

ROBERT NOZICK
Anarquía, Estado y utopía

VII. LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA

EL ESTADO mínimo es el Estado más extenso que se puede justificar. Cualquier Estado más extenso viola los derechos de las personas. Sin embargo, muchos autores han planteado razones que intentan justificar un Estado más extenso. Es imposible, dentro de los límites de este libro, examinar todas las razones que se han presentado. Por ello, me concretaré a las que son generalmente reconocidas como las de más peso y más influyentes, con objeto de ver, precisamente, en qué fallan. En este capítulo consideramos la pretensión de que se justifica un Estado más extenso, porque es necesario (o el mejor instrumento) para lograr la justicia distributiva; en el siguiente capítulo consideraremos otras diversas pretensiones.

El término "justicia distributiva" no es un término neutro. Al escuchar el término "distribución", la mayoría de las personas supone que alguna cosa o mecanismo usa algún principio o criterio para hacer la distribución de cosas. Algún error pudo haberse colado en este proceso de distribución de las porciones. De manera que, al menos, es una pregunta abierta saber si la redistribución debe ocurrir; si debemos hacer nuevamente lo que ya se ha hecho una vez, aunque no muy bien. Sin embargo, nosotros no estamos en la posición de los niños a los que les ha dado tajadas de pastel alguien que hace ajustes de último minuto para rectificar un reparto descuidado. No hay distribución *central*, ninguna persona o grupo facultado para controlar todos los recursos, que decida conjuntamente cómo deben repartirse. Lo que cada persona obtiene, lo obtiene de otros que se lo dan a cambio de algo, o como obsequio. En una sociedad libre, diversas personas controlan recursos diferentes, y nuevas pertenencias surgen de las acciones e intercambios voluntarios de las personas. No hay más porciones para distribuir que parejas en una sociedad en la cual las personas escogen con quién contraer matrimonio. El resultado total es el producto de muchas decisiones individuales que los diferentes individuos tienen el derecho de hacer. Algunos usos del término "distribución", es verdad, no implican una distribución previa, que parezca apropiada según algún criterio (por ejemplo, "probabilidad de distribución"); sin embargo, a pesar del título de este capítulo, sería mejor usar una terminología claramente neutra. Hablaremos de las pertenencias [posesiones] de las personas; un principio de justicia de las pertenencias describe (parte de) lo que la justicia nos dice (requiere) sobre las pertenencias. Primero señalaré la que considero postura correcta sobre la justicia de las pertenencias, y después regresaré al análisis de posturas alternativas.¹

¹ El lector que ha mirado más adelante y ha visto que la segunda parte de este capítulo examina la teoría de Rawls puede pensar equivocadamente que toda referencia o argumento en contra de las teorías de la justicia expuestos en la primera parte tiene

PRIMERA SECCIÓN

LA TEORÍA RETRIBUTIVA

El objeto de la justicia de las pertenencias consiste de tres temas principales. El primero es la *adquisición original de pertenencias*, la apropiación de cosas no poseídas. Esto incluye las cuestiones de cómo cosas no tenidas pueden llegar a ser poseídas, el proceso, o los procesos por medio de los cuales cosas no tenidas pueden llegar a ser tenidas, las cosas que pueden llegar a ser poseídas por estos procesos, el alcance de lo que puede ser poseído por un proceso particular, etcétera. Nos referiremos a la complicada verdad sobre este tema, la cual no formularemos aquí, como el principio de justicia en la adquisición. El segundo tema se ocupa de la *trasmisión de pertenencias* de una persona a otra. ¿Por qué procesos puede una persona transmitir pertenencias a otra? ¿Cómo puede una persona adquirir una pertenencia de otra persona que la tiene? Aquí aparecen descripciones generales de intercambio voluntario, obsequio y (por otro lado) fraude, así como referencias a detalles convencionales particulares establecidos en una sociedad dada. A la complicada verdad acerca de este tema (con poseedores de lugares para detalles convencionales) la llamaremos el principio de justicia en la transferencia. (Supondremos que incluye, también, principios que determinan cómo puede una persona deshacerse ella misma de una pertenencia, poniéndola en un estado de no tenencia.)

Si el mundo fuera completamente justo, las siguientes definiciones inductivas cubrirían exhaustivamente la materia de justicia sobre pertenencias.

- 1) Una persona que adquiere una pertenencia, de conformidad con el principio de justicia en la adquisición, tiene derecho a esa pertenencia.
- 2) Una persona que adquiere una pertenencia de conformidad con el principio de justicia en la transferencia, de algún otro con derecho a la pertenencia, tiene derecho a la pertenencia.
- 3) Nadie tiene derecho a una pertenencia excepto por aplicaciones (repetidas) de 1 y 2.

El principio completo de justicia distributiva diría simplemente que una distribución es justa si cada uno tiene derecho a las pertenencias que posee según la distribución.

Una distribución es justa si surge de otra distribución justa a través de medios legítimos. Los medios legítimos para pasar de una distribución a otra están especificados por el principio de justicia en la transferencia. Los primeros "pasos" legítimos están especificados por el principio de justicia en la adquisición.² Cualquier cosa que surge de una situación justa, a

por objeto aplicarse, o anticipar, una crítica a la teoría de Rawls. Esto no es así; hay otras teorías que también vale la pena criticar.

² Las aplicaciones del principio de justicia en la adquisición pueden también ocurrir

través de pasos justos, es en sí misma justa. Los medios de cambio especificados por el principio de la justicia en la transferencia conservan la justicia. Como las reglas correctas de inferencia tienen la característica de mantener la verdad, y como cualquier conclusión deducida a través de aplicaciones repetidas de tales reglas a partir, sólo de premisas verdaderas es también, verdadera, entonces los medios de transición de una situación a otra especificados por el principio de justicia en la transferencia tienen la característica de conservar la justicia; y cualquier situación que surja realmente de transiciones repetidas de acuerdo con el principio a partir de una situación justa es también justa. El paralelo entre las transformaciones que conservan la justicia y las transformaciones que conservan la verdad, permite ver dónde falla, así como dónde vale. Que una conclusión *podiera* haber sido deducida por medios que conservan la verdad a partir de premisas que son verdaderas, es suficiente para mostrar su verdad. Que a partir de una situación justa *podiera* haber surgido una situación por medios que conservan la justicia *no* es suficiente para mostrar su justicia. El hecho de que una víctima de un ladrón pudiera haberle obsequiado voluntariamente regalos no otorga derecho al ladrón sobre las ganancias malhabidas. La justicia de pertenencias es histórica; depende de lo que, en realidad, ha ocurrido. Más adelante volveremos a esto.

No todas las situaciones reales son generadas de conformidad con los dos principios de justicia de pertenencias: el principio de justicia en la adquisición y el principio de justicia en la transferencia. Algunas personas roban a otros; los defraudan o los esclavizan, tomando sus productos e impidiéndoles vivir como ellos desean, o bien excluyéndolos, por la fuerza, de participar en los intercambios. Ninguno de éstos son modos permitidos de transición de una situación a otra. Y algunas personas adquieren pertenencias por medios no sancionados por el principio de justicia en la adquisición. La existencia de injusticias pasadas (anteriores violaciones a los dos primeros principios de pertenencias) da origen al tercer tema principal de la justicia de pertenencias: la rectificación de injusticias en las pertenencias. Si la injusticia pasada ha conformado las pertenencias presentes de varias formas, algunas identificables y algunas no ¿qué debe hacerse ahora, si puede hacerse algo, para rectificar estas injusticias? ¿Qué obligaciones tienen los que cometieron la injusticia hacia aquellos cuya posición es peor que la que hubiera sido si no se hubiera cometido la injusticia? ¿O de la que habría sido si se hubiera pagado la compensación rápidamente? ¿Cómo cambiarían las cosas (en caso de cambiar), si los beneficiarios y aquellos que empeoraron no son los participantes directos en el acto de injusticia, sino, por ejemplo, sus descendientes? ¿Se comete una injusticia a alguien cuya pertenencia se basó en una injusticia no rectificada? ¿Hasta dónde tiene uno que remontarse para limpiar el registro his-

como parte del paso de una distribución a otra. Usted puede encontrar ahora una cosa no poseída y apropiársela. Las adquisiciones tienen también que entenderse como incluidas cuando, por simplificar, hablo sólo de transmisiones por transferencias.

tórico de injusticia? ¿Qué les es permitido hacer a las víctimas de injusticias con objeto de rectificar las injusticias que se les hicieron, incluyendo las muchas injusticias cometidas por personas que actúan a través de su gobierno? No sé de ningún tratamiento completo o teóricamente refinado de tales cuestiones.³ Idealizando grandemente, permítasenos suponer que la investigación teórica produjera un principio de rectificación. Este principio se vale de información histórica sobre situaciones anteriores y sobre injusticias cometidas en ellas (tal y como son definidas por los dos primeros principios de justicia, así como por los derechos contra la intromisión); asimismo usa información sobre el curso efectivo de los acontecimientos provenientes de tales injusticias hasta el presente y proporciona una descripción (o descripciones) de las pertenencias en la sociedad. El principio de rectificación, presumiblemente, hará uso de su mejor estimación de información subjuntiva sobre lo que hubiera ocurrido (o una distribución probable de lo que habría podido ocurrir usando el valor esperado) si la injusticia no se hubiera cometido. Si la descripción real de las pertenencias resulta no ser una de las descripciones producidas por el principio, entonces una de las descripciones producidas debe realizarse.⁴

Los lineamientos generales de la teoría de justicia de pertenencias son que las pertenencias de una persona son justas si tiene derecho a ellas por los principios de justicia en la adquisición y en la transferencia, o por el principio de rectificación de injusticia (tal y como es especificado por los dos primeros principios). Si todas las pertenencias de la persona son justas, entonces el conjunto total (la distribución total) de las pertenencias es justo. Para convertir estos lineamientos generales en una teoría específica tendríamos que determinar los detalles de cada uno de los tres principios de justicia de pertenencias: el principio de adquisición de pertenencias, el principio de transmisión de pertenencias y el principio de rectificación de las violaciones de los dos primeros principios. No intentaré esta tarea aquí. (El principio de justicia en la adquisición en Locke es examinado más adelante.)

PRINCIPIOS HISTÓRICOS Y PRINCIPIOS DE RESULTADO FINAL

Los lineamientos generales de la teoría retributiva [en el sentido de Grocio de dar a otro lo que tiene derecho a pretender] esclarecen la naturaleza

³ Véase, sin embargo, el último libro de Boris Bittker, *The Case for Black Reparations*, Nueva York, Random House, 1973.

⁴ Si el principio de rectificación de violaciones a los dos primeros principios produce más de una descripción de pertenencias, entonces se tiene que escoger cuál de ellas debe ser realizada. Tal vez la clase de consideraciones sobre la justicia distributiva y la igualdad, que yo ataco desempeñe un papel ilegítimo en *esta* opción subsidiaria. Similarmente, puede haber lugar para tales consideraciones al decidir qué rasgos característicos, de otra manera arbitrarios, contendrá una ley, cuando tales rasgos característicos son inevitables porque otras consideraciones no especifican una línea precisa; sin embargo debe trazarse una línea.

y los derechos de otra concepciones de justicia distributiva. La teoría retributiva de justicia distributiva es *histórica*; si una distribución es justa o no, depende de cómo se produjo. En contraste, los *principios de justicia distributiva de porciones actuales* sostienen que la justicia de una distribución está determinada por cómo son distribuidas las cosas (quien tiene qué) juzgando de conformidad con algún(os) principio(s) *estructural(es)* de distribución justa. Un utilitarista, que juzga entre dos distribuciones cualesquiera viendo cuál tiene la suma mayor de utilidad, si las sumas equivalen, aplica algún criterio de igualdad para escoger la distribución más equitativa, sostendría un principio de justicia distributiva de porciones actuales. Como lo haría alguien que tuviera una tabla de trueques entre la suma de felicidad y de igualdad. De acuerdo con un principio de justicia distributiva de porciones actuales, lo único que se necesita tomar en cuenta, al juzgar la justicia de una distribución es: quién termina con qué; comparando dos distribuciones cualesquiera, simplemente se necesita mirar la matriz que presenta las distribuciones. Ninguna otra información necesita introducirse en un principio de justicia. Es consecuencia de tales principios de justicia que cualquier par de distribuciones estructuralmente idénticas sean igualmente justas. (Dos distribuciones son estructuralmente idénticas si presentan el mismo perfil, pero quizás tengan diferentes personas ocupando los lugares particulares. Que yo tenga diez y tú cinco y que yo tenga cinco y tú diez, son distribuciones estructuralmente idénticas.) La economía de bienestar social es la teoría de principios de justicia distributiva de porciones actuales. Se concibe al sujeto como si operara en matrices que únicamente representan información actual sobre la distribución. Esto, así como algunas de las condiciones usuales (por ejemplo, la selección de distribución invariable cuando se renombran las columnas), garantiza que la economía de seguridad social sea una teoría de "porciones de tiempo" actuales, con todos sus defectos.

