recomendarían bajo el supuesto (concordante con el principio de razón insuficiente) de que cada sector de esta sociedad agrupa 1/3 del padrón, y el de que, para alcanzar la frontera de Pareto, la dispersión de remuneraciones tiene que ser tal que se asigne el 60 % de los recursos a x_1 , el 30 % a x_2 , y el 10 % a x_3 . La información recolectada sobre la estratificación y estructura de incentivos efectivamente dadas muestra que las suposiciones adoptadas son falsas: nuestra comunidad se revela como una en que x_3 representa la mitad del censo, y x_1 y x_2 un cuarto cada uno, y en que, para lograr que la economía opere al límite, la matriz de retribuciones demanda un prorratio de 40 %, 33.33 % y 26.66 %. La tabla ilustra lo que se adelantó: que una política de asignación sustentada en una base no objetiva puede, en la medida en que las condiciones reales en que se aplica difieren de las postuladas *a priori*, convalidar un reparto que ningún utilitarista de promedio avalaría²⁰.

Para concluir: si un utilitarista de promedio está presto, sobre la base de razones utilitaristas, a conceder (i'), no se percibe qué gana Rawls al invocarla en su discusión con aquél.

²⁰ Un utilitarista de promedio -cabe especular- incorporaría al cálculo información estadística sobre la probabilidad de que la probabilidad objetiva se desvie de la equiprobabilidad.

Sí se percibe, en cambio, lo que gana al invocar (i) -"no deben existir bases objetivas para el cálculo de probabilidades"-, y sostener que la solución adecuada al problema de la "justicia de trasfondo" ha de buscarse sobre la base de la suposición de que este requisito se verifica. Abandonado este supuesto, el utilitarista de promedio avanzaría un buen palmo en territorio enemigo. Para apreciarlo, obsérvese la tabla que sigue, correspondiente a una sociedad con una población numerosa de ricos (29 %), una clase media ingente (70 %), y una minoría diminuta de pobres (1 %):

	D_1 (PD)	D_2 (LP - PUM)
x_1	20	21
x_2	10	11
x_3	5	3
UME	12.85	13.82

Extendido un velo de la ignorancia menos tupido que el de Rawls -uno que, sin develar quién es quién, revele cuán probable es llegar a ser tal o cual, así como qué puede esperarse de ser uno u otro-, no resulta tan obvio que el PD pueda ser catalogado como "un teorema" [JE reed.: # 3] de la teoría de la elección racional -que configure siempre y en todo lugar la respuesta ineludible a la pregunta que interroga por el principio rector de la justicia económica-. Con toda seguridad, un decisor neutral frente a los riesgos que tiene perfectamente en claro lo que está en juego y no esquivo sus deberes paternalistas no encontraría nada irracional en dejar atrás D_1 en pos de D_2 -en exponerse a una probabilidad insignificante (1 %) de retroceso no catastrófico a cambio de una elevadísima posibilidad (99 %) de progreso, y de la certeza de un incremento de la utilidad media²¹ -.

A Rawls sólo le queda, si pretende revalidar su postura extremada sobre el coeficiente de incertidumbre de la posición original -y, concomitantemente, refrendar su concepción de justicia intrageneracional-, valerse de consideraciones de justicia intergeneracional: un velo que no vela qué cabe aguardar de ser x_3 (si 5 o 3, o 3 o 1) deja ver cuán rica es la sociedad de los x . ¿Y qué hay de malo con que los que pactan

²¹ Un decisor no neutral -moderadamente insensible ante los riesgos- llegaría aún más lejos: se expondría a una probabilidad insignificante (1 %) de retroceso catastrófico (a descender de 5 a 1) a cambio de una posibilidad elevadísima (99 %) de mejora significativa (de 20 a 22 para x_1 , y de 10 a 12 para x_2).

vean esto? Que verlo y acordar un principio de ahorro hecho a medida de la generación que contrata son uno y lo mismo.

4. No faltará quien objete que, bajo ciertas condiciones, la segunda premisa del argumento *maximin* no da respaldo al PD. La tabla que se presenta a continuación ejemplifica este reparo:

	$D_1 (IE)$	$D_2 (PD)$
x_1	1	4
x_2	1	3
x_3	1	2

(siendo *IE*, igualdad estricta). Aquí, la distribución pautaada por el PD - D_2 - coloca al peor situado - x_3 - en una posición inaceptable de acuerdo con la interpretación que equipara umbral natural y línea de pobreza. Este efecto indeseado procede del hecho de que el PD no fija un límite inferior *intrínseco* al mínimo máximo; tan sólo requiere que su cuantía sea tan grande como la que sería en distribuciones alternativas (no que sea suficientemente copiosa como para que sus beneficiarios disfruten de cierto patrón de consumo). Si se quiere dar a todos plenas garantías de que ninguno soportará lo que x_3 en D_2 , no hay más que reemplazar el PD por la concepción mixta que antepone al principio de utilidad media la exigencia de que nadie quede por debajo de la línea de pobreza. Ello conduce a D_3 :

D_3	
x_1	3
x_2	3
x_3	3

La contrarreplica es obvia. D_3 es factible únicamente si los mecanismos de incentivo que operan en esta microcomunidad son de un tipo tal que la desigualdad no es un requisito de la optimización; no es esto, sin embargo, lo que ocurre usualmente en sociedades de mercado. Ahora bien: si fuera viable llegar a D_3 a partir de D_1 , un

principio *maximin* ordenaría elegir D_3 y no D_2 : el que está peor en ella se encuentra mejor que el que está peor en D_2 . La concepción mixta que combina red de seguridad y utilidad media no posee a este respecto ventaja alguna sobre el PD.

El punto crítico para un rawlsiano es si el argumento *maximin* tal como ha sido formulado confiere al PD alguna superioridad sobre esta doctrina mixta. El mero análisis de conceptos revela que el peor resultado de dicha concepción -incluso si, como es de esperar en circunstancias corrientes, es menos apetecible que el peor resultado del PD-, *no es de ninguna manera intolerable* -si por tal se entiende lo que ha sido concebido hasta aquí: terminar en la banda inferior de la línea de pobreza-. No hay nada que oponer, por tanto, desde el punto de vista de (iv).

A la vez, la conjunción de línea de pobreza y utilidad media ofrece por lo común al miembro promedio de la sociedad, así como “al mayor número” benthamiano, perspectivas más promisorias que el PD. Ello puede constatarse en la siguiente tabla, que corresponde, otra vez, a una sociedad con una estratificación de $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{2}$ y $\frac{1}{4}$:

	D_1 (PD)	D_2 (LP + UMF)
x_1	9	10
x_2	6	7
x_3	5	3
UME	6.50	6.75

Si Rawls quiere insistir con el PD, tiene que dar otra vuelta de tuerca en derredor de (iv): redefinir “inaceptabilidad” de manera tal que *todo* mínimo no máximo, aun rebasando la línea de pobreza, represente un resultado inadmisibile.

La tabla muestra que no todo mínimo no máximo involucra perjuicios de la clase de los que nuestro autor asocia a la existencia de una desigualdad excesiva: D_2 no pone en jaque el justo valor de las libertades políticas de x_3 , ni compromete el flanco relacional de su autoestima²², ni, por lo que cabe prever razonablemente, lo impele a quebrantar el deber de juego limpio y a desestabilizar el orden social. Contra lo que opina J.Cohen [1989: 736 y ss.], los argumentos en favor del PD que Rawls despliega en el # 29 de *Teoría* no proporcionan la clave de la redefinición buscada.

²² Cfr. más adelante 5, i.

Según mi parecer, el hilo conductor de la misma ha de rastrearse en la idea de Rawls [TJ: 80] de que los menos aventajados cuentan con la prerrogativa de vetar cualquier desviación de la línea de base que no sea superlativamente favorable para sus intereses. La concesión de esta potestad “es natural” [TJ: 319] dado el “ethos de una sociedad democrática” [ibidem]. Para nuestro autor, este *ethos* es, como se ha dicho una y otra vez a lo largo de este trabajo, constitutivamente igualitario: el emplazamiento del punto cero en el hito de la igualdad estricta, y la exigencia de que toda desigualdad sea justificable a los ojos de los que ven el mundo desde abajo, configuran la proyección distributiva del principio de consideración pareja que sostiene dworkinianamente el edificio rawlsiano. El nexo que vincula dicho principio con el poder de interdicción de los peor situados es la exigencia de que se mitigue todo lo que sea posible -dadas las restricciones emanadas del carácter autointeresado de los agentes involucrados y las limitaciones subsiguientes derivadas de la optimalidad- el perjuicio ocasionado por la mala suerte natural y social. Si x_3 está autorizado a vedar el pasaje de D_1 a D_2 se debe a que, en D_2 , su infortunio genético y ambiental no se atempera todo lo que podría ser aliviado. Ello deja al descubierto que el tratamiento que se le da no es suficientemente impermeable a contingencias, y esto, que el mismo no cuadra con el que conviene a una persona moral acreedora al trato de igual: revelación insoportable para alguien cuya autopercepción se modela en un molde kantiano.

Si esta aproximación acierta en el blanco, la fuerza persuasiva de un argumento *maximin* en apoyo del PD en contextos comparativos “blandos” (del tipo de los que oponen a ese criterio de justicia económica con pautas materialmente no catastróficas) -y, con ello, la plausibilidad de la elaboración distintivamente rawlsiana del requerimiento de “beneficio para todos” (que lo retraduce en términos del de “máximo beneficio para los que se benefician menos”)- reposa, en última instancia, en elementos de juicio englobados bajo el rótulo dworkiniano de “insensibilidad a dotaciones”. La reciprocidad de Rawls es parasitaria de la imparcialidad negativa.

iii ¿Produce el PD el máximo beneficio para el peor situado?

1. Según Rawls, “solución maximin al problema de la justicia social” y “PD” son expresiones intercambiables. D.W.Haslett [1985] ha puesto en duda esta equivalencia semántica. Su postura es que si se confrontan, a lo largo de una secuencia

intertemporal, los resultados distributivos generados por el PD con los que se derivan del principio de utilidad (en su forma clásica), se corroborará que, al final del proceso, el segundo coloca a los peor situados en mejor posición (absoluta y relativa) que el primero.

Para poner a prueba quién -si nuestro autor o Sidgwick- le da más al que tiene menos, Haslett propone comparar el producido de dos series de elecciones -regidas, respectivamente, por uno y otro principio en danza-. El experimento se ajusta a las siguientes especificaciones:

(a) en cada fase el decisor tiene ante sí dos menús -uno rawlsiano y otro utilitarista.

(b) al momento de resolverse, el elector ignora qué alternativas le serán ofrecidas en la etapa inmediatamente ulterior. Esta estipulación se hace cargo de la carga de incertidumbre que, de acuerdo con Rawls, debe soportar cualquiera que intente hallar una respuesta satisfactoria a la cuestión de la equidad.

(c) al ingresar en un nuevo período, el sujeto retiene la porción de recursos adquirida merced a elecciones precedentes. Si lo que se busca es calibrar el impacto acumulativo de la aplicación de ambos principios, sería irrazonable que cada vez hubiese que empezar a contar de cero.

Haslett esquematiza la comprobación mediante una tabla como ésta:

FASE I		FASE II		FASE III			M1 (I) + M1 (II) + M1 (III)	M2 (I) + M2 (II) + M2 (III)
M1	M2	M1	M2	M1	M2			
25	120	70	10	45	50	A	140	180
20	60	25	65	25	5	B	70	130
15	10	25	55	15	45	C	55	110
TOTAL AGREGADO							265	420
(C/A).100							39.28	61.11
(C/B).100							78.57	84.61

Siendo M=menú, y A, B, y C= individuos representativos de diversos sectores sociales.

Un rawlsiano puntilloso se inclinaría por M1 en las tres instancias -mientras que un benthamiano lo haría por M2. En I es patente: C (el menos afortunado) recibe cinco unidades más si prefiere M1 a M2 (aunque el total agregado es menor -60 contra 190-). En II la disyuntiva (tomando en cuenta el efecto de arrastre prescripto en c) se expresa así:

	M1-II (+ M1-I)	M2-II (+ M1-I)
A	95	35
B	45	85
C	40	70

Otra vez, el PD señala M1, que trata mejor a su menos aventajado -C- que lo que se comporta M2 con el suyo -A-. El utilitarismo, por su parte, se mantiene a la diestra del PD: los 190 de M2 (*versus* los 180 de M1) constituyen un argumento inapelable.

La bifurcación se repite en III:

	M1-III (+ M1-I + M1-II)	M2-III (+ M1-I + M1-II)
A	140	145
B	70	50
C	55	85

Como antes, el PD señalaría la primera columna (los 55 de C en M1 postergan los 50 de B en M2), en tanto que el principio de utilidad apuntaría a la segunda (respaldado en la ventaja de quince que M2 -280- le saca a M1 -265).

La conclusión de Haslett posee el discreto encanto de la paradoja: como se advierte al arribar al extremo de su tabla, el desventurado que se mete por el carril del PD acaba con sus bolsillos más vacíos (55 contra 110) que si toma el atajo del principio de utilidad -y, por si fuera poco, lo que pierde en poder de compra no lo gana en igualdad (ya que, proporcionalmente, su cuota es menor que la de sus compañeros de ruta). Si se pretende producir el máximo beneficio para el que ha sacado el mínimo

provecho de la lotería genético-ambiental, hay que olvidarse de él y concentrarse en la sociedad en su conjunto.

2. En opinión de M.Farrel [s.d.], el truco de Haslett es lo que para Aristóteles constituye la esencia de la democracia: la alternancia. El autor traza el circuito utilitarista de modo tal que comporte una rotación de sacrificios. El destinatario de la oferta menos atractiva varía con el transcurrir de la sucesión: en I es C, en II, A, y en III, B. La significación de este dato salta a la vista al examinar lo que ocurriría si la jerarquización intergrupala implícita en M_2 -I se reiterase en los M_2 subsiguientes: el encadenamiento regido por el PD conserva su preferibilidad maximin sobre la progresión utilitarista.

	I		II		III		TOTAL M1	TOTAL M2
	M1	M2	M1	M2	M1	M2		
A	25	120	70	65	45	50	140	235
B	20	60	25	55	25	45	70	160
C	15	10	25	10	15	5	55	25

El principio de utilidad, por sí mismo, no ofrece garantía alguna a electores obnubilados por un velo de la ignorancia de que un proveedor imparcialmente benevolente concederá a uno mañana lo que otorga a otro ahora. Haslett confía en el arma predilecta de los que aspiran a conciliar maximización e igualdad: la utilidad marginal decreciente. Si el incremento en el índice de bienestar de un agente es mayor cuanto menos satisfecho se encuentra, elevar la utilidad global todo lo que sea posible exige privilegiar al más infeliz.

Ésta es sólo una parte de la historia. En la caja de Pandora del utilitarismo hay también un arsenal anti-igualitario. Si la productividad de A fuese la de un Edison (¿y por qué otro motivo se le brindaría en I tanto más que a C?), mandarlo al último lugar puesto de la cola en II achicaría el tamaño del pastel: los 55 ofrecidos a C (un mediocre sin iniciativa) reportan un *quantum* de bienestar sustancialmente más reducido que el que reeditarían si el beneficiario fuese A. Además, tiene que computarse la frustración que acompaña al debilitamiento del poder de regateo de A frente a sus potenciales

competidores (en I su capital es doce veces el de C, y el doble del de B, mientras que en II las fracciones son 26/25 y 2/1).

Farrell muestra que aun si se adiciona al principio de utilidad un compromiso de sacrificio alterno, C puede toparse con un escenario menos idílico que el que avizora Haslett:

	I		II		III		TOTAL M1		TOTAL M2	
	M1	M2	M1	M2	M1	M2				
A	25	120	70	1	45	33	140		154	
B	20	60	25	120	25	14	70		194	
C	15	1	25	2	15	39	55		42	
TOTAL AGREGADO							265		390	
(C/A) 100							39%		22%	

Principio de utilidad más rotación pueden abrir para C las puertas del cielo (tal cual sucede en la tabla de Haslett) o las del infierno (como ocurre en la precedente).

Farrell estima que esta indecibilidad desaparece si se agrega a la obligación de alternancia la exigencia de que la relación entre las ofertas que componen el menú utilitarista se preserve constante en el tramo que lleva de I a III. Cualificar de este modo el principio de utilidad produce un resultado maximin:

	I		II		III		TOTAL M1		TOTAL M2	
	M1	M2	M1	M2	M1	M2				
A	25	56	70	17	45	26	140		99	
B	20	28	25	70	25	13	70		111	
C	15	14	25	35	15	52	55		101	
TOTAL AGREGADO							265		276	
(C/A) 100							39%		96%	

Se trata de una victoria pírrica: como se aprecia al cotejar esta tabla con la anterior, todo lo que la nueva versión del principio de utilidad se acerca al espíritu de Rawls (aunque no a su letra), se aleja del utilitarismo: las 390 unidades que rinde la rotación simple se convierten en las 276 que fructifica la alternancia proporcionalmente igual.

Creo, a diferencia de Farrell, que ni siquiera se puede hablar de victoria. La suma de principio de utilidad sumado y sacrificio simétrico no equivale necesariamente a $C(M2) > C(M1)$. Es viable conformar el paquete de ofertas de manera que la adición dé $C(M2) < C(M1)$:

	I		II		III		TOTAL M1	TOTAL M2
	M1	M2	M1	M2	M1	M2		
A	41	70	24	10	31	26	96	106
B	40	35	23	40	30	13	93	88
C	39	17	22	20	29	52	90	89
TOTAL AGREGADO							279	283
(C/A).100							93.75	83.96

3. Aunque Haslett no alcance a probar que, *bajo cualesquiera circunstancias*, el principio de utilidad (en su forma *standard* o modificado) represente, ampliado el horizonte temporal, una política más atractiva para los peor situados que el PD, sí tiene éxito en descalificar una pretensión semejante por parte de rawlsianos recalcitrantes.

Eso si su *test* sirve de algo. Hay dos razones para dudar:

(a) El PD incorpora a su matriz de decisión una dimensión diacrónica: las que deben ser maximizadas son las perspectivas *de largo plazo* de los menos favorecidos. Concurrentemente, no son evaluables tramos parciales (como da por supuesto Haslett) sino recorridos completos. Admitido ello, los contraejemplos del crítico no serían propiamente tales: un PD macroscópico coincidiría con el utilitarismo en recomendar la secuencia M2 (aunque diferiría en cuanto a las consideraciones que estimara pertinentes a título de fundamentación). Ningún rawlsiano de visión normal encontraría nada objetable en que se otorgue al peor situado en I menos que lo que le concedería un PD

sincrónicamente concebido, si con ello se logra que reciba, al concluir III, una ración más abundante que la que obtendría de un asignador rawlsiano miope.

(b) Aun cegados por el velo de la ignorancia, las personas apostadas en la posición original pueden alumbrarse con las leyes de la teoría social y económica, y vislumbrar, dada cierta distribución intergrupala en I, cuál será la composición de los menús disponibles en II. Ese atisbo les permite ajustar los paquetes ofrecidos en II de manera de arribar al punto maximin caminando por M1 en vez de por M2 (i.e., de cumplimentar el PD intertemporal observando el PD intratemporal). Haslett, sin justificación alguna, trata las ofertas disponibles en cada etapa como si fueran compartimientos estancos.

4. Posiciones intermedias y principio de diferencia lexical

Mostrar que el PD satisface *acabadamente* un “criterio razonable de reciprocidad” exige establecer que la diseminación de ventajas generada por dicho principio se extiende a lo largo de *todo* el espectro social -o, de otro modo, que no se halla focalizada en tal o cual sector.

La estrategia a la que Rawls recurre consiste en descomponer una tarea compleja de ponderación en evaluaciones de menor alcance; si, efectuando comparaciones por parejas, se comprueba que los miembros de cada par salen indemnes del *test* de beneficio simétrico, se habrá demostrado que otro tanto ocurre con la comunidad en su conjunto.

Ubicados uno frente al otro el mejor y el peor situado, resulta claro -sostiene Rawls- que aquél saca tajada del hecho de que su cuota es mayor, y éste de la contribución que esa porción realiza a la suya. ¿Puede repetirse esto punto por punto en referencia a otras duplas -v.g., a la que componen el más favorecido y el ocupante de una posición intermedia? La réplica, estimo, tiene que ser negativa si se toma en cuenta la forma peculiar en que el PD prorratea beneficios: el aporte que, v.g., la alta burguesía hace a las expectativas de los trabajadores calificados no se concreta directamente, sino a través de su impacto en las de los obreros no calificados. Excepto cuando se cotejan los extremos de la escala, la confrontación no es bilateral sino trilateral: siempre está de por medio el que se encuentra en el peldaño más bajo. Ello torna más pesada la carga de la prueba: hay que dar evidencias de que el rédito que las perspectivas superiores de

p_a (el primero de la serie), reportan a p_z llega, por un proceso de reflujo, a las manos de p_i .

