

RECONOCIMIENTO, JUSTICIA Y DEMOCRACIA

Ensayos sobre John Rawls



Pablo Aguayo Westwood

CENALTES Ediciones
Ensayo

Reconocimiento, justicia y democracia

Colección Ensayo

Director de colección: Luis Uribe Miranda

Comité editorial: Jorge Polanco Salinas, Joaquín Fortanet Fernández,
Irene Salvo Agoglia, Hugo Herrera Pardo, Ester Jordana Lluch

El siguiente Libro ha recibido aportes económicos del Programa de Apoyo a la Productividad Académica, PROA VID 2016; Universidad de Chile, Referencia PROA 019/16

Este trabajo forma parte del Proyecto FONDECYT Iniciación N° 11170230 "Bases sociales del autorrespeto como métrica de la justicia social".

Reconocimiento, justicia y democracia

Ensayos sobre John Rawls

PABLO AGUAYO WESTWOOD

CENALTES
www.cenaltosediciones.cl

AGUAYO WESTWOOD, Pablo. *Reconocimiento, justicia y democracia. Ensayos sobre John Rawls*. CENALTES ediciones. Viña del Mar, 2018

Prólogo de Carlos Peña
Comentario Final de Chris Lyon

Colección: Ensayo

Diseño y diagramación: CENALTES Ediciones
Imagen de portada: L.S. Lowry "A Town Square"
Retrato en el interior: Rocío Morales

© Pablo Aguayo Westwood
Primera Edición, CENALTES, Viña del Mar, Septiembre 2018
Algunos Derechos Reservados
CENALTES Ediciones Ltda.
Viña del Mar, Chile
<http://www.cenaltседiciones.cl>
ediciones@cenaltседiciones.cl



Este libro, se distribuye en formato PDF, bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional

Se autoriza la reproducción y distribución gratuita de su contenido en formato digital

La versión impresa de esta obra cuenta con derechos comerciales de CENALTES Ediciones

ISBN: 978-956-9522-14-7
DOI: 10.5281/zenodo.1404302



ÍNDICE

Índice.....	7
Prólogo	
Escrito por CARLOS PEÑA.....	11
Introducción	23
1 Autorrespeto y justicia social.....	33
1.1 Introducción.....	33
1.2 Formas de valoración: estatus moral y mérito	34
1.3 Bases sociales del autorrespeto en <i>A Theory of Justice</i>	36
1.3.1 Autorrespeto y su relación con nuestros medios disponibles..	37
1.3.2 Autorrespeto y reconocimiento mutuo	39
1.3.3 Autorrespeto y el principio aristotélico	40
1.4 El papel del autorrespeto en la justificación de los principios de justicia	42
1.4.1 Argumentos en el marco del contrato originario	44
1.4.2 El argumento de la estabilidad.....	50
1.4.3 Usted y yo como lectores de una teoría de la justicia.....	52
1.5 Consideraciones finales: las bases sociales del autorrespeto y la construcción de una utopía realista.....	53
2 La idea de bien en una teoría de la justicia	55
2.1 Introducción.....	55
2.2 Cuestiones generales sobre la idea de bien	57
2.3 El tratamiento de la idea de bien en <i>A Theory of Justice</i>	59
2.4 El principio aristotélico	62
2.5 Consideraciones finales: significado moral y pragmático de la idea de bien.....	65

3	El sentido de la justicia y la estabilidad social.....	71
3.1	Introducción	71
3.2	Contexto de la discusión	72
3.3	Psicología moral	74
3.4	Estadios del desarrollo moral	77
3.4.1	Primer estadio: la moralidad de la autoridad	77
3.4.2	Segundo estadio: la moralidad de la asociación	78
3.4.3	Tercer estadio: la moralidad de los principios	80
3.5	Evaluación de la construcción psicológica considerando cada uno de los estadios	82
3.5.1	Sobre la moralidad de la autoridad	82
3.5.2	Sobre la moralidad de la asociación.....	83
3.5.3	Sobre la moralidad de los principios	85
3.6	Consideraciones finales: psicología moral, sentido de la justicia y estabilidad social.....	86
4	El Estado de bienestar capitalista: una discusión sobre democracia de propietarios, justicia distributiva y autorrespeto.....	89
4.1	Justicia como equidad	89
4.2	Democracia de propietarios.....	92
4.3	El argumento desde el autorrespeto	98
5	¿Distribución o reconocimiento?	101
5.1	Introducción	101
5.2	El giro teórico hacia el reconocimiento.....	103
5.3	Reconocimiento recíproco como base de una teoría de la justicia como equidad.....	106
5.4	Tomando a las personas en serio	109
5.5	Consideraciones finales: justicia distributiva, reconocimiento recíproco y autorrespeto	112
	Comentarios a “¿Distribución o reconocimiento?”	
	Escrito por CHRIS LYON	119
	Índice analítico	137
	Abreviaturas	139
	Bibliografía	141

PRÓLOGO

Carlos Peña

Rector Universidad Diego Portales

Profesor Universidad de Chile

Esta serie de estudios de que es autor Pablo Aguayo versan todos ellos sobre la obra de John Rawls. Para apreciar su importancia y favorecer su lectura puede ser útil dar un rodeo y explicar, someramente, la obra del autor al que se refieren.

El nombre de John Rawls en el campo de la filosofía política irrumpió el año 1971 con la publicación de *A Theory of Justice*; se trata de un libro que ha llegado a ser tan importante como la *Filosofía del Derecho* de Hegel (1821) o la *Metafísica de las Costumbres* de Kant (1797).

¿De dónde deriva esa importancia?

Según una larga tradición (que se inicia nada menos que con Aristóteles y que es posible rastrear hasta Hegel) la razón podía orientarnos en cuestiones prácticas respondiendo preguntas del tipo: ¿Qué debemos hacer o cuál es la forma correcta de organizar la vida en común? ¿Debemos permitir el aborto? ¿Cómo debe distribuirse el ingreso? Solía así sostenerse que había una razón teórica (que respondía a la pregunta *cómo son* las cosas) y otra práctica (que daba respuesta a la pregunta acerca de *cómo debíamos* comportarnos u organizar la vida). Sin embargo, esa confianza en que existía una razón práctica desapareció durante buena parte del siglo XX. El culpable principal fue el positivismo lógico y alguna forma del neokantismo.

El positivismo (v.gr. Alfred Ayer) sostuvo que el significado de un enunciado estaba dado por el conjunto de operaciones empíricas

necesarias para saber si debíamos aceptarlo como verdadero o rechazarlo como falso. De acuerdo con esto, los enunciados normativos, las respuestas a las preguntas prácticas, no tenían significado puesto que los términos normativos (como correcto o bueno) carecían de contrapartida fáctica con la cual contrastarlos (puesto que como observó Wittgenstein, el valor de un hecho no es un hecho¹). Y el neokantismo (un buen ejemplo fue Weber) tendió a separar la voluntad de la inteligencia. Una cosa dijo Weber es describir el mundo (lo que es) y otra cosa tomar posición ante él (como quiero que sea). El resultado de esos influyentes puntos de vista fue desterrar el lenguaje político y moral al desconocido territorio que estaba más allá de la razón. Los enunciados normativos (que señalan cómo debe ser tal o cual cosa) fueron considerados una expresión de emociones o una manera encubierta de dar órdenes. Las discrepancias en estas materias eran solo aparentes. En realidad, solía decirse, se trataba de diferencias de emociones o de voluntades.

Es fácil comprender lo peligroso que era desterrar las cuestiones políticas o morales al campo de la simple voluntad. Lionel Robbins, un economista, lo resumió de manera inmejorable. Esas discrepancias eran, dijo, un caso de su sangre o la mía. Pero llegó Rawls.

En *A Theory of Justice* él revalidó la razón práctica asumiendo el desafío más radical de todos. Era posible, explicó en el libro, resolver racionalmente cómo organizar la vida en común. Los miembros de la sociedad moderna, aunque estarían divididos por profundas discrepancias acerca de sus preferencias últimas, pueden alcanzar un acuerdo racional acerca de la estructura básica de su sociedad. ¿Cómo podrían hacerlo? Rawls explica que eso podría lograrse retomando la antigua estrategia del contrato social. Sugirió para ello un contrafáctico ¿cómo organizaríamos

¹ *Tractatus Logico Philosophicus*, London: Edinburgh Press, 1922, & 6.41. Por supuesto Wittgenstein no estuvo de acuerdo con las conclusiones que el positivismo lógico sacó de esas afirmaciones. Cfr. A Lecture on Ethics, *The Philosophical Review*, 1914, vol. 1, 1965, pp. 3-12.

la vida en común si, desconociendo cada uno sus capacidades específicas, debiéramos alcanzar un acuerdo unánime? Los partícipes de esa negociación, si son racionales, debieran ponerse en todos los casos (imaginar que serán pobres o ricos, inteligentes o torpes, hombres, mujeres, disidentes, etcétera) para así alcanzar su mejor resultado. Si cada uno ignora sus características, dijo Rawls, entonces negociará de manera imparcial puesto que su racionalidad le aconsejará ponerse en el lugar de todos.

El resultado de esa negociación, sugirió Rawls, son dos principios de justicia que resumen la tradición liberal y la tradición democrática, las dos tradiciones políticas de la modernidad, Locke y Rousseau. El primer principio aseguraría un igual número de libertades para todos y el segundo dispondría, sobre la base de un acceso igual a las posiciones más favorecidas, que ellas debían ir en beneficio de las menos aventajadas. Y el primer principio tendría primacía sobre el segundo: es decir, usted no consentiría que se sacrificaran las libertades para mejorar aumentar el bienestar o distribuirlo mejor. Parece sencillo, pero es difícil exagerar las dificultades técnicas que ese planteamiento supone y que han dado origen a un mar de comentarios.

Hay quienes vieron en la posición original una estructura que, a la manera del imperativo categórico, constreñía la voluntad política por la mera forma (al modo sugerido por Kant en el tercer teorema de la *Crítica de la razón práctica*)²; otros vieron en ese contrafáctico una ontología de lo social que prescindía de la comunidad y de la historia (es el caso de Sandel); hay quienes, en fin, advirtieron que un contrato hipotético no podía originar sino obligaciones hipotéticas (fue el caso de Dworkin), etcétera. El problema fue zanjado por el propio Rawls cuando en *Political Liberalism* declaró que la posición original no era más que un *device of*

² Un registro pormenorizado de lo que sigue puede verse en DANIELS (Ed.) *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, Stanford University Press, 1975.

representation, una forma de poner en escena los dilemas a que se enfrenta una democracia en condiciones modernas³.

En efecto, en la última parte de su obra Rawls rechaza esas interpretaciones⁴—algunas de las cuales él mismo, sin embargo, suscribió— y caracteriza a la posición original como un mecanismo que permite conceptualizar el tipo de acuerdo que alcanzarían personas que se concibieran a sí mismas como libres e iguales cuando, a la hora de negociar, respetaran con escrúpulo esas características que se autoatribuyen⁵. Luego, la posición original no es un mecanismo justificatorio (un contrato hipotético, como observó Dworkin, no es un contrato en absoluto) sino un artificio para poner en escena (clarificar, dice Rawls) la concepción que de sí mismos tienen los individuos.

Así entonces la clave de la obra de Rawls no es la posición original, sino algunos de los asuntos que le subyacen. Sobre algunos de esos asuntos subyacentes, así como sobre las dificultades técnicas que plantean, versa este libro del profesor Pablo Aguayo.

El lugar del autorrespeto en la teoría de Rawls

Entre los comentaristas de *A Theory of Justice* suele llamarse la atención acerca de la estrategia que debieran seguir los partícipes de la posición original para alcanzar su mejor resultado: si acaso es correcta la estrategia *maximin* que Rawls sugiere (buscar en la negociación el máximo del mínimo) o alguna otra. De esta manera, especialmente en los primeros comentarios que recibió la obra de Rawls, solían destinarse muchas páginas a la noción de riesgo, racionalidad, eficiencia, entre otras.

³ RAWLS, J. *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993.

⁴ Ibídem, p. 53, nota 7. Rawls, J. *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993.

⁵ Ibídem, p. 25.

El profesor Aguayo llama sin embargo la atención acerca de otro aspecto muy relevante en la argumentación de Rawls, la noción de autorrespeto y el papel que juega en la elección de los principios de justicia.

Aguayo también se ocupa en este libro del principio aristotélico según el cual fuere cual fuere el bien que elijamos, él siempre sería el más complejo porque de esa forma desplegaríamos nuestras capacidades de manera más plena (este es, desde luego, uno de los sentidos de la felicidad entendido en el modo aristotélico). Ahora bien, el principio aristotélico, como explica Aguayo, está íntimamente relacionado en Rawls con la idea de autorrespeto o respeto por sí mismo. En efecto, sólo en una sociedad donde el sujeto pueda experimentar sus capacidades, el respeto por sí mismo se acrecienta y es plausible, deja de ser un simple concepto o una simple interpelación y se transforma en una vivencia que se fortalece a sí misma performativamente: conforme se la ejecuta o realiza. Lo anterior permite explicar, a juicio del profesor Aguayo en el excelente estudio que dedica a este tema, por qué las partes en la posición original deben tener en cuenta qué principios acrecientan las bases sociales del autorrespeto y cuáles las desmedran. El autorrespeto, subraya el autor, es uno de los criterios fundamentales para elegir los principios de justicia ¿Por qué? La razón derivaría del hecho, explica Aguayo, de que sin el respeto por sí mismo, sin la experiencia de ser una fuente valiosa de fines idiosincrásicos que merecen ser perseguidos, entonces nada tiene valor. Y si ello ocurre, ¿qué horizonte guiaría nuestras elecciones?

El problema del fin o bien

Pocos años después de la publicación de *A Theory of Justice* aparecieron varias dudas acerca de la concepción del agente humano que estaba a la base del contrafáctico que Rawls sugería imaginar.

Michael Sandel fue uno de los primeros que llamó la atención acerca de eso⁶. Rawls, dijo, supone el absurdo de un 'yo' que antecede a los fines que escoge, cuando la verdad es exactamente la inversa: somos lo que somos merced a lo que escogemos. Usted es la suma de sus decisiones, no es que su identidad quede fijada con antelación a ellas. Este error conduce a Rawls, continuó Sandel, a imaginar a los seres humanos como seres descontextualizados, puramente noumenales, incurriendo en el mismo error que Hegel reprochó a Kant. Nuestra identidad personal no depende sólo de nuestra voluntad, sino que está vinculada con una trama de significados que nos excede, con el bien a que aspiramos, y está presente en el lenguaje que usamos, en nuestro universo simbólico y en los recuerdos que compartimos con otros.

¿Es verdad que Rawls olvidó la idea de bien en *A Theory of Justice*?

El profesor Aguayo observa que no la olvidó del todo, aunque pareció darle un tratamiento que, incluso al interior del entramado de *A Theory of Justice*, no resulta siempre satisfactorio.

Como este texto recuerda, Rawls introdujo la idea de bien en su argumentación; aunque no en un sentido fuerte (como, por ejemplo, la emplea Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*, como un horizonte de sentido sin el cual el razonamiento práctico no sería posible) sino en un sentido tenue o delgado. Los partícipes de la posición original (aquel contrato que Rawls invita a imaginar) requieren tener una idea siquiera formal del bien puesto que, de otra forma, no hay manera de explicar por qué buscarían el mejor resultado para cada uno de ellos. Esa idea delgada de bien se despliega en dos sentidos. Uno, es un sentido subordinado al plan de vida y puede llamarse un sentido instrumental, puesto que *x* es bueno para Pedro si es adecuado para realizar el plan de vida que escogió. El otro

⁶ *Liberalism and the Limits of Justice*, Harvard University Press, 1982.

es un sentido práctico y es una condición para que el partícipe de la posición original pueda contar con una escala de preferencias ordinal que permita sacrificar algunas en pos de otras a la hora de elegir. Este último sentido es el que Rawls denomina principio aristotélico: preferimos siempre las cosas más complejas a las más simples, las que obligan a una realización más plena de nuestras capacidades.

La opinión del profesor Aguayo frente a ese argumento de Rawls es que este no resulta del todo satisfactorio. Ocurre, explica el autor, que Rawls ha defendido una idea de justicia puramente procedimental. Los partícipes de la posición original no saben qué es justo, aunque cuentan con un procedimiento que fuere cual fuere el resultado les permite aceptarlo como justo. Y parece obvio, explica Aguayo, que esa caracterización puramente procedimental de la justicia no es compatible con una idea de bien en sentido práctico como la aristotélica de la que Rawls pretende servirse. Esta última requiere un *telos*, un fin o un bien, por referencia al cual la escala de preferencias que Rawls necesita tenga sentido.

El problema de la motivación

En *A Theory of Justice* Rawls no sólo se preocupó de justificar los principios de justicia, esto es, de mostrar por qué había poderosas razones para aceptarlos, sino que además se dio la tarea de examinar si eran capaces de motivar la acción.

Como se sabe desde Suárez o Hume, las razones por sí mismas no son capaces de motivar la acción. Así, uno de los principales problemas políticos o morales es cómo transitar desde las razones a los motivos, desde comprender que algo es correcto a sentirse compelido a alcanzarlo.

Rawls es plenamente consciente de ese problema y de ahí entonces que, junto a la tarea de justificar los principios, se ocupe de mostrar por qué ellos podrían dar lugar a un orden estable. La respuesta de Rawls —que el profesor Aguayo examina en este libro— es que sí, que esos principios generan estabilidad porque serían acordes a nuestra psicología moral. Por supuesto Rawls no está acá derivando los principios de los rasgos psicológicos que nos constituirían (algo así lo haría incurrir en una de las versiones de la famosa falacia naturalista) sino que está sugiriendo que nuestra psicología moral es adecuada para que principios como los que surgen de la posición original motiven nuestra conducta.

Con toda razón el profesor Aguayo llama la atención acerca del hecho de que esa argumentación de Rawls muestra que él es consciente de que no basta lo razonable para guiar nuestras prácticas. La evolución posterior de la obra de Rawls, habría que agregar, revela que esa consciencia es cada vez más aguzada en él hasta el extremo de morigerar muy intensamente la influencia de Kant⁷.

La democracia de propietarios

Una de las preguntas que es posible encontrar en la literatura secundaria sobre la obra de Rawls es aquella que interroga por el tipo de organización económico social que debería preferirse a la luz de su teoría. Una buena parte de los comentaristas, recuerda Aguayo, suele sostener que se trata de alguna forma de estado de bienestar o incluso alguna modalidad de lo que en la literatura económica se conoce como la *Trickle-down theory* (una variante de la ‘teoría del rebalse’, esto porque el principio de diferencia apoyaría una reducción de impuestos si ello beneficia a los más pobres por la vía de crear riqueza). Pablo Aguayo argumenta que la teoría de Rawls

⁷ Vid. PEÑA, Carlos: Rawls entre Kant y Hegel, en *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, vol. LXXIII (2017), pp. 219-230.

no se inclina por ninguna variante del estado de bienestar, sino por lo que se ha denominado una 'democracia de propietarios'.

Y, en efecto, en la edición revisada de *A Theory of Justice* Rawls se esmera por distinguir una democracia de propietarios de un estado de bienestar⁸. La necesidad de hacer esa distinción, como es sabido, había sido sugerida años antes por R. Krouse y M. McPherson quienes vieron en la noción rawlsiana de una 'sociedad bien ordenada' la imagen de una democracia de propietarios⁹. El término fue acuñado en los años veinte por los conservadores británicos y empleado por ellos hasta la época de M. Thatcher. Es el Nobel James Meade quien le asigna el significado que interesa a Rawls para designar un sistema en el que la propiedad esté amplia e igualitariamente distribuida para lo cual es necesario aplicar impuestos sobre la ganancia y el stock de riqueza¹⁰.

El liberalismo de Rawls, dice el autor, a diferencia del liberalismo inspirado por el capitalismo, es pues un liberalismo igualitario, un liberalismo preocupado de cuán equitativa es la estructura básica de la sociedad en su conjunto. Destaca en él, subraya el profesor Aguayo, la idea de que ni la historia intergeneracional de cada uno, ni la herencia, son fuente legítima para obtener más recursos u oportunidades. La distribución, piensa Rawls, debe ser, de manera relevante, el fruto de la decisión de las personas y no el resultado de cualidades meramente adscritas.

⁸ *A Theory of Justice, Revised Edition* (MA Cambridge, 1999), p. xiv.

⁹ Capitalism, Property-Owning Democracy and the Welfare State, en *Democracy and the Welfare State*, Princeton, 1998.

¹⁰ A Property-Owning Democracy, en *Efficiency, Equality and Ownership*, Routledge, 1964, pp. 40 y ss.

El lugar del reconocimiento

El tema del reconocimiento se remonta, como se sabe, a la obra de Hegel, y fue subrayado en especial por la lectura que Kojève hizo de la *Fenomenología del Espíritu*¹¹. Rawls, según se sigue de sus lecciones sobre filosofía moral¹², estuvo siempre muy atento a la concepción que Hegel tenía de la filosofía política. En esa concepción la búsqueda de reconocimiento como la pulsión básica de la política es muy importante. Las personas producen el orden social no sólo como forma de mitigar el miedo o el hambre (como en la narrativa liberal) sino como una manera de alcanzar el reconocimiento: que el valor que cada uno asigna a su trayectoria sea también el valor que otros le asignan en la interacción.

¿Recoge el tema del reconocimiento Rawls o nada más se ocupa de la distribución?

Aparentemente Rawls está hipnotizado por el tema de la distribución y deja en las sombras el reconocimiento. Pero, cuando el problema se examina de cerca, sugiere el profesor Aguayo, la situación no es exactamente así. Lo que ocurre, explica, es que la justicia puede entenderse en dos sentidos. En uno de ellos (justicia asignativa) se trata de asignar bienes en razón de un cierto título; en el otro (justicia distributiva) se trata de establecer relaciones equitativas en la estructura básica de la sociedad. El profesor Aguayo, en el debate con Chris Lyon que este texto recoge, sostiene que cuando se descuida esa distinción se incurre en el error de tratar el concepto de justicia en Rawls en el primer sentido que oculta, en efecto, el reconocimiento. Pero si se tiene en cuenta que Rawls emplea el concepto de justicia en el segundo, el problema desaparece y ahí sí tiene un lugar el reconocimiento. Con todo, como observa Chris Lyon, la cuestión del reconocimiento no es sólo conceptual (caso en el que la

¹¹ Vid. *Introduction to the Reading of Hegel*, Cornell University Press, 1980.

¹² *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, 2000; PEÑA, Carlos. op. cit.

estipulación de significados de la palabra ‘justicia’ podría resolverla) sino que es ontológica, alude a la forma en que se conciben las relaciones sociales, si como una estructura interactiva de individuos, o si, en cambio, como empapadas de significados y de historia, como en Hegel.

Como se ve, este excelente libro que ha escrito el profesor Aguayo es una revisión de los aspectos filosóficamente más relevantes de la obra de Rawls y constituye, por eso, un aporte muy importante a los debates en filosofía moral y política.

Es verdad que cuando los lectores se acercan a los aspectos más abstractos de estas materias, arriesgan quedar con la impresión que se trata de una entretención profesional de los filósofos; pero cuando esos aspectos se miran más de cerca se revela cuán importantes son para la comprensión de nuestra propia vida colectiva y de sus ideales normativos. Después de todo, cuando, como ocurre con este libro, se examina nuestra psicología moral, estamos comprendiendo que en la vida social no basta dar razones, sino que es necesario motivar la acción. Y cuando se examina la idea de bien aristotélico se está discutiendo de qué forma debemos concebirnos unos a otros, si como sujetos que eligen o si, en cambio, como personas que nacen al interior de un horizonte dibujado por elecciones previas. Y, en fin, cuando se habla de reconocimiento se está discutiendo si acaso los seres humanos anhelamos se satisfagan nuestras necesidades o si también requerimos se asigne valor a la trayectoria vital a la que pertenecemos. Todo eso es lo que asoma en este libro del profesor Aguayo, que de este modo ayuda a comprender algunos de los debates contemporáneos en filosofía moral y política; pero a la vez a inteligir los dilemas que subyacen a nuestra vida colectiva.

Por eso, puede afirmarse, este libro del profesor Aguayo satisface plenamente el propósito de una filosofía moral y política que, por la vía de examinar los conceptos relativos a la vida en común hasta sus últimos intersticios, acaba ayudándonos a inteligir mejor lo que somos.

INTRODUCCIÓN

Para quienes tengan interés por la filosofía moral y política contemporánea la obra de John Rawls es indiscutidamente una parada necesaria. De hecho, la tesis de Robert Nozick según la cual resulta imposible hacer filosofía moral y política sin considerar el marco ofrecido por Rawls, aunque parezca extrema, resulta bastante acertada (*cf.* Nozick 1974, p.183). En gran medida el impacto de la obra de Rawls radica en su interés por ofrecer una teoría sustantiva de la justicia, aspiración radical dentro de un ambiente académico en el que más bien se pretendía alcanzar un diagnóstico de las enfermedades que aquejaban a la filosofía. Como es sabido, dentro de la concepción terapéutica, la identificación de la enfermedad era no solo la tarea principal, sino tal vez el único objetivo de la filosofía¹. De este modo, y dado su anhelo por ofrecer principios de justicia que pudieran organizar la estructura básica de la sociedad, Rawls vuelve a estrechar el nexo entre la ética y la filosofía política. Con ello él reanuda, como sostiene Miguel Ángel Rodilla, una manera “históricamente ininterrumpida de discurso de hondo aliento sobre cuestiones prácticas, morales y políticas” (2002, p.13). Asimismo, es el diálogo que Rawls establece con la tradición filosófica de Occidente lo que da a su obra un profundo contenido².

¹ Para un excelente análisis de la tradición analítica de la filosofía, así como de la concepción terapéutica de la misma, véase M. E. ORELLANA BENADO: *Prójimos Lejanos. Ensayos de filosofía en la tradición analítica* (2011).

² Véase por ejemplo *Lectures on the History of Moral Philosophy* (2000) y *Lectures on the History of Political Philosophy* (2007). La preocupación por entrar en diálogo con la tradición ha sido enfatizada por Martha Nussbaum en “Conversing with the

Como es sabido, a mediados del siglo pasado la filosofía moral anglosajona estuvo fuertemente dominada tanto por el análisis conceptual como por una concepción positivista de la ética. Rawls fue bastante consciente de estas formas de hacer filosofía y rápidamente se distanció de ellas. Prueba de lo anterior es que en la primera parte de TJ él señaló que era imposible “desarrollar una teoría sustantiva de la justicia fundada solamente sobre las verdades de la lógica y en definiciones. El análisis de los conceptos morales por más que sean entendidos tradicionalmente, son insuficientes” (1971, p. 51).

A partir de lo anterior podríamos pensar que Rawls nunca se sintió cómodo con los márgenes impuestos por la comprensión analítica de la ética, ni siquiera con los márgenes esbozados por sus críticos³. Pensemos por ejemplo en la obra de Stephen Toulmin: *An Examination of the Place of Reason in Ethics* publicada en 1950. En ella el autor desarrolló una profunda crítica a los moralistas británicos que van de G. E. Moore a Charles Stevenson, pasando por Alfred Ayer y la tradición metaética. El objetivo que Toulmin tuvo en *An Examination of the Place of Reason in Ethics* fue mostrar la insuficiencia de las principales teorías éticas anglosajonas desarrolladas en la primera mitad del siglo veinte. Según Toulmin, dichas teorías eran incapaces de especificar el uso de la razón en la ética, lo que traía como consecuencia la imposibilidad de valorar y diferenciar las buenas de las malas razones para fundamentar nuestros juicios morales, así como el valor moral de los rumbos de acción que de ellos podrían desprenderse.

Tradition: John Rawls and the History of Ethics”, en ella Nussbaum señaló que “Rawls always viewed his work not only as the articulation of a particular theoretical view, but also as an attempt to reclaim the space within which the great thinkers of the tradition worked” (1999, p. 424).

³ Esta es una cuestión paradójica. Muchos han visto en Rawls un continuador de las tesis de la filosofía analítica, otros sin embargo lo han visto como un férreo detractor. Por ejemplo, S. P. SCHWARTZ ubica a Rawls como un continuador de esta tradición. Véase por ejemplo el capítulo 8 de su *A Brief History of Analytic Philosophy: From Russell to Rawls*: “Ethics and Metaethics in the Analytic Tradition” (2012, pp. 285-297).

Teniendo lo anterior a la vista, Rawls escribió uno de sus primeros trabajos académicos, a saber, una reseña crítica del libro de Toulmin⁴. En ella Rawls manifestó alguna simpatía por las críticas desarrolladas por el autor, aunque critica a Toulmin por reducir solo a tres perspectivas el universo de las tradiciones filosóficas. Para Toulmin, las aproximaciones objetivas de G.E. Moore, subjetivas de L. Stevenson e imperativas de A. Ayer, parecen concentrar todas las formas tradicionales de abordar los problemas morales. Atrapado bajo el mismo esquema que quiere criticar, Toulmin no considera las tradiciones de filosofía moral que van más allá de estas posiciones. Ante esto, uno podría sostener que dicha limitación es una estrategia metodológica que pretende circunscribir el ámbito de la empresa que espera desarrollar. Pero las afirmaciones de Toulmin son más radicales y totalizantes, lo que conduce a Rawls a preguntarse: “Una consideración final: con todo el respeto por Moore, Ayer, y Stevenson, ¿no es absurdo, a primera vista, tomarlos como ejemplos de la filosofía moral tradicional?” (1951b, p. 579).

Lo anterior evidenciaría que desde los años cincuenta Rawls estaba consciente de que el universo de las teorías éticas no se reducía a las aproximaciones que Toulmin había identificado. Una referencia importante que aparece en la reseña escrita por Rawls, y que lo acompañará en todo su trayecto filosófico, es la obra de Henry Sidgwick: *The Methods of Ethics*. La referencia a Sidgwick es relevante en la medida en que demuestra que Rawls estaba bastante familiarizado con una tradición histórica-sistemática de la ética, y no solamente con una aproximación analítica o cientificista. La tesis anterior se vería reforzada a su vez tanto por los apuntes de los seminarios que Rawls dictó desde los años sesenta en la Universidad de Harvard —publicados en sus *Lectures on the History of Moral Philosophy* (2000)—, así como por su tesis de licenciatura en la que aborda algunas cuestiones de teología moral⁵.

⁴ Reseña publicada en *The Philosophical Review* (1951b. pp. 572-580).

⁵ Me refiero a *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith* (2010). Este trabajo corresponde a su *Senior thesis* presentada en Princeton en 1942. Autores como Aristóteles, Platón, San Agustín, Nietzsche, Kirkegaard, Gilson, entre otros, son parte de los que Rawls tuvo a la vista al momento de escribir su tesis.

Claramente el interés filosófico de Rawls no fue el análisis conceptual. Desde sus primeros trabajos es posible observar una real motivación por ofrecer principios de justicia que sirvan de base para la legitimación racional de un sistema social, sistema que ha de incluir una dimensión moral, así como una dimensión económica y una dimensión política. Este carácter amplio de las aspiraciones de su obra produjo rápidamente innumerables críticas y comentarios. Partiendo por la última de estas dimensiones, podemos sostener que su proyecto se enmarca en la tradición liberal. Su preocupación por la justicia como equidad y la primacía de la libertad así lo demuestran. Más aún, la identificación de un orden lexicográfico para los principios de justicia refuerza la idea de la prioridad de la libertad y de los derechos asociados a ella, rasgos propios de esta tradición. Sus argumentos en esta línea calzan con las características que De Ruggiero había establecido en su *Storia del liberalismo europeo* (1925), y que el propio Rawls comenta en la nota 3 del § 32 de TJ. Ahora bien, en sus *Lectures on the History of Political Philosophy* Rawls se sitúa en esta tradición liberal (cf. Rawls 2007, pp. 1-5). Ahí sostuvo que el contenido de una concepción política liberal de la justicia debería incluir tres elementos principales: (1) una lista de derechos iguales para todos y libertades básicas, (2) el reconocimiento de la prioridad de esas libertades y (3) la garantía de que todos los miembros de la sociedad dispongan de medios adecuados para hacer uso de estos derechos y libertades⁶.