La mayoría no acepta que los principios de "porciones de tiempo" actuales constituyen la historia completa de las partes que hay que distribuir; piensa que procede para determinar la justicia de una situación considerar no sólo la distribución que comprende, sino, también, cómo se produjo. Si algunos están en prisión por asesinato o crímenes de guerra, no decimos que para determinar la justicia de la distribución en la sociedad debemos mirar solamente lo que esta persona tiene, lo que esa persona tiene, y lo que aquella persona tiene, ... actualmente. Consideramos pertinente preguntar si alguno hizo algo de modo que *mereció* ser castigado, mereció tener una parte menor. La mayoría estará de acuerdo en que es pertinente más información con respecto a los castigos y penas. Considérense también las cosas deseadas. Una actitud socialista tradicional es que los obreros tienen derecho al producto y a todos los frutos de su trabajo; ellos lo han ganado; una distribución es injusta si no se da a los trabajadores aquello a lo que tienen derecho. Tales derechos están basados en una historia pasada. Ningún socialista **que** mantenga este punto de vista

encontrará reconfortante que se le diga que debido a que la distribución actual A coincide estructuralmente con la que él desea D tiene como consecuencias el que A no es menos justa que D ; difiere únicamente en que los "parásitos" propietarios del capital reciben en A lo que los trabajadores tienen derecho en D , y los trabajadores reciben en A lo que los propietarios tienen derecho en D , es decir, muy poco. Este socialista, correctamente desde mi punto de vista, se aferra a las nociones de ingreso, producción, derecho, merecimiento, etcétera, y rechaza los principios de porciones de tiempo actuales que consideran sólo la estructura del grupo de pertenencias resultantes. (¿El conjunto de pertenencias resultantes de qué? ¿Es acaso verosímil que la manera en que las pertenencias se producen y llegan a existir no tenga efecto en absoluto sobre quién debe tener qué?) Su error reside en su postura sobre qué derechos surgen a partir de qué clases de procesos productivos.

Interpretamos la posición que examinamos demasiado estrechamente si hablamos de principios de porciones de tiempo *actuales*. Nada cambia si los principios estructurales operan sobre una secuencia de tiempo de perfiles de porciones actuales y, por ejemplo, ahora a alguno le da más, para compensar lo menos que ha tenido antes. Un utilitario o un igualitario o alguna mezcla de ambos, con el tiempo, heredará las dificultades de sus camaradas más miopes. No le ayuda el hecho de que *algo* de la información que otros consideran pertinente para determinar una distribución se refleja, de forma irrecuperable, en matrices pasadas. En adelante, nos referiremos a tales principios ahistóricos de justicia distributiva, incluyendo los principios de porciones de tiempo actuales, como *principios de resultado final* o *principios de estado final*.

En contraste con los principios de justicia de resultado final, los *principios históricos* de justicia sostienen que las circunstancias o acciones pasadas de las personas pueden producir derechos diferentes o merecimientos diferentes sobre las cosas. Se puede cometer una injusticia pasando de una distribución a otra estructuralmente idéntica, porque la segunda, la misma en perfil, puede violar los derechos o merecimientos de las personas; puede no corresponder a la historia real.

ESTABLECIMIENTO DE PAUTAS

Los principios retributivos que hemos delineado que se aplican a la justicia de pertenencias son principios históricos de justicia. Para entender mejor su naturaleza precisa, los distinguiremos de otra subclase de principios históricos. Considérese, como ejemplo, el principio de distribución de acuerdo con el mérito moral. Este principio requiere que todas las partes que se vayan a repartir varíen directamente según el mérito moral; nadie debe tener una porción mayor que alguna otra cuyo mérito moral sea más grande. (Si el mérito moral pudiera ser no sólo ordenado sino medido en

una escala de intervalos o proporciones se podrían formular principios más fuertes.) O bien, considérese el principio que resulta al sustituir "mérito moral" por "utilidad para la sociedad" en el principio previo. O bien, en lugar de "distribuir de acuerdo con el mérito moral", o "distribuir de acuerdo con la utilidad para la sociedad" podríamos considerar "distribuir de acuerdo con la suma del peso del mérito moral, utilidad para la sociedad y necesidad", con peso igual para diferentes dimensiones. Permítasenos llamar pautado a un principio de distribución si especifica que la distribución debe variar de conformidad con alguna dimensión natural, con la suma de pesos de las dimensiones naturales de conformidad con un orden lexicográfico de dimensiones naturales. Permítasenos decir, además, que la distribución es pautada si se conforma con algún principio pautado. (Hablo de dimensiones naturales y, admito, lo hago sin un criterio general para ellas, porque para cualquier conjunto de pertenencias alguna dimensión artificial puede ser falseada para variar de conformidad con la distribución del conjunto.) El principio de distribución conforme con el mérito moral es un principio histórico pautado, que especifica una distribución pautada. "Distribuyase de acuerdo con el cociente de inteligencia" es un principio pautado que busca información no contenida en matrices distributivas. No es histórico, sin embargo, ya que no considera ninguna acción pasada que produzca derechos diferentes para evaluar una distribución; requiere sólo de matrices distributivas cuyas columnas están marcadas por resultados de cociente de inteligencia. La distribución en una sociedad, sin embargo, puede estar compuesta por estas simples distribuciones pautadas, sin ser, ella misma, simplemente pautada. Sectores diferentes pueden operar pautas diferentes; o bien, alguna combinación de pautas puede operar en diferentes proporciones a través de una sociedad. A una distribución compuesta de esta manera, a partir de un número pequeño de distribuciones pautadas, la llamaremos, también, "pautada". Extendemos así el uso de "pauta" para incluir todos los diseños generales avanzados por las combinaciones de principios de estado final.

Casi todos los principios sugeridos de justicia distributiva son pautados: a cada quien según su mérito moral, o sus necesidades, o su producto marginal; o según lo intensamente que intenta, o según la suma de pesos de lo anterior, etcétera. El principio de justicia que hemos bosquejado, el cual denominamos principio retributivo, *no* es pautado.⁵ No hay ninguna dimensión natural o suma de pesos, ni ninguna combinación de un núme-

⁵ Se podría tratar de introducir por la fuerza una concepción pautada de justicia distributiva en la estructura de la concepción retributiva, formulando un "principio de transferencia" supuestamente obligatorio que condujera a una pauta. Por ejemplo, el principio de que si uno recibe más del ingreso medio, tiene que transmitir todo lo que tenga por encima del ingreso medio a las personas que están por debajo del ingreso medio para elevarlas al ingreso medio (pero no más allá). Podemos formular un criterio para un "principio de transferencia" que excluya tales transmisiones obligatorias, o podemos decir que ningún principio correcto de transferencia, ningún principio de trans-

ro pequeño de dimensiones naturales que produzca las distribuciones generadas de conformidad con el principio retributivo. No será pautado el conjunto de pertenencias que resulta cuando algunas personas reciben sus productos marginales, algunas ganan apostando, algunas otras reciben una parte del ingreso de su pareja, otras reciben donativos de fundaciones, otras reciben intereses por préstamos, algunas otras reciben obsequios de admiradores, otras reciben beneficios por inversiones, otras obtienen por sí mismas mucho más de lo que tienen, algunas otras encuentran cosas, etcétera. Líneas fuertemente marcadas de pautas corren por ellos; porciones considerables de la variación en las pertenencias serán explicadas por variables de pautas. Si la mayoría de las personas, la mayor parte del tiempo, decide transmitir algunos de sus derechos a otros, sólo a cambio de algo de ellos, entonces una gran parte de lo que muchas personas tienen variará de acuerdo con lo que tenían y las otras querían. Más detalles son proporcionados por la teoría de la productividad marginal. Sin embargo, los obsequios a parientes, donaciones pías, legados a los hijos y cosas por el estilo, no son considerados bien, en primera instancia, de esta manera. Ignorando las líneas de la pauta, supongamos por el momento que una distribución que realmente se produce por medio de la operación del principio retributivo es fortuita con respecto a cualquier pauta. Aunque el conjunto resultante de pertenencias no sea pautado, no será incomprendible, porque puede considerarse que ha surgido de la operación de un pequeño número de principios. Estos principios especifican cómo puede surgir una distribución inicial (el principio de adquisición de pertenencias) y cómo las distribuciones se pueden transformar en otras (el principio de transferencia de las pertenencias). El proceso mediante el cual el conjunto de pertenencias se genera será inteligible, aunque el conjunto de pertenencias mismo que resulta de este proceso no será pautado.

Los escritos de F. A. Hayek otorgan menos atención de la usual a lo que requiere el establecimiento de pautas de justicia distributiva. Hayek sostiene que no podemos saber suficiente sobre la situación de cada persona para distribuir a cada uno de acuerdo con su mérito moral (pero ¿requeriría la justicia que lo hiciéramos así si tuviéramos ese conocimiento?) Continúa diciendo Hayek: "Nuestra objeción es contra todos los intentos de imponer a la sociedad una pauta de distribución deliberadamente decidida, ya sea ésta un orden de igualdad o de desigualdad."⁶ Sin embargo, Hayek concluye que en una sociedad libre habrá distribución de acuerdo

ferencia en una sociedad libre, sería como éste. El primero es probablemente, el mejor curso, aunque el segundo también es verdadero.

A la inversa, se podría pensar en hacer que la concepción retributiva ejemplificara una pauta, usando entradas de matriz que expresaran la fuerza relativa de los derechos de una persona como medida de alguna función valuada realmente. Pero aun si la limitación a las dimensiones naturales no pudiera excluir esta función, el edificio resultante no captaría nuestro sistema de derechos sobre cosas *particulares*.