Rawls sostiene que, normalmente, están dadas las circunstancias para que tanto ese reflujo como otras formas de propagación de beneficios tengan lugar. Las perspectivas están conectadas en cadena, y el entramado que las vincula no presenta roturas; de este modo

“...es imposible elevar o rebajar las expectativas de cualquier hombre representativo sin elevar o reducir las expectativas de *todo* otro hombre representativo, especialmente las del menos aventajado.” [TJ: 80. Énfasis añadido].

¿Qué sucede si estas condiciones no se verifican? Hay que diferenciar dos casos: puede ocurrir (a) que el incremento en el índice de bienes primarios de p_z tenga un efecto neutro sobre las expectativas de p_i , o que, a la inversa (b), una mejora en la posición de éste carezca de incidencia en la de aquél.

Rawls cree que (b) -cuya eventualidad es “claramente concebible” [TJ: 82]- expone al PD a la objeción de que respalda asignaciones sub-óptimas. De acuerdo con el reparo, dadas estas dos situaciones distributivas

	S_1	S_2
x_1	6	8
x_2	4	5
x_3	2	2

el PD pondría trabas al desplazamiento a la más eficiente. Haciendo propio el reproche, Rawls sugiere, como vía de escape, dar al PD una conformación lexical:

“en una estructura básica con n representantes relevantes, primero maximícese el bienestar del hombre representativo peor situado; segundo, a igual bienestar del representante peor situado, maximícese el bienestar del segundo hombre representativo peor situado, y así hasta el último caso que es, para igual bienestar de todos los representantes precedentes $n-1$, maximícese el bienestar del hombre representativo mejor situado.” [TJ: 83]

Contra lo que Rawls y crítico dan por sobreentendido, el PD (en su configuración estándar) no impide el deslizamiento de S_1 a S_2 : la cota inferior de la segunda no se halla por debajo del nivel más bajo de la primera. Dado que, según se supone, x_3 desconoce la envidia débil, no existen tampoco obstáculos motivacionales que estorben dicho tránsito. Además, así como la regla *maximin* permite seleccionar una asignación óptima preferida, la apelación al principio de Pareto posibilita desempatar cuando el punto de vista del mejor peor no permite inclinar la balanza hacia un lado o hacia el otro. El PD lexical (también conocido en la literatura especializada como *leximin*) logra lo que se podría conseguir con una combinación sencilla de PD simple y optimalidad.

El caso (a) plantea un problema de otra índole. Colóquese a S_1 en línea con S_3 :

	S_1	S_2
x_1	6	8
x_2	4	4
x_3	2	3

¿Infringe el desplazamiento de S_1 a S_3 el requerimiento de reciprocidad? Dos razones respaldarían una respuesta afirmativa:

(i) x_2 no se beneficia (en términos absolutos) del incremento de la desigualdad con x_1 (la relación entre ambos pasa de 1,5:1 a 2:1) ni de la reducción de la distancia que lo separa de x_3 (de 2:1 a 1,33:1).

(ii) x_2 no obtiene frutos de la repercusión que el mayor bienestar de x_1 acarrea en el de x_3 : no existe reflujó.

Pese a ello, Rawls afirma, como ya se dijo, que los que se encuentran en una posición más desahogada (lo que incluye a x_2) no deberían “tener un veto” [TJ: 80] sobre el mejoramiento de los menos afortunados. El autor permanece en silencio sobre lo que lo impulsa a pensar así; invitado a hablar, diría presumiblemente que, consumado el pasaje a S_3 , sigue siendo cierto (i) que x_2 recibe más que en el punto cero (i.e., que bajo un reparto estrictamente igualitario), y (ii) que ese sujeto, en la confrontación cara a cara con x_3 , sale victorioso.

Un argumento adicional -a que el autor expresamente echa mano- es que ciertos elementos característicos de la “justicia como equidad” tornan menos probable la creación de un marco adverso a la divulgación inter-sectorial de ventajas. Que el PD opere en un trasfondo normativo más amplio minimiza el riesgo de que una distribución *maximin* no se corresponda con una “difusión general de ganancias” [TJ: 82].

En primer lugar, menciona [*ibidem*] el carácter universalizable de los intereses que se procura avanzar: si se tratara de beneficios específicos de grupo, y no de bienes primarios, habría escasas chances de que lo que aprovecharse al peor situado surtiera el mismo efecto con los que lo miran desde lo alto.

En segunda instancia, alude a la movilidad facilitada por el principio de carreras abiertas: si no hay obstáculos para que quien se halla hoy aquí reaparezca mañana allí (y, agreguemos, tal posibilidad no constituye, merced al POE, ninguna rareza), están dadas las condiciones para que beneficios concentrados en un sector se desparramen por los demás.

5. ¿De la desigualdad a la igualdad?

Muchos deploran que la desigualdad rawlsiana sea excesivamente desigual (más de lo que admite la paridad de consideración), o que el afecto evangélico que Rawls demuestra por los últimos de sus hermanos no sea más que afectación. Críticos y criticado tienen la palabra en el capítulo que aquí se abre.

i. Autoestima y status socioeconómico

Alguien²³ se ha preguntado por qué razón Rawls no incluye el *status* en su lista de bienes primarios: muchos están dispuestos a perderlo todo para conservarlo (y otros a los que no les queda nada por ganar sólo son movidos por el deseo de conseguirlo). Rawls contestaría que sí lo tiene en cuenta: sólo que el suyo es un *status* que no da *status*. En una sociedad bien ordenada, el anhelo de *status* se satisface a través del respaldo que “la distribución públicamente afirmada de derechos y libertades

²³ B. Barry [1973: 45 y ss.] se pregunta cuál es el bien cuyo reparto es relevante para establecer la aceptabilidad de las desigualdades *sociales* -que, conjuntamente con las económicas, delimitan, al decir de Rawls [TJ: 60], el ámbito de injerencia del segundo principio de la justicia-, y aventura que la respuesta tiene que buscarse en el terreno de las diferencias de *status*.

fundamentales “ [TJ: 544] -de prerrogativas personales y cívico-políticas- brinda a la autoestima de los ciudadanos. Dado que dicha adjudicación es estrictamente simétrica

“...todos tienen un *status* similar y seguro.” [ibidem]

Duda y réplica en parte se solapan y en parte no. El *status* de Rawls -el respeto de sí- y el del crítico -el prestigio- poseen un denominador común: su dimensión intersubjetiva. Ambos dependen de valoraciones positivas de terceros -de su estima, o de su admiración o reconocimiento-. Hay algo, sin embargo, que los vuelve heterogéneos: el *status* del objetor es posicional (es de un tipo tal que si cualquiera lo logra, ninguno lo obtiene), en tanto que el rawlsiano puede ser dividido en porciones parejas sin que se destruya.

Ninguno de los que disienten con Rawls discute que “la afirmación constitucional de la igualdad” [ibidem] constituya -conjuntamente con sus proyecciones culturales y actitudinales- una condición *necesaria* de la autoestima: un paria es, por definición, alguien que carece de un sentido vivo de su propio valor²⁴. Lo que se cuestiona es que represente una condición *suficiente* -que sea un ensayo afortunado el intento de Rawls de “eliminar la significación de las ventajas económicas y sociales <...> como apoyos para la autoconfianza de los hombres.” [TJ: 545]²⁵ -.

Rawls aduce en favor de esta supresión dos argumentos. El primero es una réplica exacta del que Tocqueville utilizó para llamar la atención sobre los peligros latentes en la igualdad (y que, acota nuestro autor [TJ: 544], otros han usado para combatirla). Si la autoestima fuese una función de la posición socio-económica, se desarrollaría en los sujetos una “obsesión” [ibidem] por ascender en el *ranking* de renta y riqueza. Esta neurosis transfiguraría al individuo en un individualista de la clase del ciudadano representativo de la *Democracia en América* (en un mercader encerrado en

²⁴ Tal vez sea más apropiado exponerlo de este modo: un paria es alguien que *perdería* todo sentimiento de su valía en tanto se descorriera el velo ideológico que ofusca su visión del régimen de castas (y cayera en la cuenta de que el orden social, y el emplazamiento de cada uno en él, no se encuentran más allá del control humano). La reserva se justifica por el hecho de que la autoestima -en virtud de sus componentes cognitivos (cfr. el apartado siguiente: *PD y envidia excusable*)- es permeable a falsa conciencia. Un “intocable” que estuviese convencido de que su lugar le ha sido destinado por mandato divino se consideraría -”a los ojos de la Providencia” [TJ: 547]- tan merecedor de respeto como un brahmán.

²⁵ Cfr. R.Lane [1991: 187-8] para una opinión en este sentido, sustentada en un examen empírico de las precondiciones de la autoestima en el dominio de sociedades de mercado.

sus asuntos que se cierra a los de la *pólis*); la despolitización sobreviniente abriría las puertas a la opresión:

“estos objetivos podrían llegar a ser tan dominantes que minen la precedencia de la libertad.” [*ibidem*].

Lo que es decir, para Rawls, de la libertad misma.

El segundo argumento es más radical: ampliar el basamento público del autorrespeto -extenderlo de lo jurídico-institucional a lo material- pone en riesgo no ya la subsistencia de una sociedad liberal, sino la propia persistencia de los lazos comunitarios. Supeditar la estima de sí al lugar que cada cual ocupa en relación con el de los demás es convertir su asignación en un asunto de suma-cero: “...la ganancia de uno es la pérdida de otro.” [TJ: 545]. Ello hace que la cooperación dirigida a “incrementar las condiciones del autorrespeto” [*ibidem*] se torne “imposible” [*ibidem*]. Mas, si la autoestima configura “el bien primario más importante” [TJ: 440]²⁶, poner trabas a la interacción mutuamente provechosa en este terreno comporta trabarla en todos los demás.

Rawls es consciente de que desmaterializar la estima de sí es un ideal que no puede ser llevado a cabo “completamente” [TJ: 546] -ni siquiera en el ámbito idealizado de una sociedad bien ordenada-. Aun allí, el *quantum* relativo de capital e ingresos influye “en alguna medida” [*ibidem*] sobre el caudal de autorrespeto.

Tomar nota de la resistencia que la realidad ofrece a la Idea impele -ahora como hace venticinco siglos- a la bisección del mundo: dos autoestimas -para usar figuras espaciales: una central, y otra periférica-, y dos “bases sociales” [*ibidem*] -una cuya consolidación compete al primer principio de la justicia²⁷, y otra que cae bajo la jurisdicción del PD-. Visto desde la perspectiva de este último, el respeto de sí se revela como un bien-índice, cuyo prorrateo admite un trazado asimétrico.

²⁶ Cfr. Más adelante 6, iv: *El autorrespeto como proto-bien*.

²⁷ Reconocida la incidencia del *status* socioeconómico sobre la autoestima, el primer principio de la justicia ya no es el que era [SL: 71 y ss.]: a la exigencia de que los derechos jurídicamente definidos sean iguales para todos se adiciona la de que se adopten las provisiones materiales necesarias para garantizar el *justo valor* de las libertades de participación, esto es: para asegurar que todos, sea cual fuere su pertenencia de clase o estrato, posean un poder equiparable para codeterminar los asuntos del común; a falta de ello, nada impide que el proceso público de toma de decisiones se desvíe de la recta razón democrático-moderna, y los ciudadanos se transmuten en camaradas, siervos o esclavos.

La duplicación acarrea, como es obvio, un problema platónico. Rawls se ve en el brete de explicar qué conexión existe entre sus dos autorrespetos: ¿en qué instancia -si es que en alguna- la carencia de autoestima periférica comienza a roer la autoestima central? ¿Cuál es el peso de esa falta desde el punto de vista de la autonomía global (central más periférica)? Son preguntas que resulta crucial responder, pero que nuestro autor no atina a formularse.

Plantea asimismo una duda inquietante: ¿no será el autorrespeto periférico para Rawls lo que la guillotina para los jacobinos? Si la estima de sí importa tanto, y la brecha socio-económica es concausa de ella, ¿no habrá que desandar el camino que condujo de la igualdad a la desigualdad rawlsiana -esto es: al PD-?

ii. Principio de diferencia y envidia excusable

1. Con la mente puesta en salvar su cabeza, Rawls propone [TJ: 531] el siguiente *test* de aceptabilidad: un principio de distribución debe ser abandonado (o corregido) si su realización plena produce un volumen de envidia excusable incompatible con la estabilidad del sistema social (y, agreguemos, con la preservación de su naturaleza cooperativa).

Debe destacarse la laxitud del *test* de Rawls: que un principio resulte plausible no demanda que sea capaz de producir un mundo *enteramente* depurado de envidia (requerimiento que, además de insatisfactible, legitimaría interferencias intolerables con la autonomía personal). En efecto: (i) dado que lo que importa es el impacto sobre la estructura social básica, sólo cuenta la envidia *general* (atribuible al miembro promedio de un grupo, y relativa a la asignación de expectativas a lo largo del espectro de posiciones) y no la envidia *particular* (que corresponde a individuos relacionados cara-a-cara en microcontextos competitivos). (ii) La existencia de envidia general se vuelve problemática únicamente en caso de que engendre fuerzas disgregatorias, que pongan en riesgo la aptitud del orden social para reproducirse a sí mismo²⁸.

La etiología rawlsiana de la envidia permite una ulterior especificación de la prueba: dado que dicha propensión está asociada a un nivel insuficiente de estima de sí

²⁸ ¿Significa esto que se tolera cierto volumen de envidia general excusable -lo que es decir: de inequidad distributiva- en tanto y en cuanto la estabilidad de la interacción se encuentre a salvo? Mas, ¿no es la justicia "la primera virtud de las instituciones sociales" [TJ: 3], incondicionalmente prioritaria respecto de cualesquiera otros valores supraindividuales (lo que incluye a la estabilidad)?

[TJ: 535], y que esa cota -tratándose de autorrespeto marginal- es inversamente proporcional a la magnitud de las desigualdades socio-económicas²⁹, el punto crítico es si el principio sometido a evaluación autoriza una dispersión tal de expectativas (v.g., de renta) que la porción inferior de autoestima periférica llegue a estar por debajo del umbral que marca el deslinde entre envidia razonable e irrazonable.

Dando un rodeo a través de la envidia excusable, hemos regresado, de la mano de Rawls, al sitio inquietante en que nos encontrábamos al final del apartado anterior.

2. ¿Es factible que el PD sucumba a la comprobación propuesta? ¿Puede que, maximizado el índice de renta del menos aventajado, su nivel de autorrespeto marginal descienda pese a ello por debajo del escalón de excusabilidad?

Rawls cree que, “en teoría” [TJ: 536] es posible: dado que el PD no impone un límite máximo *intrínseco* a la amplitud de las desigualdades permisibles (que cierta dispersión sea admisible depende no de la distancia entre los extremos sino de la medida en que las expectativas superiores repercuten positivamente en las inferiores), y aceptado que cuanto mayor es la disparidad de renta, menor es el nivel de autoestima marginal de los peor situados, nada obsta para que una distribución rawlsianamente justa de activos monetarios coexista con una asignación tal de autorrespeto periférico que su porción mínima perfore el nivel crítico.

3. Rawls desarrolla dos tipos de argumentos dirigidos a establecer que, *en la práctica*, la desigualdad convalidada por el PD no generará envidia excusable. El primero apunta a minimizar las implicancias anti-igualitarias del PD. Rawls sostiene [TJ: 536] que el coeficiente de dispersión que resulta de la acción combinada del PD y de los otros principios que integran la concepción de “justicia como equidad” es menor que el que se daría si el criterio *maximin* operara aisladamente. En particular, es invaluable el auxilio que brinda el POE, que, con vistas a asegurar, intra e

²⁹ T.Scanlon [1975: 200, n.16] apunta correctamente que, además del intervalo que separa a los peor situados de los más aventajados (o a aquéllos de los que ocupan peldaños intermedios), debe tomarse en cuenta, como variable del autorrespeto marginal, la *justificación pública* que se ofrece del hecho de que unos reciban más que otros. El soporte textual de esta observación se encuentra en TJ: 536: en una sociedad bien ordenada, afirma Rawls, “...ninguno supone que aquellos que tienen una porción más grande son en mayor medida merecedores desde un punto de vista moral”; si se presumiera una cosa tal, incluso una desigualdad moderada provocaría envidia excusable. Como se ve, cuanto menos “moralizado” es el *ethos* distributivo, y más compacto el consenso en derredor de él, más extenso es el espacio que queda libre para la desigualdad aceptable.

intergeneracionalmente, un acceso efectivamente igual a posiciones de privilegio, brega por evitar que “las desigualdades de riqueza excedan ciertos límites” [TJ: 278]³⁰ . .

El segundo argumento [TJ: 536] aduce que el hecho de que la envidia posea una dimensión *cognitiva* (no son las diferencias sin más las que acarrear envidia, sino las diferencias *percibidas*) morigera la conversión de desigualdad en envidia. Admitido (dada la tesis de la covariación inversa) que la magnitud de la envidia producida por comparaciones interpersonales es tanto menor cuanto más reducida es la longitud del espectro de confrontación (la distancia entre los extremos), Rawls alega que:

(a) las personas tienden a cotejar su situación con la de quienes comparten su grupo de pertenencia (desentendiéndose de aquellos que se ubican más allá de su radio de visibilidad³¹).

(b) las disparidades intra-grupales (si es cierto que lo semejante busca lo semejante) son más reducidas que las que se dan inter-grupalmente.

(c) una “sociedad bien ordenada”, en la que la libertad de reunión posee un rango lexicalmente prioritario, constituye un escenario propicio para la proliferación de comunidades³² -lo que es decir (siguiendo el curso del razonamiento del autor): para la multiplicación de escollos visuales³³.

³⁰ La adición, al contenido normativo del primer principio de la justicia, de la cláusula referida al valor equitativo de las libertades políticas (cfr. más arriba, nota 27), contribuye también [TJ: 278] a moderar las desigualdades maximíminas.

³¹ Ello es así -advierte Rawls- si los más aventajados acatan, además de los dictados de la prudencia (de su interés de grupo), sus “deberes naturales” [TJ: 537] (¿el que veda la crueldad, o el que fuerza a promover la causa de la justicia?) y se abstienen de toda “exhibición ostentosa de su condición superior” [*ibidem*] que remueva a los peor situados de la feliz ignorancia en la que se encuentran.

³² El argumento puede ser empleado en otro contexto de discusión: el que opone a liberales y comunitaristas (cfr. I, 5, i). Si la consagración jurídica de la libertad de asociación no basta para elevar la oferta de comunidades hasta el nivel exigido para trabar el mecanismo que encadena desigualdad justa y envidia excusable, queda legitimada, sobre la base de premisas irreprochablemente neutralistas (a saber: las que conectan el PD con una “concepción-modelo” de sociedad centrada en la cooperación intersectorial estable, y vinculan a ésta con el *overlapping consensus* democrático-moderno), la canalización de fondos públicos en *pro* del patrocinio de agrupaciones aglutinadas en derredor de lazos de afectividad o consanguinidad o de paradigmas de perfección.

³³ El lector que, a esta altura de la disertación, recuerde lo expuesto en I, 5, i sobre el influjo benéfico que, para Rawls, posee la pertenencia comunitaria sobre el autorrespeto se abstendrá de pensar que la visión de nuestro autor es cínicamente estrecha -que, de acuerdo con su óptica, lo *único* que confiere valor a las asociaciones “de intereses compartidos” [TJ: 442] es su aptitud para oscurecer las desigualdades intersectoriales (para impedir que los pobres se percaten de cuánto más pobres son que los ricos)-.

La conclusión es que aún si el PD permite amplias desigualdades entre el más favorecido y el peor situado, es improbable que la autoestima de éste acabe en la banda inferior del umbral de excusabilidad³⁴.

Rawls pasa por alto una contratendencia capaz de potenciar el efecto de envidia en círculos más o menos homogéneos: como señala Robert Lane [1991:196], el golpe emocional que sufrimos frente a las proezas de nuestros iguales, o de allegados -o de rivales personalizados-, no tiene parangón con el que experimentamos ante aquellos que *a priori* reconocemos como superiores o extraños -o como contendientes anónimos-.