Las anteriores características engarzan con la dimensión económica de su teoría. Sus reflexiones en torno a la igualdad desarrolladas principalmente en el § 12 de TJ –al alero de la interpretación del segundo principio de la justicia– muestran las diferencias que el autor tenía con las formas de comprender la distribución económica basadas en el mérito y la

⁶ En esta misma línea Robert Wolff sitúa a Rawls “en la tradición de la economía política liberal utópica de finales del siglo XIX y de comienzos del XX” (1981, p. 175).

eficiencia. Las diferencias entre su posición y las otras formas de entender el liberalismo resultan evidentes. Son dos formas de concebir la economía y la sociedad sumamente diferentes que implican diferencias sustantivas respecto al significado de nociones como igualdad, libertad y justicia. Y es aquí donde llegamos al tercer punto. Una sociedad democrática que aspire a la justa distribución de los bienes sociales no puede renunciar a las consideraciones morales que implica el establecimiento de principios de justicia que tiendan a la equidad. Así, la organización de la sociedad en términos políticos y económicos necesita—salvo que creamos en la tesis de la espontaneidad del mercado⁷— una base moral.

Determinar las bases morales para la organización de una sociedad justa aparece entonces como una de las cuestiones centrales de la obra de Rawls. Visto desde esta perspectiva puede entenderse su esfuerzo por ofrecer un análisis crítico del utilitarismo, para desde ahí levantar su propia teoría moral. Recordemos que cuando Rawls quiere explicar el objetivo de TJ señala:

Tal vez la mejor forma de explicar mi objetivo en este libro es como sigue. Durante mucho tiempo la teoría sistemática predominante en la filosofía moral moderna ha sido alguna forma de utilitarismo. Aquellos quienes la criticaron lo hicieron a menudo desde una perspectiva más estrecha. Mostraron las oscuridades del principio de utilidad e hicieron notar las aparentes incongruencias existentes entre muchas de sus implicaciones y nuestros sentimientos morales. Creo que, sin embargo, no lograron construir una concepción moral realizable y sistemática que se le opusiera. El resultado es que con frecuencia parecemos obligados a escoger entre el utilitarismo y el intuicionismo (1971, pp. vii-viii).

Es esta profunda crítica al utilitarismo lo que en parte hace que la teoría de Rawls sea filosóficamente más rica en comparación con otras de la tradición liberal de su época, e incluso si la comparamos con algunas que

⁷ Cf. Friedrich HAYEK en *Individualism and Economic Order* (1948, pp. 7, 10, 16 y 26).

le han sucedido en la tradición del liberalismo igualitarista⁸. ¿Pero es posible hablar de una filosofía moral rawlsiana?, ¿cuáles serían sus nociones centrales y cómo se articularían?, ¿cuáles serían las tesis centrales de dicho núcleo? Al plantearnos estas preguntas no podemos obviar las afirmaciones realizadas por el propio Rawls en su artículo de 1974 “*The Independence of Moral Theory*”. En dicho trabajo sostuvo:

Distingo entre filosofía moral y teoría moral; la filosofía moral incluye a esta última como una de sus partes principales. La teoría moral es el estudio de concepciones morales sustantivas, esto es, el estudio de cómo pueden articularse las nociones básicas de lo correcto, lo bueno y lo moralmente valioso, formando diferentes estructuras morales. La teoría moral intenta identificar las más importantes semejanzas y diferencias entre esas estructuras y caracterizar el modo en cómo están relacionadas con nuestras sensibilidades morales y nuestras actitudes naturales, así como determinar también las condiciones que tienen que satisfacer si es que han de jugar en la vida humana el papel que de ellas se espera (1974, p. 5).

A partir de esta clasificación es posible pensar si realmente la obra de Rawls constituye una teoría moral, teoría que en principio sería independiente no solo de las otras ramas de la filosofía, sino además de presupuestos metafísicos. Téngase a la vista que con respecto a la *teoría moral* Rawls sostiene que es el *estudio* de una concepción sustantiva de la

⁸ Como ejemplo de lo anterior podrían citarse las obras de Brian BARRY: *Theories of Justice* (1989) y *Justice as Impartiality* (1995); Gerald COHEN: *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (1995) y Ronald DWORKIN: *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality* (2000), entre otras. Con lo anterior no quiero decir que estas obras de filosofía y teoría política no tengan la fuerza y el impacto de la obra de Rawls. Solo me interesa recalcar que en ellas no es posible encontrar una teoría moral tan desarrollada como la de Rawls. Por ejemplo en *A Theory of Justice* Rawls no solo ofrece los rasgos centrales de una teoría deontológica basada en la noción de corrección moral al alero de una concepción contractual, sino que da paso a un exhaustivo análisis de la idea de bien (capítulo VII), del sentido de la justicia y de otros sentimiento morales (capítulo VIII), así como un análisis de la felicidad y de los fines humanos (capítulo IX), sin olvidar el desarrollo de una compleja psicología moral que atraviesa toda la tercera parte de TJ.

moral, no *una* concepción sustantiva de la misma. Como parte de este estudio Rawls consideró fundamental no solo los elementos estrictamente filosóficos que caracterizarían a la filosofía moral, sino también la discusión de cómo pueden articularse las nociones de lo correcto y lo bueno, así como los elementos que son parte de nuestra psicología moral. Son estos asuntos los que constituyen el tema central de este libro. En los trabajos que lo componen el lector podrá encontrar una discusión actualizada sobre aquellos elementos que en principio definen la teoría moral que Rawls presentó en *A Theory of Justice*. Al mismo tiempo, estos ensayos intentan construir un puente entre la teoría de la justicia de Rawls y otras tradiciones de la filosofía moral y política contemporánea, especialmente con las teorías del reconocimiento.

Algunas versiones de los trabajos aquí presentados fueron publicadas anteriormente. El ensayo “Autorrespeto y justicia social” reproduce casi íntegramente el artículo “El rol del autorrespeto en la teoría de la justicia de John Rawls”, publicado en *HYBRIS. Revista de Filosofía* 8.2 (2017) 55-76. El ensayo “La idea de bien en *Una Teoría de la Justicia*” es una versión actualizada de “Rawls y el Principio Aristotélico. Una aproximación a la idea de bien en *A Theory of Justice*”, publicado en *Ideas y Valores* 63.156 (2014): 129-143. Finalmente, “¿Distribución o reconocimiento?” es una versión actualizada y aumentada del artículo “¿Distribución o reconocimiento? Un análisis a partir de John Rawls” publicado en *Quaderns de Filosofia* II, 2 (2015): 11-28. Presenté una versión en inglés de este último trabajo en la *VI Meetings on Ethics and Political Philosophy* realizadas en la Universidad de Minho el año 2015. Dicha versión es la que Chris Lyon tuvo a la vista al momento de escribir su comentario crítico.

Debo señalar que este libro no sería posible sin la ayuda de varios amigos y colegas que no solo han leído y comentado los trabajos que lo componen sino, además, han puesto a mi disposición el material necesario para su elaboración. A la profesora María Xosé Agra le agradezco enormemente haberme enviado a Inglaterra su libro *J. Rawls: el sentido de la justicia en una sociedad democrática*. Este libro fue de gran ayuda para tomar nota de la relevancia que el sentido de la justicia tiene para la comprensión de la teoría moral de Rawls. A Priscila Mackenzie y Andrius Gališanka les agradezco haberme enviado los manuscritos de sus investigaciones sobre la naturaleza de la moralidad en el joven Rawls. Sus trabajos fueron muy iluminadores y reorientaron mi mirada hacia los trabajos que Rawls escribió en las décadas de los 50' y 60'. Especialmente quiero agradecer a Adela Cortina, Jesús Conill y José Montoya por sus comentarios a versiones iniciales de estos trabajos. Una mención especial tiene el profesor Montoya quien generosamente compartió su biblioteca personal y me obsequió libros muy valiosos, dentro de los cuales se encuentra la serie completa de *Philosophy, Politics and Society* editada por Peter Laslett y varios libros de Brian Barry y David J. Richards.

También quiero agradecer a Chris Lyon y Claudio Santander quienes aportaron sendas críticas a los ensayos que aquí se presentan, identificando no solo los puntos débiles de mis argumentos, sino ofreciendo vías posibles de solución o argumentos alternativos. Flavia Carbonell y Rocío Lorca me entregaron varios comentarios a una versión anterior al capítulo quinto de este libro presentado en el Seminario de Investigación de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. A Gabriela Zapata le agradezco las conversaciones y el apoyo que me dio cuando recién iniciaba este camino.

En la etapa final del libro fueron muy importantes los comentarios que Paloma Baño hizo al manuscrito casi terminado. Su detallada revisión fue indiscutiblemente de enorme ayuda. Asimismo, quiero agradecer a Carlos Peña quien no solo leyó el manuscrito final, sino que también aceptó

escribir el Prólogo de estos ensayos. Con sus líneas él presenta claramente al lector los temas centrales del libro y, además, ofrece una visión de conjunto de la obra de Rawls.

Quiero agradecer también a mi equipo de ayudantes de las cátedras de Filosofía Moral y Teoría de la Justicia de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. A María José Calderón, Antonia Silva y Pablo Lapostol les agradezco haber revisado los primeros manuscritos del libro. A Sofía Abuhadba e Ignacio Peralta les agradezco haber trabajado en la traducción del capítulo de Chris Lyon y a Rocío Morales por los dibujos que realizó para el libro.

Finalmente agradezco a mi editor Adán Salinas, no solo por sus consejos, sino por el apoyo constante que me ha dado en este proceso.

Cumnor Hill, Oxford
17 de agosto de 2018.

1 AUTORRESPETO Y JUSTICIA SOCIAL

The preservation of self-respect is at the core
of any theory of justice

Jeanne Zaino

The provision of self-respect is a matter of
justice

Cynthia Stark

1.1 Introducción

El autorrespeto es seguramente una de las dimensiones morales más significativas de la vida humana. La posibilidad de valorarse y respetarse es indiscutiblemente algo de gran importancia para llevar adelante una vida satisfactoria, significativa y floreciente. Es posible pensar que una persona que posee autorrespeto tiene un conjunto de creencias a través de las cuales vive y organiza su vida. Se reconoce a sí misma como poseyendo valor moral, lo que le lleva a sentir vergüenza por sus fracasos y un orgullo legítimo por sus éxitos. Por otra parte, quienes carecen de autorrespeto —o tienen un frágil y dañado respeto de sí— están en principio condenados a llevar una vida difícil, e incluso deformada, con pocas posibilidades de autorrealización y felicidad. Fue esta relevancia del autorrespeto lo que llevó a Rawls a pensar que sin él “nada parece valioso de llevarse a cabo, o si algunas cosas tienen valor para nosotros, nos falta la voluntad para luchar por ellas” (Rawls 1971, p. 440). Como es sabido, Rawls incluso llegó a sostener que el autorrespeto, entendido como el sentido que una persona tiene de su propio valor unido a la confianza necesaria en que sus habilidades son suficientes para llevar adelante su plan de vida, era quizás el bien primario más importante.

Ahora bien, y dada la preponderancia que tendría el autorrespeto para el proyecto filosófico de la justicia como equidad, en este ensayo me propongo discutir hasta qué punto la satisfacción de sus bases sociales debería orientar el objetivo y justificación de una teoría de la justicia

social. Como sostuvo David Middleton: “parece que la justicia social y el autorrespeto están íntimamente unidos” (2006, p. 60). Cuáles son los términos de esa unión, así como las implicancias para la construcción de la teoría de la justicia de Rawls, es lo que desarrollaré a continuación. Antes de entrar en el tema, esbozaré algunas ideas generales sobre la noción de autorrespeto como marco de la discusión posterior. En primer lugar, presentaré brevemente dos elementos que son parte del debate contemporáneo sobre el autorrespeto como forma de autovaloración, elementos que me permitirán enfocar la discusión hacia la idea de estatus moral en TJ. En segundo lugar, especificaré las bases que sustentarían el autorrespeto al interior de TJ. Finalmente, discutiré de forma más extensa el rol directriz que tiene el autorrespeto en la justificación de los principios de la justicia como equidad.

1.2 Formas de valoración: estatus moral y mérito

Resulta difícil negar que la noción de autorrespeto está fuertemente ligada a la idea de autovaloración. En nuestra tradición occidental podemos reconocer al menos dos formas características de valor que se les pueden atribuir a las personas y sobre las que descansa su autorrespeto. El primer tipo de valor está unido al estatus moral y deriva, en principio, de nuestra naturaleza en cuanto personas morales que poseemos dignidad⁹. Como fruto del reconocimiento en uno mismo de la dignidad propia de las personas morales, el autorrespeto implica reconocer y aceptar las

⁹ Cf. J. FEINBERG “Some Conjectures about the Concept of Respect” (1973); S DARWALL “Two Kinds of Respect” (1977) y R. DILLON “Self-respect: Moral, emotional, political” (1997). Darwall por ejemplo llama “*recognition respect*” a esta forma de respeto que surge del valor moral que poseen las personas (p. 38) y Dillon, siguiendo a Darwall, acuña la noción “*recognition self-respect*” (p. 229). Por otra parte, Catriona MACKINNON introduce la noción de “*egalitarian respect*” para caracterizar este tipo de respeto y lo diferencia del “*meritocratic respect*” (2003, pp. 491- 496).

limitaciones que la propia dignidad da lugar y, por tanto, conlleva el imperativo de vivir a la luz de este auto-entendimiento normativo.

Unido a lo anterior, es posible afirmar que esta concepción de la dignidad de la persona moral descansa en tres elementos: igualdad, agencia e individualidad. En primer lugar, y considerando que todas las personas tienen igual valor y una igual posición en la comunidad moral, el respeto de reconocimiento hacia sí mismo en cuanto persona moral implica vivir a la luz de un entendimiento de sí como una persona igual entre las otras personas. Esto implica, como sostuvo Catriona Mackinnon, que una persona que se respeta en términos morales se concibe a sí misma como teniendo y siendo merecedor de un cierto estatus entre sus conciudadanos. De esta forma, el autorrespeto descansa en el reconocimiento moral de nuestra dignidad, lo que implica una apropiada valoración de nosotros mismos como agentes. Lo anterior conlleva tomarse en serio las responsabilidades que tenemos como personas, especialmente la responsabilidad de preservar y hacer valer nuestra dignidad. En esta línea de argumentación Cynthia Stark sostuvo que en la medida en que el autorrespeto es una condición para la posibilidad de la justicia y para la expresión de nuestra agencia, se le debe reconocer un importante significado moral (*cf.* Stark 2012, pp. 239-240). Finalmente, el respeto de sí supone apreciar debidamente el significado moral de nuestra propia individualidad. Lo anterior conlleva luchar y esforzarse por vivir de acuerdo con una forma de vida que es expresión de nuestros ideales. Así, esta primera forma de autorrespeto anclada en la valoración y reconocimiento de nuestra dignidad respondería a la idea de estatus moral.

Un segundo tipo de valoración, muy presente en las discusiones contemporáneas sobre la justicia, está asociada a la idea de mérito¹⁰. Por

¹⁰ Para una discusión crítica véase J. FEINBERG: "The Nature and Value of Rights" (1979); G. SHER: *Desert* (1987); E. ANDERSON: "What is the Point of Equality" (1999); S. OLSARETTI: *Desert and Justice* (2003) y O. PAGE: "Mérito e igualdad de oportunidades" (2013).

mérito entiendo aquí la medida de la calidad de una conducta o forma de ser que se gana o se pierde en virtud de lo que uno hace o llega a ser. Este valor en su forma reflexiva daría paso a un evaluativo respeto de sí. El corazón de esta forma de autorrespeto radica en la confianza en nuestros méritos, así como en el reconocimiento público de nuestras acciones y logros. A lo largo de este ensayo me referiré a este tipo de autovaloración como autoestima y de este modo espero ser consistente con las nociones que el propio Rawls utiliza en TJ (*cf.* pp.179-181, 440-446).

En síntesis, la literatura sobre las formas de autovaloración descansa en gran medida en una concepción dual. Es habitual que los autores se refieran al autorrespeto y a la autoestima como dos formas diferentes de autovaloración que dependen del modo en como entendemos que una persona puede ser valorada: ya sea por un valor intrínseco asociado a su dignidad como persona moral, ya sea por el valor de sus acciones. Como veremos a continuación, Rawls no fue muy prolijo con esta distinción y las trató indistintamente. A pesar de ello, y como espero mostrar en las secciones 1.3 y 1.4, lo anterior no le resta valor a su intento filosófico de poner en discusión la relevancia del autorrespeto al interior de una teoría de la justicia.

1.3 Bases sociales del autorrespeto en *A Theory of Justice*

En varios pasajes de su obra Rawls insiste en que una sociedad justa es aquella capaz de ofrecer no solo una equitativa distribución de los bienes primarios, sino una adecuada justificación pública de la estructura social a partir de la cual dichos bienes resultan distribuidos. En su teoría él vincula directamente sus principios de la justicia a la protección, obtención y desarrollo de estos bienes y sitúa al autorrespeto como “quizás el bien primario más importante” (Rawls 1971, pp. 396 y 440). En este sentido, la teoría tendría como una de sus finalidades garantizar las bases sociales

del autorrespeto mediante la defensa y justificación de sus principios de justicia¹¹.

Para Rawls son estos principios de justicia los que articularían la organización social de modo tal que esta ofrezca las bases para que las personas puedan desarrollar sus planes de vida y lograr un debido respeto de sí. De este modo, la defensa y justificación de los principios ha de constituir una defensa de una forma particular de organizar las instituciones sociales para que estas puedan brindar las bases sociales del autorrespeto. Este último punto será visto con mayor detención en la última sección de este ensayo. Para allanar el camino, en lo que sigue espero mostrar que las bases sociales del autorrespeto dependen directamente de los medios disponibles, así como del reconocimiento recíproco de los miembros de la comunidad y de un principio de motivación individual que Rawls denominó principio aristotélico.

1.3.1 Autorrespeto y su relación con nuestros medios disponibles

En el marco de la teoría de Rawls las condiciones favorables para el desarrollo del autorrespeto descansan no solo en la posesión de ciertos bienes, sino también en nuestra conciencia de la justicia de las

¹¹ Cabe aquí hacer una importante aclaración. Los principios de la justicia no tienen por finalidad garantizar el logro del autorrespeto en lo que a su dimensión psicológica se refiere, sino más bien asegurar las bases sociales del autorrespeto. Si lo primero fuese la intención de Rawls, su teoría estaría sujeta a las mismas críticas que Fraser realizó al psicologismo de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth, a saber, que el foco de la justicia social no es garantizar ciertos estados psicológicos en los individuos, sino más bien las bases sociales e institucionales para que esos sentimientos se produzcan. En este punto Rawls y Fraser comparten la idea de que el foco de la justicia distributiva son las principales instituciones sociales —o lo que Rawls denominó la estructura básica de la sociedad— responsables de distribuir las cargas y beneficios de la cooperación social. Véase N. FRASER & A. HONNETH: *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (2003).

instituciones sociales bajo las cuales desarrollamos nuestras vidas. Rawls fue claro cuando afirmó que las bases sociales para el logro del autorrespeto en una sociedad justa no consisten solo en nuestros ingresos y riqueza, sino más bien en la justificación pública de los criterios para realizar la distribución de las cargas y beneficios de la cooperación social. En este sentido, para Rawls el Estado debería ser capaz de ofrecer a las personas una estructura institucional públicamente justificada que les permita una equitativa distribución de los bienes necesarios para alcanzar el debido respeto de sí¹².

No olvidemos que cuando hablamos de bienes sociales debemos entender todos aquellos que son fruto del trabajo colaborativo de los miembros de la sociedad. Así, tanto nuestra riqueza material y cultural, como nuestras prácticas e instituciones, pueden ser consideradas como bienes sociales. Para apoyar el punto anterior puede considerarse el valor social que Rawls le atribuyó a la educación. Para él esta:

[...] no debe ser evaluada únicamente en términos de su eficiencia económica y su bienestar social. Igualmente, si no más importante, es el papel que la educación tiene para que las personas puedan disfrutar de la cultura de su sociedad y participar en sus asuntos y, de esta manera, ofrecer a cada individuo un seguro sentido de su propio valor (Rawls 1971, p. 101)

Como puede observarse en la cita, el autorrespeto descansaría no solo en la posesión de ciertos medios suficientes para llevar mi vida adelante, sino también en otros dos elementos, a saber, en la conciencia de que dichos medios son suficientes para lograr tal propósito y en la confianza de que la posición de dichos medios me permitirá ser un miembro cooperante de la sociedad¹³.

¹² Recuérdese que al inicio de TJ Rawls sostiene que las personas no somos indiferentes a cómo se distribuyen los beneficios de la cooperación social, “ya que con el fin de perseguir sus fines cada uno prefiere una mayor a una menor cuota de participación” (1971, p. 4).

¹³ Esta conciencia en la suficiencia de los medios es de hecho parte constitutiva de la definición que Rawls tiene del autorrespeto (cf. 1971, p. 440.) La relevancia de la

1.3.2 Autorrespeto y reconocimiento mutuo

Rawls sostuvo en TJ que los elementos anteriormente descritos no satisfacen plenamente los requisitos para alcanzar el autorrespeto al que las personas aspiran en una sociedad democrática. Como parte de las condiciones necesarias para tener el debido autorrespeto él consideró que los principios de la justicia que ordenan la estructura básica de la sociedad deberían posibilitar una estructura social en la que cada uno pudiera reconocer como valiosa la capacidad que los otros tienen para formar, revisar y racionalmente perseguir su plan de vida. Lo anterior implicaría no solo el reconocimiento mutuo de la capacidad de agencia, sino también de la autoridad moral que los otros tienen en lo que respecta al establecimiento de reclamaciones legítimas. Para Rawls la justicia como equidad respondería no solo a la demanda moral básica de tratar a los sujetos como personas morales, sino que fomentaría el reconocimiento mutuo de la validez de los diversos planes de vidas, así como la capacidad que tienen las personas para generar demandas legítimas¹⁴. Así, el reconocimiento recíproco aparece en la teoría de la justicia como una de las condiciones que sustentarían el autorrespeto. Es por ello que Rawls sostuvo que “las partes en la posición original desearían evitar casi a cualquier costo las condiciones sociales que socaven nuestro autorrespeto” (Rawls 1971, p. 440).

Ahora bien, y dado que para Rawls la justicia como equidad ofrece un mejor sustento para el reconocimiento recíproco en comparación con otros principios de justicia, habría entonces fuertes razones para aceptarla

confianza necesaria para sentirse miembro cooperante de la sociedad y su vinculación con el autorrespeto es desarrollada por Rawls en *Political Liberalism* (cf. 1993, pp. 318-319).

¹⁴ Años más tarde Rawls se refiere a este poder de los sujetos como su capacidad para ser auto-originadores y fuentes auto-autenticantes de reclamaciones legítimas [*self-authenticating sources of valid claims*]]. Véase RAWLS: “Kantian Constructivism in Moral Theory” (1980); *Political Liberalism*. (1993, p. 32) y *Justice as Fairness: A Restatement* (2001, p. 23).

(*cf.* Aguayo 2016, pp. 132-133). Lo anterior refuerza la idea de que la seguridad del autorrespeto no solo depende del estatus que tiene un individuo al interior de la sociedad, sino también de cómo pensamos que las personas se valoran entre sí. De este modo, el sentido de nuestro propio valor depende significativamente de la aprobación realizada por otras personas. Si no sintiésemos que nuestras empresas son valoradas y respetadas, sería sumamente difícil mantener la convicción de que nuestros fines son valiosos (*cf.* Dillon 1970).

1.3.3 Autorrespeto y el principio aristotélico

Rawls también asocia el autorrespeto con el principio aristotélico. Según este principio los seres humanos disfrutamos del ejercicio de la realización de nuestras capacidades y este disfrute se incrementa en la medida en que es mayor y más complejo el uso de ellas. El ejemplo que pone Rawls es que, si suponemos que alguien pueda jugar a las damas y al ajedrez, el principio aristotélico sostiene que preferirá jugar ajedrez. El argumento sostiene que las actividades más complejas resultan más agradables en la medida en que satisfacen el deseo de variedad y novedad de la experiencia. El principio aristotélico es un principio de motivación individual, algo que provee de valor a nuestras actividades y asegura una fuente de deseos que continúa inspirándonos en la búsqueda de ellos. En relación con este principio Rawls sostiene que una persona tendría más confianza en su propio valor cuando sus habilidades resultan efectivas para alcanzar sus logros y, además, cuando estas están bien organizadas. Para Rawls:

[...] cuando las actividades no cumplen el principio aristotélico, es probable que estas se nos presenten como aburridas y planas, y que no nos den ningún sentimiento de competencia o la sensación de que valga la pena realizarlas. Una persona tiende a tener más seguridad de su propio valor cuando sus habilidades son plenamente efectivas y están organizadas adecuadamente tanto en complejidad como sofisticación (Rawls 1971, p. 440)

En este sentido, el principio aristotélico implica cierto virtuosismo. Lo anterior presupone que existe al menos un aspecto del autorrespeto que requiere que el individuo trabaje con excelencia para el desarrollo de sus capacidades naturales. Sin este autocompromiso, los individuos perderían interés en su plan de vida, lo que daría como resultado un golpe tan devastador como el que provendría de la falta de afirmación y reconocimiento por parte de otros. De este modo, alguien que siga el principio aristotélico desarrollará y perfeccionará las virtudes y capacidades que promueven los fines que forman parte de su plan de vida racional. Afirmar que el principio aristotélico es importante para el autorrespeto supone que la satisfacción obtenida por ejercitar nuestras virtudes genera el respeto y valor de los demás, así como también el valor por los demás, cuestión central en una sociedad bien ordenada. En esta línea de argumentación Rawls afirmó: “como este principio se enlaza con el bien primario del autorrespeto, el resultado es que tiene un lugar fundamental en la psicología moral que subyace en la justicia como imparcialidad” (Rawls 1971, p. 433).

En síntesis, para Rawls el autorrespeto bebería de tres fuentes, a saber: de los medios disponibles y la conciencia de su suficiencia, del reconocimiento de otras personas significativas y de la realización virtuosa de nuestras capacidades. En otras palabras, para alcanzar autorrespeto necesitamos contar con los recursos materiales y culturales para elaborar un plan de vida que concrete nuestra idea de bien y, junto con ello, necesitamos el reconocimiento de que dicho plan merece llevarse adelante. Requerimos además tener cierta confianza en que los medios de que disponemos son suficientes para llevar nuestro plan de vida adelante y, de no tenerlos, que exista una justificación pública satisfactoria que explique las razones por las que no contamos con ellos. Todo lo anterior unido al compromiso personal y el desarrollo de nuestras capacidades.

A partir de lo afirmado hasta aquí, resulta innegable la relación que existe entre el autorrespeto y las pretensiones de justicia que tiene la teoría de

Rawls. En lo que sigue analizaré lo que considero la tarea fundamental del autorrespeto al interior de su teoría de la justicia, a saber, su rol en la justificación de los dos principios de justicia.

1.4 El papel del autorrespeto en la justificación de los principios de justicia

Uno de los objetivos centrales de Rawls en TJ fue defender sus dos principios de la justicia como la mejor alternativa frente a las diferentes formas de utilitarismo. En esta defensa la regla *maximin* jugó un rol central en su argumentación¹⁵. Con esta regla Rawls pretendía proteger la libertad y autonomía de las personas, ambas amenazadas por el tipo de justificación que ofrecen las teorías utilitaristas para la distribución de los bienes sociales¹⁶. Para Rawls aceptar el uso del principio de utilidad como criterio en la distribución de las cargas y beneficios de la cooperación social conllevaría la posibilidad de poner a la eficiencia incluso por sobre

¹⁵ El principio *maximin* es una regla que señala que clasificamos las alternativas por sus peores resultados posibles: debemos adoptar la alternativa cuyo peor resultado es superior a los peores resultados de los otros. Esta regla dirige nuestra atención hacia lo peor que pueda suceder bajo cualquier curso de acción y nos lleva a decidir pensando siempre en la condición del peor situado en la distribución de bienes sociales (cf. RAWLS 1971, p. 154). Para Rawls “*In order to see how this might be done, it is useful as a heuristic device to think of the two principles as the maximin solution to the problem of social justice*” (1971, p. 152).

¹⁶ En “La crítica de Rawls al utilitarismo a la luz de las nociones de autorrespeto y reconocimiento recíproco” (2017, pp. 130-131) sostuve que el utilitarismo asume una comprensión de los sujetos morales como egoístas racionales. Además, en lo que respecta a la idea de elección social el utilitarismo se asienta en una falacia de composición. Esta falacia llevaría al utilitarismo a extender como válido—y deseado—el procedimiento de elección racional que los individuos realizan respecto a la satisfacción de sus intereses privados hacia el establecimiento de un criterio de decisión para el bienestar general que no tomaría seriamente la distinción entre los intereses y formas de vida de las personas. Finalmente, el utilitarismo clásico reconocería a la felicidad como fin dominante, estableciéndola como único criterio en la elección de nuestros planes de vida.

nuestras libertades básicas. Lo anterior resultaría inaceptable bajo el marco liberal en el cual Rawls se encuentra. La defensa de las libertades básicas como fundamento para el desarrollo de los planes de vida que las personas se proponen resulta un elemento infranqueable al interior de su teoría.

Ahora bien, y dado que para Rawls el autorrespeto es un bien primario fundamental para llevar adelante cualquier plan de vida, entonces las partes en la posición original deben evaluar los efectos de los diferentes principios considerando la satisfacción de las condiciones marco que les garanticen poder alcanzar las bases sociales del autorrespeto. Es por ello, sostiene Rawls, que las partes darán gran importancia a:

Cuán bien los principios de la justicia ofrecen apoyo al autorrespeto, pues de otro modo estos principios no podrían hacer efectivas las concepciones determinadas del bien de aquellos a quienes las partes representan (Rawls 1980, p. 33)

Pero ¿qué argumentos podrían considerar las partes en la posición original para elegir unos principios que aseguren el logro del autorrespeto de quienes ellas representan? Lo que quiero defender a continuación es el carácter directriz que el autorrespeto tiene en el proceso de la elección de los principios de la justicia. Como es sabido, Rawls invoca el autorrespeto en TJ principalmente en dos momentos: en primer lugar, para ofrecer una justificación de los dos principios de la justicia como equidad en el marco del contrato originario y, en segundo lugar, para apoyar el desarrollo del argumento de la estabilidad.

A continuación, revisaré el rol específico que juega el autorrespeto en cada uno de estos momentos. En relación con el argumento del contrato, analizaré la relación que Rawls establece entre el autorrespeto y cada una de las partes que constituyen los principios de la justicia, a saber: las libertades básicas, la igualdad de oportunidades y el principio de la diferencia. En relación con el argumento de la estabilidad, examinaré la conexión entre el autorrespeto y el sentido de la justicia y cómo este

último sirve de base para la estabilidad de la sociedad. Finalmente, esbozaré algunas ideas sobre lo que denomino el argumento de los lectores de TJ.

1.4.1 Argumentos en el marco del contrato originario

Dado que como condición para llevar adelante su plan de vida las personas necesitan bases sociales para su autorrespeto, un argumento a favor de los principios de la justicia es que la estructura básica que se conforma a partir de aquellos ofrecería un mejor apoyo para el autorrespeto de las personas a quienes las partes representan.