⁶ F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*. Chicago, University of Chicago Press, 1960, p. 87.

con el valor más que conforme con el mérito moral; esto es, de acuerdo con el valor percibido de las acciones y servicios de una persona hacia los otros. A pesar de su rechazo de una concepción pautada de justicia distributiva, el propio Hayek sugiere una pauta que considera justificable: distribución de conformidad con los beneficios percibidos dados a otros, dejando lugar para lamentar que una sociedad libre no realiza exactamente esta pauta. Afirmando más precisamente esta línea pautada de una sociedad capitalista libre tenemos: "A cada quien de acuerdo con lo que beneficia a los otros que tienen los recursos para beneficiar a aquellos que lo benefician." Esto parecerá arbitrario, a menos que se especifique algún aceptable conjunto inicial de pertenencias o, al menos que se sostenga que la operación del sistema borra, con el tiempo, cualquiera de los efectos significativos del conjunto inicial de pertenencias. Como ejemplo de lo último si casi todos hubieran comprado un coche a Henry Ford, la suposición de que era una cuestión arbitraria quién tenía el dinero entonces (y por ello compró) no colocaría los ingresos de Henry Ford bajo una nube. De cualquier manera, que *él* llegue a tener no es arbitrario. La distribución de acuerdo con los beneficios para los demás es una línea pautada principalísima en una sociedad capitalista libre, como Hayek correctamente señala. Sin embargo, es sólo un hilo y no constituye la pauta completa de un sistema de derechos, a saber: herencia, donativos por razones arbitrarias, caridad, etcétera o una norma en la que debemos insistir en que una sociedad se acomode. ¿Tolerarían las personas por mucho tiempo un sistema que produce distribuciones que considera que no son pautadas?⁷ Sin duda, las personas no aceptarían largo tiempo una distribución que consideren *injusta*. La gente quiere que su sociedad sea y parezca justa. Pero ¿debe residir la apariencia de justicia en una pauta resultante más que en los principios generadores subyacentes? No estamos en posición de concluir que los habitantes de una sociedad que contenga una concepción retributiva de justicia de las pertenencias la encontrarán inaceptable. Aún más, debe concederse que si las razones de las personas para transmitir alguna de sus pertenencias a otros fueran siempre irracionales o arbitrarias, esto lo encontraríamos perturbador. Supóngase que las personas siempre determinarían qué pertenencias transmitirían y a quién, usando un recurso aleatorio. Nos sentimos más confortados sosteniendo la justicia de un sistema retributivo si la mayoría de las transmisiones que se hacen en él son hechas por

⁷ Esta cuestión no implica que ellos tolerarán cualquiera y todas las distribuciones pautadas. Al analizar las ideas de Hayek, Irving Kristol ha especulado recientemente que las personas no tolerarían mucho tiempo un sistema que produjera distribuciones pautadas de acuerdo con el valor económico más que con el mérito moral. ("'When Virtue Loses All Her Loveliness' —Some Reflections on Capitalism and 'The Free Society' ", en *The Public Interest*, otoño de 1970, pp. 3-15.) Kristol, siguiendo algunas observaciones de Hayek equipara el sistema de mérito con la justicia. Como se puede formular algún argumento en favor de la norma externa de distribución de acuerdo con el beneficio a los otros, nosotros buscamos una hipótesis más débil (por tanto, más verosímil) al respecto.

razones. Esto no necesariamente significa que todos merecen las pertenencias que reciban. Sólo significa que hay un propósito o sentido en la transmisión de pertenencias de alguno a una persona antes que a otra; que usualmente podemos ver lo que el trasmisor piensa que está ganando, qué causa piensa que está sirviendo, qué fines piensa que está ayudando a alcanzar, etcétera. Puesto que en una sociedad capitalista las personas a menudo transmiten pertenencias a otros según lo que perciben que estos otros los benefician, la urdimbre constituida por las transacciones y las transmisiones individuales es en gran medida razonable e inteligible.⁸ (Obsequios a los seres queridos, legados a los hijos, caridad al necesitado son también componentes no arbitrarios de esa urdimbre.) Al subrayar el gran hilo de la distribución de acuerdo con el beneficio a otros, Hayek muestra el sentido de muchas transmisiones y, de esta forma, muestra que el sistema retributivo de transferencia no está simplemente girando sin sentido. El sistema retributivo es defendible cuando está constituido por los objetivos individuales de las transacciones individuales. No se requiere ningún fin más general; no se requiere pauta distributiva.

Pensar que la tarea de una teoría de justicia distributiva es llenar el espacio de "a cada uno según sus ——" es estar predispuesto a buscar una pauta; y el tratamiento separado de "de cada quien según sus ——" trata la producción y la distribución como dos cuestiones separadas e independientes. Según la opinión retributiva, éstas *no* son dos cuestiones separadas. Quienquiera que hace algo, habiendo comprado o contratado para todos los otros recursos tenidos que se usan en el proceso (transmitiendo algunas de sus pertenencias a cambio de estos factores de cooperación), tiene derecho a eso. La situación *no* es de algo que se está haciendo y que haya una pregunta abierta de quién debe obtenerlo. Las cosas entran en el mundo ya vinculadas con las personas que tienen derechos sobre ellas. Desde el punto de vista de la concepción histórica retributiva sobre la justicia de pertenencias, los que comienzan nuevamente a completar "a cada uno según sus ——" tratan los objetos como si aparecieran de ningún lugar, de la nada. Una teoría completa de la justicia podría cubrir este caso límite también; tal vez aquí haya uso para las concepciones usuales de justicia distributiva.⁹

⁸ Ciertamente nosotros nos beneficiamos debido a que grandes incentivos económicos hacen que otros dediquen mucho tiempo y energía a imaginar una forma de servirnos proporcionando cosas por las cuales queremos pagar. No es puro amor a la paradoja tratar de saber si el capitalismo debe ser criticado por recompensar más y por ello estimular, no a individualistas como Thoreau que se preocupan por sus propias vidas, sino a personas que se ocupan en servir a otros y ganárselos como clientes. Pero para defender al capitalismo no se necesita pensar que los hombres de negocios son los mejores de los seres humanos. (Esto no quiere decir tampoco que me una a la difamación general de los hombres de negocios.) Aquellos que piensan que los mejores deben adquirir más, pueden tratar de convencer a sus colegas de transmitir recursos de acuerdo con *ese* principio.

⁹ Que las situaciones varíen continuamente de esa situación límite hasta la nuestra nos obligaría a hacer explícito el fundamento racional que subyace en las retribuciones

Tan enraizadas están las máximas de la forma usual que quizá debiéramos presentar la concepción retributiva como un competidor. Pasando por alto adquisición y rectificación, podríamos decir:

De cada quien según lo que escoge hacer, a cada quien según lo que hace por sí mismo (tal vez con la ayuda contratada de otros) y lo que otros escogen hacer por él y deciden darle de lo que les fue dado previamente (según esta máxima) y no han gastado aún o transmitido.

Esto, como el crítico sagaz lo habrá notado, tiene sus defectos como lema. De esta forma tenemos como resumen y gran simplificación (y no como máxima con sentido independiente):

De cada quien como escoja, a cada quien como es escogido.

CÓMO LA LIBERTAD AFECTA LAS PAUTAS

No es claro cómo los que sostienen concepciones distintas de justicia distributiva pueden rechazar la concepción retributiva de la justicia en las pertenencias. Porque supóngase que se realiza una distribución favorecida por una de estas concepciones no retributivas. Permítasenos suponer que es su favorita y permítasenos llamarla distribución D_1 ; tal vez todos tienen una porción igual, tal vez las porciones varían de acuerdo con alguna dimensión que usted atesora. Ahora bien, supongamos que Wilt Chamberlain se encuentra en gran demanda por parte de los equipos de baloncesto, por ser una gran atracción de taquilla. (Supóngase también que los contratos duran sólo por un año y que los jugadores son agentes libres.) Wilt Chamberlain firma la siguiente clase de contrato con un equipo: en cada juego en que su equipo sea local, veinticinco centavos del precio de cada boleto de entrada serán para él (ignoramos la cuestión de si está "saqueando" a los propietarios, dejando que se cuiden solos). La temporada comienza, la gente alegremente asiste a los juegos de su equipo; las personas compran sus boletos depositando, cada vez, veinticinco centavos del precio de entrada en una caja especial que tiene el nombre de Chamberlain. Las personas están entusiasmadas viéndolo jugar; para ellos vale el precio total de entrada. Supongamos que en una temporada, un millón de personas asisten a los juegos del equipo local y que Wilt Chamberlain termina con 250 mil dólares, suma mucho mayor que el ingreso promedio e incluso mayor que el de ningún otro. ¿Tiene derecho a este ingreso? ¿Es injusta esta nueva distribución D_2 ? Si es así, ¿por qué? No hay duda de si cada una de las personas tenía derecho al control sobre los recursos que tenían en D_1 puesto que ésa fue la distribución (su distribución fa-

y a ver si las consideraciones retributivas preceden lexicográficamente a las consideraciones de las teorías usuales de justicia distributiva, de manera que el hilo *más ligero* de retribución es de más peso que las consideraciones de las teorías usuales de justicia distributiva.

vorita) que (para los propósitos del argumento) dimos como aceptable. Cada una de estas personas *decidió* dar veinticinco centavos de su dinero a Chamberlain. Pudieron haberlo gastado yendo al cine, en barras de caramelo o en ejemplares del *Dissent* o de la *Monthly Review*. Pero todas ellas, al menos un millón de ellas, convinieron en dárselo a Wilt Chamberlain a cambio de verlo jugar al baloncesto. Si D_1 fue una distribución justa, la gente voluntariamente pasó de ella a D_2 , transmitiendo parte de las porciones que se le dieron según D_1 (¿para qué si no para hacer algo con ella?) ¿No es D_2 también justa? Si las personas tenían derecho a: disponer de los recursos a los que tenían derecho (según D_1), ¿no incluía esto el estar facultado a dárselo, o intercambiarlo con Wilt Chamberlain? ¿Puede alguien más quejarse por motivos de justicia? Todas las otras personas ya tienen su porción legítima según D_1 . Según D_1 no hay nada que alguien tenga sobre lo cual algún otro tenga una reclamación de justicia. Después de que alguien transmite algo a Wilt Chamberlain, las terceras partes *todavía* tienen sus porciones legítimas; *sus* porciones no cambian. ¿Por medio de qué proceso podría tal transferencia de dos personas dar origen a una reclamación legítima de justicia distributiva, contra una porción de lo que fue transferido, por parte de un tercero que no tenía ninguna reclamación de justicia sobre ninguna pertenencia de los otros *antes* de la transferencia?¹⁰ Para eliminar objeciones que aquí no proceden, podríamos imaginar los intercambios que ocurren en una sociedad socialista, después del trabajo. Después de jugar al baloncesto que practica en su trabajo diario, o hacer cualquier otro trabajo cotidiano, Wilt Chamberlain decide trabajar *tiempo extra* para ganar dinero adicional. (Primero su cuota de trabajo es establecida; él trabaja más tiempo.) O bien, imagínense que es un hábil malabarista que a las personas les gusta ver, el cual da exhibiciones después de sus horas de trabajo.

¿Por qué alguien podría trabajar tiempo extra en una sociedad en la

¹⁰ ¿No podría una transferencia tener efectos instrumentales en un tercero, cambiando sus opciones posibles? (Pero, ¿y si ambas partes de la transferencia han usado independientemente sus pertenencias en esta forma?) Explico esta cuestión más adelante, pero obsérvese aquí que esta cuestión concede el punto en favor de distribuciones de bienes intrínsecos no instrumentales últimos (experiencias de utilidad pura, por decirlo así) que son transferibles. También se puede objetar que la transferencia debe hacer a un tercero más envidioso, porque empeora su posición en relación con algún otro. Me parece incomprensible cómo puede pensarse que esto suponga un reclamo de justicia. Sobre la envidia, véase el capítulo VIII.

Una teoría que incorpora elementos de justicia procesal pura podría considerar aceptable lo que yo digo aquí y dondequiera en este capítulo, *si* se mantiene en su lugar apropiado, esto es, si existen instituciones en el contexto que aseguren la satisfacción de ciertas condiciones de las porciones distributivas. Pero si estas instituciones no son la suma o el resultado de mano invisible de las acciones voluntarias (no agresivas) de las personas, las limitaciones que imponen requieren justificación. En ningún instante *nuestro* argumento presupone alguna intuición, en el contexto más extenso, que las del Estado gendarme mínimo, un Estado limitado a proteger a las personas contra el homicidio, el asalto, el robo, el fraude, etcétera.

que se considera que las necesidades están satisfechas? Quizás porque se preocupa de otras cosas aparte de las necesidades. Me gusta escribir en los libros que leo, y tener fácil acceso a libros para hojearlos a deshora. Sería muy placentero y conveniente tener las riquezas de la biblioteca Widener en mi patio trasero. Ninguna sociedad, supongo, proporcionará tales recursos a cada persona que los quisiera como parte de su asignación regular (según D_1). De esta manera, o bien las personas tienen que quedarse sin algunas cosas extra que quisieran, o bien, hay que permitirles hacer algo extra para obtenerlas. ¿Sobre qué bases podrían prohibirse las desigualdades que surgieran? Obsérvese también que pequeñas fábricas brotarían en una sociedad socialista, a menos que se prohíban. Yo fundo algunas de mis pertenencias personales (según D_1) y construyo una máquina con ese material. Les ofrezco a usted y a otros una lección de filosofía una vez a la semana a cambio de que usted haga girar la manivela de mi máquina, cuyos productos intercambio, por otras cosas más, etcétera. (Las materias primas usadas por la máquina me las dan otros que las poseen según D_1 a cambio de oír mis lecciones.) Cada quien podría participar para ganar cosas, además de su lote, según D_1 . Algunas personas hasta podrían querer dejar su trabajo en una industria socialista y trabajar tiempo completo en este sector privado. Diré algo más sobre estas cuestiones en el capítulo siguiente. Aquí sólo deseo hacer notar cómo surgiría la propiedad privada incluso en los medios de producción en una sociedad socialista que no prohibiera a las personas usar como quisieran algunos de los recursos que se les dieron según la distribución socialista D_1 .¹¹ La sociedad socialista tendría que prohibir actos capitalistas entre adultos que consintieran.