Por otra parte, es sorprendente que Rawls, que ha hecho de la publicidad [TJ: 133] una *conditio sine qua non* de una sociedad equitativa, deposite en la opacidad su esperanza en que su concepción de justicia económica no colapse.

iii. El costo intrínseco de la desigualdad

Es, curiosamente, un furibundo anti-igualitarista -Nozick [1988: 207 y ss.]- quien, contrariando a un igualitarista convencido -Scanlon [1973: 1064]-, se dedica (como un simple ejercicio intelectual, ligeramente masoquista) a rebatir la creencia de que entre el PD -que, al decir de Rawls [TJ: 104], identifica el punto paretiano más próximo a una asignación simétrica- y la igualdad estricta se extiende un espacio vacío.

El caleidoscopio que permite descubrir un vergel en el desierto gira en torno de la indeseabilidad *intrínseca* de la desigualdad. Si se explora el terreno de la justicia con esa lente, igualdad simple y PD se revelan como los polos de una gradación. Para la primera, el costo inherente a la desigualdad es *infinito*: *ningún* aumento en el tamaño de las porciones puede equilibrar la desmejora relativa que acarrea para todos (con excepción del que se lleva la mejor parte) una división despareja del pastel. Para el segundo, dicho costo es *nulo*: el PD tolera *cualquier* cantidad de él siempre que reporte *algún* rédito (por minúsculo que sea) al que saca menor provecho de la desigualdad.

Lo último no implica que Rawls sea indiferente a la longitud del radio intergrupar (que sólo le importe lo que gana el peor situado, con cada incremento de la desigualdad, respecto de lo que recibía antes, y no se interese en nada por cuánto recibe

³⁴ Rawls tiene preparado un argumento de “segundo-mejor” para el caso de que las anteojeras que hacen de los distintos grupos otras tantas mónadas dejen filtrar demasiada luz: si cada uno está a la vista de todos, al menos la visibilidad -si de una sociedad bien ordenada se trata- no es “penosa” [TJ: 536]: nadie experimenta su situación, aun siendo conciente de ella, como “empobrecedora y humillante” [TJ: 537].

el menos favorecido en relación con lo que se guarda en los bolsillos el más aventajado). Rawls admite que, tras pasado cierto nivel (cuya localización es imprecisa), la desigualdad genera un costo *extrínseco* -el cual se mide por el impacto en la provisión de determinadas sub-clases de bienes especialmente calificados: libertades políticas efectivas, oportunidades y, según se vio, autorrespeto marginal-. La desigualdad excesiva representa un disvalor, mas no por sí misma, sino en virtud de que desdibuja el perfil distributivo rawlsianamente preferido (que es cualquier cosa menos igualitario).

Tomar en cuenta a la desigualdad por su propio derecho señala -imagina Nozick- dos estaciones intermedias (rawlsianas, dada la prevalencia que confieren al bienestar del peor situado) en el trayecto igualdad-PD:

(i) La dispersión de renta y riqueza se justifica si sus beneficios (mensurados por referencia a la magnitud de la cuota mínima) sobrepasan a sus perjuicios (cuya métrica es la distancia entre la base de la pirámide y su cúspide). En símbolos:

$$[D_p - I_p] > [D_m - D_p]$$

siendo p y m = peor y mejor situados, y D e I , desigualdad e igualdad.

En (i), la desigualdad encierra (por contraste con el PD) *alguna* desutilidad inmanente, pero ésta (por contraposición con lo que sucede en la igualdad lisa y llana) no bloquea *trade-offs* con ventajas resarcitorias.

(ii) Aquí, el balance beneficios-perjuicios se vuelve más restrictivo (lo que lo pone más cerca que a i del igualitarismo radical). A la exigencia de que, al trazar la línea, el resultado sea positivo, se adiciona un requerimiento intersistémico: para que un esquema distributivo D_1 sea reputado equitativo, no debe haber un arreglo alternativo D_2 tal que el *plus* de bienes-índice que produce D_1 sea sobrepasado por el costo *extra* (expresado en desigualdad intrínseca) que involucra D_1 *vis-a-vis* D_2 . Formalmente, D_1 es admisible si y sólo si

$$a) [D_{1p} - I_p] > [D_{1m} - D_p]$$

y

$$(b) [D_{1p} - D_{2p}] > [(D_{1m} - D_{1p}) - (D_{2m} - D_{2p})]^{35}$$

³⁵ He modificado en algo, por razones de transliteración del inglés al castellano, la notación de Nozick.

Al incluir un parámetro comparativo *-b-*, *ii* posibilita *-mientras que i no-* construir una secuencia que lleva de órdenes aproximadamente justos *-en que la contabilidad propuesta es superavitaria, pero hay margen para que las utilidades crezcan-* a otros acabadamente justos *-en que el saldo neto (ganancias derivadas de la desigualdad/pérdidas implícitas en ella) es todo lo grande que puede ser-*.

Dos cuestiones. Una: ¿bajo qué condiciones adquiere sentido la idea de que *per se* (esto es: con independencia de toda consideración por sus efectos colaterales), desigualdad comporta negatividad? Dos: ¿debería un rawlsiano consecuente incorporar el peso específico de la desigualdad a su tabla algorítmica, y dejar atrás el PD en dirección a *i* o *ii*?

El propio Scanlon desliza al pasar una respuesta para la primera pregunta que precipita un “no” frente a la segunda. La réplica decodifica la indeseabilidad consubstancial a la desigualdad en clave de malestar psicológico: lo que va mal con ella es la aversión que provoca. Ahora bien: para que incluso una desigualdad leve suscite una reacción adversa (como cualquiera que avale *i* o *ii* da por sentado que sucede), los agentes implicados tienen que poseer funciones de utilidad de una forma peculiar; deben ser envidiosos, o hipersensibles a la menor manifestación de autoridad o de diferenciación jerárquica. El hechizo de Nozick sólo embruja a personas cuyo autointerés no es plenamente autorreferente *-que encadenan su felicidad, o su infortunio, a los de los demás-*; no encanta, en cambio, a sujetos que, como Rawls supone que son los que se dirigen unos a otros reclamos de justicia, hacen de todo lo humano algo ajeno³⁶.

iv. Principio de diferencia y relaciones de producción

Rawls tiene, entre otras, una virtud heraclítica: suscitar la *concordia oppositorum*. En esta ocasión, son libertarios y marxistas los que unen sus voces para arrastrar a Rawls fuera de la caverna platónica: amante de las apariencias, cree que en el universo de la justicia no hay más que dar y recibir. No se da cuenta de que el mundo

³⁶ Cfr. IV, 6, *ii*: *Mutuo desinterés, autointerés y comparaciones interpersonales* para un desarrollo más extenso de este punto.

de las Ideas es el del martillo y la hoz -de que la distribución es, apenas, una sombra de la producción³⁷ -.

La alianza se disuelve antes de pasar a la acción -aunque persiste un gusto común por el desenmascaramiento-. Los libertarios piensan que, al desligar distribución de producción, Rawls encubre la inequidad de la igualdad; los marxistas, que extiende un velo sobre asimetrías profundas.

En este apartado nos interesa la segunda crítica: si el igualitarismo rawlsiano sólo es igualitario en la superficie, dar cumplimiento a su aspiración más cara -hacer que todos sean tratados como pares- exige, si no arrojar al cesto a *Teoría de la justicia*, al menos guardar bajo siete llaves algunos de sus capítulos.

¿Es atinado poner a Rawls en la misma bolsa en que Platón coloca a poetas y pintores? Veamos en qué dos sentidos se ha descrito a la concepción de Rawls como una “de la pura distribución” [Wolff 1981:187]:

(a) A Rawls le importan únicamente los artículos de consumo (o los medios omnivalentes para adquirirlos), no las máquinas y la tierra.

(b) Si se ocupa de recursos productivos, es solamente desde una óptica distributiva: no se interesa por sus “raíces reales” [*ibidem*] -por las relaciones interpersonales que subyacen a tal o cual reparto de activos-.

La primera objeción (a) no resiste el menor análisis. En primer término, el área de incumbencia de la teoría de la justicia, tal como Rawls la delimita, abarca todas aquellas instituciones que constituyen la columna vertebral de una sociedad. Ello

³⁷ La fuente libertaria de la crítica es Nozick, quien la extiende a los defensores de concepciones pautadas y de estado final en general. Lo que afirma de los primeros es aplicable a los segundos: “Pensar que la tarea de una teoría de la justicia es llenar el espacio de ‘a cada uno según sus ---’ es estar predispuesto a buscar una pauta; y el tratamiento separado de ‘de cada quien según sus---’ trata la producción y la distribución como dos cuestiones separadas e independientes.” [1988: 162]. Énfasis agregado]. Para la teoría retributiva, en cambio, “procede para determinar la justicia de una situación considerar no sólo la distribución que comprende, sino también <o, mejor, fundamentalmente> cómo se produjo” [1988: 157. Énfasis añadido]. La insuficiencia de la visión pautada y/o finalística (o, antes bien, la inversión de niveles implícita en ella) procede de su carácter *ahistórico*: en este punto, tanto el libertarismo como el socialismo -que incorporan el antes y el después al análisis de la justicia- representan un avance innegable sobre el liberalismo a la Rawls [*ibidem*].

La objeción marxista, por su parte, remonta al cuestionamiento de Marx a la socialdemocracia lasalleana, y coloca el acento en la filiación *burguesa* de la postura restrictivamente distributivista: “El socialismo vulgar (y con él, además, una parte de la democracia) ha tomado <por contraste con el socialismo científico> de los economistas burgueses la idea de considerar y tratar la distribución como algo independiente del modo de producción y representar por esta causa el socialismo como girando esencialmente en torno de la distribución” [*Crítica del programa de Gotha*, I, 3, *in fine*]. En *El capital*, II, 4, se menciona como concausa de esa posición su enfoque *puramente economicista*: “...corresponde al horizonte burgués, donde el hacer negocios ocupa todo el pensamiento, no ver en el carácter del modo de producción la base del modo de distribución, sino al revés.” (Énfasis añadido).

inserta en su campo de acción el diseño del régimen de propiedad [TJ: 265-266], lo que incluye algunas decisiones relativas a medios de producción: aunque la alternativa entre dominio privado o público excede -opina el autor [TJ: 270, 274]- dicho ámbito de competencia³⁸, asuntos como la dispersión o el alcance de títulos (o de derechos de participación en la gestión colectiva) ocupan un lugar central.

De hecho, la “justicia como equidad” toma posición en esas materias. Cada uno a su manera, los principios rawlsianos trabajan concertadamente para que la igualdad descienda de *shoppings* a fraguas y sembradíos. El de la libertad lo hace para preservar el justo valor de las prerrogativas políticas, el de oportunidades equitativas para impedir que los jóvenes de clase obrera pierdan la carrera antes de empezada, y el de diferencia (que, bajo el *item* “riqueza”, reserva en su índice un espacio para el capital) como un renglón más de su programa *maximin*. Óptese por capitalismo o socialismo, debe evitarse -sentencia Rawls- que sea “una minoría” [Preface: 14], en vez de “los ciudadanos en su conjunto” [*ibidem*], la que alcance -sea en un punto del tiempo o a lo largo del transcurrir de las generaciones- “la preponderancia de recursos productivos” [TJ: 280].

Es dudoso que pueda darse la misma respuesta al segundo reparo (b). Aun cuando, para Rawls, las piezas propiamente productivas del sistema económico -como, v.g., “por qué medios” [TJ: 266] se elabora lo que se fabrica y cuál es “la estructura de los mercados” [*ibidem*]- “deberían ser combinadas de manera que satisfagan los dos principios” [*ibidem*], la tarea de composición -descontando directivas generales- no ha de alterar el descanso del filósofo político. Dado que no es viable conocer *a priori* el detalle de las variables -materiales e institucionales- que condicionan la realización de lo que la equidad exige *hic et nunc*, la teoría debe llamarse a silencio y ceder la palabra a la *phrónesis*: es ésta la que tiene a su cargo ajustar los detalles.

Que la responsabilidad recaiga en otras espaldas -en las de Tony Blair en vez de en las de John Rawls- no implica que una sociedad rawlsiana esté condenada a inclinarse, genuflexa, ante lo dado -a reproducir *ad infinitum* el modo de producción

³⁸ La opción por un régimen capitalista *vis-à-vis* uno socialista (o por alguna variante mixta) es, para Rawls [TJ: 274], una determinación de *juicio* político, antes que de *teoría* de la justicia: ésta es (como la regla de vida del Evangelio para Locke) suficientemente flexible como para permitir que el núcleo normativo de la equidad se encuentre en el centro de tradiciones culturales y de configuraciones socio-institucionales diversas. Es esta ductilidad -resultante de su auto-limitación temática- la que posibilita que la “justicia como equidad” sea, a la vez, una y muchas.

forjado en las fraguas manchesterianas-. Incluso si el político práctico se atiene al dogma -si hace suya la convicción de Rawls de que cualquier copia fidedigna de su modelo contendrá (como asignador de recursos, aunque no necesariamente como distribuidor de recompensas [TJ: 273]) alguna especie de mercado-, tiene un ancho campo por delante para recorrer: el que va del capitalismo de propiedad privada al socialismo liberal -de las corporaciones jerárquicas y no participativas a las cooperativas horizontales y autogestionadas-. Si (b) está en lo cierto sobre el Rawls arquitecto, yerra de cabo a rabo sobre el Rawls que pone manos a la obra.

Queda abierto también el camino de la heterodoxia ortodoxa. Si, atendiendo una sugerencia de A.Buchanan [1982: 123-5], se desbrozara lo que Rawls -en virtud de sus compromisos ideológicos o de su apego al esquema tasación-transferencia (o, completando al comentarista, de su adhesión al paradigma neoclásico)- supone sobre el contenido normativo de sus principios, o acerca de sus modalidades de implementación (o condiciones de aplicabilidad), de lo que cabe inferir de la letra y el espíritu de la “justicia como equidad”, o de lo que se seguiría de tener *in mente* una ingeniería institucional alternativa (u otro *background* económico)-, cabría la eventualidad de que la prudencia rawlsiana llegue más allá de donde Rawls o cualquier discípulo leal están dispuestos a que arribe -hasta recalar en un gobierno rawlsiano que no se limite a cobrar impuestos y redistribuirlos, y pase su guadaña por las “raíces reales” de la producción (y, quizás, a una sociedad rawlsiana sin mercado, o con un mercado reducido, o con mercado de bienes y servicios mas no de fuerza de trabajo³⁹)-.

6. Reciprocidad y antropología

i. Mutuo desinterés, autointerés y egoísmo

Los sujetos de la justicia -los individuos reales, aprehendidos en uno de sus escorzos (a saber: aquél que exhiben al enredarse en marañas distributivas)- son, por

³⁹ La primera eventualidad parece una mera posibilidad lógica: resulta difícil imaginar un mecanismo de asignación alternativo que, a la par de más eficiente que el mercado, calce mejor con los requerimientos de neutralidad e imparcialidad positiva. De igual modo, no se avizora un dispositivo no mercantil para prorratear el factor “trabajo” que proteja la libertad ocupacional y evite el deslizamiento a un régimen centralista y autoritario (a una “command society” [TJ: 272]). Finalmente, es el propio Rawls el que admite [TJ:270] que el tamaño del mercado -en relación con el del sector de la economía regulado por el gobierno y dirigido a la provisión de bienes públicos- es un *item* de prudencia política. Nada hay en la “justicia como equidad” que excluya, de antemano, un mercado de pequeña escala.

necesidad, mutuamente desinteresados -lo que es decir: autointeresados-, pero sólo contingentemente egoístas.

Que son recíprocamente desinteresados significa que no tienen interés alguno -positivo o negativo- en los intereses de otros:

“...no buscan conferir beneficios ni injuriarse unos a otros” [TJ: 144]

Ni están dispuestos a mortificarse por los demás, ni tienen intenciones de sacrificarlos (lo que no comporta que ello no ocurra como efecto no buscado de lo anterior): desconocen la benevolencia y la malevolencia en todas sus formas (sea que procedan de “sentimientos naturales” [TJ: 129] -como “afección o rencor” [TJ:144]-, sea que provengan de convicciones “maduradas” -de filosofías humanitarias o de ideologías racistas).

Hacer abstracción de la benevolencia se justifica -piensa Rawls- a la luz de la idea de que, sobrepasado un límite superior, las consideraciones de justicia quedan fuera de foco: donde está presente, no hay pleitos ni, por ende, menester de jueces. No sucede lo propio con su opuesto: la malevolencia alimenta, o realimenta, numerosos conflictos. Cuanto más difundida está, más imprescindible se torna una teoría de porciones equitativas.

Rawls podría en este trance hacer pie en el borde inferior: la animosidad -en la medida en que se generalice y exacerbe (lo cual parece seguirse de su misma naturaleza: la animadversión trae hostilidad)-, si no torna innecesaria a la justicia (sino, antes bien, más acuciante), la vuelve impotente. Entre enemigos jurados, los derechos y los deberes son palabras que se lleva el viento.

Sea como fuere, el juicio que conecta “justicia” con “desinterés mutuo” es analítico. Y también lo es el que vincula “justicia” con “autointerés”. La vertiente reflexiva del desinterés mutuo es el autointerés: si los que se dirigen reclamos unos a otros carecen de interés en los intereses ajenos, es que están interesados en los propios (pues, si no, ¿por qué se molestarían en defender *algún* caso?).

Afirmar que las personas son autointeresadas no implica abrir juicio sobre el *contenido* de los intereses en juego; únicamente conlleva aseverar que se trata de intereses

“...de un yo que considera su concepción del bien como digna de reconocimiento” [TJ: 127. Énfasis añadido].

Intereses de un yo no equivalen a intereses “en el yo” [*ibidem*]: éstos, además de inherir en el sujeto, apuntan a él. Un yo cuyos intereses refieren al yo es un yo egoísta (*egoistic* o *selfish*) -que ambiciona ventajas posicionales (cuyo valor reside en el hecho de que nadie más las posea -o en el de que ninguno las tenga en una magnitud igual-: prestigio o poder), o que quiere maximizar su acervo de bienes no posicionales a expensas de los demás.

La insistencia de Rawls en que “las luchas más intratables están motivadas, confesadamente, por las cosas más elevadas: religión...” [PL: 4] insinúa que la personificación más ajustada del autointerés es el apóstol, no el mercader. Los sujetos de la justicia son autointeresados en el sentido en el que lo son los evangelizadores que aspiran a que la buena nueva beneficie a todos -a que *su* relato de ella llegue a oídos de cualquiera-. Para expresarlo a la manera heraclítica: su interés religioso es suyo y no es suyo.

Si fuera deletreada de este modo, la letra de Rawls sería infiel a su espíritu. La determinación por el mercado o el apostolado tiene lugar en una instancia ulterior (lógica, no cronológica) a aquella en que el individuo se define como autointeresado. Esta especificación es condición de posibilidad de aquella: sólo una vez que los intereses se constituyen como los intereses de un yo, éste puede resolverse por intereses centrados en el yo o excéntricos.

Hecha esta salvedad, queda en pie la tesis de Rawls: la decisión por el egoísmo no es un teorema cuyo axioma sea el autointerés; es posible partir de éste y terminar en el altruismo -comenzar en el amor de sí de Rousseau sin finalizar en el amor propio rousseauiano⁴⁰ -.

Para concluir, otra aclaración. La *phrónesis* de Rawls es una prudencia moralizada (o, mejor, meta-moralizada). Los intereses que se afinan en el yo son los de éste *qua* miembro del reino noumenal -o los del *ego* como agente moral en potencia que quiere realizarse como tal-, no los que salen a la superficie en cuanto se lo visualiza en su faz fenoménica. El autointerés de los sujetos de la justicia es el interés en desarrollar y ejercer las facultades que dan a una persona moral su personalidad distintiva: la

⁴⁰ “El amor de sí” -dice Rousseau en una nota al *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*- “ es un sentimiento natural que <...> dirigido en el hombre por la razón <...> produce la humanidad y la virtud. El amor propio no es más que un sentimiento relativo, ficticio y nacido en la sociedad, que lleva a cada individuo a hacer más caso de sí que de cualquier otro...” [1982: 329].

racionalidad (la capacidad para formar, perseguir y revisar planes de vida) y la razonabilidad (la aptitud, y propensión, para someterse a restricciones imparciales). Visto así, el autointerés de Rawls es un requisito *sine qua non* para que se despliegue -y sofrene- el autointerés no rawlsiano.

ii. Mutuo desinterés, autointerés y comparaciones interpersonales

La noción de “mutuo desinterés” no sólo expresa la circunstancia de que los sujetos de la justicia carecen de toda propensión a favorecer o malograr intereses de terceros, sino también el hecho de que la satisfacción o la frustración de éstos no tiene el menor influjo en el éxito o el fracaso propios. El “juego de regateo” en el que se juega a proyectar una sociedad es una competencia *sui generis* (al extremo de que “la idea de un juego no se aplica realmente”[TJ: 145]), en la que los competidores compiten contra sí mismos, y no entre sí: cada jugador trata de obtener el puntaje más alto -medido por referencia a un *standard* intrapersonal de puntuación-, y no *más* puntos *que* los demás (o *tanto como* ellos). Que Fulano no tiene interés en los intereses de Mengano y viceversa significa tanto que ninguno movería un dedo por el otro como que a ninguno se le movería un pelo por lo que pase con el otro. Para decirlo de otra manera: el autointerés que subyace al desinterés recíproco es inmune a comparaciones interpersonales.