En la posición original las partes basan la elección de los principios de justicia preguntándose hasta qué punto la estructura social que se organiza a partir de ellos es la que asegura la mejor combinación posible de bienes primarios. De este modo, y dado que los principios de Rawls garantizan de mejor manera las bases sociales del autorrespeto en comparación con el utilitarismo, lo anterior sería una buena razón para que las partes en la posición original los elijan. En lo que sigue revisaré cómo el autorrespeto se encuentra vinculado con los valores fundamentales que los dos principios de justicia han de asegurar.

Autorrespeto y la prioridad de la libertad

La sección 82 de TJ ofrece un buen punto de partida para entender el propósito por el cual Rawls invoca el autorrespeto como un elemento crucial para la justificación de una de las cuestiones centrales de su teoría, a saber, la prioridad de la libertad. Como es sabido, la primera regla de prioridad sostiene que los principios tienen que ser ordenados léxicamente. Lo anterior significa que la prioridad de libertad puede

restringirse solo en aras de la propia libertad. Esta primera regla considera que las libertades básicas de pensamiento, reunión, entre otras, no pueden sacrificarse ni en beneficio de mayor eficiencia social, ni tampoco como medio para el logro de ideales utilitaristas. Visto de este modo, es posible pensar que la sección 82 es en muchos sentidos la culminación de TJ. La razón de lo anterior se debe a que en dicha sección se ponen en conjunción varios elementos que provienen de un largo proceso de razonamiento. Esto a su vez hace difícil discernir en qué razones finalmente Rawls hace descansar sus argumentos para aceptar su teoría de la justicia en general, y el argumento de la prioridad de la libertad en particular. Ahora bien, mientras resulta evidente la confianza que Rawls deposita sobre el autorrespeto como un elemento central para la justificación de la prioridad de la libertad en la primera edición de TJ, su función es minimizada en la versión de 1999.

En la reestructuración del §82 para la edición de 1999 Rawls presenta su argumento a favor de la prioridad de la libertad en dos partes. La primera parte del argumento subraya las razones que justifican la prioridad de la libertad, es decir, las razones por las cuales las partes en la posición original elegirían la concepción de la justicia como equidad frente a otras concepciones alternativas. Rawls argumenta que, entre otras cosas, las partes en la posición original “se mueven por cierta jerarquía de intereses” (Rawls 1999, p. 476), siendo quizás el más importante de ellos la posibilidad de formar, revisar y perseguir sus ideas de bien. Para Rawls, las personas se conciben a sí mismas como libres e iguales y, por tanto, capaces de revisar y modificar sus objetivos finales, así como de dar prioridad a preservar su libertad por sobre otros bienes sociales. Dado lo anterior, y en la medida en que la libertad es la forma más efectiva de brindar apoyo a estos intereses de orden superior, Rawls considera que las partes en la posición original darán prioridad al primer principio de la libertad porque es este el que mejor garantiza el autorrespeto de aquellos a quienes representan.

Pero volviendo a la edición de 1971, Rawls argumenta que una sociedad organizada bajo su concepción de la justicia brinda apoyo al autorrespeto de los individuos mediante el establecimiento de las bases fundamentales de la igualdad. Al mismo tiempo, en el tratamiento del autorrespeto Rawls considera especialmente la cuestión de cómo pensamos que los otros nos valoran. De este modo, el reconocimiento que otros hacen de nuestra personalidad –con referencia a nuestro estatus– es un punto central en la consolidación de nuestro autorrespeto. En este sentido Rawls afirma que “la consideración del autorrespeto como quizás el principal bien primario destaca la relevancia que tiene el hecho de cómo pensamos que otros nos valoran” (Rawls 1971, p. 544).

Ahora bien, en las actuales democracias constitucionales existen diferentes indicadores sociales de estatus, lo que haría prácticamente imposible dar apoyo al autorrespeto de las personas mediante la equiparación en cada uno de ellos. De este modo, autores como Robert Taylor han argumentado que para Rawls lo esencial es ofrecer y garantizar la igualdad de estatus en lo que respecta a alguna dimensión clave. En este sentido, Rawls considera que la igual distribución de los derechos y libertades fundamentales provee una igualdad de estatus que satisface en gran medida las condiciones para alcanzar el autorrespeto del modo más significativo. Resulta central destacar que Rawls no está diciendo aquí que los derechos y libertades son bienes sociales suficientes para alcanzar el debido respeto de sí mismo. Los bienes regulados por el segundo principio son también relevantes pero, por las razones expuestas en varios pasajes de TJ, no pueden ser distribuidos igualitariamente.

Rawls es enfático al afirmar que las bases del autorrespeto en una sociedad justa no deberían descansar solo en nuestros ingresos y riqueza, sino en la distribución públicamente afirmada de los derechos y libertades fundamentales. Él considera que, si esta distribución es igual, entonces todos podrían gozar de un estatus similar al momento de llevar adelante los asuntos comunes al interior de la sociedad. La tesis de Rawls es que la

igualdad de estatus no puede descansar en la igualdad o paridad de bienes materiales dada la ineficiente distribución resultante y el hecho de que esta equiparación violaría las exigencias del principio *maximin*. Rawls defenderá que una distribución desigual guiada por el principio de la diferencia podría ir en directo beneficio de los peor situados.

Por otra parte, al argumento que muestra la relevancia de la primacía del primer principio de la justicia como mejor garantía para el autorrespeto está asociado a lo que he dicho anteriormente con respecto al principio aristotélico. Para Rawls la primacía de la libertad permite una gran variedad de asociaciones en las cuales los individuos pueden desarrollar sus capacidades naturales satisfaciendo con ello el principio aristotélico. Bajo el marco de una sociedad bien ordenada, y donde el primer principio garantiza entre otras las libertades de asociación, las personas pueden participar activa y equitativamente en la creación y disfrute de diversas asociaciones que les permitan llevar adelante sus planes de vidas. En esta línea Rawls sostuvo que “la mejor solución es apoyar el bien primario del autorrespeto lo más posible, mediante la asignación de las libertades básicas que pueden, en efecto, igualarse al definir el mismo estatus para todos” (Rawls 1971, p. 546).

Autorrespeto y la equitativa igualdad de oportunidades

La idea básica detrás del principio de la equitativa igualdad de oportunidades (en adelante EIO) es que los individuos con habilidades y ambiciones similares deberían tener las mismas oportunidades. Para lograr esto, las instituciones sociales deberían estar organizadas de modo tal que pudiesen minimizar los beneficios moralmente arbitrarios producto de pertenecer a una clase social o al hecho de poseer ciertos dotes naturales. No cabe duda de que para Rawls estos beneficios coartan sistemáticamente las opciones de los peor situados, como por ejemplo

cuando ellos se disponen a optar a cargos que en principio se entienden abiertos a todos. Si bien Rawls en TJ no desarrolla la EIO con suficiente profundidad, autores como Thomas Pogge han señalado que mediante EIO Rawls pretende garantizar a todos los ciudadanos un acceso igualitario a la educación, así como equitativas oportunidades laborales. Si esto se lograra, no habría duda de que la EIO ofrecería un excelente apoyo al autorrespeto y esto de dos maneras. En primer lugar, porque la EIO reafirma la igualdad de estatus asegurando que las desigualdades económicas no afecten de modo excesivo las perspectivas de vida. En segundo lugar, la EIO provee los elementos necesarios para que las personas desarrollen sus habilidades y persigan su excelencia individual. Lo anterior implica que el Estado debería ofrecer apoyo a los individuos en las primeras etapas de su desarrollo, lo que supone desarrollar medidas educacionales en forma de subsidios y otras iniciativas diseñadas para eliminar las barreras que impiden a los menos aventajados perfeccionar sus talentos naturales. Igualmente importante, sino incluso más, es el rol que tiene la educación como condición de posibilidad para que las personas puedan disfrutar de la cultura de su sociedad, participando activamente en sus asuntos. De este modo, será posible proveer a cada persona el seguro sentido de su propio valor.

Autorrespeto y el principio de la diferencia

Como es sabido, el principio de diferencia permite distribuciones desiguales solo en la medida en que estas vayan en beneficio de los peor situados. Parte del argumento que Rawls elabora para apoyar la idea de que este principio ofrece sustento al autorrespeto descansa en su reflexión sobre la envidia. Rawls entiende por envidia la propensión a ver con hostilidad el bienestar de otros a pesar de que dicho bienestar no vaya en desmedro de mis logros. Quienes sienten envidia, la sienten por aquellas personas cuya situación es superior. Es tal su fuerza psicológica, que

incluso aquellos que la padecen desearían privar de dichos beneficios a aquellos que consideran superiores, a pesar de que lo anterior implique renunciar a algo que ellos mismos tienen o estiman¹⁷.

Rawls está preocupado por la envidia porque considera que una distribución desigual de los bienes materiales al interior de una sociedad puede dañar el autorrespeto de los ciudadanos al punto de hacer inestables las instituciones que los regulan. En efecto, él señala que la primera causa de la envidia es la ausencia o pérdida de autorrespeto. Para Rawls la principal raíz psicológica de la propensión a la envidia entre las personas es la falta de confianza en su propio valor, combinada con un sentimiento de impotencia. Además, cuando el autorrespeto de las personas se ve dañado a causa de tener injustamente menos recursos materiales y económicos que otras, la envidia que ellos sienten hacia los mejor situados es no solo comprensible, sino incluso perdonable¹⁸.

Bajo condiciones de desigualdad injustificada podemos esperar razonablemente que las personas peor situadas sientan envidia. Lo anterior nos llevaría a intentar modificar el marco político e institucional que va en directo detrimento de su autorrespeto. En estas circunstancias, y a pesar de que el principio de la diferencia permitiría desigualdades de riqueza, Rawls defenderá la tesis según la cual estas diferencias no afectarían negativamente el autorrespeto de las personas. Él defenderá que el principio de la diferencia no genera envidia dado que bajo este las desigualdades van en directo beneficio de los peor situados. Para él las personas no sentirían envidia si “las grandes ventajas de algunos son a

¹⁷ Para un análisis de la envidia en el contexto de la justicia social véase el artículo de Juan Ormeño titulado: “Envidia, resentimiento e igualdad” (2018).

¹⁸ Ver la sección 80 “The Problem of Envy”, donde se señala que “para aquellos que sufren este daño [disparidad injustificada en la distribución de los beneficios de la cooperación social], los sentimientos envidiosos no son irracionales; la satisfacción de su rencor les haría sentirse mejor. Cuando la envidia es una reacción a la pérdida del respeto de sí mismo en circunstancias en que no sería razonable esperar que alguien se sienta de otra manera, yo diré que esta es excusable” (RAWLS 1971, p. 534).

cambio de beneficios compensatorios para los menos favorecidos” (Rawls 1971, p. 536).

En síntesis, el principio de diferencia ayudaría a minimizar el sentimiento de resentimiento y envidia que puede resultar de las desigualdades económicas mostrando que la situación en la cual las personas se encuentran dentro del esquema social es, siguiendo la idea del principio *maximin*, la mejor dentro de las alternativas. Lo anterior tendría como consecuencia que a pesar de que la teoría de la justicia como equidad acepta cierto tipo de desigualdades, estas no afectarían significativamente el autorrespeto de las personas.

Hasta aquí he presentado los argumentos relacionados con el contrato, paso ahora a revisar el argumento de la estabilidad.

1.4.2 El argumento de la estabilidad

Una de las tesis centrales defendidas por Rawls en la tercera parte de su TJ sostiene que una sociedad cuya estructura básica públicamente se afirme sobre los principios de la justicia como equidad ha de ser más estable —*ceteris paribus*— que otras sociedades organizadas por otros principios. Promoviendo públicamente el autorrespeto de sus miembros, las instituciones sociales basadas en los principios que Rawls nos propone permitirían que quienes habitan bajo ellas puedan coherentemente vivir una vida en la cual es posible conciliar lo bueno y lo correcto. Considerando que la justicia como equidad busca promover el bien de las personas que viven en sociedades organizadas por sus principios, dichas personas harían lo que estuviese a su alcance para que esta se mantuviese estable. Lo anterior lo harían brindado apoyo y restaurando las condiciones de equidad cuando la estructura social se desvía de las ideas directrices establecidas por los principios de justicia.

El argumento de la estabilidad sostiene que, al brindar apoyo al desarrollo del autorrespeto de los ciudadanos, la justicia como equidad promueve con ello el desarrollo del sentido de la justicia. Rawls argumenta que la justicia como equidad es una concepción que fomenta la estabilidad social porque cultiva y da apoyo al autorrespeto de los individuos de la manera más fiable. Como resultado, las personas en una sociedad organizada por sus principios estarían psicológicamente dispuestas y motivadas a mantener y defender estos principios y arreglos institucionales que han de asegurar de modo efectivo el sentido de su propio valor. Dado lo anterior, y en la medida en que el sentido de la justicia es una pieza clave tanto para la estabilidad de la sociedad, como para la capacidad que esta tiene para auto-sostenerse, tenemos una nueva razón para apoyar los dos principios de la justicia. Este segundo argumento resulta necesario en la medida en que el argumento del contrato resultaba efectivo solo bajo el supuesto de que las partes representaban los intereses de personas que ya se encontraban en una sociedad estable.

Como ya lo he señalado, Rawls considera que una concepción de la justicia no solo debe estar justificada desde el punto de vista de las partes en la posición original, sino que esta debe velar por la estabilidad de la sociedad. Una sociedad es estable en la medida en que el sentido de la justicia cultivado por los individuos se antepone a las inclinaciones que les conducirían a actuar injustamente. Este tipo de estabilidad podría ser alcanzada reforzando las inclinaciones más benevolentes del ser humano o, de modo alternativo, restringiendo las tendencias negativas de la psicología humana, como por ejemplo la envidia. Como ha sostenido James Zink, los principios de la justicia “deben generar el tipo de actitud necesaria para sustentar las instituciones que ellos organizan” (2011, p. 339).

1.4.3 Usted y yo como lectores de una teoría de la justicia

Finalmente, la defensa que Rawls hace de la importancia que tienen las bases sociales del autorrespeto para que las personas puedan llevar adelante sus planes de vida implícitamente sirve para un tercer argumento a favor de sus principios. Rawls ofrece a sus lectores razones morales y prudenciales para aceptar la justicia como equidad que son parcialmente independientes de los argumentos de la posición original y de la estabilidad. Supongamos que nosotros, los lectores de TJ, dejamos de lado los argumentos esgrimidos por las partes en la posición original bajo el velo de la ignorancia y tomamos nuestro propio punto de vista como personas reales que buscan valorar los méritos de ciertos principios de la justicia.

Como personas normales, nos concierne que nuestro plan de vida sea considerado valioso y que dispongamos de los medios necesarios para poder llevarlo a cabo. Además, deseamos tener confianza en la suficiencia de nuestros medios para que dicha confianza nos motive para no desistir en la búsqueda de nuestra idea de bien. Paralelamente, también esperamos que dichas expectativas se cumplan para quienes apreciamos y, en mayor o menor medida, para nuestros asociados y el resto de la humanidad.

De este modo, y si al poner en discusión los principios de Rawls con otros principios de la justicia nos percatamos de que los primeros son los que mejor dan apoyo a las bases sociales del autorrespeto, lo anterior sería –para nosotros– una buena razón para aceptarlos. Incluso si nosotros tenemos dudas con respecto a la definición y caracterización de la posición original, de igual modo podríamos tener buenas razones para aceptarlos en la medida en que apoyan de mejor modo las bases sociales para el autorrespeto en comparación, por ejemplo, con los principios del utilitarismo o del perfeccionismo. De hecho, podríamos pensar que la gente común tiene razones para preferir un sistema social que ayude a

preservar su autorrespeto y, en principio, no le es indiferente si un sistema social brinda o no las condiciones suficientes que lo permitan y promuevan.

1.5 Consideraciones finales: las bases sociales del autorrespeto y la construcción de una utopía realista

En el transcurso de este ensayo he intentado mostrar la relevancia que tiene el autorrespeto al interior de TJ. Para ello he intentado precisar las condiciones formales y materiales para el logro del autorrespeto y cómo una teoría de la justicia social debería tener en consideración el hecho de que las personas puedan tener las condiciones necesarias para llevar adelante su plan de vida. He reparado en el hecho de que la satisfacción de estas condiciones no pasa solo por la asignación de recursos materiales o de *vouchers*, sino más bien por la conciencia que nosotros podemos tener de la equidad de los principios que regulan el reparto de los bienes fruto de la cooperación social. Junto a esa conciencia de la equidad de los principios he intentado mostrar la relevancia que Rawls le asigna al modo como nos respetamos y tratamos mutuamente. En este sentido, tanto la conciencia de la equidad de los principios, como su reconocimiento mutuo por medio del cual nos reconocemos a nosotros mismos como siendo partes de una comunidad moral y política, son pilares para la construcción de una sociedad más justa.

Como es sabido, para el logro de esa ‘utopía realista’ Rawls diseña un procedimiento de elección de sus principios en el que la obtención de bienes primarios se presenta a las partes en la posición original como un criterio para escoger unos u otros principios. Dentro de la lista de bienes primarios, las bases sociales del autorrespeto han de considerarse como fundamentales. Dado lo anterior es posible afirmar que lo que las partes en la posición original quieren –no para sí, sino para sus representados– es alcanzar las bases sociales del autorrespeto, es decir, aquellos elementos

que resultan esenciales para que las personas tengan un “vivo sentido de su valor y para [que puedan] avanzar en sus fines con confianza en sí mismos” (Rawls 1993, pp. 58-59).

Ahora bien, dado que las personas están interesadas en preservar su autorrespeto, intentarán evitar casi a cualquier costo las condiciones sociales que lo socaven. Vivir bajo una estructura básica con características que tiendan a promover y preservar el autorrespeto es algo que resulta racional querer con independencia de nuestro específico plan de vida. La razón de lo anterior es que sin autorrespeto “nada parece valioso o, si algunas cosas tienen valor para nosotros, carecemos de la voluntad para luchar por ellas” (Rawls 1971, p. 440). Tanto en el proceso de deliberación que las partes llevan a cabo para determinar los principios de la justicia que mejor permitan a sus representados llevar una vida satisfactoria, como en la decisión que tomamos nosotros para adoptar aquellos principios elegidos por las partes, resulta vital entonces tener en consideración que los principios elegidos sean los que mejor den soporte al autorrespeto. Lo anterior llevaría a la elección de los principios de la justicia como equidad por sobre cualquier forma de utilitarismo.

Por todo lo anterior, el autorrespeto aparece como una idea directriz en el proceso de la elección de los principios de la justicia que especifican una concepción de la justicia como equidad. Esto ha sido evidenciado mostrando el rol que tiene el autorrespeto en las diferentes estrategias de argumentación que el autor diseña para cada una de las partes de sus principios de justicia, a saber, la prioridad de la libertad, la equitativa igualdad de oportunidades y el principio de la diferencia. Finalmente he mostrado cómo a su vez el reconocimiento público de los dos principios de la justicia da un mayor apoyo al autorrespeto de las personas, lo que aumentaría no solo la eficacia de la cooperación social sino la estabilidad de la misma.

2 LA IDEA DE BIEN EN UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA

This priority of the right over the good in justice as fairness turns out to be a central feature of the conception

Rawls TJ

The right and the good are complementary: no conception of justice can draw entirely upon one or the other, but must combine both in a definite way

Rawls PL

2.1 Introducción

Los debates en torno a la prioridad de lo correcto por sobre la idea de bien se han multiplicado en el terreno de la filosofía moral y política desde que Rawls publicó *A Theory of Justice*. Dicho brevemente, una particular lectura de Kant lo condujo a defender una posición deontológica procedimental como base moral de sus dos principios de justicia. En dicha interpretación, la idea de bien quedaba supeditada, tanto epistémica como axiológicamente, a la de corrección moral.

Frente a la tesis anterior, las críticas no se hicieron esperar y varios fueron los ataques que recibió su propuesta. Primero se presentaron las críticas desde la propia tradición anglosajona (*cf.* Barry 1973, Hare 1975 y Lyon 1975). Luego, con el pasar de los años, otro grupo de filósofos abrió la discusión hacia otras *esferas de la justicia* (*cf.* MacIntyre 1981, Sandel 1982, Walzer 1983). Para responder a Rawls, algunos de estos autores retomaron la discusión que Aristóteles había iniciado en su *Ética a Nicómaco* y propusieron incluir en el debate sobre justicia social las nociones de bien, racionalidad práctica y virtud.

Pero Rawls también incluyó en TJ una interpretación del Estagirita, aunque desde una perspectiva bastante diferente. Como es sabido, TJ está constituida de tres partes: Teoría, Instituciones y Fines. En la primera parte el autor desarrolla los fundamentos de una teoría encargada del

diseño de instituciones que aseguren una equitativa distribución de los bienes sociales primarios. De este modo, la identificación y justificación de los principios de la justicia ha de ser su tarea prioritaria. En la segunda parte Rawls ilustra el contenido de los principios de justicia y clarifica cómo estos podrían aplicarse a las instituciones de una sociedad bien ordenada. Finalmente, en la tercera parte Rawls presenta la teoría del bien que ha utilizado para caracterizar a los bienes primarios, así como los intereses de las partes en la posición original. Es aquí donde aparece la idea del principio aristotélico y sus principales reflexiones sobre la idea de bien.

A continuación, discutiré las dificultades que presenta la introducción del principio aristotélico al interior de la propuesta de Rawls, así como las limitaciones de la noción de bien que subyace a dicho principio. Mi objetivo es mostrar que la concepción del bien que Rawls desarrolla en TJ padece de insuficiencia práctico-moral, es decir, se presenta como una categoría *técnica* más que como una noción *práctica*¹⁹. En las dos primeras secciones expondré los aspectos más importantes de la noción de bien presentada en TJ. El apartado tercero está destinado a la discusión crítica del principio aristotélico, discusión que me llevará a las conclusiones de este ensayo.

¹⁹ Entiendo aquí por técnico el sentido que ARISTÓTELES le da en *Ética a Nicómaco* VI 4, 1140 a5-23, es decir, aplicado a la producción y no a la acción. Para Aristóteles, saber qué es bueno en sentido técnico no se corresponde con saber qué es bueno en sentido práctico. La razón de lo anterior es que el saber moral no está restringido a objetivos particulares, sino que afecta al vivir correctamente en general. El saber productivo busca modificar la realidad. En él el *logos* procede productivamente por medio de una *techne*, trabaja sobre aquello que puede ser de otra manera y sus objetivos son particulares. En cambio, el saber práctico busca alcanzar ciertas metas que no podemos producir. En él el *logos* tiene como norte la acción. Ahora bien, puesto que la meta del saber moral no es contemplar el cambio o movimiento de cosas que escapan a nuestro control, ni tampoco determinar cómo fabricar objetos materiales, sino más bien orientar hacia metas últimas los actos que nosotros mismos originamos, entonces el saber moral puede entenderse como una instancia de conocimiento práctico y no teórico ni productivo.

2.2 Cuestiones generales sobre la idea de bien

En primer lugar, debemos reconocer la dificultad estructural o metodológica de incluir la idea de bien en una teoría de la justicia de carácter deontológico y contractual como la defendida por Rawls. Respecto del carácter deontológico, en la arquitectónica de una teoría de este tipo la idea de bien no juega un papel central (*cf.* Sandel 1982, pp. 165-167 y Mouffe 1999, pp. 51-52). Por ejemplo, y en contraste con su posición, en una teoría teleológica como el utilitarismo se ha de definir primero el bien o lo bueno —en este caso la felicidad— para luego determinar como correctas aquellas acciones que tiendan al cumplimiento o satisfacción de dicho bien predefinido (*cf.* Rawls 1971, pp. 24-25 y 559).

Por otra parte, con respecto a la dimensión contractual, Rawls es claro en señalar que su teoría adopta una concepción de la justicia puramente procedimental en la cual solo a partir de la estipulación de los principios de justicia es posible determinar el bien o bondad de ciertas elecciones. Dicha concepción de la justicia se distancia de la comprensión procedimental perfecta en la cual “existe un criterio con independencia de lo que es una división equitativa [*fair división*], un criterio definido previa y separadamente del procedimiento que ha de seguirse” (Rawls 1971, p. 85). En este caso, el criterio al cual Rawls se refiere es la determinación previa de lo bueno con independencia de lo correcto. Volviendo al ejemplo del utilitarismo, para Rawls dicha teoría “no interpreta la estructura básica como un esquema de justicia puramente procedimental, ya que el utilitarista tiene, en principio, un criterio independiente para juzgar todas las distribuciones” (1971, p. 88)²⁰.

²⁰ Las razones que llevan a Rawls a la adopción de una posición deontológica por sobre una teleológica, particularmente la utilitarista, pueden verse en *Rawls on Teleology and Deontology* (KYMICKA 1988, pp. 173-190, especialmente en pp. 174-176 y 182). En este artículo el autor también discute los aspectos no teleológicos del utilitarismo y muestra que Rawls mantiene una concepción limitada de esta teoría, llegando a

A pesar de lo dicho anteriormente, Rawls reconoce la necesidad de introducir en su proyecto al menos una “teoría tenue sobre el bien” [*thin theory of the good*] (Rawls 1971, p. 397). Dicha introducción resultaría necesaria para poder “explicar la preferencia racional por los bienes primarios y para explicar el concepto de racionalidad que subyace en la elección de los principios en la posición original” (Rawls 1971, p. 397). Por otra parte, dicha introducción permitiría aclarar la definición de actos benéficos y supererogatorios, pero más importante aún, sería vital para comprender la noción del valor moral de las personas (*cf.* Rawls 1971, p. 437). Una cuestión epistemológica relevante que aparece aquí es que Rawls propone su teoría del bien solo con fines explicativos, no como un elemento de justificación. Esto quiere decir que la introducción de la noción de bien permitiría solo hacer más claros algunos conceptos y argumentos de TJ, como la idea de bienes primarios, la elección de principios de justicia o el valor moral de las personas, pero no jugaría un papel epistémico central, como tampoco tendría un rol inferencial desde el cual derivar otras conclusiones sustantivas²¹. De modo comparativo, la idea de bien estaría a cierta distancia de nociones como lo correcto [*right*], la equidad y el velo de la ignorancia, las cuales constituirían parte importante del entramado teórico de la obra de Rawls. En palabras de Rawls “en la justicia como equidad el concepto de lo correcto [*right*] tiene

crear “una formulación artificialmente teleológica de esa doctrina” (p. 176). Para W. Kymlicka el debate de Rawls contra el utilitarismo no se daría al nivel de una teoría deontológica versus una teleológica —como Rawls pretende presentarlo—, sino que entre la determinación del mejor principio para una consideración justa de los intereses de las personas. La idea central de Kymlicka es mostrar que no todo utilitarismo ignora la distinción entre las personas como Rawls lo presupone.

²¹ Por valor epistémico de un concepto moral entiendo su capacidad para (1) generar u organizar estructuras conceptuales asociadas a otros conceptos dentro de la teoría y (2) posibilitar cadenas inferenciales desde las cuales es posible obtener otros conceptos. Así, por ejemplo, a partir de explicación la noción de *right* —no solo de su explicación terminológica, sino de la determinación pragmática de la misma— Rawls organiza toda una serie de nociones morales y políticas, como por ejemplo las de justicia e imparcialidad.

prioridad frente al de bien [*good*]" (Rawls 1971, p. 396), donde la prioridad puede entenderse tanto en sentido moral, como en sentido metodológico-procedimental.

Pero más allá de estas consideraciones, Rawls es consciente de que los individuos racionales desean ciertas cosas como requisitos para realizar sus planes de vida. Para dichos individuos, esos requisitos son considerados *bienes*. Es por lo que, en igualdad de circunstancias, ellos "prefieren libertades y oportunidades más amplias que estrechas, y una porción de riqueza y de ingresos mayor a una menor. Que estas cosas son buenas parece bastante claro" (Rawls 1971, p. 396). Para el autor, muchos de los aspectos esenciales de su teoría de la justicia han establecido alguna relación con la idea del bien. Por ejemplo, el valor de la libertad y los ya mencionados bienes primarios. Pero Rawls sostiene que su preocupación por la noción de bien no solo se justifica porque permitiría una mejor comprensión de los elementos ya desarrollados en la primera parte de su teoría, sino también porque la idea de bien permitiría armonizar su teoría con aspectos menos formales, tales como la idea del bien de la justicia y el valor moral de las personas. A esta última consideración Rawls la denomina "congruencia (...) entre justicia y bondad" (Rawls 1971, p. 399)²².

2.3 El tratamiento de la idea de bien en *A Theory of Justice*

Ya iniciado el tratamiento de la noción de bien en el §61 de TJ, Rawls muestra claramente que su primera aproximación a la noción de bien está asociada a una comprensión estratégica de la racionalidad²³, lo que

²² Cf. S. FREEMAN 2007, capítulo 6: "The Stability of Justice as Fairness", especialmente pp. 263-272.

²³ M. SANDEL califica esta aproximación como claramente utilitarista. Para el autor de *Liberalism and the Limits of Justice* Rawls "accepts an essentially utilitarian account of the good" (SANDEL 1982, p.160).

convierte a la idea de bien en una idea de bien relativo²⁴. En este sentido, la idea de bien aparece en el contexto de la toma de decisiones que implican relaciones de transitividad que afectan a un ser racional. Al respecto Rawls señala: “Pero (...) una vez establecido que un objeto tiene las propiedades que es racional que desee alguien que tenga un plan de vida racional, hemos mostrado que esto es bueno para él” (1971, p. 399). Queda claro que para Rawls la noción de bien no implica compromiso metafísico alguno, sino que está asociada a la idea de desarrollar bien una tarea específica. En este sentido, x sería bueno para un sujeto solamente si x le permite alcanzar aquello que pretende llevar a cabo, en otras palabras, lo bueno estaría supeditado al plan de vida del sujeto en cuestión²⁵.

Ahora bien, las consideraciones que Rawls desarrolla con respecto al plan de vida racional como marco de referencia para la determinación de lo bueno van acompañadas de la determinación de un contexto específico donde dicho plan de vida ha de realizarse. Es por ello que las determinaciones sobre lo bueno han de considerar, con respecto al sujeto, sus intereses, sus facultades y sus circunstancias. Estas consideraciones permitirían a Rawls trascender una mera concepción analítica de lo bueno, es decir, aquella construida a partir del mero análisis de la definición de bien. En este sentido, la propuesta de Rawls pretende aproximarse a una idea de bien que, ni es parte de los trascendentales, ni es fruto del mero análisis conceptual. En su intento por presentar una adecuada noción de dicho concepto, el autor consideró la idea de bien

²⁴ Si ponemos en conexión la idea de racionalidad estratégica con la noción de bien que Rawls sostiene, nos da como resultado lo que él afirmó en *Fairness to Goodness*, a saber, que los bienes primarios son bienes “*socially strategic*” (RAWLS 1975, p. 545).

²⁵ Para un análisis de la idea de plan de vida en el contexto de la teoría de Rawls puede verse la obra de K. APPIAH *La ética de la identidad* (2007, especialmente pp. 33-36). Aquí el autor muestra la conexión de la idea de *plan de vida* con la noción de libertad en J.S. MILL. Para una crítica a la excesiva racionalidad que conlleva la noción de plan de vida puede verse el trabajo de R. WOLFF *Para comprender a Rawls* (1981, especialmente pp.87, 111 y 123-129). En dicha obra Wolff llega a afirmar que “la noción de un plan de vida es una distorsión de lo humanamente racional” (1981, p. 111).

como cercana a la de función, e incluso a la de utilidad del propio agente para su plan de vida racional. Más aún, Rawls sostuvo que cuando afirmamos que x es bueno para otro ser, por ejemplo para una planta o un animal, lo que hacemos es tratar de ponernos en su lugar y adoptar su punto de vista. Ejemplo claro de lo anterior es cuando decimos que tal o cual pelaje es bueno para tal o cual animal.