El argumento general ilustrado por el ejemplo de Wilt Chamberlain y

¹¹ Véase la selección de la novela de John Henry MacKay, *The Anarchists*, reimpresa en Leonard Kimmerman y Lewis Perry (comps.). *Patterns of Anarchy* (Nueva York, Doubleday Anchor Books, 1966), en la cual un anarquista individualista presiona a un comunista anarquista con la siguiente pregunta: "En el sistema de sociedad que llamas 'comunismo libre' ¿impedirías a los individuos intercambiar su trabajo entre ellos a través de sus propios medios de intercambio?", y luego: "¿Les impedirías ocupar tierras con el propósito de uso personal?" La novela continúa: "[la] cuestión era no dejar escapatória. Si contestaba '¡sí!', admitía que la sociedad tenía el derecho de controlar al individuo y echaría por la borda la autonomía del individuo, la cual siempre había defendido celosamente; si, por el otro lado, contestaba '¡no!', admitía el derecho de propiedad privada, el cual había negado categóricamente... Entonces contestó: 'En la anarquía cualquier número de hombres debe tener el derecho de formar una asociación voluntaria, y, así, materializar sus ideas en la práctica. No puedo entender cómo se podría desalojar justamente a alguien de su tierra y su casa, la cual usa y ocupa... cada hombre serio debe declarar él mismo: por el socialismo y, por ello, por la fuerza y contra la libertad, o por el anarquismo y, por ello, por la libertad y contra la fuerza.'" En contraste, encontramos a Noam Chomsky que escribe: "Cualquier anarquista consistente debe oponerse a la propiedad privada de los medios de producción", "el anarquista consistente sería entonces socialista... de una clase particular". ("Introducción", en Daniel Guerin, *Anarchism: From Theory to Practice*, Nueva York, Monthly Review Press, 1970, pp. XIII y XV).

el ejemplo del empresario en una sociedad socialista es que ningún principio de estado final o principio de distribución pautada de justicia puede ser realizado continuamente sin intervención continua en la vida de las personas. Cualquier pauta favorecida sería transformada en una desfavorecida por el principio, al decidir las personas actuar de varias maneras; por ejemplo, intercambio de bienes o servicios con otras personas, o dar cosas a otras personas, cosas sobre las cuales quienes transfieren tienen derecho según la pauta de distribución preferida. Para mantener una pauta se tiene, o bien que intervenir continuamente para impedir que la persona transmita recursos como quisiera, o bien intervenir continua (o periódicamente) para tomar recursos de algunas personas que otras, por alguna razón, decidieron transmitirles a ellas. (Pero si se va a establecer un tiempo límite sobre cuánto pueden conservar los recursos que otros voluntariamente les transmiten, ¿por qué dejarles conservar estos recursos durante *cualquier* periodo? ¿Por qué no proceder a su confiscación inmediata?) Se podría objetar que todos escogerían voluntariamente abstenerse de acciones que afectarían la pauta. Esto presupone de manera irreal: 1) que todos desearían ante todo mantener la pauta (¿aquellos que no, deben ser "reeducados" o forzados a sufrir "autocrítica"?); 2) que cada uno puede reunir información suficiente sobre sus propias acciones y las actividades en marcha de los otros para descubrir cuál de sus acciones afectaría la pauta, y 3) que personas diversas y excéntricas pudieran coordinar sus acciones para caber dentro de la pauta. Compárese la manera en la cual el mercado es neutral entre los deseos de las personas, en tanto que refleja y transmite información ampliamente dispersa a través de los precios, y coordina las actividades de las personas.

Decir que cada principio pautado (o principio de estado final) está expuesto a ser contrariado por las acciones voluntarias de las partes individuales al transmitir alguna de sus porciones que recibieron conforme al principio es poner, quizás, las cosas demasiado fuerte. Porque tal vez algunas pautas *muy* débiles no son contrariadas así.¹² Cualquier pauta de

¹² ¿Es estable el principio pautado que únicamente requiere que la distribución sea óptima según Pareto? Alguien podría dar a otro un regalo o legado que éste podría intercambiar con un tercero en beneficio mutuo. Antes de que el segundo realice su intercambio, no hay optimalidad *à la* Pareto. ¿Está representada una pauta estable por un principio que escoge entre las posiciones óptimas según Pareto, la que satisface alguna otra condición C? Podría parecer que no puede haber un contraejemplo, puesto que ¿no mostraría ningún intercambio voluntario hecho fuera de la situación que la primera situación no fue óptima según Pareto? (Pasemos por alto lo inverosímil de esta última afirmación para el caso de los legados.) Pero los principios tienen que ser satisfechos a través del tiempo, durante el cual surgen nuevas posibilidades (Wilt Chamberlain crece y comienza a jugar al baloncesto); y aunque las actividades de las personas tendieran a desplazarse hacia una nueva posición óptima según Pareto, *ésta* no necesitará satisfacer la condición C llena de contenido. La interferencia continua será necesaria para asegurar la satisfacción continua de C. (Hay que investigar la posibilidad teórica de que alguna pauta sea mantenida por algún proceso de mano invisible que lo devuelva a un equilibrio que satisfaga la pauta cuando las desviaciones ocurren.)

distribución con cualquier componente igualitario es derrocable por las acciones voluntarias de las personas en particular a lo largo del tiempo, como lo es cada condición pautada con suficiente contenido para haber sido realmente propuesta como presentando un núcleo central de la justicia distributiva. Sin embargo, dada la posibilidad de que algunas condiciones o pautas débiles puedan no ser inestables de esta manera, sería mejor formular una descripción explícita de la clase de pautas interesantes y llenas de contenido que estén sujetas a discusión, y probar un teorema sobre su inestabilidad. Puesto que cuanto más débil sea el establecimiento de pautas, más probable será que el sistema retributivo en sí lo satisfaga, una conjetura verosímil es que cualquier establecimiento de pautas, o bien es inestable o es satisfecho por el sistema retributivo.

EL ARGUMENTO BE SEN

Nuestras conclusiones se refuerzan al considerar un argumento general, reciente, de Amartya K. Sen.¹³ Supóngase que los derechos individuales se interpretan como el derecho a escoger cuál de dos alternativas debe ser colocada en más alto rango en un orden social de las alternativas. Agreguese la condición débil de que si una alternativa es preferida unánimemente sobre otra, entonces es colocada en un rango más alto por el ordenamiento social. Si hay dos individuos diferentes, cada uno con derechos individuales, interpretados como señalamos anteriormente, sobre parejas de alternativas (que no tienen miembros en común), entonces para algunas preferencias en los rangos de las de alternativas por los individuos, no hay ningún ordenamiento social lineal. Porque supóngase que la persona *A* tiene el derecho de decidir entre (*X*, *Y*) y la persona *B* tiene el derecho de decidir entre (*Z*, *W*) y supóngase que sus preferencias individuales son como sigue (y que no hay otros individuos). La persona *A* prefiere *W* sobre *X*, *Y* o *Z*, y la persona *B* prefiere *Y* sobre *Z*, *W* o *X*. Por la condición de unanimidad, en el ordenamiento social se prefiere *W* que *X* (puesto que cada individuo la prefiere sobre *X*), y se prefiere *Y* sobre *Z* (puesto que cada individuo la prefiere sobre *Z*). También en el orden social, se prefiere *X* sobre *Y*, por el derecho de la persona *A* de escoger entre estas alternativas. Combinando estos tres rangos binarios, obtenemos que se prefiere *W* sobre *X* preferida sobre *Y* preferida sobre *Z*, en el ordenamiento social. Sin embargo, por el derecho de escoger de la persona *B*, se debe preferir *Z* sobre *W* en el ordenamiento social. No hay ningún orden social transitivo que satisfaga todas estas condiciones, y el orden social, por tanto, no es lineal. Hasta aquí Sen.

El problema surge al tratar el derecho de un individuo a escoger entre alternativas como el derecho a determinar el orden relativo de estas al-

¹³ *Collective Choele and Social Welfare*, San Francisco, Holden-Day, Inc., 1970, capítulos VI y VI*.

ternativas dentro de un orden social; no es mejor la alternativa en que los individuos catalogan *parejas* de alternativas, y separadamente acomodan las alternativas individuales. Su colocación de parejas entra en algún método que amalgama preferencias para producir un ordenamiento social de parejas; y la opción entre las alternativas en la pareja colocada en el más alto rango del orden social la toma el individuo con el derecho a decidir entre esta pareja. Este sistema también da como resultado que una alternativa puede ser seleccionada aunque *todos* prefieran alguna otra alternativa; por ejemplo, *A* selecciona *X* sobre *Y*, donde (*X*, *Y*) es, de alguna manera, la pareja colocada en el más alto rango en el ordenamiento social de parejas, aunque cada uno, incluyendo *A*, prefiere *W* sobre *X*. (Pero la alternativa que le fue dada a la persona *A*, sin embargo, fue solamente entre *X* y *Y*).

Un punto de vista más apropiado acerca de los derechos individuales es el siguiente. Los derechos individuales son *co-possibles*; cada persona puede ejercitar su derecho como decida. El ejercicio de estos, derechos establece algunas características del mundo. Dentro de los límites de estas características establecidas, una opción puede hacerse por un mecanismo de opción social que descansa sobre un ordenamiento social; ¡si aún queda alguna opción que hacer! Los derechos no determinan un ordenamiento social sino que establecen los límites dentro de los cuales una opción social debe ser hecha excluyendo ciertas alternativas, fijando otras, etcétera. (Si yo tengo el derecho de escoger vivir en Nueva York o en Massachusetts y escojo Massachusetts, entonces las alternativas que implican que yo viva en Nueva York no son objetos apropiados que deban incluirse en un ordenamiento social.) Aun si todas las alternativas son ordenadas primero, aparte de los derechos de alguien, la situación no cambia, puesto que entonces se instituye la alternativa colocada en el rango más alto de que *no está excluida por ejercicio de los derechos de alguien*. Los derechos no determinan la posición de una alternativa o la posición relativa de dos alternativas en un ordenamiento social; ellos *funcionan sobre* un ordenamiento social para limitar la opción que puede producir.