El correlato teórico del autointerés mutuamente desinteresado es el supuesto de no-envidia (que Rawls presenta, según se vio, como un ejemplo más de la eliminación de “psicologías especiales” [TJ: 530] del soporte motivacional de la justicia⁴¹). Dicha suposición es también, para el autor, un sub-producto del modelo decisional funcional al autointerés: el que equipara “racionalidad” con “maximización”. Un agente que responde a ese parámetro intenta promover su bienestar tanto como sea capaz de hacerlo. Rawls cree que la falta de envidia se sigue analíticamente de ese propósito (al punto de que la cataloga entre los atributos que definen a alguien como un sujeto racional [JE: 22]): contentarse con menos que lo que se podría obtener sólo para que otros no reciban más que uno comporta echar a perder el objetivo de maximización.

⁴¹ Cfr. IV, 2, *i: Envidia*, para un análisis más exhaustivo de este punto.

Este parecer de Rawls merece dos observaciones. En primer término, la maximización del autointerés conduce a la ausencia de envidia sólo si el autointerés es -tal como el autor opina que es- mutuamente desinteresado -esto es: únicamente si el bienestar del agente está determinado por lo que él posee, y no por lo que tienen los demás-. Si los intereses radicados en el yo exhibiesen una estructura posicional, realizarlos en el mayor grado posible exigiría tomar nota del lugar en que se encuentran los demás y obrar en consecuencia (hacer lo que se pueda para acortar la distancia -si hay alguno por encima- o para ampliar la brecha -si uno se halla en la cúspide). Si la no-envidia “añade algo a la noción usual de racionalidad” [JE: 22], ello es la premisa de que el *maximanda* está constituido por un autointerés rawlsiano (y no, v.g., por uno tocquevilleano⁴²).

En segunda instancia, una simple pauta de maximización, aun si bastara *per se* (como se ha visto que no es el caso) para excluir la envidia fuerte -la inclinación a sacrificar ventaja absoluta a cambio de ganancia relativa-, no elidiría la envidia débil -la tendencia a vetar la mejora ajena aun si ello no redundaría en el mejoramiento propio (ni impide el propio empeoramiento)-: si mi saldo de bienestar no disminuye (ni podría incrementarse hágase lo que se hiciere), ¿qué hay de irracional en poner trabas a que aumente el de otros? La dificultad no es menor: como se explicitó en otro lugar⁴³, dar curso a la envidia débil, si no obstaculiza el PD en su formulación corriente (el cual opera en la zona en que el provecho de uno contribuye positivamente al de cualquier otro), obstruye el PD lexical (que, rota la trama que encadena las expectativas entre sí, aprueba que, a igualdad de condiciones respecto del peor situado, se beneficie a los que ocupan escalones superiores).

De nuevo, la solución consiste en cualificar el patrón de decisión invocado siguiendo el rumbo que se señaló en el párrafo anterior: si lo que ha de ser maximizado es, no el autointerés sin más, sino el autointerés mutuamente desinteresado -si al maximizador le tiene sin cuidado lo bien que le vaya a sus congéneres, siempre que la victoria de éstos (¿sobre sí mismos?) no signifique su derrota-, entonces (mas sólo

⁴² El amor de sí del ciudadano representativo de una democracia tocquevilleana parece confundirse con el amor propio: lo que lo anima es el afán de destacar sobre el resto.

⁴³ IV, 2, i: *Envidia*.

entonces) actuar racionalmente y estar a salvo de envidia -en *todas* sus formas- son una y la misma cosa.

Lo dicho hasta aquí tiene que ser matizado: tal como se expuso al hacer referencia a la envidia excusable, hay un punto traspasado el cual todo individuo autointeresado (en la acepción de Rawls: esto es, recíprocamente desinteresado) comienza a interesarse por los intereses ajenos (en el sentido de que incorpora la información atinente a ellos a su propia función de utilidad). Se rebasa ese hito cuando la dispersión intergrupala de bienes primarios alcanza un radio tal que la autoestima periférica de los peor situados desciende por debajo de un nivel crítico. Siendo que el respeto de sí representa -tal cual se alegrará más adelante- la condición de posibilidad del autointerés, perseverar, en este trance, con el desinterés mutuo deja al yo vacío de todo interés -sin interés en sus propios intereses-.

iii. Autointerés y temor

¿No es Rawls el primero en quebrantar su prescripción relativa a las “psicologías especiales”? El empleo de la regla *maximin*, ¿no implica acaso la atribución a los “individuos teóricamente definidos” [TJ: 147] que participan de la posición original de una “*máxima* aversión al riesgo” [JE: 60, n.2]? Y dicha imputación, ¿no descansa en la presunción de que, trátase de personas reales o ficticias, existe una sinonimia entre “autointerés” y “miedo”? ¿No está en lo cierto C.F.Alford [1991: 140] cuando rebautiza a la “justicia como equidad” (“justice as fairness”) como “justicia como temor” (“justice as fearfulness”)?

La hipótesis de que el autointerés rawlsiano posee una contextura hobbesiana⁴⁴ parece cobrar fuerza a la luz de este pasaje de JE (cuya idea central reaparece en TJ: 152):

“Dadas las circunstancias de la posición original, es racional para una persona elegir como si estuviera diseñando una sociedad *en la que fuera su enemigo quien le tuviera que asignar el lugar que le ha de corresponder.*” [60, n.2. Énfasis añadido].

⁴⁴ La calificación tiene su razón de ser en el hecho de que para Hobbes el miedo explica (en conjunción con otros factores) por qué el estado de naturaleza es uno de guerra (el temor a ser dominado da cuenta de la propensión a dominar a los que pueden dominarnos), y, a la vez, es crucial para entender el impulso a abandonar esa situación y arribar al *Commonwealth* (el pavor a la muerte es uno de los resortes más poderosos que impelen a suscribir el contrato social).

Según Alford, Rawls hace hablar a las partes (lo que es decir, para el comentarista, a los sujetos de carne y hueso), el “lenguaje de la ansiedad paranoica” [1991: 141]. La mejor explicación de por qué nuestro autor visualiza a las contrapartes de la interacción como adversarios hostiles es que identifica como un *páthos* constitutivo de la naturaleza humana (y no como la patología de “unos pocos neuróticos” [1991: 144]) al que impulsa a precaverse contra la “injuria narcisista” [*ibidem*]: en ello reside precisamente el *quid* de la ansiedad -la pulsión que Wolin [1960: 329] instaló en el inconsciente de la política liberal-. El componente “paranoico” alude a la propensión -igualmente básica- a proyectar imaginativamente en otros (cuya conducta, en las condiciones de ignorancia propias del *statu quo* inicial, se desconoce) el comportamiento de agresión anticipatoria que cada uno desarrolla como respuesta ante la eventualidad de una lesión profunda del yo.

Rawls, para empezar, encontraría en esta interpretación un doble malentendido: la presuposición de que lo que se afirma sobre “las criaturas *artificiales* que habitan <en la posición original>” [PL: 28. Énfasis añadido] es aplicable a los “ciudadanos representativos” de una “sociedad bien ordenada” -y la de que lo que cuadra a éstos vale para hombres y mujeres en general-. A este desliz exegético se suma -agregaría- una confusión de planos: el del psicoanálisis o la doctrina del *homo naturalis* con el de la antropología política.

A continuación, reescribiría el fragmento citado (de modo de evitar que se diga que es él mismo el responsable de la asociación entre “maximin” y “pavura”) eliminando toda mención a la perversidad. Aduciría dos razones. La primera es que la creencia de que en la asignación de éste o aquél a tal estrato o a tal otro interviene un genio maligno social es manifiestamente falsa (lo que *eo ipso* la incapacita para formar parte del *background* inferencial de los principios de distribución [TJ: 153]: es un hecho establecido que ese proceso responde a variables -como la riqueza heredada, los contactos, el bagaje de talentos o simplemente el azar -en que la maldad está ausente (o en que, si está presente, ejerce una incidencia marginal, y puramente individualizada, de la que es factible, y pertinente, hacer abstracción cuando se esboza el esquema macro de prorrato de posiciones)-.

El segundo motivo para la reescritura es que presumir que el sujeto de la justicia es malevolente (o un *lupus homini* que ataca para no ser devorado, o un Narciso que

lastima para no ser herido) infringe un segundo conjunto de requerimientos relativos a la fundamentación de las normas de reparto: el que está compuesto por las exigencias de “debilidad” y “aceptación amplia” [TJ: 20]. Dar crédito a dicha suposición comporta ir más allá de lo que está dispuesto a admitir el discípulo más intransigente de Ockham: proponer una metafísica del mal, o postular idealidades platonizantes como Ego o Ello.

Hasta aquí lo que Rawls haría. Lo que hace [RAM: 113 y ss.] es señalar que la caracterización de las partes como sujetos recelosos es *resultado* del plan maestro que guía el diseño de la situación contractual de partida, antes que un *presupuesto* del mismo. Dadas premisas independientes de toda referencia a temor, o temeridad -como, v.g., la de que, a efectos de que la suerte bruta no determine las perspectivas de vida de personas morales, la deliberación en torno de principios de justicia ha de someterse a restricciones gnoseológicas severas (las que velan toda información sobre inclinaciones frente al riesgo)-, se siguen consecuencias que invaden el terreno motivacional. Si las aseveraciones referidas a la cautela de los contratantes configuran una psicología especial, constituyen teoremas, nunca axiomas.

Rawls va más lejos [TJ: 172; RAM: 115]: cuestiona que sea verdadero el antecedente. El proceder de los decisores se ajusta a un *standard* al que se conformaría cualquier agente *neutral* ante el peligro expuesto a circunstancias críticas como las que definen la posición original -en las que se resuelve lo que cada uno puede razonablemente esperar tener y aún (como en el mito de Er) la clase de persona que puede aguardar ser. Lo que es *extraordinario* es el contexto en el que tiene lugar la elección, y las implicancias que acarrea dar un paso en falso, no la psiquis de los electores.

Si ello es así -concluiría Rawls-, no acertará quien sostenga que la preferencia por el criterio *maximin* encubre una predilección por los que pisan sobre seguro por sobre los que aman los saltos al vacío (por el último hombre por sobre el Superhombre): la opción por esa regla es, al contrario, la única apuesta en común que realizan temerosos y temerarios.

iv. El autorrespeto como proto-bien

La autoestima constituye el bien primario “más importante” [TJ: 440] -al extremo de que las personas racionales que deliberan en torno de la conformación de su

sociedad quieren evitar “a casi cualquier costo” [*ibidem*] todo aquello que frustre su obtención. Así expresado, pareciera que el respeto de sí es un bien como los demás -sólo que de un rango axiológicamente superior-. Decir esto es perfectamente comprensible de suyo, pero no es lo que Rawls quiere decir. Más que de un grado diverso de urgencia relativa, se trata de órdenes categoriales diferentes. En efecto: el autorrespeto

“...no es tanto una parte de algún plan racional de vida como el sentido de que el plan de uno es digno de ser realizado” [TJ: 178]

y -cabe agregar- de que uno *es capaz de* llevarlo a la práctica. La autoestima no es un bien más, sino la condición de deseabilidad y accesibilidad de los demás⁴⁵ -trátase de aquellos fines intrínsecamente valiosos en torno de los cuales se articulan los proyectos, trátase de aquellos “medios omnivalentes” instrumentalmente útiles para su consecución-. Esclarecer en qué sentido lo es permite otorgar mayor claridad y distinción a la idea de que existe una heterogeneidad de especie entre la una y los otros.

La elucidación comienza discriminando dos dimensiones del respeto de sí -una evaluativa (a) y otra fáctica (b)-. Ambas poseen un componente cognitivo: quien se estima desarrolla un cierto “sentido” (*sense* [TJ: 440;441;443]) autorreferente. Lo que varía es el correlato de esta apercepción. En un caso (a), el agente aprecia su propia valía: se reconoce como alguien con dignidad suficiente como para proponerse algún plan que sea “digno de ser realizado” [TJ:178]. En el otro (b), advierte que está provisto de la “competencia” [TJ:440] -o de la “maestría” (*mastery* [TJ:441])- requerida para concretarlo.

Lo que sigue es mostrar de qué modo, obnubilado el sentido (a), la pasión se trueca en apatía, y ofuscado el (b), el poder en impotencia (y cómo una ceguera arrastra a la otra). El que se tiene en poco no quiere nada, o cree que lo que quiere no vale la pena (o que lo que vale la pena no es *para él*), o no encuentra ningún deleite en su ejecución. El que duda de sí no persiste en el esfuerzo -o, peor aun, desiste antes de empezar-. Y, para cerrar el círculo, el que no quiere (o quiere lo que no le importa

⁴⁵ Si ello es así, entonces todo sujeto estaría dispuesto a pagar absolutamente *cualquier* costo (y no sólo “casi” cualquiera -como afirma Rawls-) para asegurarse un abasto suficiente de autoestima: por definición, *ninguna* compensación podría resarcir la pérdida de este proto-bien (ya que, sin él, carecería de valor, o no estaría a nuestro alcance, beneficio alguno).

querer, o sufre queriendo lo que le importa) no llega a ninguna parte, y el que no puede pierde todo apetito por lo que lo refleja en el espejo como un fracasado.

Sin autoestima (sin auto-consideración y sin auto-confianza) no hay bienes, o, si los hay, son como el agua y los frutos del rey de Borges, que muere de sed y de hambre “entre fuentes y jardines”⁴⁶. Toda atribución de “bueno” que resulte semánticamente significativa (o pragmáticamente eficaz) para alguien remite al autorrespeto; si éste admite un predicado tal, es sólo de la misma forma como para Aristóteles la *ousía* y la cualidad soportan el “es”: por analogía.

Que, para Rawls, el respeto de sí -“un tipo *especial* de bien” [TJ: 442. Énfasis añadido]-, por un lado, y “la mayor parte de cualquier clase de bien” [*ibidem*], por el otro, no integran el mismo “género supremo” se confirma al desplazar la mirada de lo que vale a lo disvalioso: la dualidad observada allí reaparece aquí. Un *deficit* de autoestima provoca, si media injuria por parte de terceros, un sentimiento moral de deshonor (*shame* [*ibidem*]); si sobreviene a la carencia de excelencias “esenciales para realizar nuestros más importantes designios asociativos” [TJ: 444], una emoción natural de vergüenza; y, si es producto de la falla que el individuo manifiesta, al invadir los derechos ajenos, en ejercer las virtudes del auto-dominio (cuya actualización es requisito para que cualquiera viva en conformidad con su “sentido de lo recto y de la justicia” [TJ: 445], y con sus “ideales” [TJ:446]), una variedad moralizada de vergüenza⁴⁷. Sea cual fuere el caso, el sujeto experimenta la situación como un indicio de que ha sido degradado -sin honores- del rango que conviene a aquellos que son merecedores de tratamiento igual: el autorrespeto es para Rawls lo que el éxito económico para Calvino.

No ocurre lo propio con la falta de otros bienes: su contrapartida humeana -su *feeling*- es el arrepentimiento, el reproche (prudencial, antes que moral: *regret* [TJ:442] no implica *guilt* [TJ: 445], culpa) que uno se dirige a sí mismo por las “oportunidades perdidas” [TJ: 442] (acompañado del lamento por lo que pudo ser y no fue). Ni esta auto-recriminación ni la queja que viene con ella comportan una depreciación de *status*;

⁴⁶ J.L.Borges, *Poema de los dones*, en *El hacedor*, en *Obras completas*, Bs.As., Emecé, 1974, p.809.

⁴⁷ Rawls utiliza, para denotar ambas formas de vergüenza, el mismo término -*shame*- empleado para hacer referencia a “deshonra”.

a lo más, el arrepentido concluye que es conveniente que revise sus estrategias de maximización, o que se mantenga más atento a sus objetivos.

Hay un punto en que *regret* y *shame* convergen (sin que desaparezca por ello su “diferencia específica”): el agente se arrepiente de haber hecho lo que lo abochorna moralmente, o de haber omitido hacer lo que podría haber evitado su vergüenza natural. El criminal se arrepiente, no ya de lo que lo ha puesto al lado de otros presos (de que el suyo no era un crimen perfecto), sino de lo que lo ha colocado, para expresarlo en términos lockeanos, junto a las fieras que no se rigen por la regla común que preside la convivencia civilizada (de la criminalidad de su crimen). El genio negligente se arrepiente, no ya de la fama que no fue, sino de su fracaso en materializar “un plan de vida que estableciera una base para <su> autoestima.” [*Ibidem*]. La necedad frustra aquí no cualesquiera intereses (como sucede con el arrepentimiento ordinario) sino el interés supremo en que los demás intereses sean reputados acreedores a un trato igualitario.

Es difícil precisar si la fórmula de Rawls -“la mayor parte de cualquier tipo de bien”- abarca o no los otros bienes primarios. No hay ninguna mención a éstos que los vincule con afrenta o vergüenza (que parecen estar excluyentemente asociados con la ausencia de autoestima). Por otro lado, el arrepentimiento -como reberveración emotiva de una privación referida a beneficios o estados de cosas valiosos en general (exceptuando el respeto de sí) - no es adecuadamente exhaustivo: no toda carencia da ocasión para que se despierte. Podemos deplorar no haber estado en el momento justo, en el lugar indicado, sin que haya nada que tengamos que reprocharnos (sencillamente nos encontrábamos en otro sitio haciendo otra cosa, ignorantes de lo que nos estábamos perdiendo). Y, claramente, es una idea oscurísima la de que una cuota deficitaria de bienes primarios, aun siendo imputable al hecho involuntario de haber nacido en una sociedad injusta, suscita nuestro arrepentimiento⁴⁸.

Los bienes primarios remanentes -puede aventurarse- tienen una naturaleza bifronte. Su naturaleza instrumental los emparenta con los bienes no primarios -y, de mediar imprevisión, los coloca en la órbita del arrepentimiento-; su índole simbólica

⁴⁸ Por lo demás, aun si se presuponen condiciones iniciales justas, existen bienes sociales primarios respecto de los cuales nadie podría experimentar arrepentimiento -sencillamente porque, hágese lo que se hiciere, no habría modo de perderlos-: es el caso de ciertas libertades básicas -como, v.g., las que Rawls coloca bajo el paraguas del principio de legalidad [TJ: 235 y ss.] - que acompañan por siempre aun al más sanguinario de los criminales.

-como signos de la deferencia que la sociedad dedica a quienes los poseen- los aproxima a la autoestima, y su denegación, a la deshonra.

Como se desprende del examen precedente sobre la *shame*, el “lugar central” [TJ: 62] que ocupa el respeto de sí se halla bien en el centro: posee una “íntima conexión con nuestra persona” [TJ: 443]. No son únicamente la deseabilidad o la accesibilidad de las cosas que un sujeto tiene por buenas las que dependen de la autoestima, sino también la aptitud subjetiva para convertirlas en objetos del deseo, o para hacer descender a Eros de las alturas platónicas. Ella configura una suerte de “trascendental” del autointerés: si está ausente, ningún interés (o ninguno que haya agotado el trayecto que va de la potencia al acto) puede ser descripto como el interés *de un yo*.

Si la autoestima hace posible el autointerés, posibilita asimismo que se socialice -que no se degrade en egoísmo cerrado sobre sí mismo-; ello, a su vez, retroalimenta el respeto de sí (lo que, por su parte, reafirma la pertenencia del yo a una comunidad de yoes). Para Rawls [TJ: 441], que un individuo *x* se estime lo predispone favorablemente a apreciar las realizaciones de otros -*y*, *z*-. Esto vigoriza el autorrespeto de *y* y *z*, que, como consecuencia, están más inclinados a mirar bien a *x*, elevando la consideración que éste siente por su persona y sus planes. El movimiento en espiral prosigue indefinidamente, en pos de niveles crecientemente superiores de autoestima.