Lo dicho anteriormente permite confirmar que para Rawls “la definición de bondad no contiene ninguna fórmula general para determinarlo. Estas cuestiones se explican según se presenta la ocasión o se infieren del contexto” (Rawls 1971, p. 403). Incluso más, Rawls podría afirmar que no hay nada necesariamente correcto acerca del punto de vista desde el cual dichas cosas son juzgadas como siendo buenas o malas. Al respecto el autor señala:

Se puede decir de un hombre que es un buen espía o un buen asesino sin aprobar sus capacidades. Aplicando la definición a este caso, se interpretaría que estamos diciendo que el individuo a quien nos referimos tiene los atributos que es racional desear en un espía o en un asesino, dadas las funciones que se espera de los espías y de los asesinos. Esto no implica desear que los espías y los asesinos hagan lo que hacen (Rawls 1971, p. 403)

Todas las consideraciones anteriormente expuestas se refieren a lo que Rawls ha denominado una teoría tenue del bien [*thin theory of the good*]. En cambio, por lo que atañe a una concepción robusta del bien o bondad moral, deben introducirse los principios de lo correcto y de la justicia. Para Rawls las consideraciones sobre el bien moral implican una teoría de las virtudes y, por tanto, presuponen una teoría de lo correcto. En otras palabras, para que la bondad como racionalidad equivalga al concepto de valor moral “es preciso que las virtudes sean propiedades que las personas deseen racionalmente, unas de otras, cuando adoptan un punto de vista determinado” (Rawls 1971, p. 404), pero todo lo anterior sería parte de la teoría completa [*full*] del bien.

2.4 El principio aristotélico

Siguiendo a Aristóteles, Rawls atribuye a cada individuo un plan racional que define sus principales objetivos de vida²⁶. El bien de una persona señala el autor, consiste en la realización “de un plan racional de vida trazado en unas condiciones (más o menos) favorables” (Rawls 1971, p. 409). En este contexto, ¿qué es lo que determina el principio aristotélico respecto del bien y el plan racional de cada persona? Para Rawls el principio aristotélico establece que “en igualdad de circunstancias los seres humanos disfrutan con el ejercicio de sus capacidades y este disfrute aumenta cuantas más capacidades se realizan, o cuanto mayor es su complejidad” (Rawls 1971, p. 426).

Para Rawls los seres humanos experimentan mayor placer en hacer aquello para lo cual se sienten más versados, y que de dos actividades que realizan igualmente bien, prefieren la que requiere mayor repertorio de disposiciones más complicadas y sutiles, por ello “el principio dice que el que sabe hacer las dos cosas, por lo general prefiere jugar ajedrez que a las damas, y que pondrá más disposición en estudiar álgebra que aritmética” (Rawls 1971, p. 426). Dado lo anterior, Rawls considera al principio aristotélico no solo como un principio que justifica la ordenación o jerarquización de nuestras acciones y decisiones, sino también como un principio motivacional²⁷. La razón de lo anterior es que el principio aristotélico explicaría “muchos de nuestros más grandes deseos, y además explica por qué preferimos hacer unas cosas y no otras” (Rawls 1971, p. 427). De este modo, dicho principio expresaría una ley psicológica que rige los cambios en los patrones de nuestros deseos.

²⁶ RAWLS ofrece en la nota 20 de la página 426 de TJ sus referencias de lectura de la *Ética a Nicómaco*. Señala como partes relevantes el libro VII, secciones 11-14, y libro X, secciones 1-5. Además, añade como lectura complementaria a HARDIE: *Aristotle's Ethical Theory*, capítulo XIV y FIELD: *Moral Theory*.

²⁷ Para los problemas relacionados con la motivación moral en las propuestas éticas de origen kantiano que pueden aplicarse a la teoría de Rawls, véase C. KORSGAARD: “Kant's Analysis of Obligation: The Argument of Foundations I” (1989, pp. 311-340).

Un punto interesante que aparece aquí es el carácter epistémico del principio aristotélico, el que podríamos considerar desde dos puntos de vista. En primer lugar, uno podría preguntarse por el lugar que ocupa dicho principio al interior de la teoría general de la justicia, así como por la consistencia de este con las demás partes del sistema. En segundo lugar, aparece el problema de su justificación, es decir, de las razones que ofrecería Rawls para aceptarlo. Con respecto a este último punto, Brian Barry sostuvo que el problema del principio aristotélico es bastante evidente: o bien es una generalización empírica o es una definición parcialmente constitutiva de la racionalidad. Frente a la primera opción, Barry se mostró bastante escéptico. Para el autor de *The Liberal Theory of Justice* Rawls debería presentar al principio aristotélico como incuestionablemente verdadero para los agentes en la posición original. Solo de este modo los agentes lo utilizarían como un axioma en el razonamiento que conduce a la elección de los principios de justicia (*cf.* Barry 1993, p. 36). Este punto engarza con el problema del lugar que ocuparía dicho principio al interior de la teoría general de la justicia como equidad. Como es sabido, Rawls concibe su teoría de la justicia como parte de una teoría más general de la virtud, a la que denomina “*rightness as fairness*” (Rawls 1971, pp. 17 y 111). En este sentido, la introducción del principio aristotélico debería ser consistente con su teoría acerca de lo correcto, en la cual lo bueno, su jerarquización y su papel motivacional se encontrarían subordinados a los principios de justicia que se desprenden de su teoría de lo correcto. Paradójicamente, los principios de justicia que Rawls presenta en los párrafos 11, 13 y 46 de TJ, han de ser estipulados previamente y presuponen tanto una noción general de bien, como una concepción particular de los bienes primarios.

Anticipándose a posibles críticas, Rawls sostuvo que el principio aristotélico se vería “confirmado por muchos hechos de la vida cotidiana, y por la conducta de los niños y de algunos animales superiores. Además, parece susceptible de una explicación evolucionista” (Rawls 1971, p. 431). Incluso afirmó que “la cuestión de la justificación no se plantea. La

pregunta es, más bien, ésta (...) ¿en qué medida debe ser estimulado y apoyado [el principio aristotélico], y hasta qué punto hay que contar con él en la estructuración de los proyectos racionales de vida?” (1971, p. 431). Pero no es posible olvidar que tanto la introducción del principio aristotélico, como las reflexiones sobre la idea de bien que de él se desprenden, resultan sumamente relevantes para el andamiaje y la consistencia de la teoría rawlsiana. Lo anterior se debe no solo a que la idea de bien permitiría explicar la preferencia racional por los bienes primarios, así como el concepto de racionalidad que subyace en la elección de los principios en la posición original, sino a que de la claridad y consistencia de este concepto depende algo tan central para su proyecto como es el valor de la autoestima y el autorrespeto (*cf.* Rawls 1971, pp. 62, 107 y 440). Así, alguien que siga el principio aristotélico desarrollará y perfeccionará las virtudes y capacidades que promueven los fines que forman parte de su plan de vida racional.

Asímismo, sostener que el principio aristotélico es importante para el autorrespeto supone que la satisfacción obtenida de ejercitar nuestras virtudes genera el respeto y valor de los demás, así como también el valor por los demás, cuestión central en una sociedad bien ordenada. En esta línea de argumentación Rawls afirma: “como este principio se enlaza con el bien primario del autorrespeto, el resultado es que tiene un lugar fundamental en la psicología moral que subyace en la justicia como imparcialidad” (1971, p. 433). Entonces, ¿por qué su desarrollo se muestra tan inconsistente?, ¿hasta qué punto es posible tratar la idea de bien al interior de una propuesta ética de carácter deontológico sin que este tratamiento sea meramente formal o procedimental? En definitiva, ¿hasta qué punto un tratamiento formal de la idea de bien satisface, no solo las condiciones epistemológicas de la teoría moral, sino que también sus condiciones axiológicas?

2.5 Consideraciones finales: significado moral y pragmático de la idea de bien

Como he tratado de mostrar, el tratamiento que Rawls hace del principio aristotélico en TJ es bastante problemático. No solo por las dificultades anticipadas en la Introducción, sino que también por la permanente preocupación de Rawls con respecto a la consistencia de su teoría, preocupación que lo lleva finalmente a acomodar la idea de bien sobre el lecho de Procusto. En este sentido, los dos elementos centrales que deberían tener consistencia son, por una parte, la idea de bondad como racionalidad –de la cual el principio aristotélico es una parte central– y, por otra, las exigencias impuestas a los sujetos en la posición original tras el velo de la ignorancia –exigencias que se verían expresadas en la idea de justicia puramente procedimental–. Personalmente creo que resulta bastante complejo hacer calzar ambos elementos y más bien tiendo a observar claros indicios de circularidad argumentativa²⁸.

Como he mostrado, Rawls introduce la teoría tenue del bien con la intención de asegurar una comprensión satisfactoria de los bienes primarios que permita la justificación de los principios de justicia (*cf.* Rawls 1971, pp. 396-397). Pero al mismo tiempo Rawls presenta la idea tenue del bien como una teoría de los requisitos mínimos para llevar adelante un proyecto de vida racional (*cf.* Rawls 1971, p. 433), requisitos que estipulan las mismas condiciones y constricciones que los principios de justicia expuestos en la primera parte de su teoría. Más aún, si aceptamos la tesis de Rawls según la cual las constricciones de los principios de la justicia se infieren de las constricciones de lo correcto

²⁸ RAWLS es consciente de este tipo de vicios argumentativos. En el párrafo 66 de TJ señala que las constricciones o limitaciones de los principios de la justicia no pueden ser usados para elaborar la lista de los bienes primarios que sirven como parte de la descripción de la situación inicial. La razón es que la lista de bienes primarios es una de las premisas desde las cuales se deriva la elección de los principios de justicia. Citar estos principios en la explicación de la lista “podría ser un argumento circular” (1971, p. 434).

como marco moral más general (*cf.* Rawls 1971, p. 30), entonces resulta comprensible que dada la primacía de lo correcto y la justicia “la indeterminación de la concepción del bien resulte menos problemática” (Rawls 1971, p. 564). En este sentido, para Rawls “los elementos puramente preferenciales de la elección, aunque no se eliminan, quedan sin embargo confinados dentro de las constricciones de lo correcto” (Rawls 1971, p. 564).

Pero más allá de esta crítica metodológica, creo observar una cuestión que tiene relación con la lectura que Rawls hace de Aristóteles, especialmente en lo que se refiere a la noción de proyecto de vida y el lugar que en esta tendría de la racionalidad práctica. Para Aristóteles la noción de proyecto de vida, en la cual se enmarca la determinación de qué cosas son buenas para un agente, necesita de una visión general de la vida como un todo, de una conciencia de la vida como un todo (*cf.* Aristóteles, *De anima* III 10, 433b6-7). En este sentido, la idea de plan de vida racional introducida por Rawls presenta serias diferencias con la situación en la cual se encontrarían los agentes morales al interior de la ética aristotélica. Al deliberar sobre los medios para lograr sus fines, los sujetos morales descritos por el Estagirita requerirían no solo conciencia del tiempo, sino de su tiempo, conciencia que no sería posible para los sujetos en la posición original tras el velo de la ignorancia. Recordemos que para Rawls dichos sujetos solo conocen hechos generales, tanto de su psicología como de las leyes que gobiernan la sociedad. Como el propio Rawls ha mostrado, los sujetos en la posición original no conocen ni su lugar en la sociedad, ni tampoco en qué sociedad se encontrarían.

Dado lo anterior, la noción tenue del bien sería en principio consistente con dicha situación original –como mera idea formal o procedimental de bien–, pero no lo sería, o al menos no de modo tan claro como Rawls quiere mostrar, con el principio aristotélico que regiría la vida moral. En la concepción aristotélica de la racionalidad práctica las acciones resultan evaluadas bajo la especificación de un fin determinado, en un tiempo

determinado, pero en una visión de la vida como un todo en la cual el acceso al horizonte futuro de sus propias posibilidades juega un rol decisivo. En este sentido, Rawls afirma que la racionalidad deliberativa es condición básica para elegir un plan de vida, e incluso señala que este plan debería ser elegido con “plena conciencia de los hechos importantes y tras una cuidadosa consideración de las consecuencias” (Rawls 1971, p. 408), e incluso llega afirmar que “Tenemos que ver nuestra vida como un conjunto, como las actividades de un sujeto racional desplegadas en el tiempo” (Rawls 1971, p. 420). Pero como he intentado exponer, la exigencia anteriormente expuesta resulta incompatible con la caracterización de los sujetos que se enfrentan a la elección de los principios de justicia en la posición original. Una posible solución a esta encrucijada es pensar que Rawls tiene a la vista dos tipos de sujetos morales, los primeros caracterizados en su concepción contractual y deontológica en la primera parte de TJ, los segundos caracterizados en la tercera parte de su obra en el contexto de la determinación los planes de vida de sujetos racionales²⁹. Los primeros carecerían de ciertos

²⁹ Otra posible salida es pensar que los sujetos a los que se refiere son, por una parte, los sujetos de la posición original y, por otra, las personas en una sociedad bien ordenada. En esta última el grueso velo se habrá ido adelgazando permitiendo el engrosamiento de la idea de bien. Lo anterior implicaría una relación inversamente proporcional entre los conceptos *thick* y *thin*, es decir, que entre más grueso el velo, más delgada la idea de bien y viceversa (cf. RAWLS 1993, p. 24 nota 27. Esta interpretación está desarrollada en parte por S. Freeman 2006, pp. 150-151). De todos modos, una limitación de esta interpretación es que Rawls opone una teoría *thin* a una teoría *full* del bien, y no —como los comunitaristas han querido ver— una concepción *thin* del bien versus una concepción *thick*. Lo anterior queda reforzado por la distinción que Rawls introduce en “Kantian Constructivism in Moral Theory” entre *autonomía racional* de las partes en la posición original y la *autonomía plena* de los ciudadanos de la sociedad (cf. RAWLS 1980, pp. 520-521 y 528). Creo que la afirmación de Rawls según la cual “*The intent of justice as fairness is badly misunderstood if the deliberation of the parties and their rational autonomy are confused with the full autonomy*” (RAWLS 1980, p. 533), se puede extender a la confusión entre la idea de bien de las partes en la posición original y a la idea de bien de las personas en la sociedad bien ordenada. Como es sabido, en *Political Liberalism* Rawls diferencia claramente entre (a) las partes de la posición original, (b) los ciudadanos de una sociedad bien ordenada y (c) el polémico “usted” y “yo”, y retoma la distinción entre autonomía racional y autonomía plena (cf. RAWLS 1993, p. 28).

conocimientos para garantizar así la equidad y rectitud moral de los principios de justicia (*cf.* Rawls 1971, pp. 136-142)³⁰; los segundos tendrían conciencia de tiempo, e incluso podrían prever circunstancias “respecto a un futuro distante” (Rawls 1971, p. 410).

Dadas las consideraciones anteriormente expuestas, y así como Rawls criticó al utilitarismo porque este extendía a la sociedad de forma ilegítima el principio individual de elección, nosotros podríamos criticarlo por extender de forma ilegítima una noción formal y procedimental de bien a una idea de bien como categoría moral dentro de un plan de vida racional. En otras palabras, podemos sostener que su argumento se construye sobre la base de una idea de bien en sentido técnico que pretende extender hacia una idea de bien en sentido práctico-moral³¹. Esta conclusión va aparejada a las anteriores dado que Rawls lleva la idea de bondad de un objeto o proyecto particular a la idea de bondad de un plan de vida racional, es decir, a la vida como un todo. Ejemplo de lo anterior es cuando predicamos la bondad de un asesino al ejecutar bien su trabajo, y de esta forma descontextualizamos la idea de bien esperando obtener una “neutralidad moral de la definición de bien” (Rawls 1971, p. 404). Dicha pretensión de neutralidad, animada por su animadversión metafísica, lo condujeron inevitablemente a presentar una noción de bien con claros indicios de insuficiencia práctico-moral.

Finalmente, cabe señalar que en una teoría contractual y deontológica cuyo norte de evaluación moral está dado por una concepción procedimental de lo correcto y la justicia, la deliberación sobre lo bueno solo estaría circunscrita a los medios para lograr ciertos fines. Estos

³⁰ En “Fairness to Godness” Rawls enfatiza que las partes en la posición original se ven privadas de información sobre sus concepciones de bien en orden a garantizar tanto la imparcialidad del acuerdo inicial, como la unanimidad de este. (*Cf.* RAWLS 1975, pp. 536-537).

³¹ Al respecto incluso en PL Rawls mantiene esta comprensión de la razón práctica como razón técnica en la medida en que la primera tiene como horizonte la “*production of object in accordance with a conception of those object*” (RAWLS 1993, p. 117).

últimos, entendidos como *telos*, estarían excluidos de la propuesta rawlsiana dada la prioridad de lo correcto sobre la idea de bien. Dicha prioridad permitiría excluir, paradójicamente, el conocimiento de nuestra propia concepción del bien sin afectar nuestra posibilidad de determinar qué es lo bueno y racional para cada uno de nosotros, ¿pero hasta qué punto es esto posible y deseable?

3 EL SENTIDO DE LA JUSTICIA Y LA ESTABILIDAD SOCIAL

Thus a conception of justice can fulfill its function well only if it enables a society to maintain well-orderedness over time. But since well-orderedness is an equilibrium state, this entails that a conception of justice can fulfill its function well only if it is stable.

Jon Garthoff

3.1 Introducción

En su teoría de la justicia Rawls consideró que, junto a una equitativa distribución de los bienes primarios, la estabilidad social era una de las condiciones fundamentales para que las personas pudiesen desarrollar sus planes de vida de manera armoniosa. Por ello Rawls consideró que una de las razones que las partes en la posición original tendrían para elegir los dos principios de la justicia es que estos favorecerían de mejor manera dicha estabilidad social, propiciando el desarrollo de un sentido de la justicia y evitando con ello la aparición de sentimientos reactivos tales como la envidia.

Rawls sostuvo que el logro de la estabilidad social depende en gran medida de la posibilidad de que las personas puedan desarrollar de manera normal su sentido de la justicia y, de este modo, puedan apoyar y mantener sus principales instituciones sociales. ¿Pero cuál es el mecanismo psicológico que conduce a los individuos a desarrollar su sentido de la justicia como base de sus actuaciones morales? Para Rawls la respuesta a esta pregunta pasa por conjugar una determinada comprensión del desarrollo de nuestra psicología moral con ciertos principios de justicia. Es en virtud de lo anterior que a continuación analizaré la interpretación que él ofrece de nuestra psicología moral con la finalidad de evaluar su rol en la aceptación de los principios de justicia, así como las razones y peligros de fundar la estabilidad social en determinados sentimientos

morales³². Antes de desarrollar los puntos anteriormente señalados, ofreceré un marco de discusión para que sus ideas y argumentos puedan ponerse en valor a partir del contexto en el que surgieron.

3.2 Contexto de la discusión

En su artículo *Modern Moral Philosophy* de 1958 G. E. M. Anscombe extendió una cordial invitación a los filósofos morales a guardar silencio hasta no tener una adecuada filosofía de la psicología. La tesis defendida por Anscombe se podría resumir como sigue: la filosofía moral requiere que los conceptos morales que conforman el núcleo de su reflexión sean considerados más allá del análisis conceptual y reciban un debido tratamiento en el terreno de la psicología moral. Solo de esta manera, pensaba Anscombe, la filosofía moral tendría efectos provechosos. Años más tarde, en una Lectura Inaugural pronunciada en Betford College, Bernard Williams denunció a su vez el poco desarrollo filosófico que las emociones morales habían tenido en la reciente discusión moral. Entre las razones identificadas por Williams para sustentar la tesis anterior

³² Tomaré como base de mi discusión el artículo “The Sense of Justice” de 1963 y aquellas partes de *A Theory of Justice* en las que Rawls trata estos mismos asuntos. Las ideas plasmadas en 1963 vuelven a aparecer casi sin modificaciones en varias secciones de *A Theory of Justice*. En su edición original de 1971 el sentido de la justicia aparece tratado en las páginas 12, 19, 45-50, 120, 145, así como en todo el capítulo VIII que lleva por título “The Sense of Justice”. Cuando Rawls se refiere a él en el contexto de la posición original es cuando afirma que “*his sense of justice move him to act on the principles of right that would be adopted in the original position*” (1971, p. 45). En la reedición de 1998 el sentido de la justicia aparece en la página xii del nuevo prefacio con un rol central para la arquitectónica su proyecto. Junto a la capacidad para una concepción del bien, el sentido de la justicia es considerado como uno de los dos poderes morales [*moral powers*] de los seres humanos. Finalmente, en *Political Liberalism* Rawls trata el sentido de la justicia principalmente en la “Idea of Public Reason Revisited”. En dicho capítulo Rawls considera al sentido de la justicia como un elemento asociado a la formación cívica y como resultado de procesos asociados a las relaciones familiares que conforman la estructura básica de la sociedad.

podemos citar, en primer lugar, una particular forma de entender la filosofía moral como reflexión sobre el lenguaje moral —aquí subyace la misma intuición de Anscombe—. En segundo lugar, Williams identificó la combinación de otras dos cosas, a saber, una visión bastante sencilla de las emociones en conjunto con una profunda visión kantiana de la moralidad (*cf.* Williams 1965).

Las anteriores referencias constituyen solo dos hitos del profundo debate acontecido en la filosofía moral anglosajona durante las décadas en las cuales Rawls fue elaborando su filosofía moral. Si bien Rawls no utilizó el análisis conceptual como herramienta filosófica, su horizonte metodológico estuvo fuertemente marcado por los elementos de esta tradición. Prueba de lo anterior es su artículo *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, en el que esbozó un procedimiento razonable de decisión entre juicios morales en conflicto, procedimiento que debía establecerse por métodos racionales de investigación³³. Otro punto que sustenta lo anterior es la reseña que Rawls escribió del libro de S. E. Toulmin: *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (Rawls 1951b). En ella Rawls afirmó que la tarea prioritaria de la ética es dar una explicación del razonamiento moral válido³⁴. Pero no sólo la tradición analítica influyó en las primeras reflexiones del joven Rawls. Como lo ha mostrado la literatura reciente (*cf.* Bevir & Galířanka 2012), en sus primeros trabajos —como por ejemplo el ensayo de 1946 titulado “*A Brief Inquiry into the Nature and Function of Ethical Theory*”— Rawls rechazó abiertamente la reducción de la ética a enunciados empírico-observacionales, ofreciendo un importante lugar a los sentimientos

³³ Enfrentado al mismo problema Ch. L. STEVENSON sostuvo una opinión radicalmente distinta: “*When ethical disagreement is not rooted in disagreement in belief, is there any method by which it may be settled? If one means by “method” a rational method, then there is no method*” (1937, p. 29).

³⁴ Esto último concuerda con los tres aspectos fundamentales del cambio en la filosofía moral analítica que J. Muguerza identifica en *La razón sin esperanzas*, a saber (1) el abandono progresivo del interés por la metaética, (2) un interés en las funciones de la razón práctica sobre el análisis del lenguaje moral y (3) la preocupación por la fundamentación de la moralidad (*cf.* MUGUERZA 1977, p. 222).

morales. Durante la siguiente década él preparó y dictó varios seminarios sobre estos temas, quizás consciente de las advertencias de Anscombe y Williams. Por ejemplo, en otoño de 1958 Rawls ofreció un seminario de psicología moral donde mostraba la influencia que en él había tenido Wittgenstein y en el que identificaba aquellos puntos donde seguía a la tradición analítica³⁵. Todo lo anterior quedaría plasmado en su artículo “*The Sense of Justice*”.

3.3 Psicología moral

En “*The Sense of Justice*” Rawls ofreció una interpretación de las personas como seres racionales con sus propios fines y capaces de un sentido de la justicia (cf. 1963, p. 282). Asimismo, entendió el sentido de la justicia como competencia moral que posibilitaría tanto el cumplimiento de nuestros acuerdos como el respeto a los principios que organizan la estructura básica de la sociedad (cf. 1963, pp. 291-293). Pero ¿qué es lo que el sentido de la justicia aseguraría? Y más importante aún ¿cómo lo haría? Para Rawls el sentido de la justicia posibilitaría y aseguraría tanto la integridad del acuerdo alcanzado en la posición original como el que los principios escogidos sean respetados (cf. Rawls 1963, p. 300-301 y 1971, p. 145). Asimismo, la carencia del sentido de la justicia por parte de un sujeto moral estaría asociada a la falta de ciertos rasgos que caracterizarían a nuestra humanidad. Para Rawls “alguien que carece de un sentido de justicia carece de ciertas actitudes y capacidades fundamentales incluidas bajo la noción de humanidad” (1971, p. 488).

La razón de que los acuerdos alcanzados en la posición original sean respetados puede ser abordada desde dos perspectivas. Según la primera de ellas el sentido de la justicia —en su lectura kantiana— haría posible que

³⁵ John RAWLS, *Procedure*, en John Rawls, “Moral Feeling I” (1958), *The Papers of John Rawls*, Harvard University Archives, Box 34, Folder 19 y “A Brief Inquiry into the Nature and Function of Ethical Theory” (1946), *The Papers of John Rawls*, Harvard University Archives Box 7, Folder 3, donde es posible observar referencias al *Blue Book*.

los sujetos se consideraran entre sí no solo como medios, sino como fines en sí mismos. Dado lo anterior, resultaría moralmente inaceptable que ellos defendieran principios que les beneficiaran exclusivamente cuando esto implicara un perjuicio injustificado para otros. Una segunda perspectiva —en su lectura psicológica— considera que el sentido de la justicia funcionaría como un principio de constricción de la voluntad que haría que los principios de la justicia fuesen respetados. En esta línea de argumentación, Rawls señala que “tendemos a sentirnos culpables cuando no cumplimos con nuestros deberes y obligaciones, a pesar de que no estamos vinculados por sentimientos de simpatía con aquellos de quienes tomamos ventaja” (Rawls 1971, p. 474). Para Rawls el sentimiento de culpabilidad constreñiría nuestra voluntad llevándonos al cumplimiento de nuestros acuerdos.

En este contexto, la psicología moral rawlsiana, entendida como psicología de nuestros sentimientos morales, fija su atención en el desarrollo de nuestras competencias como sujetos racionales, especialmente en aquellas capacidades que Rawls considera los rasgos esenciales de las personas morales. Dentro de estas características, la competencia para tener un sentido de la justicia es la última que el autor discute con mayor detención al alero de su comprensión del desarrollo moral. En otras palabras, si tanto la capacidad para proponer y buscar una idea de bien, como aquella que nos permite disponer de un sentido de la justicia, requieren de una explicación de la estructura psicológica, es el sentido de la justicia la que exige una detallada explicación de los principios que regulan nuestra psicología moral.

Como ya lo he advertido, estos principios de psicología moral son introducidos específicamente con la función de explicar —y justificar— ciertos comportamientos que promoverían la estabilidad social³⁶.

³⁶ La tensión explicación-justificación es uno de los problemas que es posible encontrar en “The Sense of Justice”. No es suficientemente claro si lo que Rawls pretende es ofrecer una explicación acerca de nuestro comportamiento moral, o más bien una justificación —psicológica y no metafísica— del mismo.

Argumentativamente hablando, Rawls desarrolla la estrategia de la inferencia de la mejor explicación. Enfrentado al desafío de explicar las razones que tendrían los sujetos morales para respetar los principios de justicia que aseguran el desarrollo y la estabilidad social, y rechazando cualquier tipo de explicación fundada en criterios metafísicos —o en una psicología moral de corte utilitarista—, él considera que la presencia de ciertos principios y leyes psicológicas permitirían el desarrollo del sentido de la justicia y, con ello, el respeto de los principios que organizan las principales instituciones sociales.

En síntesis: (1) necesitamos una hipótesis explicativa que evidencie las razones que los sujetos tendrían para respetar y cumplir sus acuerdos, (2) esta hipótesis no puede apelar a los principios utilitaristas dado que para el utilitarismo clásico (a) los sujetos son concebidos como egoístas racionales, (b) no se considera la razonabilidad de los sujetos morales y (c) de sus principios se siguen consecuencias contraintuitivas, (3) tampoco es posible apelar a un principio supremo de moralidad de carácter *a priori* o metafísico y (4) por tanto, la mejor explicación sería aceptar la verdad de ciertas leyes psicológicas naturales que harían comprensible, al menos en términos descriptivos, las razones que tendríamos para respetar nuestros acuerdos³⁷. Cuáles han de ser estas leyes y hasta qué punto podrían justificar nuestro comportamiento moral es lo que discutiré a continuación.

³⁷ En relación con esta base natural de los principios de la justicia, resultan interesantes las palabras de S. Freeman cuando señala que en el desarrollo de su pensamiento “Rawls seeks to discover the fundamental moral principles that regulate reasoning and judgments about justice [...] Rawls here moves some way toward the more “sentimental” and “naturalistic” accounts suggested by Rousseau and Hume” (2003, p. 2). En la misma línea Priscila Mackenzie sostuvo que “Rawls’s choice to call this basis of justice “natural” draws attention to his affirmation of a moral naturalism of sorts. Justice is rooted in the natural response of recognition to real persons in the world” (2012, p. 5, nota 16). En este trabajo Mackenzie elabora interesantes relaciones entre la filosofía moral que Rawls desarrolló a mediados de los años 50’ y las influencias que habría recibido en Oxford de autoras como Elizabeth Anscombe y Philippa Foot (cf. MACKENZIE 2012, p. 8).

3.4 Estadios del desarrollo moral

La tesis básica que caracteriza la idea del desarrollo moral defendida por Rawls es que este proceso se encuentra en directa relación con la aparición y desarrollo del sentido de la justicia. Para Rawls, el sentido de la justicia sería adquirido gradualmente por los miembros más jóvenes de la sociedad en la medida en que ellos van siendo parte de las diferentes instancias sociales que caracterizan su desarrollo. En lo que sigue explicaré en qué consiste cada uno de estos estadios con el objetivo de determinar el rol que juegan los sentimientos morales en la psicología moral de Rawls, así como su relevancia para la estabilidad de la sociedad.

3.4.1 Primer estadio: la moralidad de la autoridad

Este estadio se caracteriza por las relaciones que se establecen dentro de un marco familiar donde las figuras parentales determinan el comportamiento de los niños dentro de un marco moral determinado. El primer estadio del desarrollo moral está determinado por la primera ley psicológica, la cual sostiene que cuando la institución de la familia es en sí misma justa, los niños desarrollan gradualmente un apego amoroso [*loving attachment*] hacia sus padres. La causa de este apego descansa fundamentalmente en el cuidado que los padres han dado a sus hijos. Fruto de lo anterior, se desarrolla en los niños el sentido de autoestima y de valor en sí mismo. Con el tiempo, el amor y la confianza de los padres conduce al niño a seguir y aceptar los mandatos que estos sostienen. Lo anterior no sería producto del miedo a una sanción —o por miedo a perder el amor, como diría Freud en el *Malestar en la cultura*—, sino por el amor y respeto que tiene por sus padres, así como el deseo de no decepcionarlos o defraudarlos. De este modo, la moralidad de la autoridad nos permitiría estar dispuestos, sin

la expectativa de recompensa o castigo, a seguir ciertos preceptos que no solo nos parecerían arbitrarios, sino que en modo alguno corresponderían a nuestras inclinaciones originales (*cf.* Rawls 1963, pp. 287-288 y 1971, p. 466).