Si los derechos sobre pertenencias son derechos de disponer de ellas, entonces, la opción social debe tener lugar *dentro* de las limitaciones de cómo deciden las personas ejercer sus derechos. Si cualquier establecimiento de pautas es legítimo, cae dentro del dominio de opción social y, por tanto, se encuentra limitado por los derechos de las personas. *¿De qué otra manera se podría enfrentar con el resultado de Sen?* La alternativa de tener primero un orden social de rangos con derechos que se ejerzan dentro de *sus limitaciones* no es alternativa en absoluto. *¿Por qué no seleccionar simplemente la alternativa colocada en la cima de los rangos y olvidarse de los derechos?* Si esta alternativa colocada en la cima de rangos deja, ella misma, algún lugar a la opción individual (y es aquí donde se supone que entran "los derechos" de elegir), debe haber algo para impedir que estas opciones la transformen en otra alternativa. De esta manera el argu-

mento de Sen nos conduce nuevamente al resultado de que establecer pautas requiere intervención continua en las acciones y opciones de los individuos.¹⁴

REDISTRIBUCIÓN Y DERECHOS DE PROPIEDAD

Aparentemente, los principios pautados permiten a las personas decidir gastar en ellas mismas, pero no en otras, aquellas riquezas sobre las cuales tienen derecho (o mejor dicho, reciben) según alguna pauta institucional favorecida, D_1 . Porque si cada persona diferente decide gastar algunos de sus recursos D_1 en alguna otra, entonces esa otra persona recibirá más que su porción D_1 , alterando la pauta distributiva favorecida. ¡Mantener una pauta distributiva es individualismo, con creces! Los principios distributivos pautados no da a la gente lo que los principios retributivos dan, sólo mejor distribuidos, porque no dan el derecho a decidir qué hacer con lo que uno tiene; no dan el derecho a decidir perseguir un fin que implica (intrínsecamente, o como medio) el mejoramiento de la posición de otro. Según tales opiniones, las familias son perturbadoras porque dentro de una familia ocurren transferencias que alteran la pauta distributiva favorecida. O bien las propias familias se convierten en unidades en las que se hace la distribución, ocupantes de la columna (¿en razón de qué?), o bien, se prohíbe la conducta afectiva. Debemos notar, de paso, la posición ambivalente de los radicales hacia la familia. Sus relaciones afectivas son vistas como un modelo para emular y extender por toda la sociedad, al mismo tiempo que se le denuncia como una institución sofocante que se debe romper y condenar como foco de preocupaciones mezquinas que obstaculizan el logro de fines radicales. ¿Necesitamos decir que no es apropiado aplicar o hacer obligatoria por toda la sociedad en general las relaciones de afecto y cuidado apropiadas dentro de la familia, relaciones que se imponen en forma voluntaria?¹⁵ Incidentalmente, el amor es un ejemplo interesante de otra relación que es histórica y que (como la justicia) depende de lo que ocurrió realmente. Un adulto puede llegar a amar a otro debido a las características del otro; pero es la otra persona, y no sus ca-

¹⁴ La opresión se notará menos si las instituciones del contexto no prohíben ciertas acciones que afecten el establecimiento de la pauta (varios intercambios o transferencias de derechos), sino que, más bien, impiden que se lleven a cabo, nulificándolas.

¹⁵ Una indicación del rigor del principio de diferencia de Rawls al que nos referimos en la segunda parte de este capítulo, es su ineptitud como principio que gobierne aun dentro de la familia de individuos que se aman los unos a los otros. ¿Debe una familia dedicar sus recursos a maximizar la posición de su hijo peor situado y menos talentoso, retrasando a sus otros hijos o usando recursos para su educación y desarrollo únicamente si ellos siguen la política, a lo largo de sus vidas, de maximizar la posición de su hermano menos afortunado? Seguramente, no. ¿Cómo puede ser esto siquiera considerado como la política apropiada para aplicarla en una sociedad en general? (Más adelante examino lo que, creo yo, serla la respuesta de Rawls: que algunos principios se aplican a nivel *macro*, los cuales no se aplican a situaciones *micro*.)

racterísticas, lo que se ama.¹⁶ El amor no es trasmisible a alguien más con las mismas características, ni siquiera a alguien que "supere" estas características. El amor sobrevive a través de los cambios de características que lo originaron. Uno ama a la persona particular que uno realmente encontró. Por qué el amor es histórico, inseparable de las personas de esta manera y no de las características, es una pregunta interesante y enigmática.

Los proponentes de principios pautados de justicia distributiva concentran su atención en las normas para determinar quién debe recibir las pertenencias: consideran las razones por las cuales alguien debe tener algo y, también, el cuadro completo de las pertenencias. Si es o no mejor dar que recibir, los proponentes de principios pautados pasan por alto completamente el dar. Al considerar la distribución de bienes, ingresos, etcétera, sus teorías son de justicia receptiva; pasan por alto completamente cualquier derecho que una persona pudiera tener de dar algo a alguien. Aun en intercambios en donde cada parte es simultáneamente donador y recipiendario, los principios pautados de justicia apuntan sólo al papel del recipiendario y sus supuestos derechos. De esta manera las explicaciones tienden a considerar si las personas (deben) tener un derecho a heredar, más que si las personas (deben) tener un derecho a legar o si las personas que tienen el derecho de tener también, tienen el derecho a decidir que otros tengan en su lugar. No tengo una buena explicación de por qué las teorías usuales de justicia distributiva están orientadas en este sentido receptivo. Pasar por alto donadores y transmisores y sus derechos es lo mismo que pasar por alto productores y sus derechos. Pero ¿por qué se pasa por alto *todo* esto?

Los principios pautados de justicia distributiva necesitan actividades redistributivas. Es pequeña la probabilidad de que un conjunto de pertenencias al que en realidad se llegó libremente se acomode a una pauta dada, y es nula la probabilidad de que continuará acomodándose a la pauta, a medida que la gente intercambia y da. Desde el punto de vista de una teoría retributiva la redistribución es una cuestión verdaderamente seria, que comprende, como es el caso, la violación de los derechos de las personas. (Una excepción la constituyen los apoderamientos que caen bajo el principio de rectificación de injusticias.) También desde otros puntos de vista es seria.

El impuesto a los productos del trabajo va a la par con el trabajo forzado.¹⁷ Algunas personas encuentran esta afirmación obviamente verdadera: tomar las ganancias de n horas laborales es como tomar n horas de la per-

¹⁶ Véase Gregory Vlastos, "The Individual as an Object of Love in Plato", en *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1973, pp. 3-34.

¹⁷ No estoy seguro en cuanto a si los argumentos que formulo más adelante muestran que tal imposición *es* meramente trabajo forzado; de esta manera "va a la par con" significa "es una clase de". O bien, si a la inversa, los argumentos acentúan las grandes similitudes entre tal gravamen y el trabajo forzado, mostrando que es verosímil y esclarecedor considerar tal imposición a la luz del trabajo forzado. Este segundo enfoque le recordaría a uno cómo John Wisdom concibe las afirmaciones de los metafísicos.

sona; es como forzar a la persona a trabajar n horas para propósitos de otra. Para otros, esta afirmación es absurda. Pero aun éstos, *si* objetan el trabajo forzado, se opondrían a obligar a *hippies* desempleados a que trabajaran en beneficio de los necesitados,¹⁸ y también objetarían obligar a cada persona a trabajar cinco horas extra a la semana para beneficio de los necesitados. Sin embargo, no les parece que un sistema que toma el salario de cinco horas en impuestos obliga a alguien a trabajar cinco horas, puesto que ofrece a la persona obligada una gama más amplia de opción en actividades que la que le ofrece la imposición en especie con el trabajo particular, especificado. (Pero podemos imaginar una graduación de los sistemas de trabajo forzado, desde uno que especifica una actividad particular, a una que da a escoger entre dos actividades, a ...; y así en adelante.) Más aún, la gente considera un sistema con algo así como un impuesto proporcional sobre todo aquello que sobrepasa la cantidad necesaria para las necesidades básicas. Algunos piensan que esto no obliga a algunos a trabajar horas extras, porque no hay un número fijo de horas extras que esté forzado a trabajar, y puesto que puede evitar el impuesto en su totalidad ganando sólo lo suficiente para cubrir sus necesidades básicas. Esta es una opinión bastante poco característica de forzar para aquellos que piensan, *también*, que las personas son forzadas a hacer algo *siempre que* las alternativas a las que se enfrentan son considerablemente peores. Sin embargo, *ninguna* de estas posturas es correcta. El hecho de que otros intencionalmente intervengan, en violación de una restricción indirecta contra la agresión, para amenazar con forzar para limitar las alternativas, en este caso para pagar impuestos o (presumiblemente la peor alternativa) una subsistencia precaria, hace del sistema de impuestos un sistema de trabajo forzado y lo distingue de otros casos de opciones limitadas que no son forzadas.¹⁹

Él que decide trabajar más horas para obtener un ingreso mayor al suficiente para sus necesidades básicas prefiere algunos bienes o servicios extras que la recreación y las actividades que podría realizar durante las horas no laborables posibles; mientras que quien decide no trabajar tiempo extra prefiere las actividades recreativas sobre los bienes y servicios extras que podría adquirir trabajando más. Dada esta situación, si fuera ilegítimo para un sistema impositivo apoderarse de algo de la recreación del hombre (trabajo forzado) con el propósito de servir a los necesitados, ¿cómo puede ser legítimo para un sistema impositivo apoderarse de algunos de los bienes del hombre con tal propósito? ¿Por qué debemos tratar

¹⁸ Nada se sostiene del hecho de que aquí como en cualquier otra parte hablo vagamente de *necesidades*, puesto que continúo, cada vez, rechazando el criterio de justicia que lo incluye. Sin embargo, si algo dependiera de la noción, uno querría examinarla más detenidamente. Para un punto de vista escéptico, véase Kenneth Minogue, *The Liberal Mind*, Nueva York, Random House, 1963, pp. 103-112

¹⁹ Mayores detalles, que este enunciado debe contener se encuentran en mi ensayo "Coerción", en S. Morgenbesser, P. Suppes y M. White (comps.), *Philosophy, Science, and Method*, Nueva York, St. Martin, 1969.

al hombre cuya felicidad requiere de ciertos bienes o servicios materiales, de manera diferente de como tratamos al hombre cuyas preferencias y deseos hacen innecesarios tales bienes para su felicidad? ¿Por qué el hombre que prefiere ver una película (y que tiene que ganar el dinero para pagar el boleto) debe estar expuesto al requerimiento de ayuda al necesitado, mientras que una persona que prefiere observar una puesta de Sol (y, por tanto, no necesita ganar dinero extra) no lo está? ¿No es, de hecho, sorprendente que los redistribucionistas decidan desentenderse del hombre cuyos placeres son tan fácilmente alcanzables sin trabajo extra, mientras añaden, en cambio, una carga más al pobre infortunado que debe trabajar por sus placeres? En todo caso, uno esperaría lo contrario. ¿Por qué se le permite a la persona con el deseo no material o no consumista proceder sin obstáculos hacia su alternativa posible favorita, mientras que el hombre cuyos placeres o deseos suponen cosas materiales y que debe trabajar por dinero extra (sirviendo, por ello, a quienquiera que considere que sus actividades son suficientemente valiosas para pagarle) se le restringe lo que puede realizar? Quizás no hay ninguna diferencia en principio y, tal vez, algunos piensan que la respuesta presupone tan sólo conveniencia administrativa. (Estos problemas y cuestiones no perturban a quienes piensan que el trabajo obligatorio para servir a los necesitados o para realizar alguna pauta de estado final favorecida es aceptable.) En un análisis más completo tendríamos (y querríamos) extender nuestro argumento para incluir interés, ganancias empresariales, etcétera. Quienes dudan de que esta extensión puede llevarse a cabo, y que trazan aquí la línea en el impuesto por productos del trabajo, tendrán que establecer principios pautados *históricos* de justicia distributiva más bien complicados, puesto que principios de estado final no distinguirían las *fuentes* del ingreso en ninguna forma. Es suficiente por ahora alejarse de los principios de estado final y poner en claro cómo varios principios pautados dependen de opiniones particulares sobre las fuentes o la ilegitimidad o menor legitimidad de las utilidades, intereses, etcétera; opiniones particulares que muy bien pueden estar equivocadas.

¿Qué clase de derechos sobre los otros otorga a uno una pauta de estado final legalmente institucionalizada? El núcleo central de la noción de un derecho de propiedad sobre X , en relación con qué otras partes de la noción se deben explicar, es el derecho a determinar qué es lo que se debe hacer con X ; el derecho a decidir cuál de los limitados conjuntos de opciones referentes a X se deben realizar o intentar.²⁰ Las restricciones son establecidas por otros principios o disposiciones jurídicas que operan en la sociedad; en nuestra teoría, por los derechos en el sentido de Locke, que las personas poseen (en el Estado mínimo). Mis derechos de propiedad sobre mi cuchillo me permiten dejarlo donde yo quiera, pero no en el pecho de otro. Yo puedo escoger cuál de las opciones aceptables que se

²⁰ Sobre los temas de éste y del siguiente párrafo, véanse los trabajos de Armen Alchian. (Cfr. Bibliografía.)

refieren al cuchillo debe realizarse. Esta noción de propiedad nos ayuda a entender por qué teóricos anteriores hablaron de que las personas tenían la propiedad de sí mismos y de su trabajo. Consideraban que cada persona tenía el derecho a decidir qué es lo que devendría y qué haría, y que tenía el derecho a cosechar los beneficios de lo que hizo.