En cambio, quien no se estima no estimará ni será estimado -por lo que se estimará todavía menos-: su yo será un yo sin otros y sin yo.

v. Ingeniería biográfica

La analogía que R.P.Wolff endilga a Rawls entre vivir una vida y dirigir una empresa (entre una biografía y un tratado de ingeniería) convierte a la “justicia como equidad” -denuncia el crítico- en una “*tergiversación* de la realidad de la experiencia humana” [1981: 127]: el *Lebens-Welt* visto con los ojos de Lemetriere (o de Gary Becker).

Parafraseando a Wolff, o siguiendo el hilo de su discurso, pueden enumerarse las huellas que, si el detractor está en lo cierto, han sido dejadas en la arena de la antropología por el hombre-máquina (o por el *homo oeconomicus*):

(a) la afirmación de un *desideratum*: una vida, un plan. Un individuo-empresa virtuoso (exitoso) es el que apunta a un solo norte, y, trazada una directriz, no se aparta un ápice de ella.

(b) la creencia cartesiana (una muestra de candidez, desde Freud) de que el sujeto es plenamente transparente para sí mismo (como una firma para sus accionistas), y de que los resortes más reconditos de su psiquis (como los recursos en manos de un administrador eficiente) trabajan concertadamente en pos de tales objetivos o de tales otros.

(c) la idea de que el campo subjetivo es tierra virgen -de que el yo es una *tabula rasa* que está ahí para que cualquier *self made man* en potencia escriba lo que se le ocurra-.

(d) la suposición de que triunfos y fracasos, deleites y humillaciones, pueden ser expuestos en una planilla de cálculo -transpuestos al lenguaje del debe y el haber-.

(e) la opinión de que, a mayor concentración de esfuerzos en un punto (en un “nicho” del mercado, o en una profesión), probabilidades más elevadas de gestión eficaz.

(f) la aplicación a personas concretas de coordenadas temporales apropiadas para entidades abstractas: (i) larga duración (IBM no se levantó en un día), (ii) homogeneidad (un patrón de conducta repetido sin distingo de “cambios de estación y temperatura” [Oakeshot 1962: 3] -o adaptado a fases que no se corresponden con inviernos y veranos, o con el ir y venir de los humores)- y (iii) linealidad (si se da un paso atrás, es para dar dos adelante).

Dejando a un lado el hecho de que la antropología de Rawls no pretende reflejar (ni agotar) la “experiencia humana real” (por lo que mal podría adulterarla -o parcializarla), la lenté wolffiana distorsiona tantos matices y trazos del original que produce un daguerrotipo más que una fotografía.

Pruebas al canto. En primer lugar, no es cierto que, para Rawls, la unicidad y coherencia de una vida individual dependan de la fidelidad a un plan (a); crisis y metamorfosis (en la medida en que se pueda aprehender su patrón subyacente) no despedazan una existencia en mil pedazos, ni la transforman, faulknerianamente, en “el cuento de un idiota, lleno de sonido y de furia”. Una conversión no es un signo inequívoco, para Rawls, ni de desorden de las pasiones ni de irracionalidad. Si bien los

sujetos están interesados en llevar adelante el proyecto con el que se hallan involucrados en tal o cual momento, lo están más en que se preserve su capacidad para detenerse y dar marcha atrás -para corregir fragmentos aislados o reescribir por completo el guión-. A la vez, la niebla que cubre el porvenir vuelve ley para un planificador prudente el principio de aplazamiento [TJ: 410]: dado que ignora qué querrá (aunque ello, en alguna medida, deriva de la decisión que tome ahora acerca del tipo de persona que se propone ser), tiene que diseñar de modo de dejar espacio para bocetos alternativos⁴⁹.

Tampoco es atinado sugerir (b) -como hace Wolff citando a Oakeshot- que nuestro autor dota a sus héroes de un poder “casi preternatural de deliberación y autoconsciencia” [1974: 129]. Las personas rawlsianas adoptan y mantienen planes de vida “de modo intuitivo” [PRIG: 154]. De hecho, es posible que algunas crean no tener proyecto alguno, o que (cual San Agustín frente al tiempo) no atinen a explicar en qué consiste -cómo se articula- el que vislumbran poseer (o a argüir en su favor con la lucidez de Sócrates en su lecho de muerte); nada de ello, por sí mismo, alcanza para desmentir la atribución a ellas -efectuada desde la óptica de un observador externo, entrenado en la apreciación filosófica- de cierto conjunto de fines -más o menos sistemático, más o menos fundado-.

Por otra parte, suponer que los individuos están en posición de gobernarse no implica negar la existencia del Ello, ni aseverar que el Ego puede obtener inmunidad absoluta contra deseos conflictivos o mecanismos de auto-destrucción. Para recibirse de “ingeniero biográfico” (según la *curricula* de Rawls) basta con ser capaz de contrarrestar las fuerzas centrífugas del yo -de recuperar la ilación perdida (silenciando disonancias, o sometiendo las pulsiones a una alquimia que transfigura antítesis en síntesis), o de dar un golpe de timón (desactivando los cortocircuitos que desacoplan intención y acción)-. Destrezas que -se esperanzaría Rawls- cualquier agente normal encuentra en su caja de herramientas.

⁴⁹ Esto no implica que cada proyecto deba encerrar *en sí mismo* a los demás. Esta interpretación del aplazamiento, además de incomprensible de suyo -la idea de un plan que contiene a todos (incluyendo a los que son contradictorios o inconmensurables con él) es una monstruosidad conceptual y lógica-, tornaría indiferente la elección de fines (optar por uno sería hacerlo por cualquiera) -y, consecutivamente, privaría de sentido a la idea de “compromiso” o “apuesta vital”-. Además, impediría dar un solo paso: lo que, desde la perspectiva de un proyecto, significa un avance, desde el punto de vista de otros, comporta un retroceso. Estas perplejidades no surgen si se entiende el “*postponement principle*” como la exigencia (convergente con la reconstrucción rawlsiana de la estructura motivacional de los agentes morales) de que ningún plan malogre la facultad para torcer el rumbo (aun para dar un giro de ciento ochenta grados).

Un proyectista rawlsiano no es un pionero (c). Los personajes de *Liberalismo político* (la novela comunitarista de Rawls) ya están insertos en una red de vínculos y significaciones antes de que fructifiquen las competencias que los habilitan para planear (siendo la maduración misma un producto de esa urdimbre). Planificar es organizar -o reorganizar- un material pre-existente; el planificador es un exégeta (al que se le permiten las mayores irreverencias), no un escritor de ficción -un análogo del demiurgo platónico, antes que un Creador *ex nihilo*-.

Aunque planear (*more rawlsiano*) conlleva cierta modalidad de cálculo (si se pretende llegar a buen puerto, hay que saber dosificar los bríos y el tiempo), no fuerza a ver el mundo con ojos de tenedor de libros (d). El conteo puede inscribirse en un contexto no contable.

Rawls invoca [TJ: 413] el principio de inclusividad de Perry para mostrar que *ratio* vital no equivale a especialización (e). Esa regla de elección recomienda, a igual probabilidad de logro, y similar inversión de medios, optar por proyectos que contemplen “los más amplios y variados intereses” [*ibidem*]; escoger planes modestos y monocordes -preferir algo, pudiendo tenerlo todo- comporta una sub-explotación de talentos y energías, y ciega puertas que, más tarde o más temprano, podríamos querer abrir.

El horizonte diacrónico de los miembros de una sociedad rawlsiana se extiende del nacimiento a la muerte (f,i): incluso aquellos que barajan y vuelven a repartir visualizan su “nueva vida” como un capítulo más de una historia que prosigue (aunque sea con otro protagonista -o, mejor, con el mismo bajo otra máscara-). La racionalidad de largo plazo constriñe al joven a preocuparse por el viejo que será -a realizar provisiones destinadas a protegerlo⁵⁰-, mas no (como Wolff presume) a dibujar en t_1 una hoja de ruta detallada que anticipe cada movimiento hasta t_n .

El reloj de Rawls no marca todas las horas con la misma cadencia (f,ii): un proyecto es un menú integrado por sub-planes que se alternan en el predominio “en períodos apropiados” [TJ: 63]. Esta movilidad jerárquica responde al hecho de que las distintas fases del ciclo vital de la especie (o los diferentes hitos del derrotero individual) provocan retos desconocidos en las demás (o a la circunstancia de que el

⁵⁰ ¿Tiene que arbitrar medidas dirigidas a asegurar que su existencia abandone el estado de mera virtualidad?

apremio y la gravitación existencial de desafíos siempre presentes fluctúan a lo largo de las diversas edades). Embarcarse en la adolescencia en objetivos propios de la adultez es cualquier cosa menos ser un buen planificador vital.

Finalmente, la posibilidad incesantemente latente de replanteos y abjuraciones es también la de intervalos y regresiones (f,iii): la geometría temporal de Rawls admite líneas punteadas, así como una gama completa de trazos no rectilíneos.

CONCLUSIONES

i. Mostrar, ergo demostrar

Poner punto final a algunos de los segmentos que delimitan el ámbito problemático de este trabajo no demanda el menor esfuerzo. Desmadejar los hilos conductores más gruesos que atraviesan ese espacio es *ya* encontrar la punta del ovillo. Así, mostrar que hay margen -sin que se pierda una sola letra, y sin que la traducción comporte traición- para reescribir la escritura de Rawls en caracteres dworkinianos -para hacer ostensible que la conciliación rawlsiana de la libertad con la igualdad es, antes que ello, reconciliación de la paridad de trato consigo misma- es *eo ipso* demostrar que el sobreentendido en el que se asienta el eje de comprensión de esta tesis -a saber: que el liberaligualitarismo a la Rawls es, antes que liberal y rawlsiano, igualitarismo a la Dworkin- no configura en modo alguno un malentendido -sino, todo lo contrario, el mejor modo (o, por lo menos, una buena manera, hermenéuticamente fértil y sugerente) de entender lo que debe entenderse-.

Algo similar sucede con los vectores convergentes que sostienen el armazón expositivo del texto, y con la sinergia que hace de los dos, una. Nuevamente, mostrar equivale *per se* a demostrar. El mismo desenvolvimiento -supuesto que no quede nada por desenrollar,-y que ningún pliegue se repliegue en otro- de la igualdad de tratamiento de Rawls en las cuatro igualdades de este estudio sobre Rawls vale como corroboración de la hipótesis atinente a la polisemia igualitaria rawlsiana. La misma identificación de las cuatro identidades de Rawls -admitido que los retratos retraten al retratado sin retratarse unos a otros- valida la que concierne a las personalidades que personifican a la persona rawlsiana. Y, finalmente, la misma exteriorización de que tal igualdad y tal personalidad igualitaria son el anverso y reverso de la misma moneda otorga validez a la que atañe a la isomorfia entre justicia rawlsiana y antropología rawlsiana.

ii. Igualdad sin desigualdad

1. No todo *sequitur* reenvía a la secuencia que lo prelude: algunas de las conclusiones a concluir son propiamente conclusivas. La primera es que las igualdades rawlsianas no suman cero: lo que se gana en términos de una no se pierde en los de las

otras. Ninguna de las cuatro igualdades de Rawls es para alguna de las demás lo que 4 para -4.

La carga de la prueba (carga que ha sido puesta por aquéllos que, en las antípodas del igualitarismo derivativo rawlsiano, dan por cierto que el igualitarismo constitutivo de Rawls no supera la comprobación de consistencia) recae sobre dos ecuaciones, que colocan, de un lado, el requerimiento de imparcialidad negativa, y, del otro, respectivamente, los de inviolabilidad y reciprocidad¹.

Se ha probado que Rawls soporta la carga de la prueba. Se ha probado que la primera paridad no es impar -que la imparcialidad negativa no viola la inviolabilidad-. No podría violarla, ya que la inviolabilidad (que, en su definición kantiana, carece de suficiente operatividad) se redefine (volviéndose, con ello, suficientemente operativa) en términos de la imparcialidad negativa.

Para recapitular sumariamente lo expuesto en el capítulo 2 de II (un nudo de la trama argumentativa). El PD -objetan Nozick y Gauthier- transgrede el imperativo categórico: trata a los más favorecidos como medios para el bienestar de los menos aventajados. Para expresarlo en un registro económico: al gravarlos con impuestos redistributivos, les impone expectativas de renta o riqueza inferiores a las que tendrían si la presión fiscal destinada a financiar transferencias fuese nula (y ello *para que* los beneficiarios del traspaso posean perspectivas más elevadas que las que poseerían de otro modo). El sacrificio es extremo: en la medida en que la transmisión inter-sectorial de recursos sólo se detiene una vez que la cota mínima alcanza su altura máxima, los mejor situados están peor que lo que estarían bajo cualquier esquema alternativo (menos

¹ No se de nadie que, seriamente, sostenga que la neutralidad reste lo que adicionan los requerimientos que convierten a la concepción rawlsiana de justicia distributiva en una concepción de justicia redistributiva: imparcialidad negativa y reciprocidad. La *epokhé* de Rawls pone entre paréntesis preferencias relativas a lo bueno (y, entre éstas, no todas sino sólo aquéllas que no son de todos), no preferencias referentes a lo justo. El Estado de Rawls satisface las "preferencias políticas" [Dworkin 1981: 197] -entre éstas, las preferencias de justicia económica- de los rawlsianos a costa de que permanezcan insatisfechas las preferencias políticas de los anti-rawlsianos -de la misma forma que el Estado de Nozick satisface las preferencias políticas de los nozickeanos a costa de que permanezcan insatisfechas las preferencias políticas de los anti-nozickeanos-; para exponer genéricamente una observación que muchos verán trivial: sin preferencias políticas satisfechas y preferencias políticas insatisfechas no hay política ni, por ende, Estado. En la medida en que (como se ha alegado en la sección I) las preferencias políticas de los rawlsianos (las preferencias que prefieren la imparcialidad negativa y la reciprocidad de Rawls) no dan vía libre a preferencias rawlsianas no políticas (a preferencias que la neutralidad de Rawls no prefiere), la imparcialidad negativa y la imparcialidad no van a contramano de la neutralidad.

draconianamente jacobino) de reasignación. El cielo de Rawls es el *último* infierno de Kant.

Hasta aquí el reparo. La contra-réplica opone que, tal como ha sido especificada, la noción de "sacrificio" no basta para zanjar la disputa entre redistributivistas y anti-redistributivistas (ni la controversia, de importancia menor en este contexto de discusión, entre redistributivistas moderados y radicales). Girando el caleidoscopio en el sentido apropiado, puede hacerse que el *standard* subjuntivo de comparación incorporado al campo semántico de ese término clave incline la balanza hacia el platillo de la redistribución: los pobres más pobres de una sociedad nozickeana son considerablemente más pobres que lo que serían si fuesen los pobres más pobres de una sociedad rawlsiana. Para trocar indecidibilidad en decisión, Rawls resignifica "sacrificar" de manera tal que la piedra de toque del sacrificio institucional sea el "sacrificio" pre-institucional (el infortunio de los que han perdido sus fichas en la fortuna natural y social). El paso que resta (preanunciado por el recién dado) suprime la distancia entre inviolabilidad e imparcialidad negativa: lo que torna plausible sostener que existe una conexión causal (que es siempre, cuando de justicia se trata, una conexidad normativa) entre lo que los pobres pierden y lo que los ricos ganan con el ascenso del thatcherismo -y, concurrentemente, autoriza a afirmar que los ricos *sacrifican a* los pobres-, mas implausible sostener que se da un enlace semejante entre lo que los ricos pierden y lo que los pobres ganan con el ascenso del blairismo -y, concomitantemente, desautoriza el que se afirme que los pobres sacrifican a los ricos-, es la prohibición -inventariada por Rawls en el repertorio deóntico de Kant- que urge a los que han sido aventajados por la naturaleza o por la sociedad "naturalizada" (no moralizada) a que eviten sacar una ventaja todavía mayor que no aventaje a los inicialmente desaventajados. Para no hacer lo que veda la inviolabilidad, hay que abstenerse de hacer lo que veta la imparcialidad negativa.

2. Se ha probado que la segunda paridad -la que empareja reciprocidad e imparcialidad negativa- no es impar. Para recapitular (esta vez, sumarísimamente) lo expuesto en los capítulos 1 y 3 de IV (otro nudo argumentativo). Primero: la reciprocidad de Rawls es y no es la reciprocidad no recíproca de Nozick y Gauthier: es en tanto requiere que, *dado* un acrecentamiento de beneficios, nadie termine con menos que con lo que comenzó, todos acaben con más, y haya una proporción adecuada entre

el incremento de uno y el de los demás; no es en tanto su línea de base -la igualdad intra-cooperativa- no es tangente con la de la ventaja mutua nozickeano-gauthieriana -la desigualdad pre-cooperativa-. Segundo: admitido que no hay individuación (ni individualización productiva) sin socialización, el segundo punto cero (el punto cero de los dos libertarios) sólo existe en el espacio ficcional en el que habitan Robinson y Viernes. Tercero: si el norte es que nadie empeore y que, si no todos, al menos uno mejore *vis-à-vis* la igualdad, todos los caminos conducen a Pareto, pero en Pareto se abren infinidad de senderos que no se bifurcan -un sinfín de óptimos, tantos como *maximanda* sectoriales (cada cual con su propia medida de progreso adecuadamente proporcional, desproporcionada en favor de *tal* grupo o de *tal otro*)-. Cuarto: el autointerés que no sabe lo que quiere lograr pero sí sabe que quiere que no se malogre -y, en especial, que no se malogre lo que posibilita cualquier logro, o logros sin los cuales no vale la pena lograr ningún otro- trueca indecidibilidad en decisión -máximos en mínimo máximo-. Quinto: la contrastación crucial del PD-maximin es la que lo confronta con pautas mixtas -políticamente rawlsianas mas económicamente anti-rawlsianas-. Sexto: el hueso más duro de roer es la mixtura de *security net* (que aborta resultados insatisfactorios -léase: hambre, ignorancia, desamparo-) y utilitarismo wickselliano (que genera resultados más satisfactorios para el hombre medio y para el mayor número benthamiano que los que engendra el PD-maximin). Séptimo y último: para roer ese hueso, Rawls interpola en su diccionario una nueva acepción de "insatisfactoriedad" -una que conviene a todo aquél que, siendo acreedor a compensación, es compensado en menor medida que lo que podría serlo (en una medida que, mensurada con el metro de la imparcialidad negativa, se queda corta)-.

iii. Ego sin alter ego

La segunda respuesta propiamente conclusiva de este trabajo es que si la suma de las igualdades rawlsianas no da cero, el producto de los yoes igualitarios de Rawls no es un yo stevensonianamente disociado -un *ego* que sea el *alter ego* (el Mr. Hyde) de algún otro *ego*-.

Para concentrarse en dos pares de yoes paralelos a las paridades no impares de *ii*. Primer par (tercera recapitulación, esta vez de los capítulos 3 de II y 6 de III): el *ego* kantianamente no kantiano de la imparcialidad negativa no es el *alter ego* del *ego*

leibniziano de la inviolabilidad. El yo autónomo cuyas dotes son propiedad de todos los yoes autónomos es, a uno y al mismo tiempo, un yo fenoménico cuyas dotes son *su* propiedad (para trasponerlo de lo jurídico a lo psicológico: algo que le es propio y entrañable de cara a lo que le es ajeno y extraño -de frente a lo que es propio y entrañable para otros yoes-). La paradoja no tiene nada de paradójico: la tesis de la propiedad común de las dotes (quizás, *la* tesis del Rawls negativamente imparcial) no es una tesis sobre la propiedad de las dotes (propiedad que es siempre propiedad privada) sino sobre la *potestas* del “yo común” (del yo en el que se unifican, sin hacerse uno, los yoes noumenales) para mediar entre la propiedad de las dotes y la apropiación de bienes (para estatuir qué dotes dan título a qué bienes). Potestad que si se venda los ojos ante el hecho de que *tal* talentoso posee *tales* talentos, y de que *tal* mediocre está desposeído de *tales otros* -velo que, descorrido, inhibe al soberano como juez imparcial de quienes han sido inicualemente absueltos o sentenciados por la naturaleza o por la sociedad naturalizada-, no pierde de vista que tal y cual están dotados de *algunas* dotes ni que las dotes *de* tal y las *de* cual no son como dos dotas de agua (que lo que dota a uno -sea lo que fuere lo que lo dota- lo discierne de -no lo identifica con- el otro). No pierde de vista, en suma, que el yo autónomo no es un yo sin yo, un yo que sea el yo de cualquier yo -un individuo sin individualidad, o una persona vacía de personalidad-: es *este* yo, separado y distinto de *ese* yo y de *aquel* yo (y del de más allá).