Para Rawls la moralidad de la autoridad responde al principio psicológico según el cual en nuestra infancia generamos sentimientos de amor y confianza hacia nuestros padres cuando estos han demostrado amor y preocupación. Para Rawls el amor y la confianza serán los elementos causales de la aparición de sentimientos de culpabilidad en el caso de desobediencia a las órdenes y mandatos que provienen de la autoridad parental. Es por ello, a su vez, que la ausencia de sentimientos de culpabilidad revelaría falta de amor y confianza. Es importante señalar que en este periodo de aprendizaje los infantes no poseen las capacidades de reflexión y pensamiento crítico que les permitiría, en principio, tener razones para aceptar o rechazar posibles mandatos. Su participación en el proceso de moralización es más bien pasiva.

3.4.2 Segundo estadio: la moralidad de la asociación

Este estadio se caracteriza por el aprendizaje y desarrollo de vínculos emocionales conectados con estándares morales propios de ciertos roles sociales —amistad, compañerismo, vecindad, entre otros— que corresponderían a las diferentes asociaciones en las que participamos. Al pertenecer a estas asociaciones, el adolescente va orientando su actuar en virtud de una serie de ideales y principios que caracterizan dichas prácticas, aprendiendo a su vez las virtudes del carácter propias de cada uno de dichos roles. Una de las características más importantes de este estadio es que, en la medida en que los adolescentes comienzan a entender los diferentes esquemas asociativos, ellos adquieren una concepción del sistema de cooperación que define las asociaciones y los

propósitos que estas promueven. En este sentido, el aprendizaje adquirido por los sujetos en sus diferentes roles —o en el cumplimiento de sus diferentes roles— resulta central para su formación moral y funciona como una de las primeras aproximaciones a las virtudes cívicas, propias de aquellos sujetos que han adquirido el sentido de la justicia. Observando los diferentes roles, así como también la división de funciones y deberes propios de un sistema cooperativo, el adolescente desarrollaría gradualmente una visión más compleja del trabajo asociativo y colaborativo. Podría comprender y diferenciar los diversos asuntos en los cuales está comprometido con independencia de su posición, así como también desde el rol que toma dentro de ella. Lo anterior posibilitaría un paso aún más significativo, a saber, poder empáticamente entender las razones por las cuales los otros se conducen dentro y fuera del juego. La empatía dependería entonces tanto del desarrollo de la autoestima y la capacidad para saberse y apreciarse dentro de un sistema de cooperación, como del reconocimiento de que los otros sujetos pasan por un proceso similar.

Para Rawls esta etapa correspondería a la manifestación de una segunda ley psicológica según la cual, si los compañeros cumplen con las obligaciones que sus roles demandan, entonces se generarán en el individuo sentimientos de amistad, lealtad y confianza³⁸. Como consecuencia de lo anterior, el incumplimiento de su rol en cada ámbito de acción traería consigo la aparición de sentimientos de culpabilidad. Dichos sentimientos se manifestarían tanto en el intento de reparación y disculpa, como en el hecho de aceptar como justa la aplicación de un castigo por el incumplimiento de su rol. Como un ejemplo de lo anterior podemos tomar el caso de un deportista que una vez expulsado

³⁸ S. FREEMAN asocia este segundo estadio con lo que él denomina “reciprocity principle”. Una discusión sobre este principio se encuentra en su libro *Rawls* capítulo 6: “The Stability of Justice as Fairness” especialmente la sección: *Moral Motivation and the Development of a Sense of Justice* (2007, pp. 253-263).

o marginado de una selección por no haber respondido a las exigencias que su rol implica –llegar a los entrenamientos, no consumir drogas, no verse involucrado en escándalos, entre otras exigencias–, acepta dicha decisión de manera consciente. Otras situaciones menos graves podrían ser tratadas mediante el reconocimiento oportuno de la falta y su correspondiente disculpa.

3.4.3 Tercer estadio: la moralidad de los principios

Este estadio presupone los dos anteriores. En otras palabras, se supone que la persona ha experimentado actitudes de amor y confianza al interior de su familia, así como sentimientos de amistad y confianza mutua al interior de las asociaciones en las que ha participado. Rawls argumenta que nosotros desarrollamos un deseo de apoyar y respaldar las instituciones justas una vez que (a) reconocemos que nosotros y nuestros seres queridos se ven beneficiados por estas instituciones y (b) estas instituciones son públicamente reconocidas como justas. Esta motivación moral se manifiesta por el propio deseo de cumplir con nuestros deberes y obligaciones, así como por la voluntad de hacer nuestra parte al interior de las instituciones. Asimismo, esta motivación nos llevaría a hacer todo lo posible para modificar nuestras instituciones cuando estas no son justas. Una vez adquirido el sentido de la justicia en el tercer estadio, un rasgo fundamental que caracteriza su fuerza motivacional es que este ya no depende de vínculo particular alguno, sea de amor, amistad o simpatía. En los anteriores estadios del desarrollo el respeto y apoyo a las normas estaba determinado por el vínculo específico entre el sujeto y su familia, o entre el sujeto y un grupo determinado. A diferencia de ello, en el tercer estadio la motivación que lleva a respetar los principios morales es completamente independiente. De esta forma, el sentido de la justicia aparece como un sentimiento moral que depende de principios

[*principle-dependent*] y no de objetos [*object-dependent*]. Según Rawls, esta etapa está regida por la tercera ley psicológica, la cual determina que una vez generadas las actitudes de amor y confianza, así como los sentimientos de amistad y lealtad junto al reconocimiento de que nosotros somos los beneficiarios de una institución justa, estable y duradera, se produce el correspondiente sentido de la justicia. En lo que respecta al cumplimiento de nuestros compromisos, este estadio refleja el tránsito que va desde un vínculo con personas reales –nuestros padres y amigos, por ejemplo– hacia una relación más estrecha con ciertos principios que autónomamente podríamos darnos³⁹. En otras palabras, este estadio reflejaría la conexión de la voluntad de los agentes con ciertos principios morales de justicia que permitirían la constricción de su voluntad. Recordemos que para Rawls la virtud de la justicia es una forma de rectitud [*rightness*], entendida esta última como marco general de su teoría moral (cf. Rawls 1971, p. 396).

Para finalizar este apartado, cabe destacar que en esta tercera etapa el deseo de ser una persona justa se traduce en actuar según los principios de justicia comúnmente aceptados. La violación de algún principio de justicia daría lugar a sentimientos de culpabilidad en sentido estricto en la medida en que “los principios son una representación y actualización de nuestra naturaleza como seres racionales, libres e iguales” (Agra 1985, p. 20).

³⁹ Para una crítica a los presupuestos kantianos que están a la base de esta comprensión de la evolución del razonamiento moral véase el artículo de R. CAMPBELL y J. CHRISTOPHER: “Moral Development Theory: A Critique of Its Kantian Presuppositions” (1996). Para una valoración de la relación entre L. Kolberg y Rawls véanse los trabajos de S. BRENNAN y R. NOGGLE: “Rawls’s Neglected Childhood: Reflections on the Original Position, Stability, and the Child’s Sense of Justice” (1999) y M. BUNZL: “The Moral Development of Moral Philosophers” (2006).

3.5 Evaluación de la construcción psicológica considerando cada uno de los estadios

3.5.1 Sobre la moralidad de la autoridad

En el proceso constitutivo del sentido de la justicia, la moralidad de la autoridad ha de comprenderse como aquel estadio capaz de ofrecer las condiciones para el desarrollo del amor y la confianza. Estas actitudes naturales han de ser esenciales para la posterior configuración de nuestros sentimientos morales. Rawls no apoyaría la idea según la cual en este estadio los sujetos pudiesen desarrollar *sentimientos morales* en sentido estricto. El argumento que ofrece Rawls es que cuando los sujetos dicen tener ciertos *sentimientos morales*, ellos apelan en su explicación a ciertos *conceptos morales*. Por ejemplo, frente a la pregunta de por qué alguien siente resentimiento o indignación⁴⁰, el tipo de explicación que el sujeto ofrecería sería completamente distinta a si se le preguntase por qué siente rabia o enojo. En el caso de los primeros sentimientos, el sujeto se vería en la necesidad de apelar a nociones de corrección moral. Al respecto Rawls señala:

En general una condición necesaria y un rasgo definitorio de los sentimientos morales es que en la explicación que la persona ofrece [...] invoque un concepto moral y el de los principios asociados a él, y con ello haga una referencia a algo que se reconoce como indebido (1963, p. 295)

⁴⁰ En relación con estos sentimientos morales RAWLS señala: “*Resentment is our reaction to the injuries and harms which the wrongs of others inflict upon us, and indignation is our reaction to the injuries which the wrongs of others inflict on others. Both resentment and indignation require, then, an explanation which invokes a moral concept, say the concept of justice, and its associated principles(s) and so makes a reference to a right or a wrong. In order to experience resentment and indignation one must accept the principles which specify these rights and wrongs*” (1963, p. 299).

Pero según lo señalado por el propio Rawls, los sujetos que se encuentran en el contexto de relaciones especificadas por la moralidad de la autoridad no están en posición de cuestionar los preceptos generales. Para Rawls el niño no tiene un sentido crítico desarrollado, él “no está en una posición racional para rechazar los mandatos de los padres, por lo que, si ama y confía en ellos, él aceptará sus preceptos” (1963, p. 288). Ahora bien, y por más que Rawls se esfuerce en señalar que solo en el tercer estadio del desarrollo aparecería el sentimiento de culpabilidad en sentido estricto, no es claro por qué de igual modo sostiene que este sentimiento es el que aparecería como resultado de la violación de los mandatos y preceptos entregados por los padres. Lo anterior se vería ratificado por la espontaneidad de este sentimiento que lo alojaría, según la misma clasificación que ofrece Rawls, en la categoría de sentimiento natural más bien que moral. Entonces, si para Rawls solo ha de ser posible tener sentimientos de culpabilidad en la medida en que disponemos de un concepto de culpabilidad y, además, somos capaces de ofrecer una explicación apropiada de por qué uno se siente de ese modo, ¿qué razón tendrá para hablar de sentimientos de culpabilidad en relación con la autoridad?

3.5.2 Sobre la moralidad de la asociación

Las conclusiones que Rawls obtiene de la exposición de la segunda forma de culpabilidad entran en directa relación con la necesidad de ofrecer garantías para la justificación de la adopción de los dos principios de justicia. No podemos olvidar que dichos principios, que fueron presentados por Rawls al inicio del artículo de 1963, son el horizonte de la discusión. Como ya lo he sostenido, el objetivo que persigue Rawls es entregar a sus principios de justicia un tipo de justificación que se asiente tanto en nuestras naturales disposiciones y sentimientos morales, como en

el normal desarrollo de nuestra psicología moral en general⁴¹. De este modo, y si se cumplen las condiciones especificadas por Rawls, es decir, si los sujetos desarrollan el sentimiento de culpabilidad como resultado de violar sus compromisos como partes constituyentes de actividades cooperativas, entonces dicho sentimiento de culpabilidad funcionaría como un elemento capaz de restringir nuestros posibles sentimientos egoístas tendientes a buscar nuestro propio beneficio e interés. Rawls equipara dicho resultado nada menos que con la capacidad que Hobbes le asignó al Soberano en el *Leviatan* (cf. Rawls 1963, p. 290). Rawls cree que una manera de interpretar al Soberano hobbesiano es como una agencia unida a sistemas inestables de cooperación. Al mantener la vigilancia y hacer cumplir las sanciones con la fuerza de la espada, el Soberano lograría inhibir aquellas acciones que producen inestabilidad social. Del mismo modo, para Rawls los sentimientos de amistad y mutua confianza jugarían un rol central en la estabilidad de la sociedad en la medida en que “tienden a reforzar los esquemas de cooperación” (1963, p. 291)⁴².

⁴¹ La exposición del sentido de la justicia que Rawls desarrolla en 1963 aparece como la “descripción” de un estado de cosas, específicamente, como la descripción del desarrollo natural de nuestros sentimientos morales de culpabilidad. No hay claros indicios de que Rawls esté describiendo una situación ideal o proponiendo una situación ideal para la justificación de los principios de justicia. Este realismo es una de las cuestiones que tendré en consideración en la evaluación final de este trabajo. Puede compararse mi interpretación con la que ofrece María Xosé Agra en *El sentido de la justicia en una sociedad democrática* (1985), quien ve en la propuesta de Rawls una idealización del desarrollo moral. Cabe destacar que la interpretación ofrecida por Agra se basa principalmente en la exposición del sentido de la justicia que Rawls ofrece en *A Theory of Justice*, Tercera Parte. Finalmente, sobre la cuestión del realismo moral en Rawls véase T. NAGEL “The rigorous compassion of John Rawls, Justice, Shalt Thou Pursue” (1999).

⁴² Rawls considera que un ejemplo del sentimiento de culpabilidad por asociación es cuando las personas reconocen una falta y solicitan ser reintegrados aceptando los reproches y castigos asociados a ella. En este sentido, es posible pensar que el elemento motivacional que lleva a los sujetos a constreñir su voluntad no ha de ser la culpa en cuanto sentimiento moral, sino más bien el hecho de sentirse excluido. Esta lectura estaría en directa relación con la tesis rawlsiana del reconocimiento

3.5.3 Sobre la moralidad de los principios

Como ya lo he señalado, la culpabilidad que surge en contextos de asociación guarda con su antecesora (la moralidad de la autoridad) la cualidad de estar supeditada a unas relaciones y actitudes naturales hacia ciertas personas. En este sentido, ambas formas de culpabilidad responden a relaciones concretas que mantenemos con nuestros cercanos. A diferencia de lo anterior, el sentimiento de culpabilidad que aparcería en el tercer estadio responde a una estructura diferente. La razón de lo anterior radica en que es posible sentirse culpable aun cuando los afectados no han de ser personas con las cuales tengamos una forma particular de simpatía. Siguiendo a Rawls, en la explicación de las razones por las cuales sentimos *principle guilt* no apelamos a nuestras relaciones con nuestros cercanos, sino más bien a principios de justicia que ajustarían nuestros intereses a las condiciones de equidad, restringiendo así nuestros intereses particulares mediante la constricción de nuestra voluntad. En otras palabras, actuar bajo la consciencia de la culpabilidad en relación con nuestro quebrantamiento de los principios de justicia tendría el mismo efecto que ‘tener una moralidad’ [*having a morality*]. Para Rawls tener una moralidad implica el reconocimiento recíproco e imparcial de la aplicación de los principios acordados. En este sentido, el reconocimiento de la equidad como rasgo central de la justicia implica la necesidad de ofrecer explicaciones cuando se actúa contraviniéndolos, así como la aparición de los sentimientos de culpabilidad, vergüenza y remordimiento.

recíproco —si fallo, entonces ya no me reconocen como un igual—, así como con la importancia que le otorga en TJ a la autoestima y el autorrespeto en cuanto bienes primarios. Lo anterior se aprecia en el siguiente pasaje: “*In this instance, then, men's self-esteem hinges on how they regard one another*” (RAWLS 1971, p. 181). No olvidemos que una de las características que Rawls ofrece del autorrespeto es “*finding our person and deeds appreciated and confirmed by others who are likewise esteemed, and their association enjoyed*” (1971, p. 440). Agradezco a Adela Cortina por mostrarme esta perspectiva de análisis que relaciona la exclusión social con la pérdida de autoestima.

Ahora bien, si las restricciones de tener una moralidad son junto con las circunstancias de la justicia las condiciones necesarias para el reconocimiento y justificación de los dos principios de justicia, ¿por qué el sentido de la justicia que Rawls expone en “*The Sense of Justice*” requiere como condición de posibilidad la aceptación de los principios de la justicia como base?⁴³. En otras palabras, ¿por qué Rawls hace descansar el sentido de la justicia en su tercera ley psicológica cuando al mismo tiempo los principios de la justicia requieren las exigencias impuestas por el sentido de la justicia? Al respecto podría sostenerse que o bien el sentido de la justicia depende de la aceptación de los principios como marco necesario para la conformación de la tercera ley psicológica, o bien la justificación de los principios dependen de tener una moralidad, es decir, de tener desarrolladas nuestras competencias morales. Lo anterior lleva a preguntarse si acaso no habría aquí una argumentación circular. Por lo general he intentado no considerar los argumentos de Rawls como siguiendo patrones deductivos, pero me cuesta no ver aquí un argumento al menos confuso. La circularidad que puedo observar está dada por el hecho de que el sentido de la justicia es primero parte de las condiciones para la justificación de los dos principios de justicia, pero luego aparece como efecto de la tercera ley psicológica que *supone* como marco la aceptación de los principios de justicia.

3.6 Consideraciones finales: psicología moral, sentido de la justicia y estabilidad social

En este ensayo he intentado mostrar que la concepción del desarrollo moral que Rawls presenta en TJ tiene como uno de sus objetivos aportar razones para aceptar la tesis según la cual sus principios son los más adecuados para la aparición y mantenimiento del sentido de la justicia y la

⁴³ Al respecto Rawls sostuvo: “*if a person (and his associates) are the beneficiaries of a successful and enduring institution or scheme of co-operation known to satisfy the two principles of justice, he will acquire a sense of justice*” (1963, p. 292).

estabilidad social. En esta línea de argumentación Thomas Hill en “*Stability, A Sense of Justice, and Self-Respect*”, sostuvo que para Rawls los estudios empíricos de la psicología podrían de hecho aportar elementos que permitiesen realizar comparaciones entre diferentes teorías de la justicia, por ejemplo, con respecto al desarrollo de aquellos sentimientos morales asociados a la estabilidad social. De hecho, Hill llega a afirmar que, a diferencia del utilitarismo, para Rawls “un estabilizador sentido de la justicia tendería a desarrollarse en aquellos que crecen en una sociedad organizada por los principios de la justicia” (2014, p. 205).

Ahora bien, asumir una cierta versión del desarrollo moral como condición para la aparición del sentido de la justicia implica aceptar otros compromisos que deberían ponerse en conjunción con la base moral-normativa de su teoría. Siguiendo esta idea, podríamos argumentar que apelar a una teoría de los sentimientos morales como condición para aceptar los principios de justicia haría difícil admitir, como el propio Rawls lo defendió en TJ, que estos tienen el carácter de imperativos categóricos (*cf.* Rawls 1971, p. 253).

Dicho lo anterior, considero que la forma mediante la cual es posible salir de esta aparente contradicción es asumir que la exposición de la psicología moral que Rawls presentó en el capítulo VIII de la Tercera parte de TJ: “El sentido de la justicia” no tiene el mismo carácter argumentativo que el tipo de justificación que él ofreció de sus principios en el capítulo III de la Primera Parte: “La posición original”. Sabemos que el principal objetivo de la tercera parte de TJ fue argumentar a favor de la estabilidad de una sociedad bien ordenada construida sobre la base de una estructura básica que satisface los dos principios de la justicia (*cf.* Rawls 1971, p. 347). Rawls consideró que su argumento a favor de la estabilidad de la justicia como equidad es una importante confirmación del argumento a favor de los principios de justicia esgrimida en la primera parte de TJ. Como es sabido, en la primera parte de su teoría Rawls ofrece razones por las cuales las partes en la posición original y tras el velo de la ignorancia elegirían los

dos principios de la justicia. Ahora bien, Rawls considera necesario complementar dicho argumento en la medida en que bajo ese mecanismo de representación hipotético las partes estaban evaluando los méritos de los principios de la justicia bajo el marco de una sociedad bien ordenada ya en curso. Inicialmente, las partes en la posición original ni tienen en consideración sociedades que podrían ser profundamente diversas y estar divididas por cuestiones de justicia, ni tampoco tienen a la vista cómo tales sociedades fueron creadas o cómo podrían sobrevivir si una serie de abusos y discordias comienzan a amenazar su orden y estructura. Rawls cree que, si una sociedad carece de una interna fuerza estabilizadora para enfrentar tales desafíos, entonces esta carencia podría desestabilizarla haciendo dudoso que las personas tengan suficientes motivaciones para aceptarla.

Como he mostrado en este ensayo, Rawls defendió la idea de que una sociedad estructurada por sus principios ha de ser más estable que otras sociedades. De este modo, tanto desde el punto de vista de las partes (argumento del contrato), como de los ciudadanos (argumento de la estabilidad y de la coherencia), los principios de la justicia podrían ser afirmados como ofreciendo mejores garantías que otros principios alternativos. Lo anterior ocurriría no solo con respecto a su justificación moral, sino que también en relación con la consistencia que existe entre los principios de justicia como equidad y leyes de la psicología moral, leyes que favorecen el desarrollo del sentido de la justicia y la estabilidad social.

4 EL ESTADO DE BIENESTAR CAPITALISTA: UNA DISCUSIÓN SOBRE DEMOCRACIA DE PROPIETARIOS, JUSTICIA DISTRIBUTIVA Y AUTORRESPETO

Rawls argues instead, on the basis of justice as fairness, for a property-owning democracy, in part because it results in less inequality of primary goods than the welfare state and provides for widespread ownership and control of the means of production, mitigating the control of production by a capitalist class and the resulting wage-relationship that workers must tolerate. In this regard Rawls's account of distributive justice is guided not by welfarist concerns as is often assumed but by concerns similar to those that Mill and Marx had for the dignity and self-respect of working people and their control of their productive capacities.

Samuel Freeman

4.1 Justicia como equidad

En TJ Rawls desarrolló una concepción de la justicia que denominó justicia como equidad. Bajo esta concepción él se propuso poner en comunión los ideales de libertad e igualdad propios de las sociedades democráticas contemporáneas. Es por ello que su propuesta puede entenderse como un liberalismo igualitarista, o como él mismo la denominó, como una concepción de la justicia caracterizada por una interpretación democrática de la libertad y la igualdad (Rawls 1971, p. 65).

Rawls especificó su propuesta bajo dos principios de justicia. El primero de ellos requiere que nuestras instituciones aseguren iguales libertades básicas; el segundo, que dichas instituciones provean una genuina igualdad de oportunidades y que limiten las desigualdades socioeconómicas al punto que estas maximicen los beneficios de los peor situados. Reconociendo la brecha existente entre tales instituciones y

nuestras actuales sociedades, Rawls sin embargo afirmó que su concepción de la justicia era una *utopía realista*. Una *utopía* porque su concepción espera cumplir con las demandas que hacen eco de nuestros valores políticos fundamentales; *realista* porque considerando a las personas tal como son, y a nuestras instituciones tal como ellas podrían llegar a ser, esta concepción es políticamente realizable (Rawls 2001, p. 4).

Esta preocupación por ofrecer una concepción de la justicia realizable institucionalmente resultó central en lo que Rawls consideró la tarea de la filosofía política. Para él la filosofía política debía ser capaz de ofrecer orientación donde esta fuese necesaria, guiando nuestros juicios principalmente en las discusiones sobre cuáles han de ser los principios que organicen las instituciones a cargo la justicia social. ¿Pero en qué tipo de instituciones Rawls está pensando? Para él las instituciones en las cuales su concepción de la justicia podría realizarse están caracterizadas principalmente por ser sistemas públicos de reglas constitutivas que organizan prácticas sociales⁴⁴. En términos más concretos, estas instituciones están asentadas en regímenes con democracia constitucional donde los ciudadanos pueden deliberar públicamente acerca de las razones que permiten considerar la legitimidad de las demandas que se hacen unos a otros.

Un punto bastante interesante aparece cuando Rawls se ve forzado a dar más detalles del tipo de institución en la que sus dos principios de la

⁴⁴ En términos genealógicos, la concepción rawlsiana de las instituciones aparece por primera vez en su artículo de 1955 “Two Concepts of Rules” al alero de la discusión entre el utilitarismo del acto y el utilitarismo de la regla. No podemos dejar de mencionar la importancia que tuvo la obra de Wittgenstein en la reflexión de Rawls sobre la noción de regla. El propio autor cita las *Philosophical Investigations* en la nota 26 de la página 28 de TCR a propósito de las nociones de instituciones, juegos y reglas —influidas probablemente por la crítica a la posibilidad de un lenguaje privado—. Por otra parte, la importancia de Wittgenstein en la reflexión filosófica sobre las reglas en la década de los 50’ fue puesta sobre la mesa por Michael S. MOORE en “Three Concepts of Rules” (1991).

justicia podrían materializarse. Así, por ejemplo, en el párrafo 42 de TJ él ofreció varias consideraciones sobre los problemas morales relacionados con la regulación de la actividad económica. Es dentro de este marco de discusión donde aparecen los debates sobre los impuestos y las herencias, así como también la discusión sobre la estructura de los mercados y la propiedad pública o privada de los medios de producción. Rawls sostuvo que existen diversos sistemas sociales que especifican de diferente manera el modo en como tienen que organizarse la producción, distribución y redistribución de los productos sociales que son fruto del trabajo colaborativo, pero solo de algunos de dichos sistemas sociales podríamos decir que son justos. En la medida en que diversos sistemas económicos regulan de diferente manera qué cosas se producen y por qué medios, así como quienes los reciben y a cambio de qué contribuciones y, además, cuántos de dichos recursos se destinan a la provisión de bienes públicos, Rawls se cuestiona cuál ha de ser el mejor sistema institucional que satisfaga los requerimientos de sus principios de justicia como equidad y, por tanto, en qué forma de organización social sus principios podrían materializarse⁴⁵.

Ahora bien, y a pesar de extensa literatura sobre su obra, hasta la fecha no es clara la respuesta a la pregunta por el tipo de organización de la sociedad que podría de mejor modo responder o cumplir satisfactoriamente con sus dos principios de la justicia. Más aún, y de modo equivocado como espero mostrar en este ensayo, por lo general los comentaristas han presentado la teoría de Rawls como defensora del estado del bienestar, e incluso como defensora de la *Trickle-down theory* (cf. Atria & Michelon 2007). Si bien es cierto que su propuesta provee de argumentos filosóficos para defender políticas de compensación y redistribución de los recursos sociales, resulta incorrecto pensar que él haya querido defender alguna de las formas tradicionales del estado del

⁴⁵ Una preocupación similar la encontramos en “Dos imágenes de la justicia” de Rainer FORST (2014). En dicho trabajo Forst critica la interpretación de la justicia como *sum cuique* y avanza hacia lo que él denomina una concepción política.

bienestar, y eso por varias razones, aunque las fundamentales son las de orden moral. Frente a las dificultades que Rawls atisbó en el Estado de Bienestar Capitalista como modo de organización social, él sostuvo que sus principios podrían realizarse de mejor modo bajo un esquema social-liberal o bajo una democracia de propietarios. Es sobre este último punto que avanzaré a continuación.

4.2 Democracia de propietarios

La historia de la noción de democracia de propietarios tiene larga data y sus detalles no los puedo tratar aquí⁴⁶. Solo he de mencionar que su historia no tiene un origen común ni ha sido bandera exclusiva de un sector del espectro político. Fue defendida por Republicanos como Harrington y Rousseau en el contexto de la distribución de la tierra [*property of land*] y asociada a la reforma agraria de Thomas Paine (véase su panfleto de 1797: *Agrarian Justice*). También ha sido bandera de los Conservadores británicos y fue incluso una idea central de la campaña de la *Baroness Thatcher* (cf. Jackson 2005, p. 438).

El uso y significado que me interesa resaltar aquí es el propuesto por James Meade en *Efficiency, Equality and the Ownership of Property* (1964), ya que es esta concepción a la que nos remite Rawls tanto en *A Theory of Justice* (1971) como en *Justice as Fairness. A Restatement* (2001). La tesis básica de Mead es que la propiedad de bienes privados, y también la de los recursos naturales, debe estar lo más ampliamente distribuida [*broad dispersion*]. En el caso del Reino Unido, esta tesis fue defendida tanto por liberales como por laboristas. Por ejemplo, los *New Liberals* consideraban que la dispersión de la propiedad era crucial para la realización de la independencia individual y la autonomía, así como para la cooperación

⁴⁶ Para una exposición histórica véanse los artículos de B. JACKSON: "Revisionism Reconsidered: 'Property-owning Democracy' and Egalitarian Strategy in Post-War Britain" (2005) y "Property-Owning Democracy. A Short History" (2014).

social, condición básica para el desarrollo moral de las personas. En este contexto, Mead defendió una distribución más igualitaria de los ingresos y la riqueza mediante impuestos progresivos a las herencias y a las donaciones, así como la co-propiedad de las empresas por parte de trabajadores y capitalistas. El punto central de todas estas políticas era la real distribución de la propiedad⁴⁷.

Es a partir de la influencia de Mead, y de otros autores de izquierda como Gerald Cohen, que Rawls fue elaborando su crítica a lo que él denominó el *Estado de Bienestar Capitalista* (Rawls 2001, p. 135). Pero ¿por qué Rawls fue tan hostil con las instituciones del Estado de Bienestar Capitalista que en principio parecen estar hermanadas con las formas tradicionales de liberalismo? A partir de lo dicho al inicio, es claro advertir que a pesar de que las instituciones del Estado de Bienestar Capitalista permitirían avanzar en el cumplimiento de las demandas de justicia social, Rawls identificó un número de limitaciones estructurales en las capacidades de las instituciones sociales que se alojan bajo dicha forma de organizar el Estado⁴⁸.

Para Rawls las instituciones del Estado de Bienestar Capitalista no solo no podrían satisfacer los dos principios de justicia, sino que llegarían a violarlos en dos aspectos fundamentales. En primer lugar, el Estado de Bienestar Capitalista rechaza el valor equitativo de las libertades políticas, y mientras que demuestra alguna preocupación por la igualdad de

⁴⁷ La actualización del debate sobre la importancia de los impuestos en el contexto de la justicia social—sobre todo el impuesto a la herencia—ha sido puesta sobre la mesa por Thomas PICKETTY en *Capital in The Twenty-first Century* (2014), especialmente en la Parte IV, sección 13 “A Social State for the Twenty-First Century”.

⁴⁸ De hecho Rawls consideró que su teoría no puede llevarse a cabo bajo ninguna forma de capitalismo, al respecto M. O’NEILL señala: “Rawls was at pains to point out that his theory of justice was inconsistent with traditional forms of capitalism, even when capitalism was combined, as it typically has been to different degrees in the various democratic states of Europe and North America, with relatively generous welfare states” (2014, p. 75).

oportunidades, sus políticas no logran alcanzar dicho objetivo. El Estado de Bienestar Capitalista permite excesivas desigualdades tanto en la propiedad de los bienes productivos, como de los recursos naturales. Lo anterior supondría para Rawls que el control de la economía y de la vida política “descanse en manos de unos pocos” (Rawls 2001, p. 137).

Hay aquí una clara violación al primer principio de la justicia, cuya demanda no es solo que las personas tengan un adecuado esquema de libertades básicas compatibles con el mismo esquema de libertades para todos, sino que el principio requiere un *fair value* de sus libertades políticas. En segundo lugar, y aunque la noción de Estado de Bienestar Capitalista sugiere que las prestaciones sociales [*welfare provisions*] pueden ser muy generosas y garantizar un mínimo social para satisfacer las necesidades básicas, este sistema no reconoce a la reciprocidad como principio capaz de regular las desigualdades económicas y sociales, es decir, no es capaz de institucionalizar el principio de reciprocidad como sí lo hace el principio de la diferencia.

Entonces, enfrentados a determinar el mejor esquema social que garantice la realización del contenido moral de los dos principios de justicia, y teniendo como alternativas el Estado del Bienestar Capitalista y una sociedad con Democracia de Propietarios, Rawls no tiene dudas cual esquema seleccionar⁴⁹. Primero porque la Democracia de Propietarios es

⁴⁹ En *Justice as Fairness. A Resessment* (2001) RAWLS compara el sistema de Democracia de Propietarios con otras cuatro alternativas institucionales: *Capitalism*, *Command Economy Socialism*, *Welfare State Capitalism* y *Liberal Democratic Socialism*. No es extraño que Rawls rechazara rápidamente las dos primeras alternativas por incompatibles con sus principios de justicia. Una Economía Planificada violaría la libertad personal al permitir que el Estado determine donde debe trabajar cada persona, y también con toda probabilidad violaría o pondría en peligro la libertad política mediante la concentración de poder político y económico en las mismas manos. El Capitalismo del *Laissez-faire* con control privado del capital produciría una ilimitada desigualdad de resultados, así como una sistemática desigualdad de oportunidades, lo que comprometería también la libertad política al permitir que los ricos y poderosos influencien desproporcionadamente en la política y el gobierno.

un régimen que pretende remediar las desigualdades económicas al dispersar derechos de propiedad. Se puede esperar también que esta medida igualitarista mejoraría las condiciones generales de las personas, como las posibilidades de elección efectiva, su bienestar y, sobre todo, la realización de su plan de vida⁵⁰.