Ese derecho de seleccionar la alternativa que debe realizarse, a partir del conjunto limitado de alternativas, puede tenerlo un *individuo* o un *grupo* con algún procedimiento para llegar a alguna decisión conjunta; o bien el derecho puede ser pasado de un lado a otro, de manera que un año yo decido qué es lo que ha de pasar con *X* y, el año siguiente, usted lo hace (quizás, con la alternativa de destrucción excluida); o bien, durante el mismo espacio de tiempo, yo puedo tomar algunos tipos de decisiones acerca de *X*, y usted otras, etcétera. Carecemos de un aparato analítico adecuado y fructífero, para clasificar los *tipos* de límites sobre el conjunto de opciones entre las cuales debe tomarse la decisión, y los *tipos* de formas en que los poderes de decisión se pueden tener, dividir y combinar. Una *teoría* de la propiedad contendría, entre otras cosas, tal clasificación de limitaciones y modos de decisión y, a partir de un número reducido de principios, se seguiría una multitud de enunciados interesantes sobre las *consecuencias* y efectos de ciertas combinaciones de límites y modos de decisión.

Cuando los principios de resultado final de justicia distributiva se integran en la estructura jurídica de una sociedad, otorgan a cada ciudadano (como la mayor parte de los principios pautados) una reclamación jurídicamente exigible sobre alguna porción del producto social total; esto es, sobre alguna porción de la suma total de los productos hechos individual y conjuntamente. Este producto total es creado por los individuos que trabajan, usando medios de producción que otros ahorraron para producirlos, por personas que organizaron la producción o crearon medios para producir cosas originales o cosas de una nueva manera. Esta diversidad de actividades individuales, los principios pautados de distribución otorgan a cada individuo una reclamación jurídicamente exigible. Cada persona tiene derecho sobre las actividades y los productos de las otras personas, con independencia de si las otras personas entran en relaciones particulares que den origen a estas reclamaciones, e independientemente de si en forma voluntaria se echan a costas estas reclamaciones, por caridad o a cambio de algo.

Si se hace por medio de impuestos sobre salarios o sobre salarios que superen cierta cantidad, por medio de la confiscación de utilidades, o por medio de la existencia de una *gran olla* social, de manera que no es claro de dónde viene qué y a dónde va qué, los principios pautados de justicia distributiva suponen la apropiación de acciones de otras personas. Apoderarse de los resultados del trabajo de alguien equivale a apoderarse de sus horas y a dirigirlo a realizar actividades varias. Si las personas lo obligan a usted a hacer cierto trabajo o un trabajo no recompensado por un periodo

determinado, deciden lo que usted debe hacer y los propósitos que su trabajo debe servir, con independencia de las decisiones de usted. Este proceso por medio del cual privan a usted de estas decisiones los hace *copropietarios* de usted; les otorga un derecho de propiedad sobre usted. Sería tener un derecho de propiedad, tal y como se tiene dicho control y poder de decisión parcial, por derecho, sobre un animal u objeto inanimado.

Los principios de estado final y la mayoría de los principios pautados de justicia distributiva instituyen la propiedad (parcial) de los otros sobre las personas, sus acciones y su trabajo. Estos principios suponen un cambio: de la noción liberal clásica de propiedad sobre uno mismo a una noción de derechos de (co)propiedad sobre *otras* personas.

Consideraciones como éstas plantean a la concepción de estado final y otras concepciones pautadas de justicia la pregunta de si las acciones necesarias para lograr las pautas seleccionadas no violan, ellas mismas, restricciones morales indirectas. Cualquier opinión que sostenga que existen restricciones morales indirectas sobre las acciones, que no todas las consideraciones morales pueden ser integradas en estados finales por realizar (véase *supra* capítulo III), debe enfrentar la posibilidad de que algunas de sus metas no sean alcanzables por ningún medio moral permitido disponible. Un teórico retributivo enfrentaría tales conflictos en una sociedad que se desvía de los principios de justicia en cuanto a la generación de pertenencias, si, y sólo si, las únicas acciones disponibles para realizar los principios violan algunas restricciones morales. Puesto que la desviación de los dos primeros principios de justicia (en la adquisición y en las transferencias) supondría la intervención directa y agresiva de otras personas para violar derechos, y puesto que las restricciones morales no excluyen acciones defensivas o retributivas en tales casos, el problema del teórico retributivo raramente será apremiante. Y cualesquiera que sean las dificultades que tiene al aplicar el principio de rectificación a personas que por sí mismas no violan los dos primeros principios, son dificultades para ponderar las consideraciones en conflicto en tal forma que se formule correctamente el propio principio complejo de rectificación; él no violará restricciones morales indirectas al aplicar el principio. Sin embargo, los proponentes de concepciones pautadas de justicia a menudo sufrirán choques frontales (graves, si aprecian ambas partes del enfrentamiento) entre las restricciones morales indirectas sobre cómo pueden ser tratados los individuos y sus concepciones pautadas de justicia que presentan un estado formal u otra pauta que *tiene* que ser realizada.

¿Puede una persona emigrar de una nación que ha institucionalizado algún principio distributivo de estado final o pautado? Para algunos principios (por ejemplo, los de Hayek) la emigración no presenta ningún problema teórico. Mas para otros es asunto complicado. Considérese una nación que tiene un esquema obligatorio de procuración social mínima de ayuda a los más necesitados (o una organización para maximizar la posi-

ción del grupo que esté en peores condiciones); nadie puede decidir no participar en ella. Nadie puede decir: "No me obliguen a contribuir para otros y no velen por mí a través de este mecanismo obligatorio si estoy necesitado." Cada uno, en cierto nivel, es obligado a contribuir para ayudar al necesitado. Pero si emigrar del país se permitiera, cualquiera podría decidir ir a otro país que no tuviera atención social obligatoria pero que de otra manera fue (tanto como sea posible) idéntico. En tal caso, el *único* motivo de la persona para dejar el país sería el no participar en el esquema obligatorio de atención social. Y si efectivamente se va, los necesitados en su país de origen no recibirán ninguna ayuda (obligatoria) de él. ¿Qué fundamento racional produce el resultado de que se permita emigrar a las personas y, sin embargo, si permanecen se les prohíba salirse del esquema obligatorio de atención social? Si proveer a los necesitados es de superior importancia, esto va en contra de permitir excluirse internamente; pero también va en contra de permitir la emigración externa. (¿Respalda, también, en cierta forma, el secuestro de personas que viven en un lugar, sin atención social obligatoria, las cuales podrían ser obligadas a hacer una contribución a los necesitados en su comunidad?) Quizás el componente decisivo de la posición que permite la emigración únicamente para evitar ciertos arreglos, mientras que no permite a nadie excluirse internamente de ellos, sea cuestión de sentimientos fraternales dentro del país. "No queremos aquí a nadie que no contribuya, que no se preocupe lo suficiente por los demás para contribuir." Esa preocupación, en este caso, tendría que ser vinculada a la idea de que la ayuda forzada tiende a producir sentimientos fraternales entre aquel a quien se ayuda y el que ayuda (o quizás meramente a la idea de que saber que alguien o algún otro no ayuda voluntariamente produce sentimientos no fraternales).

LA TEORÍA DE LA ADQUISICIÓN DE LOCKE

Antes de pasar a considerar en detalle otras teorías de justicia, debemos introducir un poco de complejidad adicional en la estructura de la teoría retributiva. Esto se puede abordar mejor considerando el intento de Locke de especificar un principio de justicia en la adquisición. John Locke considera los derechos de propiedad sobre un objeto no poseído como originados en que alguien mezcla su trabajo con él. Esto origina muchas preguntas: ¿cuáles son los límites de qué trabajo se mezcla con qué? Si un astronauta privado desmonta un lugar en Marte, ¿ha mezclado su trabajo con (de manera que llegue a poseer) el planeta completo, todo el universo no habitado, o solamente un solar? ¿Qué acción pone un solar bajo su propiedad? ¿El área mínima (posiblemente desconectada), de modo que un acto disminuye la entropía en esa área y en ningún otro lado? ¿Puede una tierra virgen (para los propósitos de investigación ecológica de un avión que vuela a gran altura) quedar en propiedad según un proceso de Locke?

Construir una cerca alrededor de un territorio, presumiblemente hará a uno propietario sólo de la cerca (y de la tierra que haya inmediatamente bajo ella).

¿Por qué mezclar el trabajo de uno con algo que lo hace a uno su dueño? Quizás porque uno posee su propio trabajo y, así, uno llega a apropiarse una cosa previamente no poseída que se imbuye de lo que uno ya posee. La propiedad se esparce a los demás. Pero ¿por qué mezclar lo que yo poseo con lo que no poseo no es más bien una manera de perder lo que yo poseo y no una manera de ganar lo que no poseo? Si poseo una lata de jugo de tomate y la vierto en el mar de manera que sus moléculas (hechas radiactivas, de manera que yo pueda verificarlo) se mezclan uniformemente en todo el mar, llego por ello a poseer el mar ¿o tontamente he diluido mi jugo de tomate? Quizás la idea, por lo contrario, consiste en que trabajar algo lo mejora y lo hace más valioso; y cualquiera tiene el derecho de poseer una cosa cuyo valor ha creado. (Quizás refuerza esto la idea de que trabajar es desagradable. Si algunas personas hacen cosas, sin ningún esfuerzo, como los personajes animados en el *Submarino amarillo* dejando flores a su paso, ¿tendrían menos derecho a sus propios productos, cuya creación no les *costó* nada?) Pasemos por alto el hecho de que trabajar algo puede hacerlo menos valioso (rociar pintura de esmalte rosa en un tronco de árbol que se ha encontrado flotando a la deriva.) ¿Por qué el derecho de uno se debe extender al objeto completo, más que simplemente al *valor adherido* que el trabajo de uno ha producido? (Tal referencia al valor podría también servir para delimitar la extensión de la propiedad; por ejemplo, sustituye "disminuye la entropía en" por "incrementa el valor de" en el criterio de entropía antes mencionado.) Ningún esquema de propiedad de valor económico adherido que funcione o sea coherente ha sido aún inventado, y un esquema de esta clase presumiblemente se enfrentaría a objeciones (similares a aquéllas) que soportó la teoría de Henry George.

No sería verosímil considerar el mejorar un objeto como si diera total propiedad sobre él, si el lote de objetos no poseídos que se pueden mejorar es limitado, puesto que si un objeto cae bajo la propiedad de una persona, cambia la situación de todos los demás. Mientras que, antes, todos los demás se encontraban en libertad (en el sentido de Hohfeld) de usar el objeto, ahora ya no lo están. Este cambio en la situación de otros (al eliminar su libertad de actuar sobre un objeto no poseído previamente) no necesita empeorar su situación. Si me apropio de un grano de arena de Coney Island, nadie más puede hacer lo que quiera ahora con *este* grano de arena. Pero quedan multitud de granos de arena para hacer lo mismo con ellos; y si no granos de arena, otras cosas. De otro modo, las cosas que hago con el grano de arena del que me apropié podrían mejorar la posición de otros, compensando su pérdida de libertad de usar ese grano. La cuestión decisiva es si la apropiación de un objeto no poseído empeora la situación de otros.