Segundo par (cuarta recapitulación: capítulos 6 de III y 6 de IV): el *ego* smithiano de la reciprocidad no es el *alter ego* del *ego* heterodoxa y ortodoxamente kantiano de la imparcialidad negativa. Si es autointeresado (lo que atiza el fuego königsbergiano que nunca cesa), los intereses en los que está interesado lo salvan del Santo Oficio prusiano: son los intereses del que tiene interés en desarrollar y ejercer las facultades que lo habilitan para controlar la formación, persecución y revisión de sus intereses no regulativos. Esto es: son los intereses del que tiene interés en actualizarse, y actuar, como un actor moral -en devenir, de racionalmente autónomo, plenamente autónomo-.

iv. Arquitectura normativa

1. En la *Introducción* se bosquejó el que se caracterizó como “boceto estandarizado de la arquitectura normativa de la justicia económica rawlsiana”. El canon

textual del croquis es *Teoría*. Que la tinta del dibujante anónimo se haya secado en el 71 no es llamativo dado el tinte casi monocromáticamente meta-teórico con que Rawls ha coloreado (o descolorido) su teoría en los ochenta y lo que va de los noventa. Desplazamiento del foco de atención no conlleva, empero, desatención por lo desplazado (daltonismo frente a matices desvaídos). Como podrá apreciar cualquiera que repase las menciones bibliográficas realizadas en el curso de este trabajo en ocasión de analizar las tesis *sustantivas* que sintetizan el que a esta altura puede considerarse el *opus* definitivo de Rawls, no pocas de estas posturas responden a cambios de posición registrados durante esa larga década y media. Calcar el diseño tipo es copiar un original cuyo modo de ser es el de los códices que se quemaron en Alejandría.

Recorramos las líneas que la fidelidad exegética impone redelinear (para el lector cuya fatiga no sea óbice para regresar al punto de partida, se anotan entre paréntesis las letras usadas al formular lo que ahora se reformula):

(*a-b-c*) El reparto redistributivo de recursos monetarios no es materia *excluyente* de justicia *económica*; la de los medios imprescindibles para que cualquier ciudadano adquiera y conserve su *status* como tal -para impedir que degenera de animal cívico en la bestia "más impía y salvaje" [Aristóteles: *Pol.* 1253a], o para lograr que se regenere si ha degenerado- corresponde propiamente al dominio de la justicia *política*. Es respuesta, en rigor, al problema básico de la justicia política: el de la pertenencia a la *pólis*.

Ahora bien: quien se encarga de ese cometido civilizatorio no es el PD ni el POE sino, visualizado el asunto a partir de un enfoque diacrónico, el principio de ahorro justo², y visto desde una perspectiva diacrónica, el que hemos bautizado "principio de meta-lexicalidad"³. No es cierto, por ende, que hablar de "reparto de recursos

² Anticipando el *modus operandi* de 2 (el modo de proceder del que confronta no ya el boceto estandarizado con el boceto de Rawls sino el boceto de Rawls con el boceto platónicamente rawlsiano): como se expuso en III, 3.2: Principio de diferencia y justicia intergeneracional, el PAJ no es, *contrario sensu* de lo que nuestro autor declara que es, una cláusula operativa de un PD de largo plazo (aunque, paradójicamente, la especificación de su contenido remite, otra vez a contramano de lo que Rawls piensa, a un PD temporalizado) sino del deber de justicia (para ser precisos, de aquella estipulación del deber de justicia -un principio personal con implicancias institucionales- que urge a tomar parte del proceso como producto del cual una sociedad justa adquiere materialidad). Como principio de *justicia política de primer orden* (sin él, no hay *pólis* ni, por ende, *pólis* justa), el PAJ no resuelve -de nuevo, contra Rawls- un "problema de extensión" de la concepción rawlsiana de justicia económica (la cuestión de cómo transferir la teoría a casos que caen fuera de su dominio teórico); antes bien, contribuye al establecimiento de las condiciones bajo las cuales, y sólo bajo las cuales, la teoría deja de ser únicamente una teoría (bajo las cuales, y sólo bajo las cuales, el dominio teórico ingresa en los dominios de la realidad).

³ Otra anticipación: el principio de meta-lexicalidad ciega, en parte, una enorme grieta que atraviesa el

monetarios” y hacer referencia inmediatamente al PD y mediatamente al POE sean para Rawls uno y lo mismo.

(e) Civilizar es, antes que cualquier otra cosa, subvenir a necesidades primarias -nutricionales, así como de instrucción y salubridad-. Esta misión, ya se ha dicho, es tarea del principio de meta-lexicalidad y del de ahorro justo, no del PD. Este es cualquier cosa menos un instrumento *welfarista* (comprendido este término tal como es concebido en expresiones como “*welfare state*”): no sirve al propósito de extender una malla de protección que sea a enfermos y desempleados lo que el Hidalgo de la Mancha para viudas y huérfanos. El “mínimo máximo” no es la versión rawlsiana del “mínimo social”: es un segundo mínimo –un mínimo *supra minimum*-

(f) La imperatividad del PD, así como la del POE (exceptuando la de las “carreras abiertas a los talentos”, que son a las “oportunidades equitativas” de Rawls lo que el ser al devenir de Hegel) se torna menos imperativa: sin ser desalojados del feudo de la “justicia fundamental” (sin ser realojados bajo el señorío de la justicia asignativa o del de la prudencia), uno y otro son rebajados de su rango constitucional primigenio a uno legislativo. Degradación de estatuto institucional es -a confesión de parte [PL: 229] relevo de prueba- auto-degradación del *status* de conclusividad de la argumentación meta-institucional de Rawls: éste admite que, por razonables que puedan parecer sus razones a muchos de los que razonan sobre justicia económica, no es esperable (¿aquí y ahora, nunca o en ningún lugar?) que el consenso superpuesto en derredor de ellas llegue a ser un *overlapping consensus* rawlsiano (un consenso en el que tomen parte todos los que hacen de la causa democrático-moderna -que es la de todos los partidos- *su causa*).

2. Tras el redelineamiento a que obliga la lectura al día, el redelineamiento a que exhorta la crítica interna de lo leído. El plano maestro de Rawls es como el del maestre que planificó la torre (mas no planeó la torre inclinada): si la erección del edificio normativo rawlsiano no se desviara un milímetro de las paralelas y perpendiculares trazadas por nuestro arquitecto, la edificación correría la suerte de la de Pisa. El plan de obra de Rawls sobrecarga (el boceto estandarizado es, en esto, un duplicado exacto) uno de los flancos: la estructura está desestructurada hacia el lado del PD. El PD toma a su

edificio de Rawls: da satisfacción a necesidades médicas especiales y reversibles (insatisfechas -éllas tanto como las normales y/o irreversibles- en el mundo sin enfermos -y, paraíso rousseauiano, sin médicos- en que vive nuestro saludable filósofo).

cargo (en el escalafón delegatorio de Rawls, como norma de segundo-mejor⁴) lo que el POE no puede cargar sobre sus hombros: la rectificación (mitigatoria, no ya reparatoria) de desigualdades exógenas no pasibles de igualación -de las desigualdades macro-sociales que la desigualdad micro-asociativa (la desigualdad inter-familiar) impide igualar-; asimismo, él (o su subalterno, el PDEd) somete a sus mandatos (como norma de primer-mejor) lo que debería permanecer bajo el comando si no del POE al menos de su aliado, el MaxEd: el prorratio de *oportunidades* (bienes que, analíticamente, circulan en la órbita del POE) entre quienes son endógenamente desiguales.

Que la estructura de Rawls está desestructurada hacia el lado del PD significa que está desestructurada hacia lado más frágil. Vale decir: que está desestructurada hacia el lado -diga Rawls lo que dijere- rawlsianamente incorrecto. Lo que acerca el PD al PDEd lo aleja (tanto como lo distancia del MaxEd) de lo que hace de la estructura rawlsiana una *estructura* -del orden lexicográfico que, walzerianamente, torna el tráfico de oportunidades por renta un tráfico ilegal-; de lo que hace de la estructura rawlsiana una estructura *decontractée* -una circunferencia estructural que enmarca un círculo desestructurado (una zona lúdica en la que la justicia, procesalmente purificada, deviene un juego, y quienes reciben trato de justos, jugadores que ganan o pierden al vaivén de lo que han hecho, o dejado de hacer, para ganar y perder)-; de lo que hace de la estructura rawlsiana una estructura *rawlsiana* -un encadenamiento que eslabona autorrealización educativa, autoestima y ciudadanía plena-; y, finalmente, de lo que hace de la estructura rawlsiana algo más que una estructura (una sociedad aristotélicamente buena -con hombres y mujeres aristotélicamente virtuosos y felices- a la vez que un Estado kantianamente justo).

La estructura de Rawls, además de (¿como resultas de?) estar desestructurada hacia *uno* de los lados de la imparcialidad negativa, está desestructurada hacia *el lado* de la imparcialidad negativa. Por una parte, los dos principios que componen el segundo principio de Rawls (el principio de justicia económica de Rawls) son principios

⁴ Si, como se ha aducido en III, 2, ii: *Rawls y los guardianes platónicos*, el sostén que brinda una entramado familiar es un respaldo sin el cual la moralización de las personas morales (y, con ello, la transformación de ciudadanos en potencia en ciudadanos en acto) cae en el vacío -una condición necesaria y no un mal necesario-, el conflicto entre trato sin preferencias y tratamiento preferencial que opone a administradores de fondos educativos con administradores de legados no es un enfrentamiento entre lo perfecto y lo imperfecto, sino uno interno a la teoría ideal misma. Convocado a terciar en una pugna entre lo ideal y lo ideal, el PD que toma a su cargo lo que el POE no puede (*y no debe*) cargar sobre sus hombros interviene como un principio de primer-mejor.

redistributivos, y, como tales, responden (con obediencia incondicional, el PD) a las órdenes de la imparcialidad negativa; la imparcialidad positiva no cuenta con tropa propia. Su general, el mercado, lejos de ocupar la vanguardia desde la que, convenientemente pertrechado -descargado de imperfecciones y fallos, y uniformados los soldados rasos (equilibrado lo que desequilibran dotes y dote)- mueve los hilos del ejército dworkiniano, es relegado a la retaguardia: su lugar no es el lugar de los principios normativos sino el de sus condiciones extra-normativas (normativamente validadas, por cierto) de aplicación.

Por otra parte, el peso de la imparcialidad negativa de Rawls es tan pesado que se queda sin contrapeso (lo que es decir, si lo negativo no es nada sin lo positivo: se queda sin peso). La desacreditación del merecimiento cuya credencial es el esfuerzo verdaderamente esforzado es el punto taumáturgico en el que lo plúmbeo flota en el aire: el punto en que, exento de toda responsabilidad por sus logros, el sujeto autónomo rawlsiano, trastocada su autonomía en heteronomía, es eximido de toda responsabilidad por sus fines (incluyendo los fines que tienen por fin la obtención de logros)⁵.

v. *Apología de Rawls*

1. Una idea-fuerza que da inteligibilidad y aliento a este trabajo sobre Rawls es la que inspirará el *Realizing Rawls* de Pogge: la "era post-rawlsiana", cuya venida fue saludada entusiastamente por anti-rawlsianos de toda laya, no ha advenido aún. No es el ahora la hora de un museo rawlsiano; es el tiempo (si los que ven en Rawls la verdad que devela el ayer -mas no el hoy- ven tan mal como los que ven en Rawls la verdad revelada) de una apología crítica (o de una crítica apologética) rawlsiana.

Los párrafos que preceden a éste (y las secciones, capítulos y apartados que se cifran en ellos) contienen una buena dosis de apología y crítica (una dosis homeopática de crítica, disenterán algunos); éste, así como el que le continúa, son casi puramente apologéticos. Que las últimas palabras de esta alocución tengan el tono (sólo eso) de las de Platón sobre Sócrates es síntoma -es de presumir que diagnostiquen los objetores- de que quien las profiere está convencido de que, en materia de justicia económica tanto como sobre otras asignaturas, su autor de cabecera ha dicho *la última palabra* (dogmatismo disimulado tras una máscara de librepensamiento liberal). "Estas palabras"

⁵ La coexistencia pacífica que se verifica entre mercado dworkiniano y seguros dworkinianos pone de relieve que la imparcialidad positiva y la imparcialidad negativa rawlsianas no son enemigos intratables.

-es de presumir que el presunto enfermo contraobjete a sus presuntos médicos- “no son palabras sobre últimas palabras (pues no hay últimas palabras ni acerca de esto ni acerca de nada); son palabras sobre palabras que muchos han parafraseado mal, y que, bien parafraseadas, tienen todavía mucho para decir”.

2. Tras la apología de la apología, la apología (o el breviario de la apología diseminada a lo largo de trescientos cincuenta páginas). Su lógica no suena ilógica a los que acostumbran dialogar sobre tácticas: la mejor defensa es un buen ataque (y una mejor aún, un buen contraataque): para defender a Rawls se ataca a los que lo atacan. La crítica de la crítica intenta mostrar que Rawls -el de la teoría de la igualdad y el de la teoría del yo- no es lo que los anti-rawlsianos aseveran que es (no, por lo menos, *este* Rawls -el Rawls que, tras más de cuatro décadas, ha llegado a ser el que es-, lo haya sido o no *aquel* Rawls o el de más allá); o que es pero podría no haberlo sido y, concomitantemente, podría dejar de serlo sin dejar de ser rawlsiano (al contrario, siéndolo más acabadamente); o que, si lo es y no podría dejar de serlo, no hay nada malo en que lo sea.

Para detenerse en tres emplazamientos ideológicos que son ya lugares comunes: la derecha liberal (el libertarismo), la derecha anti-liberal (el comunitarismo), y la izquierda anti-liberal (el marxismo). Rawls no es (o...) lo que los libertarios aseveran que es. No es un dios mortal alóxicamente voluntarista, un monstruo que, al calor de sus humores, desconozca derechos que ha reconocido; es una fría deidad newtoniana, que, al montar un aparato de redistribución, procede como lo haría al ensamblar un mecanismo de relojería. No es un Moro -un igualitario utópico-. Es el anti-Smith, y tiene razón en serlo: al ganarle la pulseada a la mano invisible del mercado, la mano visible del gobierno evita que la justicia transaccional derive en injusticia de trasfondo (y ésta, subsiguientemente, en injusticia transaccional). No es un esclavista (ni un socialista capitalista que deba optar entre trabajo impuesto, sin incentivos, e incentivos sin impuestos al trabajo): los que encierran dentro del mismo círculo a Soros y a Espartaco dan vueltas en redondo (y se cierran ante el hecho de que el liberalismo es un corolario del igualitarismo rawlsiano). No es el Alí Babá de la autopropiedad lockeana: el camino que conduce de ésta a la propiedad nozickeana (a la propiedad que vuelve un robo toda interferencia con la propiedad) es una ruta intransitable. Es (no es imposible que sea) un apostador cuyo as (los “derechos-a”) no transforma las “cartas de triunfo” de Dworkin

(los "derechos-sobre") en baraja de descarté. No es un estructuralista ahistórico (como Nozick no es un historicista no estructural: ¿cómo podría cualquiera no serlo?). Podría no ser un Colbert intra-nacional -un constructor de aduanas interiores-: podría permitir la emigración "interna" -bajo condiciones tales, hay que decirlo, que difícilmente alguien quisiera atravesarlas-. No es (aunque comulgue con el colectivismo explicativo) un colectivista normativo. No es, para finiquitar este primer compendio compilatorio, un envidioso que racionalice su envidia (que metamorfosee, mistificatoriamente, su resentimiento en equidad).

3. Rawls no es (o...) lo que los comunitaristas aseveran que es. No es un neutralista no neutral: no es un antropólogo-ingeniero -ni la antropología rawlsiana una que ineludiblemente haga de una carmelita descalza (la personificación de la comunión con la comunidad) o de un labriego bien plantado en la tierra (la personificación de la trabazón con la tradición) personas no rawlsianas-. No es -siendo neutralista- un esquizoide: no tiene que negar su primera persona para afirmar su tercera persona liberal (o si tuviera que negarla -si su primera persona fuera, después de todo, menos liberal que lo que parece ser-, Dworkin -el psiquiatra- también tendría que negar la suya). No es -siendo neutralista- el mecenas del retorno a la edad de los mecenas: el Estado de Rawls puede tener su Colón (pero en el Colón rawlsiano sólo ha de oírse la música que los melómanos quieran oír, y por la que estén dispuestos a pagar). No es -siendo neutralista- un estratega del "divide y triunfarás": la victoria del liberalismo macro no es la derrota del comunitarismo micro (sea porque hay más comunidades en el cielo y en la tierra rawlsianas que las que sueña la filosofía comunitarista -la filosofía que comenzó siendo una contra-filosofía, una filosofía anti-rawlsiana-, sea porque, si no hay bastantes, puede hacerse que las haya sin hacer del Estado una comunidad comunitarista). No es un asociado de una sociedad anónima, que sea vea como ciudadano tal como se ve como accionista: la "*well-ordered society*" de Rawls no es, como sí lo es la asociación nozickeanamente bien ordenada, un instrumento público al servicio de fines privados (ni los pasaportes, bonos Brady u obligaciones negociables). No es un misógino que predique misoginia -que exhorte a los *patres familias* a dejar mujer e hijos y consagrarse a la sacrosanta misión de la igualdad de oportunidades-: sin familia no hay ciudadano, y sin ciudadanos la igualdad de oportunidades no tiene oportunidad de igualar lo que ha de ser igualado. No es un justo que sea (que pretenda ser) justo para *cualquier* justo: su

justicia social no es (no intenta ser) una justicia sin sociedad -la justicia de esta y esa y aquella (y aquella otra) sociedad-. No es el primer (y único) hablante de la lengua universal de Leibniz: su semántica no es insensitiva a los sentidos compartidos de Walzer (aunque su igualitarismo tiene, a la vez que mucho de igualdad compleja, *algo* de igualdad simple). No es un *unencumbered self*, sino un *encumbered self* que puede desembarazarse de sí mismo (sólo para engendrar otro *encumbered self*). No es un *noumeno* sin fenómeno (lo que no lo convierte en la materialización de un *Volkgeist*).

4. Rawls no es (o...) lo que los marxistas (o los *radicals*) aseveran que es. No es la versión *light*, o “políticamente correcta” (o la buena, a la vez que falsa, conciencia), del capitalismo (ni siquiera del capitalismo keynesiano): hay Rawls no capitalistas (y el mentor de los capitalismos rawlsianos es Meade, no Keynes). No es el villano innominado de *Tiempos modernos*, el ultramontano futurista para el que la línea de montaje deslinda al Hombre Viejo del Nuevo -pero tampoco (no quiere serlo ni puede quererlo si no quiere ser el malvado de la película para alguno) el héroe que libera a los alienados de su enajenación ni (mal que le pese) el paladín que libra a los obreros del exceso de repetitividad, o del *deficit* de creatividad (o de...) de su obrar (o que abre la puerta para que se liberten): ni un derecho “fuerte” a la significatividad ocupacional (que precipite la eliminación de opciones no significativas) ni uno “débil” (que detenga la eliminación de opciones significativas) tienen derecho a utilizar los recursos que los que anteponen rentabilidad no significativa a significatividad no rentable prefieren que se empleen con otros usos (ningún problema: sí hay derecho a eliminar opciones cuya opción sea “productividad o civilidad”, y lo que no elimine la moral rawlsiana posiblemente lo elimine la naturaleza aristotélica inscrita en las personas rawlsianas). No es un burdo explotador (aun cuando tal vez sea un explotador sofisticado): no coacciona a los trabajadores ni los sujeta a un dilema de hierro (clasista, qué duda cabe) de la clase de “salario o muerte” (aunque quizá los fuerce a vender su fuerza laboral o contentarse con alternativas irrazonables, o muy probablemente no reduzca a cero, por más que aminore, el *plus* de ventaja negociadora que los capitalistas *juniors* traen de la cuna sobre los proletarios que son hijos de Don Nadie). No es un distributivista lasalleano -que redistribuya bienes de consumo pero nunca medios de producción-. No es un igualitarista al que le dé igual la desigualdad relativa (aunque, ciertamente, es uno al que, *per se*, la desigualdad relativa le da igual -al que no le da igual la desigualdad

relativa únicamente cuando sobrepasa cierto grado-). No es sordo (sí tal vez algo duro de oídos) al influjo depresor de la pobreza sobre el aprecio de sí: la autoestima periférica es el homenaje (la tibia celebración) que el autorrespeto de Rawls le rinde al *status*. No es, finalmente, un individualista posesivo a la MacPherson.

vi. *Eidos rawlsiano y empiria rawlsiana*

a. Una última mirada (que otea más allá del horizonte de perceptividad de este trabajo, pero que hace visible lo que no ven -lo que miran sin ver- dos visiones divergentes, convergentemente anti-rawlsianas, sobre Rawls y el rawlsianismo). Hasta aquí se ha hablado mucho del *eidos* rawlsiano y poco y nada (más nada que poco) de la *empiria* rawlsiana y de la *parousia* empírico-eidética. Hablar sobre ello deja sin habla a algunos de los que dicen que Rawls dice lo que no dice, o entienden mal lo que da a entender.