Es por lo anteriormente dicho que podemos considerar errado lo afirmado por autores como Krouse y McPherson cuando sostienen que la justicia como equidad supone un Estado de Bienestar Capitalista (*cf.* 1988, pp. 79-80)⁵¹, y esto por tres razones: primero, porque si capitalismo se entiende como una sociedad en la que conviven propietarios y no propietarios, la Democracia de Propietarios no es un régimen capitalista pues precisamente su ideal es la dispersión de propiedad entre todos (*cf.* Mead 1964, pp. 40-65; Rawls 1971, pp. 274-297 y 2001, pp. 135-138). Segundo, si bien un régimen capitalista transfiere y reconoce cuotas distributivas entre sus miembros, la Democracia de Propietarios pretende reducir esta carga redistributiva concentrando sus esfuerzos en igualar condiciones de entrada, o lo que puede ser denominado un mecanismo de pre-distribución (*cf.* O'Neill 2015 y Thomas 2017). En tercer lugar, y aquí reside su argumento más relevante en términos sistemáticos, Rawls rechaza el Estado del Bienestar Capitalista por la forma en como el liberalismo es interpretado al interior de su propia teoría de la justicia. El liberalismo de Rawls no es un liberalismo a secas, sino un liberalismo igualitarista preocupado no solo por la asignación de recursos económicos, sino por la equidad de la estructura básica de la sociedad. Su interpretación democrática de los dos principios de la justicia implica una fuerte crítica al estado del bienestar y

⁵⁰ Aunque centrado en la renta básica y no en la distribución de la propiedad, un argumento similar fue elaborado por Catriona MACKINNON en "Basic Income, Self-Respect and Reciprocity" (2003).

⁵¹ KROUSE y MCPHERSON siguen aquí a R. P. WOLFF según el cual Rawls ofrece "a philosophical apología for an egalitarian brand of welfare-state capitalism" (1977, p. 195).

a las formas de asignación de bienes sociales centradas en la meritocracia. De este modo, su crítica al Estado de Bienestar Capitalista se centra en que este tiene como idea regulativa la eficiencia del reparto de los bienes más que la equidad de mismo. Específicamente su crítica descansa en que ve en el Estado de Bienestar Capitalista la materialización de ideales utilitaristas/bienestaristas centrados en la valoración de la suma de utilidad social (total o media dependiendo de la forma de utilitarismo que tengamos a la vista) y no en los derechos que las personas tienen y que son estipulados por los dos principios de la justicia y su interpretación democrática (*cf.* Rawls 1971, pp. 65-70 y 75-80).

Junto a las razones recién esgrimidas, Rawls considera que bajo el esquema del Estado de Bienestar Capitalista no existen límites para el enriquecimiento y la concentración del poder económico y político, algo que como expondré más adelante, atenta contra las libertades básicas y la equitativa igualdad de oportunidades. Para Rawls, el Estado de Bienestar Capitalista no está regulado por el principio de reciprocidad y tampoco bajo él se concibe a la sociedad como un esquema de mutua cooperación, ambas cuestiones centrales en su teoría.

En lo que respecta a la meritocracia, Rawls afirma que no es moralmente aceptable que los principios de la justicia que organizan las prácticas sociales reproduzcan las desigualdades derivadas tanto del origen social, como de los dotes naturales y de la buena o mala suerte en la vida. La razón es que “nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad” (Rawls 1971, p. 104). Rawls cree además que la manera en como se desarrollen y florezcan las capacidades naturales de las personas se ve afectada por todo tipo de condiciones sociales que estas tienen. Él incluso llegó a sostener que “la voluntad para hacer un esfuerzo, para intentarlo, y por tanto ser merecedor del éxito en el sentido ordinario, depende de la felicidad de la familia y de las circunstancias sociales” (Rawls 1971, p. 74). En este sentido, respecto de estas circunstancias nadie puede atribuirse mérito

alguno. Es por estas razones que a Rawls le parece insuficiente el modelo de la *igualdad liberal* que caracterizan a los estados del bienestar en la medida en que no contiene limitaciones al hecho de que por la propia suerte moral algunos puedan obtener beneficios personales que no vayan en ayuda de aquellos que no han podido acceder a dichos bienes sociales. Bajo las instituciones del Estado del Bienestar tampoco existirían restricciones morales a que los resultados obtenidos por los más capaces redunden en la propia acumulación de riqueza y poder y, con ello, aumenten la brecha social que impide a los menos talentosos alcanzar un estándar de vida digna.

Así como en la novela de ficción Michael Young *The Rise of Meritocracy*, escrita en 1958, el resultado del Estado del Bienestar no ha de ser mayor justicia social, sino una sociedad con enormes desigualdades en la que la única justificación de dicha situación proviene de la necesidad de generar incentivos y garantizar la eficiencia en la productividad laboral, una sociedad en la que no se eliminan los privilegios heredados, puesto que los más talentosos una vez en el poder se aseguran de que sus descendientes continúan perteneciendo a las elites sociales a través de sistemas de herencia pecuniaria e incluso genética.

En cambio, bajo las instituciones de la Democracia de Propietarios se materializarían no solo las exigencias de una equitativa igualdad de oportunidades, sino una limitación moral que impediría aquellas prácticas o instituciones cuyos frutos producto del trabajo común no vayan en beneficio de los peor situados. Para Rawls, la igualdad de oportunidades a secas que caracteriza al liberalismo *right wing* significa una igual oportunidad de dejar atrás a los menos afortunados en la búsqueda personal de posiciones y bienes sociales, situación que afectaría directamente el valor y el respeto que pueden llegar a tener de sí mismos. Es en este punto que la noción de autorrespeto cobra una vital importancia no solo en la argumentación a favor de los principios de la justicia, sino también de la Democracia de Propietarios como el mejor esquema social para su realización.

4.3 El argumento desde el autorrespeto

Resulta difícil no considerar que la autoestima y el autorrespeto son condiciones fundamentales para que las personas puedan llevar adelante sus planes de vida y, de ese modo, participar efectivamente en la construcción de una sociedad democrática. Pero ¿qué rol juega el autorrespeto en la teoría de la justicia de Rawls y cómo este se vincula con la Democracia de Propietarios? Antes que todo, debemos recordar que Rawls caracterizó el autorrespeto como teniendo dos aspectos. En primer lugar, implica el sentido que una persona tiene de su propio valor, es decir, su segura convicción de que su concepción del bien, su plan de vida, vale la pena llevarlo a cabo. En segundo lugar, el autorrespeto implica la confianza necesaria en que mis habilidades son suficientes para llevar adelante el plan de vida que me he propuesto. En ambos aspectos es fundamental que nuestros planes de vida reciban el apoyo necesario para que estos puedan concretizarse ya que de lo contrario sería “imposible mantener la convicción de que estos valen la pena” (Rawls 1971, p. 441). El hecho de que el autorrespeto sea considerado como quizás el bien primario más importante es lo que lo convierte en uno de los elementos centrales de la justificación de los principios de la justicia que Rawls presenta en TJ. Visto desde esta perspectiva, el autorrespeto es considerado como un componente esencial para que las personas puedan libremente perseguir alguna concepción de la vida buena, o vivir tan libre e igualmente como sea posible al interior de una sociedad política.

Entre las bases sociales del autorrespeto Rawls consideró relevante la posibilidad de que todos dispongan de una cierta cantidad de bienes materiales. Pero sin lugar a duda, más importante que dichos bienes materiales era la certeza de que los principios que organizan la estructura básica de la sociedad estén guiados por principios de justicia y equidad. En este sentido, la justicia y equidad no serían en primer lugar predicados atribuibles al tipo de asignación material que cada uno ha de recibir, sino más bien predicados de la estructura institucional sobre la cual dicha

asignación se realiza. Al estar centrado en la redistribución, Rawls consideró que el Estado del Bienestar Capitalista enfatiza una imagen de la justicia enfocada en la asignación de bienes y en los beneficiarios, y no en lo que Rainer Forst consideró el punto central de la justicia social, a saber, justificabilidad de las relaciones sociales (*cf.* Forst 2014 y Anderson 1999).

En síntesis, para Rawls el Estado de Bienestar Capitalista no ofrecería las condiciones necesarias para asegurar las bases sociales del autorrespeto. Lo anterior no solo se produciría porque esta forma de organizar las principales instituciones de la sociedad no pone suficiente atención en las condiciones pre-distributivas, sino porque no establece límite moral alguno para el enriquecimiento ilimitado y las previsibles consecuencias negativas que lo anterior implica para la libertad política. No fue necesario esperar al fenómeno de Donald Trump para que tomáramos notas de la estricta relación existente entre la concentración excesiva del poder económico y del poder político, y de cómo esta situación atenta contra la libertad. Es por estas razones que Rawls identifica en las tesis de James Mead una propuesta interesante para poner en práctica unos principios de justicia, libertad e igualdad, bases de cualquier sociedad democrática.

5 ¿DISTRIBUCIÓN O RECONOCIMIENTO?

Can we then conclude that all the demands for recognitions by particular groups are illiberal demands? This conclusion is surely too hasty

Amy Gutmann

For here what is justly 'distributed' is not some specific benefit among a class of claimants to it, but impartial attention to and consideration of competing claims to different benefits

H. L. A. Hart

5.1 Introducción

Es un lugar común en la filosofía política contemporánea sostener que el liberalismo defiende una concepción normativa de la justicia social caracterizada por su ceguera a la diferencia⁵². Esta ceguera, que en cuanto limitación impediría a los liberales reconocer y tratar con justicia las demandas de grupos minoritarios, es la base sobre la que se construye gran parte de la gramática de los conflictos sociales que importantes autores han elaborado en las últimas décadas (*cf.* Young 1990; Honneth 1995, 2002 y 2012; Fraser 2000, 2001 y 2003). Por ejemplo, para autores como Charles Taylor la idea de un liberalismo ciego a las diferencias no haría sino homogeneizar las diferencias en la medida en que este “les niega la identidad a las personas forzándolas a entrar en un molde homogéneo que no sienten como propio” (1994, p. 43)⁵³.

⁵² Por ejemplo, a favor de esta tesis Ch. TAYLOR (1994, pp. 25-73) y en contra B. BARRY (2001, pp. 63-68). Para una discusión crítica véase J. HABERMAS (1994, pp. 107-148).

⁵³ En lo que sigue defenderé que un punto importante de esta discusión es la falta de comprensión de que esta ceguera—reflejada por ejemplo en la idea rawlsiana del velo de la ignorancia—es una cuestión procedimental para la justificación moral de los principios de la justicia, y no un mecanismo para la asignación específica de bienes y recursos. Al mismo tiempo, defenderé que dicha ceguera no tiene como finalidad obviar los intereses particulares que los agentes tienen en la determinación de su plan de vida, sino que más bien tiene como objetivo hacer irrelevante el peso que podrían tener los intereses de un grupo particular—por

En lo que sigue espero mostrar que los críticos al paradigma liberal distributivo han construido una falsa disyunción que confronta una concepción de la justicia centrada en la distribución con otra centrada en el reconocimiento. Si bien autores como Young, Honneth y Fraser defienden paradigmas diferentes, todos ellos comparten la idea según la cual las concepciones liberales centradas en la justicia distributiva son insuficientes. Al finalizar este ensayo espero haber justificado que bajo dichas propuestas existe una comprensión equivocada de la justicia distributiva, especialmente de la concepción que John Rawls elaboró en *A Theory of Justice*. El núcleo de dicha falta de comprensión radica en la confusión entre la justicia asignativa [*allocative justice*] y la justicia distributiva [*distributive justice*]. Una vez aclarada la distinción anterior, defenderé la tesis según la cual la concepción de la justicia distributiva propuesta por Rawls no solo va más allá de los márgenes de la justicia asignativa, sino que ofrece suficientes argumentos para enfrentar las demandas de reconocimiento dentro de un marco liberal igualitarista. De esta forma, mi ejercicio filosófico va justo en la dirección opuesta a las recomendaciones que Young propuso en *Justice and Politics of Difference* al afirmar que “el concepto de distribución debe limitarse a los bienes materiales” (1990, p. 8)⁵⁴. Al confundir el significado de la noción de justicia distributiva los autores y autoras antes mencionadas no solo restringen a cuestiones estrictamente económicas la concepción que Rawls presenta de los bienes sociales primarios, sino que no logran asir la perspectiva moral y política de su proyecto tomado en su conjunto, perspectiva que se encuentra firmemente asentada en el reconocimiento recíproco y el autorrespeto.

ejemplo, con excesivo poder económico y político— por sobre la determinación de los principios que regulan las prácticas sociales; peso que en principio podría imposibilitar a los menos favorecidos llevar adelante sus planes de vida.

⁵⁴ Esta crítica ha sido discutida entre otros por autores como S. GOSEPATH (2012, pp. 35-49). Para Gosepath la idea de la distribución es mucho más rica y: “no se limita a la justicia de bienes materiales, sino que también es aplicable a cosas importantes como los derechos, los deberes, las influencia y las oportunidades. Estas cosas pueden ser también pensadas de acuerdo con la lógica de la distribución” (2012, p. 48).

5.2 El giro teórico hacia el reconocimiento

En las últimas décadas el desarrollo de la filosofía ha estado caracterizado por numerosos giros. Por ejemplo, el giro lingüístico, el giro hermenéutico y el giro pragmático. Siguiendo a Honneth, podemos sostener que uno de los últimos es el “giro teórico hacia el reconocimiento” (Fraser & Honneth 2003, p. 111). Dicho giro estaría justificado por la incapacidad del modelo liberal de distribución para hacerse cargo de las demandas de reconocimiento realizadas por un número importante de actores sociales. La tesis de autores como Taylor, Young, Honneth y Fraser, es que bajo el marco impuesto por la gramática de la justicia distributiva resulta imposible enfrentar dichas demandas y reivindicaciones.

La cuestión de la gramática es aquí algo a destacar; de hecho la obra de Honneth *La lucha por el reconocimiento* lleva como subtítulo “la gramática moral de los conflictos sociales”⁵⁵. No podemos obviar que una parte gravitante de la gramática está constituida por la semántica, es decir, por el estudio del significado de los términos que constituyen un lenguaje. En este sentido, quiero mostrar que parte del rechazo a la gramática de la justicia distributiva, característico de los defensores de las políticas de la identidad y del reconocimiento, se debe en gran medida a una confusión en la comprensión de nociones tales como ‘redistribución’ y ‘justicia distributiva’, al menos en lo que respecta al uso que tienen en el contexto del liberalismo igualitarista defendido por Rawls.

⁵⁵ Para una interesante crítica al modo de entender la gramática de los conflictos sociales, así como al modo en que esta gramática dispone nuestra construcción de imágenes y concepciones de la justicia véase R. FORST: “Zwei Bilder der Gerechtigkeit” (2009, 205-228). Creo ver que las dos imágenes de la justicia presentadas por Forst —una centrada en la asignación de bienes y en los beneficiarios, la otra centrada en justificabilidad de las relaciones sociales— corresponden de algún modo a la distinción entre *allocative justice* y *distributive justice*. Al igual como he de defender aquí, Forst sostuvo que Rawls se ajusta mejor a la segunda imagen de la justicia.

Consideremos por ejemplo el uso que hace Fraser de estas nociones en *Redistribution or Recognition?* Fraser no solo trata las nociones de distribución y redistribución de manera intercambiable, sino que su comprensión cae bajo los márgenes de la justicia asignativa. Para Fraser la dimensión distributiva de la justicia “corresponde a la estructura económica de la sociedad” (2003, p. 50), la cual estaría encargada de la asignación [*allocation*] de recursos económicos y de la riqueza” (2003, p. 50). En contraste con lo anterior, para Rawls la pregunta central de la justicia distributiva nunca fue cómo asignar recursos o bienes, ni siquiera cómo distribuirlos, sino cómo organizar la estructura básica de la sociedad. Para Rawls el problema de la justicia distributiva dentro de los márgenes de su *justice as fairness* fue siempre el mismo, a saber:

[...] cómo deben estar reguladas las instituciones de la estructura básica
[...] para que un sistema social de cooperación equitativo, eficiente y productivo se pueda mantener a través del tiempo, de una generación a la siguiente (2001, p. 50).

Lo anterior contrasta con el problema muy diferente de cómo un conjunto determinado de productos “debería ser distribuido o asignado entre varios individuos cuyas especiales necesidades, deseos y preferencias son conocidos por nosotros” (2001, p. 50). Solo este segundo problema es el de la justicia asignativa.

Rawls rechazó categóricamente identificar su concepción de la justicia distributiva con la idea de justicia asignativa, incluso llegó a decir que la idea central de la justicia asignativa es “incompatible con la idea por medio de la cual la justicia como imparcialidad se organiza” (2001, pp. 50-51). Dicho brevemente, la justicia asignativa tiene a la eficiencia como horizonte, mientras que la justicia distributiva tiende a la equidad⁵⁶. Por

⁵⁶ En este sentido, P. MURRAY en la entrada “allocative justice” en *The Cambridge Rawls Lexicon* sostiene: “Rawls señala dos valores que pueden identificarse como centrales en una concepción de la justicia: la eficiencia y la igualdad. Si la eficiencia es el fin de

otra parte, la justicia asignativa concibe a los sujetos como meramente racionales, donde la racionalidad es siempre racionalidad estratégica, mientras que la justicia distributiva los concibe como racionales, pero sujetos a “razonables limitaciones morales en la elección de los principios” (Rawls 1971 p. 13). Para Rawls, entender la justicia distributiva como una cuestión meramente de asignación de recursos implicaría abandonar la reflexión moral sobre las razones que tenemos para preferir una forma general de organización social frente a otra, o para defender una específica forma de estructura básica de la sociedad regulada por principios que determinan la equitativa distribución de los bienes sociales. Esta reflexión, encaminada a la justificación y determinación de las bases morales de la estructura básica de la sociedad, es el tema de la justicia distributiva rawlsiana⁵⁷.

Visto de este modo, son claros los problemas que aparecerían al confundir la justicia asignativa con la justicia distributiva. Si pensamos que la tarea de esta última es solo la asignación de recursos, entonces es claro que bajo dicha comprensión resulta sumamente complejo tratar las demandas de reconocimiento. Las cuestiones de identidad, dignidad y estatus claramente no se resuelven solo con políticas de asignación de recursos. En este sentido, estoy de acuerdo con Fraser y Honneth cuando rechazan la visión economicista que “reduce el reconocimiento a un mero epifenómeno de la distribución” (Fraser & Honneth 2003, p. 2), aunque

la justicia, entonces esto nos lleva a apoyar alguna forma de utilitarismo” (2015, p. 8). Agradezco a Claudio Santander por haberme dado esta referencia.

⁵⁷ Una crítica similar, pero en el contexto de la discusión con el enfoque de las capacidades, ha sido elaborada por Erin Kelly quien sostuvo que: “Una concepción de la justicia asignativa [*an allocative conception of justice*] no proporciona ninguna base sobre la cual las personas puedan hacer reclamaciones sobre aquella parte de los bienes que han producido a través de su actividad productiva (...) Una concepción de la justicia asignativa podría ser defendida, pero tendría que serlo independientemente de los valores de reciprocidad y mutualidad que son fundamentales para una rawlsiana concepción procedimental de la justicia” (KELLY 2001, p. 165).

dicho rechazo no implica descartar la concepción rawlsiana de la justicia distributiva como un modo de hacerse cargo de la cuestión del reconocimiento.

Por otra parte, y si las críticas al paradigma distributivo descansan en la idea de que “este tiende a centrar el pensamiento acerca de la justicia social en la asignación [*allocation*] de bienes materiales tales como recursos, rentas, y riqueza” (Young 1990, p. 15), entonces tenemos buenas razones para dudar de su suficiencia filosófica para dar tratamiento a las demandas de reconocimiento. Pero como espero defender aquí, para Rawls las personas no deben entenderse como meros recipientes de bienes, sino como verdaderos actores en el diseño y justificación de sus instituciones. En otras palabras, lo que está en juego en la comprensión rawlsiana de la justicia distributiva es cómo concebimos la justicia de las prácticas sociales y no solamente la justicia de un caso particular de asignación. Para lograr lo primero, la cuestión del reconocimiento recíproco es fundamental y es lo que desarrollaré a continuación.

5.3 Reconocimiento recíproco como base de una teoría de la justicia como equidad

En su tesis de grado de 1942 titulada *A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith*, Rawls ofreció una distinción que podría considerarse fundamental tanto para el futuro desarrollo de su concepción moral de la persona, como para las bases morales de su teoría de la justicia. Dicha distinción diferenciaba entre las relaciones que establecen los objetos de la naturaleza entre sí (a las que denominó causales); las relaciones que nosotros establecemos con los objetos de la naturaleza (naturales) y las relaciones que establecemos con otras personas (personales y comunitarias). Rawls caracterizó este último tipo de relación por la existencia de un respeto mutuo y por el reconocimiento del otro como un

tú [*thou*] (Rawls 2009, p. 115)⁵⁸. La identificación de los rasgos que caracterizan la relación yo-tú implicaba aceptar una de las ideas centrales que fueron conformando la filosofía moral de Rawls, a saber, el reconocimiento del otro como un único e igual, con las mismas facultades y posibilidades. De este modo, cuestiones tan relevantes para la arquitectónica de su filosofía moral como el hecho de un mutuo reconocimiento de los principios de la justicia que orientan las prácticas sociales, pasaba primero por este mutuo reconocimiento de los sujetos que participan en ellas. Dicho reconocimiento estaría posibilitado por nuestras competencias morales, dentro de las cuales el sentido de la justicia tendría un lugar fundamental.

Pero la idea del reconocimiento no fue solo importante en las primeras reflexiones que Rawls desarrolló sobre la moral. Como es posible observar en su artículo *Justice as Fairness* de 1957, él le atribuyó gran importancia no solo a la idea del reconocimiento recíproco entre los sujetos entendidos como personas morales, sino también a los sentimientos morales que posibilitaban la justificación de sus principios. Desde sus primeras reflexiones Rawls identificó una doble vía de justificación de los principios de justicia. Esta doble vía reconoce, por una parte, a unos sujetos no preocupados por los intereses de los demás y centrados en lograr un acuerdo que no afecte sus beneficios y, por otra, a unos sujetos guiados por sentimientos morales que tienden al reconocimiento recíproco. Estos dos métodos para derivar los principios de la justicia

⁵⁸ La idea del reconocimiento del otro como un tú pone de relieve que este tipo de reconocimiento no puede identificarse con el reconocimiento representacional de una cosa a partir de sus rasgos generales. Siguiendo a RICOEUR: “el reconocimiento de las personas se distingue claramente del de las cosas [...] las personas se reconocen principalmente por sus rasgos individuales” (2005, p. 75). Por otra parte, el reconocimiento entre personas es fruto del uso práctico de la razón, y no del uso teórico o epistémico. En este sentido, el horizonte de este reconocimiento no es *algo* de una *cosa*, usando las referencias de Ricoeur no equivale a “conocer por algún signo” (2005, p. 19); sino más bien es un reconocimiento normativo por medio del cual se le adscribe un cierto estatus a la persona.

Rawls los desarrolló en un trabajo no publicado denominado “*The Two-fold Basis of Justice*”⁵⁹. En dicho trabajo Rawls señaló que hay dos maneras mediante las cuales es posible mostrar que ciertos principios de la justicia deben ser aceptados. A la primera de estas Rawls la denominó “*The Conventional Basis*”. El argumento esbozado para esta base sostenía que los principios de justicia:

[...] son aquellos principios para el diseño de prácticas que las personas que se reúnen entre sí podrían acordar bajo las condiciones de la justicia. Es decir, son principios que podrían ser aceptados por personas cuyos intereses son egoístas con respecto a los intereses de otros. Los principios de la justicia mantienen una imparcialidad y una igualdad de trato, excepto cuando una desigualdad vaya en beneficio de todos (TFB, p. 1).

Una segunda base en la cual podrían sustentarse los principios de justicia Rawls la denominó “*The Natural Basis*”. Según esta base, los principios de justicia reflejan:

[...] el juicio de alguien que tiene como finalidad cuidar y atender todos los intereses por igual y prestar la debida atención a todos ellos [...] Cualquiera que se sienta afectado por los intereses de los demás, de hecho cualquiera que reconozca a los otros como personas y que al mismo tiempo sea imparcial con ellos, juzgará que sus intereses deben ser tratados por igual, y que las diferencias solo se permitirán cuando estas sean en beneficio de los intereses de cada uno por igual (TFB, p. 1).

Rawls argumentó que cualquier persona que muestre sentimientos de empatía con los intereses de los demás, o que reconozca a los otros como personas morales, juzgará que los intereses de ellos deben ser tratados por igual. Para él esta base natural: “simplemente invoca la idea de que la

⁵⁹ En adelante TFB. Véase *Papers of John Rawls*. Box 9, Folder 1. Este trabajo no tiene fecha de elaboración, probablemente fue escrito entre 1954 y 1956 según las indicaciones de Priscilla MACKENZIE en “Personhood and the nature of morality in the early Rawls” (2012, p. 15). Agradezco a Priscilla MacKenzie su amable colaboración con este manuscrito y con otras cuestiones relacionadas con la filosofía moral temprana de Rawls.

moralidad, y en particular la justicia, está contenida en el acto de reconocimiento de las personas como personas: la justicia es el reconocimiento recíproco de las personas en cuanto personas” (TFB, p. 1).

5.4 Tomando a las personas en serio

Como acabo de señalar, Rawls también esbozó una concepción de la justicia caracterizada por el reconocimiento recíproco entre las personas entendidas como sujetos morales. En este sentido, es posible considerar que para Rawls una comprensión liberal democrática de la justicia debe comprometerse con un tratamiento recíproco de los intereses y expectativas de las personas en cuanto personas. Pero ¿qué significa esto en la práctica?, ¿qué implicancias tendría la adopción de los principios de la justicia para el diseño de una sociedad sobre la base del reconocimiento recíproco? Como sabemos Rawls no está pensando en unos principios para el diseño o articulación de la sociedad tomada esta de modo general. Los principios de la justicia han de aplicarse en primera instancia a la “estructura básica de la sociedad” (Rawls 1971, p. 7). Dicha estructura comprende la constitución política y las principales instituciones económicas y sociales que en su conjunto definen nada menos que las libertades y derechos de las personas. En otras palabras, el cómo está dispuesta y regulada la estructura básica de la sociedad definiría lo que nos está permitido esperar aquí, en el más acá. Lo anterior se encuentra en estrecha relación con una cuestión que Rawls había ya tratado en “*Justice as Fairness*” (1957-1958) y en “*The Sense of Justice*” (1963), a saber, la idea de tener una moralidad [*having a morality*] y de disponer de capacidades morales [*moral powers*].

Para Rawls el reconocimiento recíproco, el cual descansa en sentimientos morales tales como el sentido de la justicia, es un punto central en la fundamentación de una práctica equitativa y, por extensión, debería estar

a la base de la justificación moral de los principios de justicia. No olvidemos que tener una moralidad posibilitaría “formas de conducta mediante las cuales los participantes en una práctica común pueden exhibir su reconocimiento a los demás como personas con intereses y capacidades similares” (Rawls 1958, pp. 181-182).

Ahora bien, no solo el sentido de la justicia está conectado con la base moral que Rawls busca para sus principios, sino que también nuestra capacidad para orientarnos en la búsqueda de nuestro propio bien. Rawls considera que cada persona tiene una concepción de lo que es bueno para ella, concepción que de forma inevitable se encuentra imbricada con nuestras propias expectativas. Dichas expectativas surgirían no solo por el hecho de ser parte de la sociedad en su conjunto, sino que también como efecto de nuestra participación efectiva en las diferentes asociaciones que conformamos. Es el reconocimiento de estas competencias morales—del sentido de la justicia y de la capacidad que tenemos para formar, revisar y racionalmente perseguir nuestro propio bien— el hecho que está a la base de la reflexión rawlsiana sobre cómo debemos organizar las instituciones de la sociedad para que estas consideren a las personas en serio. Considerar a las personas en serio sería considerarlas como personas morales libres e iguales⁶⁰. Solo tratadas de esta manera podemos llegar a lo que Joshua

⁶⁰ Teniendo a la vista las demandas de reconocimiento, debo reforzar que la idea aquí no es que las personas sean tratadas como iguales en el sentido de que todas aspiran a un mismo plan homogéneo de vida, sino justamente todo lo contrario, a saber, que todas las personas tienen una igual libertad para formular un plan de vida razonable para cuya realización necesitan no solo del reconocimiento de sus pares, sino de las instituciones sociales que permiten su ejecución. En este sentido, la interpretación democrática de los principios de la justicia que Rawls presenta en *A Theory of Justice* resulta consistente con el hecho de que las personas en una sociedad organizada bajo estos principios no solo sean consideradas como meros sujetos de derechos, sino verdaderos agentes deliberantes en lo que concierne a los principios que regulan sus prácticas sociales. En este sentido, y como lo afirmó Amy

Cohen pensó como “el ideal de una sociedad que trata a sus miembros como personas moralmente iguales, independientemente de las diferencias de clase y dotación natural, ideal que provee una sólida justificación para las libertades iguales de los ciudadanos” (Cohen 2003, p. 99).

Frente a lo anterior, Rawls defenderá que la mejor forma de considerar a las personas como seres morales es por medio de la adopción de sus dos principios de la justicia como el esquema más adecuado para la organización social. Con su interpretación de los principios de la justicia él se propone atacar no solo las desigualdades que surgen del propio diseño de la estructura básica de la sociedad, la cual favorecería a unos más que a otros, sino a la estructura misma de las instituciones y prácticas sociales. Los principios de la justicia se aplicarían entonces con la intención de remediar el hecho que dichas diferencias permitan que unos se vean beneficiados arbitrariamente. Es aquí donde ya se atisba la respuesta a la pregunta sobre las implicancias que tendría para la organización de la sociedad el establecimiento y adopción de los principios de la justicia. Las instituciones de la sociedad deberían estar dispuestas de modo tal que eviten en mayor medida las desigualdades arbitrarias producto la distribución natural o social de ventajas competitivas, así como las desigualdades a las estamos expuestos por nuestras preferencias públicas y privadas, o al modo de concebir nuestra forma de llevar adelante nuestro plan de vida.

Gutmann, bajo un sistema de democracia liberal el Estado está obligado a ayudar y mejorar las condiciones de los grupos desventajados para que ellos puedan preservar su modo de vida “en contra la intrusión de las mayorías o la cultura de masas” (GUTMANN 1994, p. 5).

5.5 Consideraciones finales: justicia distributiva, reconocimiento recíproco y autorrespeto

En el transcurso de este ensayo he sostenido que la asignación de bienes y recursos no agotaban las exigencias distributivas de la concepción rawlsiana de la justicia distributiva. Espero que dicha tesis haya quedado clara. De hecho, solo si la aceptamos será comprensible intentar tratar las demandas de reconocimiento a partir de su propuesta. La concepción rawlsiana de la justicia distributiva que defiendo aquí no solo espera convertirse en algo más que un liberalismo de la tolerancia o de la no discriminación, sino que espera ser en una sólida concepción liberal para enfrentar dichas demandas.