La estipulación de Locke de que se haya "dejado suficiente e igualmente bueno a los otros en común" (sec. 27) tiene por objeto asegurar que la situación de los otros no empeore. (Si esta estipulación se satisface, ¿hay alguna motivación para su otra condición de no desperdicio?) Frecuentemente se dice que esta estipulación una vez fue válida, pero ya no. Mas ahí parece haber un argumento para la conclusión de que si la estipulación ya no es válida, entonces nunca pudo haberlo sido para producir derechos de propiedad permanentes y hereditarios. Considérese la primera persona *Z* para quien no queda suficiente ni tan bueno como lo anterior. La última persona *Y* que apropió, dejó a *Z* sin su libertad anterior de actuar sobre algún objeto y, de esta manera, empeoró la situación de *Z*. Así, la apropiación de *Y* no se permite según la estipulación de Locke. Por tanto, la penúltima persona *X* que apropió, dejó a *Y* en peor posición, puesto que con el acto de *X* terminó la apropiación permisible. Por tanto, la apropiación de *X* no era permisible. Pero, entonces, el antepenúltimo *W*, que apropia terminó con la apropiación permisible y, de esta manera, en virtud de que empeoró la posición de *X*, la apropiación de *W* no era permisible. Y, así, podemos remontarnos hasta llegar a la primera persona *A* que apropió un derecho de propiedad permanente.

Este argumento, sin embargo, procede demasiado rápido. Alguien puede empeorar por la apropiación de otro, de dos maneras: primera, perdiendo la oportunidad de mejorar su situación con una apropiación particular o una apropiación cualquiera; y segundo, por no ser ya capaz de usar libremente (sin apropiación) lo que antes podía. Un requisito *riguroso* de que otro no empeore por una apropiación excluiría la primera manera si ninguna otra cosa compensa la disminución en oportunidad, así como la segunda. Un requisito más *débil* excluiría la segunda manera, pero no la primera. Con el requisito más débil, no podemos remontarnos tan rápido de *Z* a *A* como en el argumento anterior; porque aunque una persona *Z* no puede ya *apropiar*, puede ser que algo quede que pueda *usar* como antes. En este caso la apropiación de *Y* no violaría la condición más débil de Locke. (Con menos remanente que las personas están en libertad de usar, los usuarios podrían sufrir mayores molestias, apiñamientos, etcétera; de esta manera la situación de otros podría empeorar, a menos que la apropiación se detuviera mucho antes de tal punto.) Se puede sostener que nadie debe lamentarse legítimamente si se satisface la estipulación más débil. Sin embargo, como esto es menos claro que en el caso de la estipulación más rigurosa, Locke pudo haber concebido esta estipulación rigurosa como remanente "suficiente y tan bueno" y, tal vez, impuso la condición de no desperdicio para retardar el punto final desde el cual al argumento se remonta.

¿Empeora la situación de las personas que no son capaces de apropiarse (no habiendo más objetos accesibles y útiles no poseídos) por un sistema que permite la apropiación y la propiedad permanente? Aquí entran varias consideraciones sociales familiares que favorecen la propiedad privada; in-

crementa el producto social al poner medios de producción en manos de quienes pueden usarlos más eficientemente (con beneficios); se fomenta la experimentación, porque con personas separadas controlando los recursos, no sólo hay una persona o grupo pequeño a quien alguien con una nueva idea tenga que convencer de ensayarla. La propiedad privada permite a las personas decidir sobre forma y tipo de riesgos que quieren correr, produciendo tipos especializados de riesgo que correr; la propiedad privada protege personas futuras al hacer que algunas retiren recursos del consumo presente para mercados futuros; ofrece fuentes alternas de empleo para personas no populares que no tienen que convencer a ninguna persona o pequeño grupo para contratarlos, etcétera. Estas consideraciones entran en una teoría lockeana para respaldar la afirmación de que la apropiación de propiedad privada satisface la intención de la estipulación "que quede suficiente y tan bueno"; *no* como justificación utilitarista de la propiedad. Estas consideraciones entran para refutar la afirmación de que debido a que la estipulación es violada ningún derecho natural a la propiedad privada puede surgir por un proceso lockeano. La dificultad de elaborar un argumento que muestre que la estipulación es satisfecha reside en fijar la línea de base apropiada para comparar. ¿Cómo la apropiación lockeana no empeora a las personas más de lo que estarían?²¹ La cuestión de fijar la línea de base requiere de una investigación más detallada de la que podemos realizar aquí. Sería deseable tener una estimación de la importancia económica general de la apropiación original con objeto de ver cuánto espacio queda para las diversas teorías de apropiación y de la localización de la línea de base. Quizás esta importancia se pueda medir por el porcentaje de todo el ingreso que se basa sobre materias primas no transformadas y recursos dados (en vez de sobre acciones humanas), principalmente el ingreso por rentas que representan el valor no mejorado de la tierra y el precio de materias primas *in situ*, y por el porcentaje de riqueza presente que representa tal ingreso en el pasado.²²

Debemos hacer notar que no sólo las personas que favorecen la propiedad *privada* necesitan una teoría de cómo se originan legítimamente los derechos de propiedad. Los que creen en la propiedad colectiva, por ejemplo los que creen que un grupo de personas que vive en una área posee conjuntamente el territorio o sus recursos minerales, tienen también que ofrecer una teoría de cómo surgen tales derechos de propiedad. Tienen

²¹ Compárese esto con lo que sostiene Robert Paul Wolff en: "A Refutation of Rawls' Theorem on Justice" (en *Journal of Philosophy*, 31 de marzo de 1966, sec. 2). La crítica de Wolff no se aplica a la concepción de Rawls en la cual la línea de referencia se fija por el principio de diferencia.

²² No he visto una estimación precisa. David Friedman (*The Machinery of Freedom*. Nueva York, Harper and Row, 1973 pp. XIV y XV) examina este problema y sugiere el 5 % del ingreso nacional de Estados Unidos como límite superior para los dos primeros factores mencionados. Sin embargo, no intenta estimar el porcentaje de riqueza presente que se basa sobre tal ingreso en el pasado. (La vaga noción de "se basa sobre" sólo indica un tema que requiere de investigación.)

que mostrar por qué las personas que viven allí tienen derechos para determinar lo que se hace con la tierra y con sus recursos, que las personas que viven en otro lugar no tienen (con respecto a la misma tierra y los mismos recursos).

LA ESTIPULACIÓN

Si la teoría particular de la apropiación de John Locke puede ser elaborada o no con objeto de hacer frente a varias dificultades, supongo que cualquier teoría adecuada de justicia de la adquisición contendrá una estipulación similar a la más débil de las dos que hemos atribuido a Locke. Un proceso que normalmente da origen a un derecho de propiedad permanente y legable sobre una cosa previamente no poseída, no lo hará si la posición de otros que ya no están en libertad de usar la cosa empeora con ello. Es importante especificar *este* modo particular de empeorar la situación de otros, porque la estipulación no cubre otros modos. No incluye el empeoramiento debido a oportunidades más limitadas de asignar (la primera manera antes señalada que corresponde a la condición más rigurosa), y no incluye como empeoramiento la posición de un vendedor si asigno materiales para hacer algo de lo que él vende y, así, entro en competencia con él. Alguien cuya apropiación violaría de otra manera la estipulación aún puede apropiarse, siempre y cuando compense a los otros de tal manera que su situación no sea empeorada por ello; a menos que compense a estos otros, su apropiación violará la estipulación del principio de justicia en la adquisición y será ilegítima.²³ Una teoría de la apropiación que incorpora esta estipulación lockeana manejará correctamente los casos (objeciones a la teoría que carece de la estipulación) cuando alguien se apropia de todo el abasto de algo necesario para la vida.²⁴

²³ Fourier sostuvo que puesto que el proceso de civilización había privado a algunos miembros de la sociedad de ciertas libertades (recolección, pastura, participación en la caza) una provisión mínima socialmente garantizada para las personas se justificaba como compensación por la pérdida. (Alexander Gray, *The Socialist Tradition*, Nueva York, Harper and Row, 1968, p. 188.) Pero esto presenta el argumento con demasiada fuerza. Esta compensación sería debida a las personas, si las hay, para quienes el proceso de civilización fue una *pérdida neta*, para quien los beneficios de la civilización no compensaron el haber sido privadas de estas libertades particulares.

²⁴ Por ejemplo el caso de Rashdall en el que alguien llega a la única agua en el desierto, bastantes kilómetros adelante de los otros que también vendrán a ella y se la apropia toda. (Cjr. Hastings Rashdall, "The Philosophical Theory of Property", en *Property, Its Duties and Rights*, Londres, MacMillan, 1915.)

Debemos tomar en cuenta la teoría de los derechos de propiedad de Ayn Rand ("Man's Rights", en *The Virtue of Selfhness*, Nueva York, New American Library, 1964, p. 94), en la cual éstos se siguen del derecho a la vida, puesto que las personas necesitan cosas físicas para vivir. Pero un derecho a la vida no es un derecho a cualquier cosa que se necesite para vivir; otras personas pueden tener derechos sobre estas otras cosas (véase *supra*, capítulo III). Un derecho a la vida sería, cuando mucho, un derecho a tener o a luchar por todo lo que se necesita para vivir, siempre que tenerlo no viole los derechos de los demás. Con respecto a las cosas materiales, la pregunta es si tenerlas viola el

Una teoría que incluye esta estipulación en su principio de justicia en la adquisición tiene, también, que contener un principio más complejo de justicia en las transferencias. Algún reflejo de la estipulación limita las acciones posteriores. Si el que yo me apropie toda una sustancia determinada viola la estipulación lockeana, entonces también lo hace el que yo me apropie algo y compre el resto a los otros que lo obtuvieron sin violar, de alguna otra manera, la estipulación de Locke. Si la estipulación excluye que alguien se apropie toda el agua potable en el mundo, también excluye el que la compre toda. (Más débil y confusamente, puede excluir el que cobre cierto precio a algunos por su abastecimiento). Esta estipulación (¿casi?) nunca tendrá efecto; cuanto más adquiera alguien de una sustancia escasa que otros quieren, más subirá el precio del resto, y más difícil será para él adquirirlo todo. Pero aún podemos imaginar, al menos, que algo como esto ocurre: alguien hace, simultáneamente, ofertas secretas separadas a los propietarios de la sustancia, cada uno de los cuales vende, suponiendo que fácilmente puede comprar más a los otros propietarios; o alguna catástrofe natural destruye todo el abasto de algo, salvo lo que está en posesión de una persona. La apropiación total del abasto no se podría permitir a una persona desde el comienzo. Su adquisición posterior de toda ella no muestra que la apropiación original haya violado la estipulación (ni siquiera por un argumento inverso, similar al antes expuesto que trataba de remontar de *Z* a *A*). Antes bien es la combinación de la apropiación original *más* todas las transferencias y acciones posteriores lo que viola la estipulación lockeana.

El derecho de cada propietario a su pertenencia incluye la sombra histórica de la estipulación lockeana de la apropiación. Esto excluye que se la trasmita a una aglomeración que efectivamente viola la estipulación de Locke y excluye su uso de esta manera, en coordinación con otros o con independencia de ellos, de forma que violen la estipulación al hacer la situación de otros peor que la situación base. Una vez que se sabe que la propiedad de alguien viola la estipulación de Locke hay límites estrictos sobre lo que puede hacer con (lo que ya, para entonces, es difícil llamarle sin reservas) "su propiedad". De esta manera, una persona no puede apropiarse el único manantial de un desierto y cobrar lo que quiera. Tampoco puede cobrar lo que quiera si posee uno, e infortunadamente, sucede que todos los manantiales en el desierto se secan, con excepción del suyo. Esta circunstancia lamentable, sin ninguna culpa suya, hace operar la estipulación de Locke y limita sus derechos de propiedad.²⁵ Similarmente, el de-

derecho de otros. (¿Los violaría la apropiación de todas las cosas no tenidas? ¿Los violaría la apropiación del manantial en el ejemplo de Rashdall?) Puesto que consideraciones especiales (tales como la estipulación de Locke) pueden aparecer en relación con la propiedad material, se necesita, *primero*, una teoría de los derechos de propiedad antes de que se pueda aplicar cualquier supuesto derecho a la vida (como anteriormente se agregó). Por tanto, el derecho a la vida no puede ser el fundamento de una teoría de los derechos de propiedad.