¿Qué es lo que dicen que dice (o entienden de lo que dice)? Una de las representaciones cristalizadas del imaginario crítico es la que Rawls -el “primer Rawls”, el rigorista liberal de *Teoría*- presenta a los ojos de los comunitaristas: la del Platón de la justicia social.

Ser el Platón de la justicia social es ser el filósofo que quiere volverse rey, o (¿menos ilusoriamente?) que anhela trocar a los reyes en filósofos. Filosofía real o realeza filosófica significan, para redefinirlos walzerianamente, filosofía sin democracia: a la pregunta aristotélica de si el poder en la *pólis* (que es aquí el poder para dictaminar lo que ha de contar como justo en la *pólis* y para juzgar sobre el exacto sentido del *dictum*) ha de recaer en los más o en los mejores [*Pol.* 1253a], este Rawls contesta, replicando a Aristóteles, “los mejores”; y, frente al interrogante de quiénes son los mejores, responde, socráticamente, “los más sabios, esto es: los filósofos”.

Los filósofos de Rawls son, antes bien, *el* filósofo -que no es aquí Aristóteles sino (vanidad de vanidades) el propio Rawls⁶-. Es el filósofo-sabio quien, simulando un diálogo entre ignorantes que no desean saber (sino hacer buenos negocios) monologa sobre la sociedad justa. Es él quien, cual Legislador, redacta su carta fundacional, y

⁶ M. Walzer [1981: 389] opina que El Filósofo -esto es: Rawls- “es el único participante real en la asamblea perfecta <vale decir: la posición original>”, y que “los principios, reglas y Constituciones con los que emerge son de hecho los productos de su propio pensamiento”.

quien, cual *Supreme Court* unipersonal, la corrige y fija el canon de cualquier enmienda o de cualquier escolio.

¿Y la mayoría? La mayoría, cual Príncipe hegeliano plural, sólo pone los puntos sobre las íes (añade voluntad al *noûs*); o, cual vulgo maquiavélico temeroso, reafirma lo que *il Príncipe* afirma; o, cual masa orteguiana anómica, desvía la *ratio* política de la recta razón moral⁷

Ser el Platón de la justicia social es también ser el dialéctico que, elevado a las alturas de la *nóesis*, aprehende lo equitativo en y por sí -la Idea de sociedad justa, siempre idéntica a sí misma (difieran todo lo que se diferencien lugares y eras)-; es creer, católicamente, que hay una justicia universal (una en relación con la cual las justicias particulares -la de aquí y ahora, y la de allá y otrora- son, a lo más, como las adaptaciones shakespearianas de Hamlet al Hamlet de Shakespeare).

Ser el Platón de la justicia social es, finalmente, ser el arquitecto⁸ que, diseñado el plano de la sociedad justa, deviene operario de su propia obra: el teórico cuya *práxis* no es otra cosa que *theoría* en acción (aquél que, cada vez que hunde sus manos en la tierra, eleva la mirada al *tópos ourános*).

b. Para los puristas liberales que se santiguan ante la menor sombra de mefistofelismo comunitarista, Rawls -el Rawls que, con el *corpus post-Teoría*, vende su alma al diablo- es el anti-Platón.

Anti-platonismo es democracia sin filosofía -*pandemonium* pandemocrático-. La posición original en que se pone a sí mismo el Rawls no originario -el Rawls que, de metafísico, deviene político- es la hipóstasis del asambleísmo profano en que decanta la Asamblea moderna -la del *démos* que, muerto Dios, mata la *Idea tou agathou* y a su progeñe ética y ontológica: términos medios y causas finales, derechos naturales y

⁷ Esta última lectura fija la vista en dos cosas que Rawls escribe. Una es que la democracia configura un caso de justicia procesal *impura imperfecta* [TJ: 221 y ss.]. La primera calificación alude a que el procedimiento democrático de toma de decisiones carece de poder autovalidatorio: la justificabilidad de sus resultados depende de su confrontación con un *standard* evaluativo externo (que no es otro que la "justicia como equidad"); la segunda refiere que la regla de la mayoría, aun representando la que, en términos probabilísticos, es reconociblemente la vía más efectiva para lograr que lo que se hace converja con lo que debe hacerse, no ofrece una certeza apodíctica de que siempre y en todo lugar se alcanzará esa concordancia.

El otro soporte textual es el recelo que Rawls exhibe [TJ: 295 y ss.] frente a la eventualidad de que una mayoría de coetáneos, haciendo valer su imperio democrático legítimo, imprima a la asignación de recursos una dirección antagónica a la que señalan los principios de justicia.

⁸ Para M. Jackson el *opus rawlsiano* representa una obra de "arquitectura filosófica" [1986: 168].

naturalezas *iusnaturalistas*, prescripciones incondicionadas y *noúmenos*, auto-negaciones revolucionarias y clases que niegan clases, mandatos comunales y comunidades en comunión plena-. “Constructivismo” es el eufemismo rawlsiano para “decisionismo alógico”: justo e injusto es, no lo que el liberto intuye fuera de la caverna, sino lo que los prisioneros (ahora, dueños de sí) resuelven, *epistème* (y *dóxa*) al margen, que sea.

Anti-platonismo es singularismo cerrado sobre sí mismo, encerrado tras los muros amurallados que se levantan entre los bloques histórico-culturales que la historia y la cultura construyen una vez y jamás reconstruyen. El del “segundo Rawls” -se quejan los leninistas de la Internacional liberal- es un liberalismo estalinista: su programa es “kantismo en un sólo país” [Pettit y Kukathas 1990: 133] -kantismo hecho a la medida del *american way of life* (o, más puntillosamente, de la *forma mentis WASP* -o, más meticulosamente, de la mentalidad que informa a un *WASP* del *New Deal*-), inconmensurable con el metro que mide lo justo y lo injusto allende el río Grande (o en el interior de *Harlem*)-.

Anti-platonismo es, finalmente, *práxis* puramente práctica, depurada de teoría (inclusive, de pragmatismo). Rawls sigue una trayectoria inversa a la que recorren los perfectos guardianes: en su biografía, la transición de la juventud a la vejez es el tránsito de la contemplación a la acción. El Rawls inmaduro (en la plenitud de sus facultades, enmendarían algunos) es un Spinoza de la justicia social: es un óptico cuya lente apunta en dirección a lo que la justicia y la sociedad son en sí (o, con miras más cortas, hacia lo que una y la otra son para nosotros -criaturas paulinas que *videmus per speculum*-); el Rawls maduro (senil, corregirían los mismos) es un Dewey gandhiano: es un teórico cuyo teorizar -la destilación de la alquimia mandevilleana que transmuta discordias privadas en concordia pública-, avanza dejando atrás el fin de cualquier teoría -la verdad-; vale decir: poniendo fin a toda teoría. La paz está en guerra con la verdad -y, por ende, con la teoría-: donde hay teoría hay conjeturas y refutaciones; y donde hay conjeturas que se transforman en verdades -y de verdades en artículos de fe política- hay objetores que se convierten en enemigos de la *pólis*. Todo Leviatán que se precie de tal debe abdicar de su cetro epistémico.

c. Las dos figuras -el Rawls platónico de los comunitaristas y el Rawls anti-platónico de los anti-comunitaristas- desfiguran las facciones -platónicamente anti-

platónicas- que revela Rawls -el Rawls que es el *Aufheben* del viejo Rawls y del nuevo- al develar sus ideas sobre el *eidōs* y la *empíría*.

El *eidōs* de Rawls -la “justicia como equidad”- no es un *eidōs* platónico: es un *eidōs* empírico, un *eidōs* cuyo *a priori* es una *empíría* [*Emp*₁]; una *empíría* -la modernidad democrática- que es algo más que una *empíría* -que es una mixtura de hechos y derechos, de instituciones y autoconciencia institucional, de historia y narrativa histórica, de aire de época y atmósfera epocal-.

En el hemisiclo inferior del macrocosmos ontológico de Rawls hay lugar para dos *empírías*. Una [*Emp*₂] es el *eidōs* encarnado en la *hyle* social -los principios de justicia y sus meta-principios justificatorios corporeizados en sociedades justas-. Tres son las formas de la materia rawlsiana informada: mercado [*Emp*_{2a}], redistribución [*Emp*_{2b}], y redistribución *ex ante* [*Emp*_{2c}]. Y tres las de la materia informe (las de la materia -acotaría Aristóteles- desmaterializada): planificación centralizada, *laissez-faire*, Estados de bienestar.

La otra *empíría* (*Emp*₃) es la que el *eidōs*, refrenando su pulsión a hacer de todo lo real la realización de lo racional -una *Wirklichkeit* hegeliana-, deja librada a su propio impulso. La *Existens* rawlsiana cobra existencia ya en “democracias de propietarios” [*Emp*_{3a}] (los capitalismo de Meade que Rawls hace propios), ya en “socialismos liberales” [*Emp*_{3b}] -sea en democracias socialistas o en socialismos democráticos-.

La inter-textualidad está siempre a un paso de la mistificación textual. Para sortear el mal paso, valga esta salvedad: la *Existens* de Rawls se encuentra a mitad de camino entre la *Existens* de Hegel y su *Wirklichkeit*. Si la *Emp*₃ no es el *lógos* rawlsiano hecho *factum*, no es tampoco una facticidad antilógica. El *eidōs* de Rawls, por cierto, no apunta a *tal* punto del tercer espacio empírico en lugar de a *tal otro*; sin embargo, impide que sus límites se extralimiten -que rebalsen el volumen de la segunda *empíría*-: la *Emp*_{3a} y la *Emp*_{3b} (así como las *Emp*_{3ab} y las *Emp*_{3ba}) son la letra chica de la *Emp*₂, no su errata.

Ese *eidōs* no da letra a esta letra chica, pero tampoco deja sin parlamento a aquéllos que tienen que pronunciarse por la *Emp*_{3a} o por la *Emp*_{3b}. Autodegradado de *sofós* (o de filósofo) a *phrónimos*, Rawls clava algunos mojones en el derrotero del que rastrea el territorio de la *Emp*₃ (hitos que evitan que el itinerario sea un ir y venir sin ton ni son): la exploración cesa cuando el derecho real reificado en la juridicidad dada (el *ius rerum* consuetudinario) suena al unísono con la cuerda que distiende las tensiones entre

contendientes (con la diapasión que, sin mudar a los partidos de la *pólis* en un único partido, transmuta disidencias en coincidencias).

d. Las tres *empírias* desmienten la verosimilitud de los dos Rawls:

(i) El mundo rawlsiano es, anti-platónicamente, un sub-mundo -un universo no universal-; es una urbe en la que no caben ciudades antiguas, sin mercado (ni tampoco, quizás, algunas futuras), y que no da cabida a metrópolis cuya modernidad no es -según el metro con el que Rawls mide la modernidad de la *pólis*- genuinamente moderna (o ha degenerado en posmodernidad): Estados mínimos nozickeanos (sin redistribución), meritocracias a la Young (con redistribución a medias), *welfare states* (con redistribución *ex post*).

Al pintar su mundo, sin embargo, Rawls no pinta *sólo* su aldea: hay una Babel de *empírias* que hablan el lenguaje de la *Emp₁* y de la *Emp_{2a-b}* (aldeanos rawlsianos que no se comunican en el inglés de Nueva Inglaterra). “De ningún modo pinta la suya”, rectificaría alguno: ni la experiencia del *New Deal* ni la del *Gran Acuerdo* concuerdan con la *Emp_{2c}*. “Tal vez no pinte ninguna”, terciaría otro: si el sitio de la redistribución *ex ante* (la redistribución *ex ante* liberal) no es el lugar sin lugar de la utopía (la “sociedad bien ordenada” de Rawls es la sociedad de Köln y de Chirac, de Clinton y de Aznar, reordenada), tampoco es el de los anales o el de la crónica del día; mirando hacia atrás o hacia los costados no se ven “democracias de propietarios” ni “socialismos liberales”.

“Pinta la aldea global del mañana”, se esperanzaría un rawlsiano prospectivo. El sub-mundo de Rawls -aduciría- es un mundo *tendencialmente* mundial. Lo es -repetiría con Marx y Engels- el mercado (que, siendo mercado de burgo, era *in nuce* mercado ecuménico). La universalización del mercado (y, con él, la de la modernidad económica) traerá consigo -predeciría, con Kant- la de la democracia (y, con ella, la de la modernidad política), y ésta (un paso que a muchos parece salto) la del liberalismo *liberal* (la de la modernidad que lleva lo moderno hasta el límite de su modernidad -la de la modernidad que, trocando la economía en economía justa, la politiza-).

(ii) Sin democracia (sin la democracia que, en el glosario tocquevilleano de Rawls, es otro nombre -o *el* nombre- de la modernidad, y sin las democracias que son a la Democracia como las generaciones de patriotas a la Patria de Borges⁹), la filosofía rawlsiana es vacía. Sin *Emp₁*, el *eidos* rawlsiano es una idealidad sin realidad, una

⁹ “Oda compuesta en 1960”, en *El Hacedor, Obras Completas*, Emecé, Bs.As., 1974.

abstracción sin concreción; sin ella, a la vez, no hay *eidos rawlsiano* -persona moral rawlsiana, igualdad rawlsiana, justicia rawlsiana-. Sin *Emp₃* (que se estabiliza en *Emp_{3a}* o en *Emp_{3b}*, o entre ambos, en función de la supremacía relativa que pro-capitalistas o pro-socialistas alcanzan en la lid gramsciana, y de la condensación subsiguiente de la hegemonía en dominio¹⁰), el *eidos rawlsiano* es un bosquejo que no alcanza a ser plano (o un plano que no llega a ser obra).

Sin filosofía rawlsiana, la democracia es ciega. Sin *eidos rawlsiano*, el *éthos* democrático-moderno (la *Emp₁*) no deviene eticidad (no llega a ser lo que propiamente es), y las democracias modernas (las *Emp₂*) corren el albur (si el soberano rousseauiano siempre quiere lo justo pero no siempre lo ve) de disolverse en autocracias o de volver la flecha del tiempo un *boomerang*.

(iii) Rawls tiene, platónicamente, algo de Galileo -el físico que cree que la nueva física refleja lo físico tal cual es- y, anti-platónicamente, algo de Belarmino -el cardenal que cree que la nueva física no es un espejo sino un ábaco, un utensilio para hacer cálculos (útiles para arrastrarse por la tierra, mas inútiles para rastrear “cómo va el cielo”, y “cómo se va al cielo”)-. La “justicia como equidad” está, belarmineamente, más allá de la verdad galileana (de una correspondencia como la que el pisano anhela establecer entre sus *Discursi* de física y El Libro de la *Physis* -Tratado del que se ha publicado una única edición, y que no será reeditado-). No está, empero, más allá de toda verificabilidad. Al *eidos rawlsiano* le cuadra -se ha dicho aquí mucho antes¹¹- una verdad hermenéutica -una verdad que es verdad de *un Lebenswelt*, no *del Lebenswelt* (de una verdad que quizás no falsee otras)-.

¿Teoría o *práxis*? Teoría y *práxis*. Teoría que adviene de, reside en, y prepara la venida de, una *práxis*: el *eidos* de Rawls es un *constructo* que personaliza una construcción -la *Emp₁*- inter-personal e impersonal; es, *él mismo*, una práctica de elucidación (un esclarecimiento activo); y da cabida -dentro de sí (*Emp_{2cb}*)¹², así como más allá de sí (*Emp₃*)- a una acción política que determina lo indeterminado. *Práxis* que

¹⁰ Al rebajar el *status* del PD y del POE propiamente dicho -al volverlos, de “constitutional essentials”, materia legislativa- Rawls expande el ámbito de injerencia del interjuego democrático, que adquiere jurisdicción sobre la conformación -ahora ya no puramente eidética (puramente apriorística)- de la *Emp₂* (específicamente, de la *Emp_{2a}* y de la *Emp_{2b}*).

¹¹ Cfr. I, 6, ii: *Concepción de la persona y neutralidad epistémica*.

¹² Cfr. nota 10.

no es agitación sino quietud reflexiva -que no es arenga emotiva sino discurso argumentativo (que no es voluntad de poder sino poder de la razón)-.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE JOHN RAWLS

- (1951) , “Outline of a Decision Procedure for Ethics” [ODPE], *Philosophical Review*, 60, 177-197.
- (1955), “Two Concepts of Rules” [TCR], *Philosophical Review*, 64: 3-22.
- (1957), “Justice as Fairness”, *The Journal of Philosophy*, 54.
- (1958), “Justice as Fairness”, *The Philosophical Review*, LXVII [ed.cast. “Justicia como equidad” [JE], trad. de M.A.Ródilla, en *John Rawls. Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1986]
- (1963a), “Constitucional Liberty and the Concept of Justice” [CLCJ], en C.J. Friedrich y J.W. Chapman (eds.), *Nomos VI: Justice*, The Atherton Press, New York.
- (1963b), “The Sense of Justice [SJ], *Philosophical review*, 72:281-305.
- (1964), “Legal Obligations and the Duty of Fair Play” [LODFP], en S. Hook 9ed., *Law and Philosophy*, New York University Press, New York, 18.
- (1967), “Distributive Justice”, *Philosophy, Politics and Society*, third series, Blackwell, Oxford.
- (1968), “Distributive Justice: Some Addenda”, *Natural Law Forum*, 13 [ed.cast. “Justicia distributiva” [JD], en *John Rawls. Justicia como equidad. (op.cit.)*, 1986]
- (1969), “The Justification of Civil Disobedience” [JDC], en H.A. Bedau (ed.), *Civil Disobedience: Theory and Practice*, Pegasus, New York.
- (1971a), “Justice as reciprocity” [JR], en S. Gorovitz (ed.), Mill, *Utilitarianism with Critical Essays*, New York.
- (1971b), *A Theory of Justice* [TJ], Oxford University Press, Oxford.
- (1972), “Reply to Lyons and Teitelman” [RLT], *The Journal of Philosophy*, 69.
- (1974a), “Some Reasons for the Maximin Criterion” [RMC], *American economic Review*, 64.
- (1974b), “Reply to Alexander and Musgrave”, *Quarterly Journal of Economics*, 88: 633-655 [ed. Cast. “Réplica a Alexander y Musgrave” (RAM), en *John Rawls. Justicia como equidad (op.cit.)*].
- (1974c), “The Independence of Moral Theory”, *Presidential Address to the American Philosophical Association, Eastern Division*, 48: 5-22 [ed.cast. “La

independencia de la teoría moral” (ITM), en *John Rawls. Justicia como equidad* (op.cit.).

--(1975a), “A Kantian Conception of Equality” [KCE], *Cambridge Review*, 96, reeditado bajo el título “A Well-Ordered Society”, en P. Laslett/ J. Fishkin (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, fifth series, Yale Univ. Press, New Haven, 1979.

--(1975b), “Fairness to Goodness” [FG], *The Philosophical Review*, 84.

--(1977), “The Basic Structure as Subject” [BSS], *The American Philosophical Quarterly*, XIV.

--(1979), “A Well-Ordered society” [WOS], en P. Laslett/ J. Fishkin (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, fifth series, Yale University Press, New Haven, 6-20.

--(1980), “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *The Journal of Philosophy*, 77 [ed.cast. “El constructivismo kantiano en la teoría moral” (CKTM), en

--(1982a), “Social Unity and Primary Goods”, en A. Sen/ B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge Univ. Press, 159-186 [ed.cast. “Unidad social y bienes primarios” (USBP), en *Jon Rawls. Justicia como equidad* (op.cit.)].

--(1982b), “The Basic Liberties and their Priority”, en S. MacMurrin (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. III, Utah Univ. Press, Salt Lake City / Cambridge [ed.cast. *Sobre las libertades* (SL), trad. de J.Vigil Rubio, Paidós/ICE/UAB, Barcelona].

--(1985), “Justice as Fairness: Political, not Metaphysical” [JFPNM], *Philosophy and Public Affairs*, 14, 223-254.

--(1987a), “The Idea of an Overlapping Consensus” [IOC], *Oxford Journal for Legal Studies*, 7, 1-25.

--(1987b), “Preface”, en *J. Rawls, Theorie de la Justice*, Editions du Seuil, Paris.