Resulta difícil obviar que las demandas de reconocimiento están asociadas, más que a exigencias de igualdad formal de trato, a demandas de respeto mutuo. En este sentido, y si atendemos a su etimología, el respeto es fundamentalmente una cuestión perceptual, es un modo de ver, así como el autorrespeto sería su modo reflexivo. Ahora bien, todo modo de ver es un interpretar, es un ver algo como algo. Así entendido, el autorrespeto dependería de una interpretación auto-perceptiva al interior de un marco específico. En el caso de Rawls dicho marco ha de estar soportado por la estructura básica de la sociedad y por cómo esta organiza las prácticas sociales. Para Rawls, el autorrespeto podría no solo estar dañado porque los individuos fallan en tener emociones y pensamientos apropiados respecto de sí mismos, sino porque no se encuentran en una apropiada situación que les permita sustentar la construcción de un marco basal para una autovaloración positiva. En otras palabras, bajo un sistema de prácticas sociales inequitativo solo sería posible encontrar una injusta distribución de los bienes sociales. Esta injusta distribución no solo determinaría negativamente las condiciones vitales de cada uno de los sujetos, sino que ocultaría, e incluso podría llegar a negar, sus reclamaciones legítimas (*cf.* Dillon 1997).

Mi tesis aquí es que la falta de reconocimiento de la legitimidad de esas demandas es una forma de falta de reconocimiento de la dignidad y de los derechos de las personas que las profieren⁶¹. Todo lo anterior llevaría a las personas a carecer de la confianza suficiente para estimar que su plan de vida merece la pena, así como a una falta de confianza respecto de los medios de los que disponen para lograr sus metas, ambas características esenciales del autorrespeto. En esta línea, la propuesta de Rawls ofrece una vía de argumentación para satisfacer dichas demandas bajo una concepción de justicia como equidad. Bajo dicha concepción la noción de autorrespeto y reconocimiento recíproco resultan centrales.

Es tal la relevancia del autorrespeto al interior de su concepción de la justicia como equidad que Rawls llegó a sostener que este era “quizás el bien primario más importante” (Rawls 1971, pp. 369 y 440), un bien que permitiría organizar y jerarquizar el orden de importancia de los restantes bienes. Pero ¿qué entiende Rawls por autorrespeto? Rawls caracterizó el autorrespeto como teniendo dos aspectos⁶². En primer lugar, implica el sentido que una persona tiene de su propio valor, es decir, su segura convicción de que su concepción del bien, su plan de vida, vale la pena llevarlo a cabo. En segundo lugar, el autorrespeto implica la confianza necesaria en que mis habilidades son suficientes para llevar adelante el plan de vida que me he propuesto. En ambos aspectos es

⁶¹ Sigo aquí a Joel Feinberg en “The Nature and Value of Rights” cuando sostuvo que “Respetar a una persona (...) simplemente significa pensar en ella como alguien capaz de realizar reclamaciones —es decir, como alguien que tiene derechos—” (FEINBERG 1970, p. 252). En esta misma línea de argumentación, y teniendo como referente el mismo artículo de Feinberg, Joel Anderson en el estudio introductorio que antecede a la traducción de *Kampf um Anerkennung* sostiene que “Como Honneth la entiende, el autorrespeto tiene menos que ver con si uno tiene o no una buena opinión de sí mismo que con el propio sentido de poseer la dignidad universal de [ser] persona” (ANDERSON 1995, p. 15).

⁶² No entraré aquí en la discusión respecto a la confusión que Rawls tendría entre *self-respect* y *self-esteem*. Parte de este debate ha sido recogido por R. DILLON en *Dignity, Character and Self-Respect* (1995).

fundamental que nuestros esfuerzos sean reconocidos y apreciados por nuestro entorno, ya que de lo contrario sería “imposible mantener la convicción de que estos valen la pena” (Rawls 1971, p. 441). Es tal la importancia que tiene el reconocimiento por parte de nuestros asociados –tanto de nuestra persona (*self-respect*), como de nuestras obras (*self-esteem*)– que hace difícil pensar que Rawls haya querido defender una concepción individualista de la sociedad como algunos autores han tratado de señalar (cf. Sandel 1982 y Taylor 1994)⁶³.

Para Rawls el autorrespeto alcanza tal relevancia en la configuración de las bases morales de su teoría de la justicia que llegó a decir que sin él “nada parece valioso de llevarse a cabo, o si algunas cosas tienen valor para nosotros, carecemos de la voluntad necesaria para luchar por ellas” (Rawls 1971, p. 440). En otras palabras, el autorrespeto se presenta como uno de los requisitos esenciales en la determinación de la personalidad e identidad de los sujetos, identidad que estaría fuertemente anclada “no en los valores que el yo deriva de sí mismo, sino en los valores que sus asociados aceptan” (Alejandro 1993, p. 79). Es por esta razón que Roberto Alejandro llega a decir que “el yo rawlsiano no es anterior a sus fines” (1993, p. 79), y que los fines que mi plan de vida busca requieren la aprobación de mis pares para que confirmen su valor y, junto con ello, el sentido de mi propio valor.

Ahora bien, el hecho de que el autorrespeto sea considerado como quizás el bien primario más importante es lo que lo convierte en uno de los elementos centrales de la justificación de los principios de la justicia que Rawls presenta en TJ. Visto desde esta perspectiva, el autorrespeto es considerado como un componente esencial para que las personas puedan libremente perseguir alguna concepción de la vida buena, o vivir tan libre

⁶³ Sigo aquí la distinción propuesta por E. TELFER (1968), S. DARWALL (1977) y C. MACKINNON (2000) según la cual la noción de respeto descansa en el estatus moral de la persona (dignidad) y es debido con independencia de nuestras acciones. Por otra parte, la noción de estima dependería más bien de nuestras acciones.

e igualmente como sea posible al interior de una sociedad política. De hecho, Rawls llegó a considerar que el autorrespeto podría funcionar como un índice para determinar el nivel de equidad y justicia de un sistema de prácticas sociales y, por tanto, en elemento central de la justificación de la concepción de la justicia como equidad.

En varias secciones de TJ Rawls ofrece argumentos para entender por qué el autorrespeto resulta un elemento crucial para la justificación de la prioridad de la libertad. La primera regla de prioridad sostiene que los principios tienen que ser léxicamente ordenados. Esto implica que la prioridad de libertad puede restringirse solo en aras de la propia libertad. Esta primera regla considera que las libertades básicas no pueden sacrificarse en beneficio de mayor eficiencia social, ni tampoco como medio para el logro de ideales utilitaristas.

Rawls argumenta que una sociedad organizada bajo su concepción de la justicia brinda apoyo al autorrespeto de los individuos mediante el establecimiento de las bases fundamentales de la igualdad. Al mismo tiempo, en el tratamiento del autorrespeto Rawls le da especial consideración a cómo pensamos que los otros nos valoran. De este modo, el reconocimiento que otros hacen de nuestra personalidad es un punto central en la consolidación de nuestro autorrespeto. En este sentido, Rawls afirma que “La consideración del autorrespeto como quizás el principal bien primario ha destacado la relevancia que tiene el hecho de cómo pensamos que otros nos valoran” (1971, p. 544).

Ahora bien, y asumiendo que en las actuales democracias constitucionales existen diferentes indicadores sociales de estatus, sería prácticamente imposible dar apoyo al autorrespeto de las personas mediante la equiparación de los niveles en cada uno de dichos indicadores. De este modo, autores como Robert Taylor han argumentado que para Rawls lo esencial es ofrecer y garantizar la igualdad de estatus en lo que respecta a “alguna dimensión clave” (2003, p. 249). En este sentido, Rawls

considera que la igual distribución de los derechos y libertades fundamentales provee una igualdad de estatus que satisface en gran medida las condiciones para alcanzar el autorrespeto del modo más significativo posible y con ello satisfacer los requerimientos de las demandas de reconocimiento. Resulta central destacar que Rawls no está diciendo aquí que los derechos y libertades son bienes sociales *suficientes* para alcanzar el debido respeto de sí mismo. Los bienes regulados por el segundo principio son también relevantes, pero, por las razones expuestas en varios pasajes de TJ, no pueden ser distribuidos igualitariamente⁶⁴.

Relacionado con la idea de justicia asignativa, Rawls es enfático al afirmar que las bases del autorrespeto en una sociedad justa no deberían descansar en nuestros ingresos, sino en la distribución públicamente afirmada de los derechos y libertades fundamentales. Él considera que, si esta distribución es igual, entonces todos podrían gozar de un estatus similar al momento de llevar adelante los asuntos comunes al interior de la sociedad, reclamación que es constitutiva de las demandas de reconocimiento. La tesis de Rawls es que la igualdad de estatus no puede descansar en la igualdad o paridad de bienes materiales dado lo ineficiente de la distribución resultante y al hecho de que esta equiparación violaría las exigencias de la regla *maximin*.

Por otra parte, al argumento que muestra la relevancia de la primacía del primer principio de la justicia como mejor garantía para el autorrespeto está asociado a que la primacía de la libertad permite una gran variedad de asociaciones en las cuales los individuos pueden desarrollar sus capacidades naturales satisfaciendo con ello el principio aristotélico. Bajo

⁶⁴ Por ejemplo, en el párrafo 82 de TJ “Grounds for Priority of Liberty” Rawls sostuvo que “una división igualitaria de todos los bienes primarios es irracional en vista de la posibilidad de mejorar las circunstancias de cada uno, aceptando ciertas desigualdades” (1971, p. 546). Un argumento paralelo es que la distribución de los bienes sociales materiales caería dentro del juego de suma cero, algo que no ocurriría con la distribución de los bienes regulados por el primer principio.

el marco de una sociedad bien ordenada, y donde el primer principio garantiza entre otras las libertades de asociación, las personas pueden participar activa y equitativamente tanto en la creación y disfrute de diversas asociaciones que les permitan llevar adelante sus planes de vidas⁶⁵. En esta línea Rawls sostuvo que: “La mejor solución es apoyar el bien primario del autorrespeto lo más posible mediante la asignación de las libertades básicas que pueden, en efecto, igualarse al definir el mismo estatus para todos (Rawls 1971, p. 546).

En síntesis, el hecho de que las personas busquen alcanzar las bases sociales del autorrespeto juega un rol central en la argumentación que lleva a las partes en la posición original a elegir los principios de la justicia que Rawls presenta (*cf.* Rawls 1971, pp. 440-441 y 545-547). Estos principios organizan la estructura básica de la sociedad de modo tal que ofrecen la posibilidad de llevar adelante mi plan de vida, actualizar mis capacidades y perseguir mi idea de bien. Pero como hemos visto, el autorrespeto está fuertemente determinado por el tipo de relación que establezco con los otros miembros de la sociedad y por cómo ellos me reconocen, valoran y estiman. Como sostuvo Gerald Doppelt “el autorrespeto requiere una dialéctica reciprocidad de aprecio social entre

⁶⁵ Subyace aquí una idea que ha sido criticada por autores como D. SACHS en “How to Distinguish Self-Respect from Self-Esteem” (1981) y R. DILLON en “Self-Respect: Moral, Emotional, Political” (1997), a saber, que este tipo de participación en diferentes asociaciones para la promoción del desarrollo de habilidades no solo es propio de algunas sociedades como la estadounidense, sino que además promovería la autoestima solo en virtud del logro de acciones que se realizan al interior de ellas. Visto de esta perspectiva, los menos favorecidos —entre ellos los grupos de luchan por el reconocimiento— caerían en un espiral de falta de aprecio de sí dado sus dificultades iniciales para alcanzar sus metas, las que además serían en principio homogenizadas con las de los grupos mayoritarios. Ahora bien, y a pesar de que Rawls no es claro en distinguir las nociones *self-esteem* y *self-respect*, considero que en el transcurso de este trabajo he ofrecido argumentos para enfrentar dicha crítica, sobre todo los que tienen que ver con la necesidad de una participación efectiva por parte de los sujetos en la deliberación de los principios que guían sus prácticas e instituciones sociales, concepción que está a la base de la justicia distributiva rawlsiana.

los miembros de la sociedad” (2009, p. 130). Rawls defenderá que el fundamento para que lo anterior sea posible no puede ser solo una cuestión de suerte o responsabilidad individual, sino que debemos elaborar una teoría liberal de la justicia, que asentada en la noción equidad, distribuya las bases sociales del autorrespeto como una cuestión de justicia. Solo de este modo será posible enfrentar las demandas de reconocimiento y, al mismo tiempo, hacerse cargo de las condiciones sociales que hagan posible llevar adelante los planes de vida mediante los cuales cada uno de nosotros pueda llegar a ser el que espera ser.

COMENTARIOS A “¿DISTRIBUCIÓN O RECONOCIMIENTO?”

Chris Lyon

Global Development Institute,
University of Manchester¹

Si he entendido correctamente, la tesis principal ofrecida por Aguayo es la siguiente: en sus distintos argumentos sobre la insuficiencia de las concepciones de justicia social centradas en la justicia distributiva, autores como Taylor, Young, Honneth, Fraser han levantado una falsa dicotomía en la teoría de la justicia entre distribución y reconocimiento. Estos autores no logran apreciar que la teoría de Rawls *puede* adecuadamente considerar cuestiones de reconocimiento. El núcleo del mal entendimiento recae en cierta incapacidad para distinguir entre justicia asignativa (*allocative justice*) y justicia distributiva (*distributive justice*), así como interpretar equivocadamente que Rawls discute la primera concepción de la justicia en vez de la última. Esta malinterpretación lleva a los teóricos del reconocimiento a acotar injustamente la concepción rawlsiana sobre bienes primarios de manera que solo puede aplicarse a asuntos económicos y además lleva a estos a omitir la perspectiva moral y política del proyecto de Rawls centrada significativamente en el reconocimiento.

Tengo bastantes comentarios que ofrecerle al ensayo de Aguayo y espero ser y espero ser un interlocutor útil en la medida que reconozco la relevancia de Rawls para la teoría de la justicia social. Asimismo, no considero que Rawls sea un edificio por derribar, pero sí comparto las preocupaciones de las críticas que este artículo intenta rebatir. Considero

¹ Si bien este trabajo es solo un conjunto de comentarios en respuesta a un artículo en progreso, en él se reflejan elementos de mi propia investigación que están actualmente en desarrollo y, por tanto, están lejos de estar terminados.

que hay caminos que vale la pena explorar hacia una visión más crítica de la justicia social para el mundo contemporáneo. Mi conocimiento sobre los ‘teóricos del reconocimiento’ mencionados es variado; conozco muy bien el trabajo de Young y Fraser, mientras que entiendo los puntos centrales de Honneth y Taylor, si bien no los he estudiado en profundidad. En cuanto a la crítica al ‘paradigma distributivo’, creo que Young ofrece la crítica más fuerte por lejos. Por esto, me referiré principalmente a Young en mis comentarios.

Aguayo ofrece un argumento interesante y persuasivo según el cual la obra de Rawls ha sido de alguna forma mal interpretada y juzgada injustificadamente por los teóricos del reconocimiento. Personalmente no le había prestado la debida atención a la distinción que Rawls hace entre justicia asignativa y distributiva y su clara afirmación de que el foco de su discusión está centrado en la justicia distributiva, por lo que este fue un punto útil. De hecho, sugeriría que la distinción entre justicia asignativa y distributiva tuviese incluso una exposición más clara y larga en su ensayo, debido a su importancia central para el argumento. No logré comprender del todo lo que está en juego en la distinción durante mi primera lectura, y por ende no sentí la fuerza del argumento. Creo que la razón es que (en inglés al menos), las palabras ‘asignación’ y ‘distribución’ son casi intercambiables en su uso². Debido a esto, sería útil que la diferencia se hiciera notar aún más. Me pregunto si referirse a la idea de Rawls de “justicia puramente procedimental” ayudaría, ya que es una idea clave en los fragmentos en cuestión³. Tal como lo tengo entendido, Rawls afirma

² Por ejemplo el *Oxford English Dictionary* en línea:

Para asignar (‘allocate’): “[...] *to make a distribution or apportionment of (something) among several recipients, responsible parties, etc.*”

Para distribuir (‘distribute’): “*To deal out or bestow in portions or shares among a number of recipients; to allot or apportion as his share to each person of a number [... further sense:] To separate and allocate to distinct places or compartments*”.

³ Rawls, J (1999) [1971], *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press. pp. 76-77 y Rawls, J (2001), *Justice as fairness: A restatement*. Harvard University Press, p. 50.

que, si la estructura básica de las instituciones está diseñada de manera tal que pueda asegurar igualdad en las libertades básicas e igualdad equitativa de oportunidades, entonces cualquier resultado de una distribución es, *a fortiori*, justo en la medida en que es el resultado de la aplicación de la justicia puramente procedimental. En otras palabras, él no está involucrado en el negocio de observar un determinado conjunto de bienes y tratar de decidir cómo asignar partes de estos bienes entre varias personas; Rawls simplemente está intentando crear lo que podríamos llamar un ‘generador de distribución’ equitativo [*a fair ‘distribution generator’*]. Debido a lo anterior, sería injusto por parte de los críticos de Rawls sugerir que su teoría expresa un interés exclusivo en la pregunta de cómo una determinada combinación de bienes debe ser distribuida o asignada. Sin duda algunos críticos han interpretado de dicha manera la propuesta de Rawls, aunque también debe ser dicho que algunos pasajes de TJ no ayudan a distanciarse de dicha interpretación⁴. Sin embargo, esto apunta a una necesidad de clarificar la naturaleza exacta de la crítica que se le hace. Considero que el argumento presentado por Aguayo se fortalecería si incluyera una comprensión más profunda de esta crítica. El punto principal al respecto concierne, en el fondo, a la ontología social y sus consecuencias metodológicas relacionadas. La pregunta central sobre los asuntos del reconocimiento se encuentra a mi parecer en un nivel diferente. Es por esto por lo que cualquier consideración de la capacidad de Rawls para lidiar con las ‘demandas de reconocimiento’ va a necesitar enfrentarse con otro nivel de discusión. En lo que sigue intentaré brevemente explicar (1) qué quiero decir con esto y (2) las maneras en que podría ser una crítica apropiada a la teoría de Rawls, aun conociendo la distinción entre justicia asignativa y distributiva y su interés en la ‘estructura básica de la sociedad’.

⁴ Por ejemplo, al describir la naturaleza global de su proyecto Rawls sostiene: “Estos principios son los principios de la justicia social: proveen una manera de asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y cargas de la cooperación social.” RAWLS, J. (1999) [1971]. *A Theory of Justice*, p. 4.

La naturaleza ontológica de la crítica

La crítica que Young presenta en contra de las concepciones liberales de la justicia social no es tanto en que estas pongan el ‘foco’ en los asuntos de distribución, sino más bien lo que ella ataca es el dominio de una ‘lógica’ de la distribución. ¿Qué significa lógica, en este sentido, como opuesto a enfoque? Una crítica acerca de la forma en como una teoría se enfoca en los problemas de justicia social se ve reflejada en la manera en como esta elige los asuntos que deben ser tratados. Por ejemplo, Rawls gasta demasiado tiempo pensando en cosas tales como la distribución del ingreso y poco pensando en los problemas relacionados a la orientación sexual. Para mí esta *no* es la crítica central de Young (si bien probablemente es una consecuencia de esta). Más bien, el problema es el análisis de todos los asuntos de justicia social en una manera distributiva. Para entender qué significa una manera distributiva, consideremos brevemente el singular aparato conceptual que la idea de distribución trae. Hasta donde puedo ver, pensar sobre distribución (en cualquier sentido o contexto), involucra dos cosas: (1) una cosa que es apta de ser distribuida, i.e. que puede ser dividida, incluso en principio, en porciones, y (2) entidades o lugares separados, numerando más de uno y donde las porciones de estas cosas se van a entregar de una forma u otra. Por ejemplo, podríamos hablar de la distribución del uso de electricidad (cosa) entre las distintas habitaciones de una casa (entidades o lugares separados). Así, cada vez que concibamos algo en términos de distribución, estamos llamados a pensar en términos de (1) una cosa divisible y (2) entidades separadas. Esto es lo que quería decir con ‘lógica’ de distribución; la naturaleza de la distribución como concepto da forma a la manera en que el pensamiento posterior funciona. Young siente que casi toda la justicia social está siendo tratada bajo esta rúbrica⁵.

⁵ YOUNG, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, p. 15-38.

La razón por la que la anterior forma de entender la justicia social es problemática se debe a que tal forma de abordarla refleja una visión equivocada de la ontología social. Dicha visión solo permitiría una consideración severamente limitada de la sociedad, visión asentada en una ontología que está destinada a interpretar erróneamente varios asuntos que son relevantes. A su vez, dicha forma de abordar los problemas no nos proveería de herramientas para considerar apropiadamente —y por lo tanto para actuar en contra— del funcionamiento de la injusticia en la sociedad. Charles Taylor, quien tiene desacuerdos ontológicos similares con Rawls, nos da una definición útil sobre lo que estamos hablando en este contexto: “las preguntas ontológicas se preocupan de aquello que reconocemos como los factores que uno va a invocar para analizar la vida social. O, dicho de manera formal, se preocupan de los términos que uno acepta como esenciales en el orden de la explicación”⁶. En otras palabras, ¿cuáles son las entidades, las partes y las divisiones en el mundo social que irán a ser consideradas relevantes para un estudio determinado? Como indica la anterior reestructuración conceptual, la lógica de la distribución aplicada a la sociedad significa que debemos pensar en términos de individuos separados a los que porciones de una cierta cosa —dinero, tierra, oportunidades, poder— serán entregadas. Así, la ontología social que está detrás de la lógica de la distribución está consecuentemente compuesta de individuales “nodos, puntos en el campo social”⁷ donde porciones discretas de la cosa en cuestión son posicionadas. Implícitamente asumimos que, para los propósitos del pensamiento de la justicia social, las partes relevantes del mundo social son los individuos y las cosas y atributos (materiales e inmateriales) que están bajo su posesión o ligados a ellos. A la inversa, Young sostiene que para los propósitos de la justicia social en que pensamos, las partes relevantes del mundo social son

⁶ TAYLOR, C. (2005). Cross-purposes: the liberal-communitarian debate. In D. Matravers & J. Pike (Eds.), *Debates in Contemporary Political Philosophy: An Anthology*. Routledge, p. 195.

⁷ YOUNG, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, p. 18.

las relaciones sociales (*entre* individuos y grupos), los grupos sociales y la estructura social.

Lo anterior tiene varias consecuencias para su teoría. Primero, sostiene que el paradigma distributivo lleva a pensar en términos de bienes materiales —y quizás trabajos/posiciones sociales— porque estas son cosas que pueden pensarse de modo natural y más fácilmente dentro de la lógica de distribución, de hecho, el concepto de distribución funciona sin problema para estas materias. Esto es malo porque, si bien estas cuestiones son claramente importantes, otras cosas también son relevantes para la justicia social, tales como los distintos asuntos analizados por teóricos enfocados en el reconocimiento. Sin embargo, en segundo lugar, como el trabajo menciona, Rawls incluye en su lista de ‘bienes sociales primarios’, poderes, oportunidades, estatus y las bases sociales del autorrespeto. Esto demuestra, como sostiene Aguayo, que la concepción de la justicia distributiva defendida por Rawls no se agota en la repartición económica de recursos. Esto es claramente verdad, dado que estos bienes primarios van más allá de la categoría económica. Sin embargo, Young no está afirmando que Rawls omita hablar sobre otras cosas⁸; de hecho, en cierto sentido el problema radica en que *sí* habla sobre cuestiones que no son bienes materiales o económicos, pero lo hace con los lentes de la lógica de la distribución. Para Young esto es problemático, porque estos bienes —poder, oportunidad, autorrespeto— son mal concebidas si las pensamos como cosas que pueden ser divididas en cantidades discretas y que pueden ser tenidas por diferentes personas⁹.

Tomemos como ejemplo la ‘oportunidad’. Así creo que es como Young (y yo) entenderíamos esto: decir que Jones tiene ‘más oportunidad’ que Smith es realmente solo una rápida abreviatura para la verdadera y precisa

⁸ Debería ser tomado en cuenta también que la crítica de Young no solo apunta a Rawls, sino que a varios teóricos que ella percibe como siendo parte del discurso dominante en el terreno de la justicia social.

⁹ YOUNG, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*, pp. 24-33.

imagen, que es que la estructura social dominante de instituciones, normas y procesos económicos pone ciertas restricciones en la agencia de personas como Jones y ciertas restricciones en la agencia de personas como Smith. Su diferente ‘oportunidad’ no es algo que cada uno de ellos posea, sino que es una función de su diferente posición en relación que cada uno tiene entre sí y en relación con la estructura social en un tiempo dado. Una buena explicación para la idea de la ‘menor oportunidad’ de Smith –digamos que es afrodescendiente y que pertenece a la clase trabajadora en una sociedad segregada racialmente y estratificada, tal como es el caso de EE. UU. y Gran Bretaña– debe referirse al contexto socio-estructural. Pero no es tan solo que el nivel de oportunidad de Smith sea explicado por este contexto, sino que *no existe* sin este contexto. Smith no tiene una cantidad de oportunidad; más bien, la estructura social dominante limita la agencia de personas como Smith en formas particulares y además va en gran medida constituyendo la persona que es. Así, analizar la situación en términos de la distribución de oportunidades implica dirigir nuestra atención hacia el lugar equivocado –a saber, a Smith como un individuo y sus presuntos atributos y posesiones– en vez de hacia el asunto correcto: la constelación de instituciones socio-estructurales, normas, reglas, historias, entre otros factores sociales, que constituyen a cierto grupo social como desventajado y menospreciado, lo a que su vez limita o permite la agencia de personas individuales¹⁰.

Una forma de resumir todo lo anterior sería decir que ‘oportunidad’ es un concepto relacional: este denota una relación entre una persona o

¹⁰ Nótese que el alcance de este argumento podría ir más allá de la teoría de Rawls e incluir la versión de las capacidades ofrecida por Sen. Mientras que se podría argumentar que la idea de ‘factores transformativos’ –tales como factores personales, sociales, y medioambientales que efectivamente afectan la oportunidad efectiva de un individuo de ejercitar sus capacidades– incorpora adecuadamente las preocupaciones en la línea de Fraser y Young (cf. ROBEYNS, I. (2003). Is Nancy Fraser’s Critique of Theories of Distributive Justice Justified? *Constellations*, 10 (4), 538–554), en última instancia, la ontología de los individuos que expone Sen terminaría siendo blanco de la misma objeción que hay en su visión.

personas, otras personas y una estructura social. Para ser completamente claros: no es que esta relación *explique* la *cantidad* de oportunidad que un individuo *posee*, es que la oportunidad *es* este conjunto de relaciones. Lo mismo puede decirse del poder, el estatus, las bases sociales del autorrespeto, etc.; simplemente no hace sentido pensar en estos bienes como cosas que pueden ser distribuidas y poseídas. Tratar de hacerlo es (a) conceptualmente incoherente, (b) distrae la atención de lo que es realmente importante.

Un punto más que debería ser mencionado es el hecho de que incluso en el contexto de la economía Young piensa que el paradigma distributivo es insuficiente. La razón de lo anterior es que dicho paradigma se enfoca en un resultado superficial en vez de en los procesos económicos y las instituciones que lo generan, como por ejemplo las relaciones capitalistas de producción o la división del trabajo por género. No desarrollaré más este punto ya que se refiere a conocidos argumentos marxistas y feministas —cuyas aproximaciones a la ontología y la metodología de la teoría social están cercanamente relacionados a lo dicho anteriormente; de hecho, son en gran medida el trasfondo de las afirmaciones de Young—.

Todo lo anterior entrega un breve bosquejo de lo que realmente constituye la forma de aproximarse a la teoría social, en la medida en que esa es la naturaleza de la crítica de Young. No es una crítica específica a un detalle en una particular teoría de la justicia distributiva, sino más bien la proposición de una amplia y compleja posición alternativa con algunos puntos en común, pero también con algunas diferencias fundamentales en sus puntos de partida. Como tal, hay mucho más que mencionar sobre lo anterior para clarificar las cosas, pero hacerlo sería un artículo en sí mismo, algo que claramente excede los límites de este comentario crítico. Dejémoslo en que la crítica de Young al paradigma distributivo opera en un nivel ontológico más profundo que el que creo está presente en el trabajo de Aguayo. La relevancia de la pregunta del ‘reconocimiento’ es que Young piensa que si nuestra teorización de la injusticia pretende ser

capaz de dar cuenta de manera adecuada de las demandas de muchos movimientos de justicia social contemporáneos, entonces nuestro aparato conceptual básico necesitará incluir cosas que el paradigma distributivo no provee. Esto es porque la idea de distribución, y la ontología de poseedores discretos o bienes discretos que trae, es incapaz de capturar tales demandas. Estas podrían ser demandas por el reconocimiento de la diferencia de distintos grupos, o por una reevaluación de estos grupos, pero igualmente podrían ser sobre la división del trabajo, la estructura del poder en la toma de decisiones, valoraciones culturales o estereotipos, la institucionalización legal de ciertos procesos económicos, etc.

¿Aplica esta crítica a Rawls?

He bosquejado una versión levemente diferente, y en mi opinión más profunda, de la crítica hecha por los teóricos del reconocimiento. Para ello he teniendo en consideración mi interpretación de la crítica de Young al paradigma distributivo. También he hecho notar que, de acuerdo Aguayo, Rawls distingue entre justicia asignativa y distributiva y sostiene que su atención está puesta en esta última en la medida en que esta se preocupa de las instituciones de la estructura básica. A luz de esto, entonces, ¿aún es justo ver la teoría de Rawls como vulnerable a la crítica al paradigma distributivo y consecuentemente incapaz de incorporar apropiadamente la noción de reconocimiento? Creo que sí, aunque esto no implica que la teoría de Rawls debe ser completamente descartada. Permítaseme tocar varios puntos ofrecidos por Aguayo contra Young y otros ‘amigos del reconocimiento’ para que de esta manera podamos tomar todo lo que necesitamos de la teoría de Rawls.

Primero, Aguayo sostiene que “para Rawls la pregunta central de la justicia distributiva nunca fue como asignar recursos ni cómo distribuirlos sino, más bien cómo organizar la estructura básica de la sociedad” (p.104). De manera similar, Rawls “propone no solo enfrentar las desigualdades provenientes del diseño de la estructura básica de la

sociedad, que favorecerían a unos sobre otros, sino que también la estructura misma de las instituciones y las prácticas sociales” (p. 111). Como Aguayo argumenta, esto sugiere —en directa contradicción a la caracterización de Young— que Rawls sí tiene una particular preocupación por las estructuras sociales mediante las cuales las desigualdades son mantenidas. Esto ciertamente es lo que Rawls dice en numerosos pasajes. Tanto Young como Fraser se dan cuenta de esto, y de hecho están de acuerdo con Rawls en que la ‘estructura básica’ es el asunto principal de una teoría social de la justicia; ellas están felices de compartir este punto de partida con Rawls¹¹. La crítica —que, como su título sugiere, fue hecha particularmente explícita en el artículo de Young, “*Taking the basic structure seriously*” (2006a)— es que Rawls nunca cumple con la promesa de esta idea. La razón de lo anterior es que los asuntos en cuestión aún son conceptualizados dentro del paradigma de la distribución.