--(1988), “The Priority of Right and Ideas of the Good” [PRIG], *Philosophy and Public Affairs*, 17, 251-276.

--(1989), “The Domain of the Political and Overlapping Consensus” [DPOC], *New York University Law Review*, 64.

--(1990), *Justice as Fairness: A Restatement* (inédito), Harvard University, Department of Philosophy, 146 p.

--(1993), *Political Liberalism* [PL], Columbia University Press, New York.

--(1995), “Law of Nations” [LN], *Amnesty Lectures*, Basic Books, New York.

BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA

- ACKERMAN, B. (1980), *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven, Conn.
- ALFORD, C.Fred (1991), *The Self in the Social Theory. From Plato to Rawls*, Yale University Press, New Haven, Conn.
- ARISTOTELES (1970), *Política*, trad. de Julián Marías y María Araujo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- ARNESON, R. (1981), "What's Wrong with Exploitation?", *Ethics*, 91/2:202-27.
- (1987), "Meaningful Work and Market Socialism", *Ethics*, 97/3:517-545.
- (1989), "Equality and Equal Opportunity for Welfare", *Philosophy Studies*, 56:77-93.
- ARNOLD, N.S. (1987), "Why Profits are deserved?", *Ethics*, 97: 387-402.
- ARROW, K. (1973), "Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls' Theory of Justice", *Journal of Philosophy*, 70/9:245-63.
- BARBER, B.R. (1975), "Justifying Justice: Problems of Psychology, Measurement, and Politics in Rawls", *The American Political Review*, 69, 2: 663-674.
- BARRY, B. (1967), "Justice and the Common Good", en A. Quinton (ed.), *Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- (1973a), *The Liberal Theory of Justice. A Critical Examination of the Principal Doctrines in "A Theory of Justice" by John Rawls*, Oxford University Press, Oxford.
- (1973b), "Liberalism and Want Satisfaction: A Critique of John Rawls", *Political Theory*, 1/2: 134-53.
- (1978), "Circumstances of Justice and Future Generations", en R.I. Sikora y B. Barry (eds.), *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, Philadelphia.
- (1989), *Theories of Justice*, Hemel-Hemstead, Harvester-Wheatsheaf.
- BELL, D. (1977), *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza.
- BENDITT, T. (1985), "The Demand of Justice", *Ethics*, 95: 224-232.
- BENHABIB, S. (1986), *Critique, Norm and Utopia*, Columbia University Press, New York.

- BENN,S. y PETERS,R.S. (1959), *Social Principles and the Democratic State*, George Allen & Unwin, London [ed.cast. (1984) *Los principios sociales y el Estado democrático*, trad. De R.Vernengo, Buenos Aires, EUDEBA].
- BENTHAM,J. (1982), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Methuen, London.
- BERLIN,I. (1969), *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, London.
- BOUCHER,D. y KELLY,P. (1994), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, London.
- BOUDON,R. (1977), *Effets pervers et ordre social*, PUF, Paris.
- BRACEWELL-MILNES,B. (1982), *Land Heritage: The Public Interest in Personal Ownership*, Institute of Economic Affairs, London.
- BROCK,D.V. (1979), "On Theories of Just Taxation", *The Journal of Philosophy*, LXXVI:692-695.
- BUCHANAN,A. (1982) *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*, Methuen, London.
- (1985), "Efficiency Arguments For and Against the Market", en *Ethics, Efficiency and the Market*", Rowman and Allanheld.
- (1989), "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism", *Ethics*, 99/4: 852-82.
- BUCHANAN,J. (1975), *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*,University of Chicago Press, Chicago, III
- (1976), "A Hobbesian Interpretation of Rawlsian Difference Principle", *Kyklos*, 29:5-25.
- CAMPBELL,C.D. (ed.)(1977), *Income Redistribution*, American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington.
- COHEN,G. (1977), "Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty", *Erkenntnis* 11: 5-23.
- (1978), *Karl Marx's Theory of History: A defence*, Princeton University Press, NJ.
- (1985), "Nozick on Appropriation", *New Left Review*, 150:89-105.
- (1986a), "Self-Ownership, World-Ownership and Equality", en F. Lucash (ed.), *Justice and Equality Here and Now*, Cornell University Press, Ithaca, NY.

- (1986b), "Self Ownership, World-ownership and Equality: Part 2", *Social Philosophy and Policy*, 3/2:77-96.
- (1989), "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics*, 99/4:906-44.
- COHEN, J. (1989), "Democratic Equality", *Ethics*, 99:727-751.
- CORNBLIT, O. y SPECTOR, H. (1994), *Fundamentos de la propiedad. Ideas clásicas, en Latinoamérica, contemporáneas y bases para una propuesta*, Buenos Aires, Ceppa Papeles de Trabajo 7.
- DANIELS, N. (1974), "Equal Liberty and Inequal Worth of Liberty", en N. Daniels, (ed.), *Reading Rawls*, Basil Blackwell, Oxford.
- (1975) (ed.), *Reading Rawls*, Basil Blackwell, Oxford.
- (1978), "Merit and Meritocracy", *Philosophy and Public Affairs*, 7,3:206-223.
- (1985a), *Just Health Care*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1985b), "Fair Equality of Opportunity and Decent Minimum: a Reply to Buchanan", *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1:106-110.
- (1990), "Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities?", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol.L, Supplement.
- DI QUATRO, A. (1983), "Rawls and Left Criticism", *Political Theory*, 11/1: 53-78.
- DOPPELT, G. (1989), "Is Rawls's Kantian Liberalism Coherent and Defensible?", *Ethics*, 99,4:815-852.
- DWORKIN, R. (1977), *Taking Rights seriously*, Londres, Duckworth.
- (1978), "Liberalism", en S. Hampshire (comp.), *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1981a), "What is Equality? Part 1: Equality of Welfare; Part 2: Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs*, 10, 185-246.
- (1981b), "What is Equality? Part 2: Equality of resources", *Philosophy and Public Affairs*, 10, 283-345.
- (1985), *A Matter of Principle*, Harvard University Press, London.
- (1986), *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- (1989), "Liberal Community", *California Law Review*, 77, 479-504.

--(1990), "Foundations of Liberal Equality", *The Tanner Lectures on Human Values*, vol.XI (G.B.Peterson, dir.), Salt Lake City, University of Utah press [ed.cast. (1993) *Ética privada e igualitarismo político*, trad. de A.Domènech, Barcelona, Paidós].

ELSTER,J. (1983), "Exploitation, Freedom and Justice", en J.R. Pennock y J.W. Chapman (eds.), *Marxism: Nomos 26*, New York University Press, New York.

--(1984), *Ulysses and the Sirens. Studies in Rationality and Irrationality*, Cambridge University Press, Cambridge.

--(1985), *Making sense of Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge.

--(1986), "Self Realization in Work and Politics: the Marxist Conception of The Good Life", *Social Philosophy and Policy*, 3/2:97-126.

--(1994) *Justicia local*, trad. de Elena Alterman, Barcelona, Gedisa [título original:*Local Justice*, Russell Sage Foundation, 1992.].

--y MOENE,K. (dir.) (1989), *Alternative to Capitalism*, Cambridge University Press, Cambridge.

ENGLISH,J. (1977) "Justice between Generations", *Philosophical Studies*, 31" 91-104.

FARRELL,M. (s/d), "Críticas recientes al principio de diferencia" (manuscrito no publicado), Instituto de Investigaciones Dr.Cesar Gioja, Buenos Aires.

FEINBERG,J. (1970), *Doing and Deserve*, Princeton.

FISHKIN, (1988), "The Complexity of Simple Justice", *Ethics* 98, 3: 464-471.

FRIEDMAN,D. (1973), *The Machinery of Freedom*, Harper & Row, New York.

GAUTHIER,D. (1974), "Justice and Natural Endowment: toward a Critique of Rawls' Ideological Framework", *Social Theory and Practice*, 3?1, 3-26.

--(1986), *Morals by agreement*, Oxford University Press, Oxford [ed.cast. (1994) *La moral por acuerdo*, trad. de Alcira Bixio, Barcelona, Gedisa].

GOLDMAN, A.H. (1976) "Rawls's Original Position and the Difference Principle", *The Journal of Philosophy*, 73, 21: 845-849.

GOLDMAN,H.S. (1980), "Rawls and Utilitarianism", en H.G.Blocker y E.H.Smith, *John Rawls' Theory of Social Justice. An Introduction*, Ohio University Press, Athens (Ohio).

GORDON,S. (1973), "John Rawls' Difference Principle, Utilitarianism and the Potimum Degree of Inequality", *The journal of Philosophy*, 70/9: 275-80.

--(1980), *Welfare, Justice and Freedom*, Columbia University Press, New York, Columbia University Press, New York.

GREY, T.C. (1973), "The First Virtue", *Stanford Law Review* 25: 286-327.

GUARIGLIA, O. (1992), "El concepto normativo de "persona" y los requisitos mínimos de justicia distributiva en una sociedad democrática", *Desarrollo económico*, 32:23-33.

--(1996), *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, FCE.

GUTMANN, A. (1985), "Communitarian Critics of Liberalism", *Philosophy and Public Affairs*, 14/3: 308-22.

HARE, R. (1973), "Rawls's Theory of Justice", *Philosophical Quarterly*, 28: 144-155.

--(1981), *Moral Thinking. (Its Levels, Method and Point)* Clarendon Press, Oxford.

HARSANYI, J.C. (1955), "Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility", *Journal of Political Economy*, 61.

--(1975), "Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality?. A Critique of John Rawls's Theory", *American Political Science Review*, 69,2: 594-606.

HASLETT, D.W. (1985), "Does the Difference principle Really Favour the Worst Off?", *Mind*, 373: 111-15.

HAYEK, F.A. (1960), *The Constitution of Liberty*, Routledge & Kegan Paul, London.

HEGEL, G.W.F. (1975), *Principios de la filosofía del derecho*, trad. de J.L. Vermal, Buenos Aires, Sudamericana.

HOHFELD, W.N. (1968), *Conceptos jurídicos fundamentales*, trad. de G.R. Carrió, Buenos Aires.

HUBIN, D.C. (1976), "Justice and Future generations", *Philosophy and Public Affairs*, 6, 1: 70-83.

JACKSON, M. (1986), *Matters of Justice*, Croom Helm, London.

JENCKS, C. (1988), "Whom Must We Treat Equally for Educational Opportunity to Be Equal?", *Ethics* 98, 3: 518-533.

KANT, I. (1989), *La Metafísica de las Costumbres*, trad. De A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Madrid, Tecnos.

KELLY,P. (1994), "Justifying "Justice"" Contractarianism, Communitarianism, and the Foundations of Contemporary Liberalism", en D. Boucher and Paul Kelly (eds.), *The social Contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, London/ New York.

KIRZNER,I. (1973), *Competition and Entrepreneurship*, University of Chicago Press, Chicago.

KOHN,M. y SCHOOLER,C. (1978), "The Reciprocal Effects of the Substantive Complexity of Work and Intellectual Flexibility: A Longitudinal Assessment", *American Journal of Sociology* 87: 24-53.

KOLM,S.C. (1972), *Justice et Équité*, Paris, CNRS.

KYMLICKA,W. (1988a), "Liberalism and Communitarianism", *Canadian Journal of Philosophy*, 18/2, 181-203.

--(1988b), "Rawls on Teleology and Deontology", *Philosophy and Public Affairs*, 17/3, 173-90.

--(1989a), *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, Oxford.

--(1989b), "Liberal Individualism and Liberal Neutrality", *Ethics*, 99/4, 883-905.

--(1990), *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford University Press, Oxford.

--(1992), "Liberal Individualism and Liberal Neutrality", en S.Avineri y A.De-shalit (eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, N.York.

LANE,R. (1991), *The market experience*, Cambridge University Press, Cambridge.

LOCKE,J. (1993) *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge.

LYONS,D. (1972), "Rawls versus Utilitarianism", *The Journal of Philosophy*, LXIX, 18: 535-544.

MACINTYRE,A. (1981), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Duckworth, London.

MACPHERSON,C.B. --(1973), *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford University Press, Oxford.

--(1991), *La democracia liberal y su época*, trad. de F.Santos Fontela, Bs.As., Alianza.

MACPHERSON, M y KROUSE,R. (1986), "A Mixed-Property Regime: Equality and Liberty in a Market Economy", *Ethics*, 97: 119-138.

- MARTIN,R. (1985), *Rawls and Rights*, University Press of Kansas, Lawrence, Kan.
- (1994), "Economic Justice: Contractarianism and Rawls's Difference Principle", en D. Boucher y P. Kelly (eds.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, London.
- MARX,K. (1967), *The Communist Manifesto*, Penguin, Harmondsworth.
- (1968), *Ireland and the Irish Question*, Progress, Moscú.
- (1973), *Capital: A Critical Analysis of Capitalist Production*, F.Engels, ed. S.Moore y E. Aveling, trans., International Publishers, New York.
- MEADE,J.E (1982), *La economía justa*, trad. De José García Durán, Barcelona, Ariel, [título original: *The Just Economy*, G. Allen & Unwin ltd., Cambridge, 1976].
- MICHELMAN,F. (1975), "Constitutional Welfare Rights and a Theory of Justice", en J. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, Basic Books, New York.
- MILL,J.S (1979), *Utilitarianism, On Liberty, Essays on Bentham*, Collins Found Paperbacks, Glasgow.
- MILLER, D. (1976), *Social Justice*, Oxford University Press, Oxford.
- MILLER, R. (1974), "Rawls and Marxism" *Philosophic and Public Affairs*, 3, 3: 167-191.
- MULHALL, S. y SWIT, A. (1992), *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford.
- MUSGRAVE, R.A (1974) "Maximin, Uncertainty and the Leisure Trade-Off", *Quarterly Journal of Economics*, 88: 625-632.
- NAGEL, T. (1973), "Rawls on Justice", *Philosophical Review* , 82, 2: 220-234.
- (1979), *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1986), *A View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford.
- (1987), "Moral Conflict and Political Legitimacy", *Philosophy and Public Affairs* 16: 215-240.
- (1996), *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*, trad. de J.F.Alvarez Alvarez, Barcelona, Paidós.
- NARVESON,J.F. (1976), "A Puzzle about Economic Justice in Rawls' Theory", *Social Theory and Practice* 4:1-27.
- (1978), "Rawls on Equal Distribution of Wealth", *Philosophia* 7: 282-292.

- NELL, E. (1987), "On Deserving Profits", *Ethics*, 97: 403-410.
- NINO, C. (1984) *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Buenos Aires, Paidós.
- (1988) "Liberalismo versus comunitarismo", *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 1: 363-376.
- NOVE, A. (1983), *The Economics of Feasible Socialism*, George Allen & Unwin, London.
- NOZICK, R. (1974) *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York [ed.cast. (1988) *Anarquía, Estado y Utopía*, trad. de R.Tamayo, México, FCE].
- OAKESHOT, M. (1962), *Rationalism in Politics*, Basic Books, London.
- PARFITT, D. (1973), "Later Selves and Moral Principles", en A. Montefiore (comp.), *Philosophy and Personal Relations*, London.
- PETTIT, PH. y KUKATHAS, CH., (1990) *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Standford University Press, Standford.
- POGGE, T. (1989), *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca, Ny.
- PONTARA, G. (1985), "Neocontractualismo, socialismo y justicia internacional", en N. Bobbio, G. Pontara y S. Veca, *Crisis de la democracia*, trad. De Jordi Marfá, Barcelona, Ariel, [título original: *Crisi della democrazia e neocontrattualismo*, Riuniti, Roma, 1984].
- RAE, D. (1975), "Maximin Justice and an Alternative Principle of General Advantage", *American Political Science Review* 69: 630-47.
- (1979), "A Principle of Simple Justice", *Philosophy, Politics and Society, Fifth Series*, P.Laslett y J.Fishkin (eds.), Blackwell, Oxford.
- RAZ, J. (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford.
- REIMAN, J.H. (1983), "The Labor Theory of Difference Principle", *Philosophy and Public Affairs*, 12:133-159.
- ROEMER, J. (1982), *A General Theory of Exploitation and Class*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- (1985a), "Equality of Talent", *Economics and Philosophy*, 1/2 :151-87.
- (1985b), "Should Marxist Be Interested in Exploitation?", *Philosophy and Public Affairs*, 14/1:30-65.

--(1986), "The Mismatch of Bargaining Theory and Distributive Justice", *Ethics*, 97: 88-110.

--(1989), *Valor, explotación y clase*, trad. de Susana Moreno Parada, México, Fondo de Cultura Económica [título original: *Value, Exploitation and Class*, Harwood Academic Publishers, Chur, Suiza, 1986].

RORTY, R. (1988), "The Priority of Democracy to Philosophy", en M.D. Peterson/R.C. Vaughan (eds.), *The Virginia Statute on Religion Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge.

ROUSSEAU, J.J. (1964), *Du Contrat social*, Gallimard.

SAMUELSON, P. Y NORDHAUS, W. (1994), *Economía*, trad. de E. Rabasco y L. Toharía, Madrid, McGraw-Hill, 14 ed.

SANDEL, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.

--(1984a), "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory*, 12/1: 81-96.

--(1984b), "Morality and the Liberal Ideal", *New Republic*, 7 May 1984, 190: 15-20.

SAYER, D. (1994), *Capitalismo y modernidad. Una lectura de Marx y Weber*, trad. de L. Wolfson, Bs.As., Losada.

SCANLON, T. (1973), "Rawls' A Theory of Justice", *University of Pennsylvania Law Review* 121, 5.

--(1975a), "Preferency and Urgency", *The Journal of Philosophy*, 62/19: 655-69.

--(1975b), "Rawls's Theory of Justice", en N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, Basil Blackwell, Oxford.

--(1986), "Equality of Resources and Equality of Welfare: A Frwed Marriage?", *Ethics*, 97: 111-118.

--(1988), "The Significance of Choice", en S.M. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Value*, 8, University of Utah Press, Salt Lake City.

SEN, A. (1980), "Equality of What?", en S. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, Vol.I, Cambridge University Press, Cambridge.

--(1981), "Rights and Agency", *Philosophy and Public Affairs* 11, 1: 3-39.

--(1985), "Well-being, Agency and Freedom", *The Journal of Philosophy* LXXXII, 4: 169-221.

--(1990), "Justice: Means versus Freedoms", *Philosophy and Public Affairs*, 19, 111-121.

SHER, G. (1979), "Effort, Ability, and Personal Desert", *Philosophy and Public Affairs* 8, 4: 361-376.

SLOTE, M. (1973), "Desert, Consent and Justice", *Philosophy and Public Affairs*, 2, 323-347.

STRASNICK, S. (1976), "Social Choice Theory and the Derivation of Rawls' Difference Principle", *Journal of Philosophy* 73: 85-99.

TARTARIN, R. (1981), "Gratuité, fin du salariat et calcul économique dans le communisme", *Travail et monnaie en système socialiste*, Paris, Economica, 233/255.

TAYLOR, CH. (1985), *Philosophie and the Human Sciences: Philosophical Papers*, ii, Cambridge University Press, Cambridge, Mass.

--(1986), "Alternative Futures: Legitimacy, Identity and Alienation in Late Twentieth Century Canada", en A.Cairns y C.Williams (eds.), *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada*, University of Toronto Press., Toronto.

--(1989), "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", en N.Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

TOCQUEVILLE, A. De (1968), *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard.

VAN PARIJS, P. (1992), *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*, trad. de C.Slavutzky, Buenos Aires, Nueva Visión.

WALZER, M. (1981), "Philosophy and Democracy", *Political Theory* 9, 3: 379-399.

--(1983), *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books Inc., Publishers, New York.

--(1990), "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, XVIII, 6-23.

WARNOCK, G.J. (1976), *The Object of Morality*, Methuen & Co Ltd., London.

WOLFF, R.P. (1981), *Para comprender a Rawls*, trad de M.Suarez, México, FCE.

WOLFF, J. (1991), *Robert Nozick. Property, Justice and the Minimal State*, Stanford University Press, Stanford.

WOLIN, S. (1960), *Politics and Vision*, Boston.

WOOD, A. (1981), *Karl Marx*, Routledge & Kegan Paul., London.

--(1989), "Marx y la igualdad", trad. de A. de Francisco, en *Zona Abierta* 51/2: 157-186.

YOUNG, M. (1958), *The Rise of Meritocracy*, Thames & Hudson, London.

ZAITCHIK, A. (1977), "On Deserving to Deserve", *Philosophy and Public Affairs* 6, 4: 370-388.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIRECCION DE BIBLIOTECA