Young da el ejemplo de las feministas que dirigen nuestra atención hacia el asunto de la división del trabajo de acuerdo con el género, algo que apenas es considerado en la versión inicial de la *A Theory of Justice* (1971). Rawls enfrenta esta crítica en *Justice as Fairness: A Restatement* (2001), argumentando que teniendo en consideración las iguales libertades básicas, así como la equitativa igualdad de oportunidades, sería posible hacerse cargo de este problema en la medida en que la desigualdad de la mujer consiste “en su mayor participación en lo que respecta a la alimentación, crianza y cuidado de los hijos bajo la tradicional división del trabajo en la familia, por lo que se debe avanzar en igualar su parte del trabajo, o compensarlas por lo que hacen”¹². Sin embargo, como Young hace notar, lo que esta concesión de Rawls hace es llevar el problema a términos distributivos tales como ‘cuotas’ (*shares*) que pueden ser igualadas o compensadas. El efecto de esto es tomar por sentado y no

¹¹ YOUNG, I. M. (2006a). Taking the Basic Structure Seriously. *Perspectives on Politics*, 4 (01), 91–97. FRASER, N. (2012). On Justice. *New Left Review*, (74), 41–51.

¹² RAWLS citado en YOUNG (2006a), Taking the Basic Structure Seriously, p. 93.

tocar un asunto básico estructural que ha sido un blanco constante del feminismo de segunda ola. Esto es, la división entre (i) el ‘trabajo privado’, no pagado, doméstico, reproductivo, de cuidado y (ii) el ‘trabajo público’, salariado, productivo, así como la profunda constelación de normas culturales, interpretaciones, y evaluaciones que feminizan el primer tipo de trabajo y masculinizan el segundo. Si las feministas están en lo correcto en que este es el asunto fundamental de la injusticia –asumamos con el propósito de explicar el argumento que sí lo están–, entonces la influencia del paradigma distributivo es precisamente lo que ha escondido este asunto fundamental de nuestra forma de abordar los problemas de justicia social. Cuando inconscientemente interpretamos el problema en términos distributivos, asumimos –sin intención de hacerlo– como ‘dada’ la distinción entre géneros, así como la distinción entre el trabajo público y privado; tomamos estas distinciones como nuestro punto de partida y tratamos de establecer lo que sería una redistribución justa de sus resultados. Young, por otro lado, querría que aquella distinción fuera la cosa misma que está por ser evaluada normativamente como un asunto de justicia social. Para ella, este tipo de consideración ejemplificaría lo que significa realmente que ‘la estructura básica’ sea el asunto central de la teoría de la justicia.

El alegato implícito que creo que podemos extraer de esto es la crítica de que la teoría de Rawls no contiene una explicación adecuada sobre lo que la ‘estructura básica’ realmente significa. Aquí volvemos al ámbito de la teoría social; Young está trabajando con una idea significativamente diferente de estructura social respecto de aquella implícita en la teoría de Rawls. Una comparación de sus diferencias nos tomaría mucho más que lo que aquí es apropiado, sin embargo, haré un breve comentario: pienso que la caracterización que hace Sen de Rawls como un “institucionalista transcendental”¹³ es injusta pero, aun así, sugeriría que en general Rawls se apoya en una noción de instituciones básicas que están acordadas por

¹³ SEN, A. (2009). *The Idea of Justice*. Harvard University Press.

partes en el contrato social y que establecen los términos para reglas y prácticas más específicas. Características relevantes de estas instituciones es que ellas son el producto intencional de las partes en la posición original y, además, que estas partes/individuos son lógicamente anteriores a las instituciones. Por otra parte, sugeriría que la idea de estructura básica en la que Young se basa es una ‘realmente existente’ –una apreciación crítica de la estructura social que de hecho tenemos– y, por tanto, debe ser entendida más como un proceso que como entidad o un conjunto de acuerdos. Para Young la estructura básica puede verse como el resultado no intencionado de muchas acciones pequeñas, siendo además lógicamente anterior a los individuos y parcialmente constitutiva de las identidades grupales y colectivas. Para Young la estructura básica constituye:

Aquello históricamente dado en relación con lo cual los individuos actúan, y que resulta relativamente estable a lo largo del tiempo. Las estructuras sociales sirven como condiciones de trasfondo para las acciones individuales al presentar opciones a los actores; [las estructuras sociales] proveen ‘canales’ que tanto permiten como limitan la acción¹⁴.

Como una breve acotación, es interesante notar que al final del artículo sobre la estructura básica Young nos entrega lo que me parece es una conclusión suavizada sobre las implicancias de estos para la teoría de Rawls. Perdónenme por citar en extenso:

Desde una perspectiva rawlsiana, uno podría decir que estos procesos de normalización [ella ha estado hablando de la estigmatización racial y étnica generalizada y sus efectos limitantes en la agencia] se encuentran en conflicto con un principio de igualdad de oportunidades, y de hecho lo están. El punto de hacerlos notar separadamente es ver que las discriminaciones injustas que producen no derivan de los prejuicios explícitos de individuos particulares o de políticas públicas de distinción o exclusión, sino más bien de suposiciones generalizadas que pasan relativamente inadvertidas y que están incorporadas en las reglas institucionales, en la infraestructura material de la acción social y en los hábitos de comportamiento e interacción. Estos importantes elementos

¹⁴ YOUNG, I. M. (2006b). Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model. *Social Philosophy and Policy*, 23 (01), pp. 111-112.

de las estructuras básicas de la sociedad exigen teorizaciones sociales tales como la de Charles Tilly o Pierre Bourdieu para complementar la filosofía política normativa de Rawls.

He suscrito aquí la afirmación de Rawls de que el asunto de la justicia es la estructura básica de la sociedad. Tomar esa afirmación en serio, he sugerido, trae de la mano una evaluación más directa de los procesos sociales que producen los beneficios y las cargas de la cooperación social que los que contiene la teoría de Rawls. Llevar adelante este trabajo implica dar cuenta de asuntos de justicia que no están bien pensados en términos distributivos, pero que son aspectos de procesos estructurales básicos. Este trabajo no significa alejarse de la teoría de Rawls sino profundizar en algunos de sus elementos centrales¹⁵.

Argumentaría entonces que el trabajo de Aguayo se beneficiaría si enfrentara la crítica al paradigma distributivo como una crítica ontológica, y además respondiera las preguntas implícitas que aparece de lo anterior, a saber ¿cuál es realmente el entendimiento que Rawls tiene de la idea de ‘estructura básica’? y ¿cómo la respuesta a esta pregunta ayudaría a incorporar las preocupaciones en torno a los aspectos relacionales y estructurales expuestas por los teóricos del reconocimiento?

El trabajo de Aguayo ofrece también lo que podría ser llamado una teoría del reconocimiento rawlsiana. Tengo entendido que la idea de ‘reconocimiento recíproco’ es explorada en mayor extensión en otros trabajos del autor, así que puede ser que las preguntas que enuncie aquí hayan sido respondidas o anticipadas en dichos trabajos. Con esa salvedad, no estoy seguro de que la explicación de reconocimiento ofrecida por Aguayo pueda hacerse cargo totalmente de las preocupaciones de los teóricos del reconocimiento. En parte, creo que el término de ‘reconocimiento’ se ha vuelto algo engañoso para los propósitos de esta discusión. Es claro que una idea específicamente catalogada como ‘reconocimiento’, y directamente proveniente de Hegel, es central para el trabajo de Axel Honneth. En Honneth, el reconocimiento es una afirmación psicológico-antropológica sobre la

¹⁵ YOUNG, I. M. (2006a). Taking the Basic Structure Seriously, p. 96.

naturaleza de los seres humanos que es extensamente delineada y tomada como base para una teoría de ética y justicia. Sin embargo, argumentaría que lo que tanto Fraser como Young entienden por ‘reconocimiento’ es algo mucho menos preciso; ellas hablan sobre un aspecto de la sociedad y la injusticia que no es capturado adecuadamente al interior del paradigma distributivo y que tiene que ver con la cultura, el discurso, la identidad, la diferencia, el significado, así como con otros aspectos de la vida social. A grandes rasgos, definiría este aspecto como *asignaciones de valor y significado culturalmente presentes y efectivas, así como las jerarquías de estatus y los efectos normalizadores implicados por estas*. Esencialmente, aquí estamos hablando sobre normatividad cultural en tanto aspecto de la estructura social que da lugar a ciertas injusticias. Aquí hay dos cosas que decir sobre esto que son relevantes para explicar por qué tengo mis dudas de que la explicación rawlsiana de la justificación pueda adecuadamente teorizar los asuntos que Young y Fraser tienen en mente.

En primer lugar, el término ‘reconocimiento de la diferencia’ es común en estas discusiones, pero de hecho mientras las injusticias podrían de hecho estar asociadas a un error a la hora de reconocer la diferencia distintiva de cierto grupo social, podrían igualmente tener que ver con la manera en que un grupo es valorado dentro de discursos o prácticas culturalmente predominantes. Asimismo, podrían tener que ver con la equivocada o incorrecta manera con la que un grupo es percibido, interpretado, definido o estereotipado, o incluso con suponer una diferencia distintiva de un grupo cuando es de hecho incorrecto ‘reconocer’ a dicho grupo social como distintivo, como ocurre cuando nos referimos a grupo en virtud de su ‘raza’. Como tal, el asunto es considerablemente más complejo que tan solo ‘reconocimiento de diferencia’.

En segundo lugar, como se sigue de lo anterior, aquí nuevamente estamos hablando sobre grupos sociales en vez de individuos. Obviamente las injusticias de reconocimiento son, en sentido empírico, sufridas por individuos; pero en tanto que son asuntos de injusticia ‘social’ son

sufridas en cuanto grupo antes que como individuos. Esto nos lleva de vuelta a la ontología social. Es una pregunta fundamental sobre el *locus* de la injusticia en el mundo social. Young argumenta que este no se encuentra al interior de los individuos discretos y sus posesiones, atributos, sentimientos e interacciones. Más bien, piensa Young, el lugar de la injusticia se encuentra en las relaciones sociales provistas por la estructura social predominante. Ser sujeto de injusticia ‘social’, como opuesto a padecer injusticia meramente interpersonal, no solo implica ser maltratado, o tratado sin respeto por otros individuos; esto último podría deberse a que ciertas personas sean desagradables y decidan sin razón hacerte pasar un mal momento. Más bien la injusticia es fruto de una determinada característica estructural de la sociedad en la que vives, característica que produce que al grupo social al que perteneces –membresía que contribuye a constituir tu identidad personal– sea considerado como subordinado, inferior, desaventajado o despreciado.

Dado lo anterior, no estoy convencido de que la idea de reconocimiento recíproco permita afirmar que la teoría de Rawls puede dar tratamiento al tipo de injusticias culturalmente mediadas que constituyen parte esencial de las demandas que forjan los proyectos de varios movimientos sociales discutidos por Young y Fraser, así como de otras escritoras feministas. Que la justicia se base en el reconocimiento recíproco entre personas en cuanto personas morales, que la estima de nuestros pares y asociados sea importante para el autorrespeto, y que el mundo sería un mejor lugar si todos nos tratáramos con igual respeto, no son afirmaciones controvertidas. Lo que está en cuestión en el trabajo de teóricos como Young y Fraser es un diagnóstico sobre como el mal-reconocimiento, o falta de este [*mal-recognition /misrecognition*], puede equivaler a una forma de injusticia en sí misma que no solo tiene que ver con las interacciones entre los individuos, sino con la forma en que este tipo de injusticia –como con las injusticias económicas– está programada al interior de los procesos estructurales. En el caso de la falta de ‘reconocimiento’ esta ocurre a partir de suposiciones generalizadas, discursos, prácticas

habituales, representaciones, evaluaciones, etc. Lo anterior no puede ser satisfactoriamente entendido mediante la idea de una equitativa distribución de bienes sociales primarios. El asunto no es qué cosas Rawls ‘incluye’ dentro de la lista de bienes sociales primarios, sino más bien lo que dice sobre estos bienes, así como las repercusiones de esto en su teoría. Sin entrar en un análisis textual de la prosa de Rawls —lo que se desviaría del punto, en cualquier caso—, creo que está claro a partir de las principales exposiciones de la idea de bienes sociales primarios que estos bienes son concebidos bajo la lógica de la ‘distribución’, las ‘cuotas’, el ‘tener más a que menos’ y afirmaciones similares¹⁶.

Además, y más importantemente aún, esta manera de entender el asunto conformará luego la concepción de la racionalidad de las partes en la posición original¹⁷. En dicho escenario se asume que las partes saben que querrán tener más bienes sociales primarios que menos. Es sobre esta base que las partes entran en la deliberación en la posición original y, por tanto, constituye un aspecto fundamental de la teoría de Rawls. En su trabajo Aguayo resalta que Rawls tiene una preocupación primordial por el modo en como se organizan las principales instituciones y prácticas de la estructura básica de la sociedad dado que dicha organización afecta indefectiblemente el desarrollo del autorrespeto, pero esto es solamente un gesto. Desde mi perspectiva, estos asuntos no pueden ser adecuadamente teorizados en la medida en que aún están pensados en términos de bienes sociales y su distribución. De igual forma, es precisamente la influencia de las ‘partes’ con un sentido de igual reconocimiento recíproco lo que ha causado otra crítica a Rawls, a saber, que su teoría no involucra ningún sentido de reconocimiento de otros concretos, sino que solo una preocupación por un otro generalizado y abstracto¹⁸. Asimismo, la definición de las partes como iguales, independientes y sujetos

¹⁶ RAWLS, J. (1999). *A Theory of Justice*, pp. 54-55 [§11] y pp. 78-81 [§15].

¹⁷ RAWLS, J. (1999). *A Theory of Justice*, p. 123 [§25].

¹⁸ BENHABIB, S. (1985). *The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan*.

competentes para elegir, ignora el hecho social de dependencia asimétrica presenta en los temas de infancia, vejez y discapacidad, que deben ser considerados como el punto de partida principal de cualquier teoría de la justicia¹⁹.

En resumen: mi tesis es que hay un nivel más profundo de críticas que se le hacen a Rawls vinculadas a los problemas de reconocimiento que aún no aparecen completamente en *¿Distribución o reconocimiento?*, y que si se enfrentaran directamente fortalecerían el argumento. El aspecto en cuestión tiene menos que ver con el ‘reconocimiento’ en sí mismo que con preguntas de ontología social. Estas preguntas afectan nuestra capacidad –o incapacidad– para teorizar adecuadamente acerca de las injusticias sociales que provienen de una cierta normatividad cultural estructuralmente incorporada y afectan de manera crucial nuestra capacidad –o incapacidad– de relacionarnos con grupos y colectividades sociales. Sin embargo, la relevancia no solo está limitada a los asuntos relacionados con el reconocimiento. La idea de un ‘paradigma distributivo’ no solo tiene que ver con excesiva atención en la distribución, sino más bien con una particular forma de pensar sobre los asuntos de justicia social, así como con una particular ontología implícita que permite solo un parcial diagnóstico teórico-social de cómo opera la injusticia en el mundo social. Esto no implica señalar un rechazo a la enorme contribución de Rawls a la teorización de la justicia social, pero es dudoso para mí que estas cuestiones puedan ser respondidas desde los mismos recursos provistos por la propia teoría de la justicia de Rawls.

¹⁹ Cf. KITTA, E. (1997). Human Dependency and Rawlsian Equality. In D. T. Meyers (Ed.), *Feminists Rethink the Self*. Westview Press. NUSSBAUM, M. (2003). Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice. *Feminist Economics*, 9 (2-3), 33–59.

ÍNDICE ANALÍTICO

- Autoestima**, 36, 64, 77, 79, 85, 98, 117
- Autorrespeto**, 14, 15, 29, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 64, 85, 89, 97, 98, 102, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 124, 133, 134
- /Bases sociales del autorrespeto**, 15, 37, 43, 44, 52, 53, 98, 99, 117, 124, 126
- Bien**, 16, 17, 21, 28, 29, 41, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 64, 65, 67, 68, 69, 75, 117, 134
- Democracia**, 14, 18, 19, 39, 89, 90, 92, 111
- /Democracia de propietarios**, 19, 94, 95, 97, 98
- Eficiencia**, 14, 27, 38, 42, 45, 96, 97, 104, 115
- Estabilidad**, 18, 43, 50, 51, 52, 54, 71, 75, 77, 84, 86, 87, 88
- Filosofía**, 11, 23, 24, 25, 28, 55, 72, 73, 76, 90, 101, 103, 131
- /Analítica**, 24
- /Moral**, 20, 21, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 55, 72, 73, 76, 107, 108
- /Política**, 11, 20, 23, 90, 101, 131
- Igualdad**, 26, 35, 43, 46, 47, 48, 49, 59, 62, 89, 93, 97, 99, 104, 108, 115, 116, 121, 130
- /Equitativa igualdad de oportunidades**, 47, 54, 96, 97, 128
- /Formal**, 112
- Justicia**, 13, 15, 17, 20, 23, 24, 26, 28, 29, 30, 35, 37, 41, 45, 46, 47, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 63, 64, 67, 71, 72, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 89, 90, 93, 94, 98, 99, 101, 104, 105, 106, 107, 108, 114, 115, 123, 131, 132, 133, 135
- /Asignativa**, 20, 102, 104, 105, 116, 119, 120, 127
- /Distributiva**, 20, 37, 102, 103, 104, 105, 106, 112, 117, 119, 120, 122, 124, 126, 127
- /Justicia como equidad**, 26, 33, 34, 39, 43, 45, 50, 51, 52, 53, 54, 58, 63, 87, 88, 89, 91, 95, 106, 113, 115
- /Justicia social**, 29, 33, 34, 42, 49, 53, 55, 90, 93, 97, 99, 101, 106, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 127, 129, 135
- /Principios de la justicia**, 34, 36, 37, 39, 42, 43, 44, 50, 51, 52, 54, 56, 65, 71, 75, 76, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 91, 95, 96, 97, 98, 101, 107, 108, 109, 110, 111, 114, 117, 121
- /Procedimental (Procedimental pura)**, 17, 55, 57, 59, 64, 65, 66, 68, 101, 105, 120
- /Sentido de la justicia**, 28, 30, 43, 51, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 82, 84, 86, 87, 88, 107, 109, 110
- Liberalismo**, 19, 26, 27, 28, 89, 93, 95, 97, 101, 103, 112
- Libertad**, 26, 27, 42, 44, 45, 47, 54, 59, 60, 89, 94, 99, 110, 115, 116
- Mérito**, 26, 34, 35, 96

Posición original, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 39, 43, 44, 45, 51, 52, 53, 56, 58, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 74, 87, 117, 130, 134

Psicología, 51, 66, 71, 72, 75, 77

/Psicología moral, 18, 21, 28, 29, 41, 64, 71, 72, 74, 75, 77, 84, 86, 87, 88

Razón, 24, 56, 65, 68, 73

/Práctica, 11, 12, 13, 68, 73, 107

/Teórica, 11

Reconocimiento, 20, 21, 26, 29, 34, 35, 36, 37, 39, 41, 42, 46, 53, 54, 79, 80, 81, 86, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 124, 126, 127, 131, 132, 133, 134, 135

/Reconocimiento recíproco, 39, 85, 102, 106, 107, 109, 113, 133

Respeto, 15, 25, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 46, 49, 64, 74, 76, 77, 80, 97, 106, 112, 114, 116, 133

Sociedad, 12, 15, 20, 23, 26, 27, 30, 39, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 66, 68, 72, 77, 84, 88, 91, 95, 96, 97, 99, 105, 110, 114, 115, 121, 123, 125, 131, 132, 133

/Bien ordenada, 19, 41, 47, 56, 64, 67, 87, 117

/Estructura básica de la sociedad, 19, 20, 23, 37, 39, 72, 74, 95, 98, 104, 105, 109, 111, 112, 117, 121, 127, 131, 134

Utilitarismo, 27, 42, 44, 52, 54, 57, 68, 76, 87, 90, 96, 105

ABREVIATURAS

ABI	A Brief Inquiry into The Meaning of Sin and Faith
BL	The Basic Liberties and Their Priority
CP	Collected Papers
DJ	Distributive Justice: Some Addenda
JF	Justice as Fairness
JFR	Justice as Fairness: A Restatement
KC	Kantian Constructivism in Moral Theory
LHMP	Lectures on the History of Moral Philosophy
LHPP	Lectures on the History of Political Philosophy
ODPE	Outline of a Decision Procedure for Ethics
PL	Political Liberalism
SJ	The Sense of Justice
TCR	Two Concepts of Rules
TFB	The Two-fold Basis of Justice
TJ	A Theory of Justice

BIBLIOGRAFÍA

- AGRA M. (1985) *El sentido de la justicia en una sociedad democrática*. Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela.
- AGUAYO, P. (2016) La crítica de Rawls al utilitarismo a la luz de las nociones de autorrespeto y reconocimiento recíproco. *Hybris. Revista de Filosofía*, 7, 129-150.
- AGUAYO, P., SANTANDER, C., & SELAMÉ, N. (2018). Justicia Social. Una discusión desde la Filosofía Moral y Política. *HYBRIS, Revista de Filosofía*, 9, 9-23.
- ALEJANDRO, R. (1993) Rawls's Communitarianism. *Canadian Journal of Philosophy*, 9, 75-100.
- ANDERSON, E. (1999) What Is the Point of Equality? *Ethics*, 109, 287-337.
- ANSCOMBE G. (1958) Pretending. *Proceeding of the Aristotelian Society*, XXXII, 285-289.
- APPIAH, K. (2007) *La ética de la identidad*. Katz, Buenos Aires.
- ARISTÓTELES. (1978) *Acerca del Alma*. Gredos, Madrid.
- ARISTÓTELES. (2009) *Ética a Nicómaco*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- ATRIA, F. y MICHELON, C. (2007) "Una crítica al principio de la diferencia". En A. Squella. *Filosofía y Política en Rawls*. Edeval, Valparaíso.
- BARRY, B. (1965) *Political Argument*. Routledge and Kegan Paul. London.
- BARRY, B. (1973) *The Liberal Theory of Justice. A Critical Examination of the Principal Doctrines in a Theory of Justice by John Rawls*. Oxford University Press. Oxford.
- BARRY, B. (2001) *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Harvard University Press, Harvard.
- BEVIR, M. & Galisanka, A. (2012) John Rawls in historical context. *History of Political Thought*, 33, 701-725.
- BRENNAN, S. & Noggle, R. (1999) "Rawls's Neglected Childhood: Reflections on the Original Position, Stability, and the Child's Sense of Justice". En Wolf, C. & Davion, V. *The Idea of Political Liberalism: Essays on Rawls*. Rowman & Littlefield Publishers, Oxford.
- BUNZL, M. (1977) The Moral Development of Moral Philosophers. *Journal of Moral Education*, 7, 3-8.
- CAMPBELL R. & CHAMBERS J. (1996) Moral Development Theory: A Critique of Its Kantian Presuppositions. *Developmental Review*, 16, 1-47.
- COHEN, J. (2003) "For a Democratic Society". En Freeman, S. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press, Cambridge.
- CORTINA A. (2007) Ethica cordis. *Isegoría*, 37, 113-126.

- DARWALL, S. (1977) Two Kinds of Respect. *Ethics*, 88, 36-49.
- DILLON, R. (1995) *Dignity, Character, and Self-Respect*. Routledge, New York.
- DILLON, R. (1997) Self-respect: Moral, emotional, political. *Ethics*, 107, 226-249.
- DOPPELT, G. (2009) The place of Self-respect in A *Theory of Justice*. *Inquiry*, 52, 127-154.
- FEINBERG, J. (1970) The Nature and Value of Rights. *The Journal of Value Inquiry* 4, 245-257.
- FEINBERG, J. (1973) Some Conjectures about the Concept of Respect. *Journal of Social Philosophy*, 4, 1-13.
- FOOT, P. (1958) Moral Beliefs. *Proceeding of the Aristotelian Society*, LIX, 86-89.
- FORST, R. (2009) Zwei Bilder der Gerechtigkeit. *Sozialphilosophie und Kritik*. Suhrkamp, Frankfurt.
- FORST, R. (2014) *Justificación y crítica, Perspectivas de una teoría crítica de la política*, Katz Editores, Madrid.
- FRASER, N. (2000) Rethinking Recognition. *New Left Review*, 3, 108-120.
- FRASER, N. (2001) Recognition Without Ethics? *Theory, Culture & Society*, 18, 21-42.
- FRASER, N. y Honneth, A. (2003) *Redistribution or Recognition? A Political Philosophical Exchange*. Verso, London/NewYork.
- FREEMAN, S. (2003) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press, Cambridge.
- FREEMAN, S. (2007a) *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*. Oxford University Press, Oxford.
- FREEMAN, S. (2007b) *Rawls*. Routledge, Abingdon.
- GOSEPATH, S. (2012) Zur Verteidigung der Verteilungsgerechtigkeit. En Kreide, R., Landwehr, C. & Toens, K. *Demokratie und Gerechtigkeit in Verteilungskonflikten*, Nomos, Baden-Baden.
- GUTMANN, A. (1994) *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton University Press, Princeton.
- HABERMAS, J. (1994) Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. En Taylor, Ch. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton University Press, Princeton.
- HARE, R. (1975) "Rawls Theory of Justice". En Daniels, N. *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls's A Theory of Justice*. Stanford University Press, Stanford.

- JACKSON, B. (2005) Revisionism Reconsidered: 'Property-owning Democracy' and Egalitarian Strategy in Post-War Britain. *Twentieth Century British History*, 16, 416-440.
- JACKSON, B. (2012) Property-Ownning Democracy. A Short History. En O'Neill, M. & Williamson T. *Property-Ownning Democracy. Rawls and Beyond*. Blackwell Publishing, West Sussex.
- KORSGAARD, Ch. (1989) Kant's Analysis of Obligation: The Argument of "Foundations I". *The Monist*, 72, 311-340.
- Krouse, R. y McPherson, M. (1988) Capitalism, property-owning democracy, and the Welfare State. En A. Gutmann. *Democracy and the Welfare State*. Princeton University Press, Princeton.
- KYMLICKA, W. (1988) Rawls on Teleology and Deontology. *Philosophy & Public Affairs*, 17, 173-190.
- LYON, D. (1975) "Nature and soundness of the contract and coherence arguments". En Daniels, N. *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls's A Theory of Justice*. Stanford University Press, Stanford.
- MACKENZIE, P. (2012) *Personhood and the nature of morality in the early Rawls*. Comunicación presentada en el seminario "John Rawls: Past, Present, Future", Yale University.
- MACKINNON, C. (2003) Basic Income, Self-Respect and Reciprocity. *Journal of Applied Philosophy*, 20, 143-158.
- MEADE, J. (1964). *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*. George Allen & Unwin, Londres.
- MIDDLETON, D. (2003) Three Types of Self-Respect. *Res Publica*, 12, 59-76.
- MUGUERZA, J. (1977) *La razón sin esperanza*. Taurus. Madrid.
- MURRAY, P. (2015) Allocative Justice. En Mandle, J & Reidy, D. *The Cambridge Rawls Lexicom*, Cambridge University Press, Cambridge.
- NAGEL, T. (1999) The Rigorous Compassion of John Rawls: Justice, Justice Shalt Thou Pursue. *New Republic*, 25.
- OLSARETTI, S (2003) *Desert and Justice*. Oxford University Press, Oxford.
- O'NEILL, M. y WILLIAMSON, T. (2012) *Property-Ownning Democracy. Rawls and Beyond*. Blackwell Publishing, West Sussex.
- ORMEÑO, J. (2018). Envidia, resentimiento e igualdad. *HYBRIS, Revista de Filosofía*, 9, 201-219.

PAGE, O. (2003) Mérito e igualdad de oportunidades. *Revista de Ciencia Política*, 33, 533-545.

PEÑA, C. (2009) *Rawls y el problema de la justificación en filosofía política*. Fontamara, Ciudad México.

PEÑA, C. (2011) *Estudios sobre Rawls*. Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Madrid.

PICKETTY, T. (2014). *Capital in The Twenty-first Century*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.

POGGE, T. (1989) *Realizing Rawls*. Cornell University Press, Ithaca.

RAWLS, J. (1951a) Outline of a Decision Procedure for Ethics. *Philosophical Review*, 60, 177-197.

RAWLS, J. (1951b) Stephen Toulmin's An Examination of the Place of Reason in Ethics. *Philosophical Review*, 60, 572-580.

RAWLS, J. (1955). Two Concepts of Rules. *The Philosophical Review*, 64, 3-32.

RAWLS, J. (1957) Justice as Fairness, *Journal of Philosophy*. 54, 653-662.

RAWLS, J. (1958) Justice as Fairness, *Philosophical Review*. 67, 164-194.

RAWLS, J. (1963) The Sense of Justice, *Philosophical Review*. 72, 281-305.

RAWLS, J. (1968) Distributive Justice: Some Addenda, *Natural Law Forum*. 13, 51-71.

RAWLS, J. (1971) *A Theory of Justice*. Harvard University Press, Cambridge, MA.

RAWLS, J. (1974) Reply to Alexander and Musgrave. *Quarterly Journal of Economics*, 88, 633-655.

RAWLS, J. (1975) Fairness to Goodness. *The Philosophical Review*, 84, 536-554.

RAWLS, J. (1980) Kantian Constructivism in Moral Theory. *Journal of Philosophy*, 77, 515-572.

RAWLS, J. (1985) Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy & Public Affairs* 14, 223-251.

RAWLS, J. (1987) The Idea of an Overlapping Consensus. *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, 1-25.

RAWLS, J. (1993) *Political liberalism*. Columbia University Press, New York.

RAWLS, J. (1999) *A Theory of Justice*. Revised Edition. Harvard University Press, Cambridge, MA.

RAWLS, J. (2001) *Justice as Fairness: A Restatement*. Harvard University Press, Cambridge, MA.

RAWLS, J. (2005) *Political liberalism*. Expanded Edition. Columbia University Press, New York.

RAWLS, J. (2009) *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin & Faith (with "On My Religion")*. Harvard University Press, Harvard.

REIDY, D. (2014) "From Philosophical Theology to Democratic Theory. Early Postcards from an Intellectual Journey". En Mandle, J & Reidy, D. *A Companion to Rawls*. Wiley-Blackwell, Oxford.

RICOEUR, P. (2005) *Caminos del reconocimiento*. Trotta, Madrid.

SANDEL, M. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge.

SHER, G. (1987) *Desert*. Princeton University Press, Princeton.

SPIEGELBERG, H. (1944) A Defense of Human Equality. *Philosophical Review*, 53, 101-124.

STARK, C. (2012) Rawlsian Self-respect. *Oxford Studies in Normative Ethics* 2. Oxford University Press, Oxford.

STEVENSON, Ch. (1937) The Emotive Meaning of Ethical Terms. *Mind*, 46, 14-31.

TAYLOR, Ch. (ed.) (1994) *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton.

TELFER, E. (1968) Self-Respect, *The Philosophical Quarterly*. 18, 114-121.

THOMAS, A. (2017). *Republic of Equals: Predistribution and Property-Owning Democracy*. Oxford University Press, Oxford.

WILLIAMS, B. (1966). *Morality and the Emotions: An Inaugural Lecture*. Bedford College, London.

WOLFF, R. (1981) *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica, México.

Wolff, R. P. (1977). *Understanding Rawls. A Reconstruction and Critique of a Theory of Justice*. Princeton University Press, Princeton.

YANAL, R. (1987) Self-Esteem, *Noûs*. 2, 363-379.

YOUNG, I. (1990) *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton.

ZAINO, J. (1998) Self-respect and Rawlsian Justice. *The Journal of Politics*, 60, 737-753.

ZINK, J. (2011) Reconsidering the rol of Self-respect in Rawls's A Theory of Justice. *The Journal of Politics*, 73, 331-344.

Manuscritos de John Rawls

RAWLS, J. (1946) "A Brief Inquiry into the Nature and Function of Ethical Theory". *The Papers of John Rawls*, Harvard University Archives, Box 9, Folder 14.

RAWLS, J. (1958) "Moral Feeling I". *The Papers of John Rawls*, Harvard University Archives, Box 34, Folder 19.