²⁵ La situación será distinta si este manantial no se seca, debido a las precauciones

recho de propiedad de un propietario en la única isla en el área no le permite ordenar a la víctima de un naufragio que se vaya de su isla por allanador; esto violaría la estipulación de Locke.

Nótese que la teoría no dice que los propietarios efectivamente tienen estos derechos, sino que los derechos son superados para evitar alguna catástrofe. (Los derechos superados no desaparecen; dejan una huella de un tipo que está ausente en los casos que se analizan.)²⁶ No hay tal superación externa (y *¿ad hoc?*). Consideraciones internas a la teoría de la propiedad misma, a su teoría de la adquisición y apropiación, aportan los medios para resolver tales casos. Los resultados, sin embargo, pueden ser coextensivos con alguna condición sobre la catástrofe, puesto que la línea base para la comparación es tan baja en comparación con la productividad de la sociedad con apropiación privada que la cuestión de que la estipulación de Locke sea violada surge únicamente en el caso de catástrofe (o en la situación de isla desierta).

El hecho de que alguien posea el abasto total de algo necesario para que otros se mantengan vivos *no* implica que su apropiación (o la de cualquier otro) de algo deja a algunas personas (inmediata o posteriormente) en una situación peor que la línea de base. Un investigador médico que sintetiza una sustancia nueva que cura efectivamente una determinada enfermedad y que se niega a vender si no es bajo sus condiciones, no empeora la situación de otros al privarlos de aquello que sea lo que se ha apropiado. Los otros fácilmente pueden poseer los mismos materiales que él se apropió; la apropiación o compra de las sustancias químicas por parte del investigador no hace escasear esas sustancias químicas de manera que se viole la estipulación de Locke. Tampoco la violaría alguien que compra al investigador el abasto total de las sustancias sintetizadas. El hecho de que el investigador médico use sustancias químicas fácilmente disponibles para sintetizar la droga no viola más la estipulación lockeana que lo que la violaría el hecho de que el único cirujano capaz de realizar una operación particular come unos alimentos fácilmente obtenibles para mantenerse vivo y tener energía para trabajar. Esto muestra que la estipulación de Locke no es un "principio de estado final"; concentra su atención sobre una forma particular en que las acciones de apropiación afectan a otros y no en la estructura de la situación que resulta.²⁷

especiales que tomó para prevenirlo. Compárese nuestro análisis del caso en el texto con lo que dice Hayek (*The Constitution of Liberty*, p. 136) y también con lo que opina Ronald Hamowy ("Hayek's Concept of Freedom; A Critique", en *New Individualist Review*, abril, 1961, pp. 28-31).

²⁶ El que ciertos derechos sean superados y sus huellas morales, lo examino en "Moral Complications and Moral Structures" (*Natural Law Forum*, 1968, pp. 1-50).

²⁷ ¿Introduce el principio de compensación (*Cfr. supra*, capítulo IV) consideraciones de establecimiento de pautas? Aunque requiere compensación por las desventajas impuestas por los que buscan seguridad ante los riesgos, no es un principio pautado. Como busca eliminar únicamente aquellas desventajas que las prohibiciones infligen a aquellos que podrían crear riesgos a otros, no todas las desventajas. Especifica una obligación que impone a quienes hacen la prohibición, la cual surge de sus propios actos

Un intermediario entre alguien que toma todo el abasto público y alguien que produce el abasto total a partir de sustancias fácilmente obtenibles es alguien que se apropia del abasto total de algo de manera que no priva de ello a los otros. Por ejemplo, alguien encuentra una nueva sustancia en un lugar apartado; descubre que efectivamente cura una enfermedad determinada y se apropia todo el abasto. No empeora la situación de los demás; si él no hubiera encontrado la sustancia nadie más lo habría hecho y los otros hubieran permanecido sin ella. Sin embargo, con el paso del tiempo, aumenta la probabilidad de que otros hubieran dado con la sustancia. Sobre esto podría basarse un límite a su derecho de propiedad sobre la sustancia de manera que los otros no se encuentran por debajo de la línea de base. Por ejemplo, su legado podría ser limitado. El tema de alguien que empeora la situación de otro al privarlo de algo que, de otra manera, poseería, puede también esclarecer el ejemplo de las patentes. La patente de un inventor no priva a los otros de un objeto, el cual no existiría si no fuera por el inventor. Sin embargo, las patentes tendrían este efecto sobre otros que independientemente inventaran el objeto. Por tanto, los inventores independientes, sobre quienes recae la carga de probar el descubrimiento independiente, no deberían estar excluidos de utilizar invenciones propias como ellos quisieran (incluso venderlas a otros). Aún más, un inventor conocido disminuye drásticamente las oportunidades de invención independiente efectiva, puesto que las personas que conocen de una invención generalmente no tratan de reinventarla, y la noción de descubrimiento independiente aquí sería, en el mejor de los casos, oscura. Sin embargo, podemos suponer que en ausencia de la invención original, algún tiempo después alguien más habría llegado a ella. Esto sugiere la imposición de un tiempo límite a las patentes, como regla práctica para calcular cuánto tiempo habría tomado, sin conocimiento de la invención, un descubrimiento independiente.

Creo que el libre funcionamiento de un sistema de mercado no entrará realmente en colisión con la estipulación lockeana. (Recuérdese que para nuestra historia de la Primera Parte de cómo una agencia de protección llega a ser dominante y un monopolio *de facto*, es decisivo el hecho de que maneja la fuerza en situaciones de conflicto y no sólo está en competencia con otras agencias. Un cuento similar no puede ser contado sobre otros negocios.) Si esto es correcto, la estipulación no desempeñará un papel muy importante en las actividades de las agencias de protección y no proporcionará una oportunidad significativa para la acción futura del Estado. Verdaderamente, si no fuera por los efectos de la acción ilegítima estatal anterior, las personas no pensarían en la posibilidad de que la estipulación fuera violada como algo de más interés que cualquier otra posibilidad lógica. (Aquí hago una afirmación empírica histórica; como lo hace cualquiera que esté en desacuerdo con ello.) Todo esto completa nuestra in-

particulares para eliminar una reclamación particular que aquellos a los que se les ha prohibido pudieran hacer en contra de ellos.

dicación de la complicación que introduce la estipulación lockeana en la teoría retributiva.

SEGUNDA SECCIÓN

LA TEORÍA DE RAWLS

Podemos conducir nuestra explicación de la justicia distributiva a un enfoque mucho más preciso teniendo en cuenta, en algún detalle, la reciente contribución de John Rawls al tema. *A Theory of Justice*²⁸ es un trabajo vigoroso, profundo, sutil, amplio, sistemático dentro de la filosofía política y la filosofía moral como no se había visto otro igual cuando menos desde los escritos de John Stuart Mill. Es una fuente de ideas esclarecedoras, integradas conjuntamente en un todo perfecto. Ahora los filósofos políticos tienen que trabajar según la teoría de Rawls, o bien, explicar por qué no lo hacen. Las consideraciones y distinciones que hemos desarrollado se esclarecen por la presentación magistral de Rawls de una concepción diferente y ayudan a esclarecerla. Incluso los que aún no están convencidos, después de luchar con la visión sistemática de Rawls, aprenderán mucho de un estudio cuidadoso. No hablo sólo del refinamiento (al estilo de Stuart Mill) de los puntos de vista propios al combatir (lo que uno considera es) un error. Es imposible leer el libro de Rawls sin incorporar mucho, tal vez transformado, a la concepción profundizada de uno. Asimismo, es imposible terminar su libro sin una visión nueva y sugestiva de lo que la teoría moral puede intentar hacer y unir, sin una visión de lo *hermosa* que puede ser una teoría completa. Me permito concentrarme aquí en los desacuerdos con Rawls solamente porque confío en que mis lectores habrán descubierto por sí mismos sus muchas virtudes.

COOPERACIÓN SOCIAL

Comenzaré considerando el papel de los principios de la justicia. Asumamos, para fijar algunas ideas, que una sociedad es una asociación, más o menos autosuficiente, de personas que reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias en sus relaciones, y que en su mayoría actúan de acuerdo con ellas. Supongamos además que estas reglas especifican un sistema de cooperación diseñado para promover el bien de aquellos que toman parte en él, ya que, aun cuando la sociedad es una empresa cooperativa para obtener ventajas mutuas, se caracteriza típicamente tanto por un conflicto como por una identidad de intereses. Hay una identidad de intereses puesto que la cooperación social hace posible para todos una vida mejor que la que pudiera tener cada uno si viviera únicamente de sus propios esfuerzos. Hay un conflicto de intereses puesto que las personas no son indiferentes respecto a cómo han de distribuirse los mayores beneficios producidos por su colaboración, ya que con el

²⁸ Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971. [Hay ed. en esp. FCE.]

objeto de perseguir sus fines cada una de ellas prefiere una participación mayor que una menor. Se requiere entonces un conjunto de principios para escoger entre los diferentes arreglos sociales que determinan esta división de ventajas y para suscribir un convenio sobre las participaciones distributivas correctas. Estos principios son los principios de la justicia social: proporcionan un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social.²⁹

Permítasenos imaginar n individuos que no cooperan conjuntamente y que cada uno vive únicamente de sus propios esfuerzos. Cada persona i recibe un pago, prestación, ingreso, etcétera, S_i ; la suma total de lo que cada individuo obtiene actuando separadamente es:

$$S = \sum_{i=1}^n S_i$$

Cooperando conjuntamente pueden obtener una suma total mayor, T . El problema de la justicia social distributiva, según Rawls, es cómo se deben distribuir o repartir estos beneficios de la cooperación. Este problema podría ser concebido de dos maneras: ¿cómo se va a repartir el total T ? O bien, ¿cómo se va a repartir el incremento debido a la cooperación social, esto es, los beneficios de la cooperación social $T - S$? La segunda formulación presupone que cada individuo i recibe del subtotal S de T su porción S_i . Los dos enunciados del problema difieren. Cuando se combinan con la distribución no cooperativa de S (cada i obteniendo S_i), una distribución "aparentemente justa" de $T - S$ bajo la segunda versión no puede producir una distribución "aparentemente justa" de T (la primera versión). A la inversa, una distribución aparentemente justa de T puede dar a un individuo particular i menos que su porción S_i . (La restricción $T_i \geq S_i$ a la respuesta a la primera formulación del problema, en donde T_i es la porción en T del i -ésimo individuo, excluirá esta posibilidad). Rawls, sin distinguir estas dos formulaciones del problema, escribe como si su preocupación fuera la primera, esto es, cómo debe distribuirse la suma total T . Se podría afirmar para apoyar un enfoque sobre la primera cuestión, que debido a los beneficios enormes de la cooperación social, las porciones no cooperativas S_i son tan pequeñas en comparación con cualquier porción cooperativa T_i que se las puede pasar por alto al plantearse el problema de la justicia social. Aunque debemos hacer notar que no es ciertamente así como las personas que entran en cooperación una con otra acordarían concebir el problema de la división de los beneficios de la cooperación.

¿Por qué la cooperación social *crea* el problema de justicia distributiva? ¿No habría ningún problema de justicia ni necesidad de una teoría de

²⁹ Rawls, *A Theory of Justice*, p. 4.

justicia, si no hubiera en absoluto ninguna cooperación social, si cada persona obtuviera su parte únicamente por sus esfuerzos propios? Si suponemos, como Rawls parece hacerlo, que esta situación *no* origina cuestiones de justicia distributiva, entonces, ¿en virtud de qué hechos de cooperación social surgen estas cuestiones de justicia? ¿Qué hay en la cooperación social que origina cuestiones de justicia? No puede decirse que habrá reclamos de justicia en conflicto únicamente donde hay cooperación social, que los individuos que producen independientemente y que (inicialmente) se valen por sí mismos no harán a los otros reclamaciones de justicia. Si hubiera diez Robinsones Crusoes, cada uno trabajando solo durante dos años en islas separadas, que por medio de radiocomunicación a través de transmisores abandonados veinte años antes, se descubrieran unos a los otros así como el hecho de sus diferentes porciones, ¿no podrían hacer reclamaciones a los otros, suponiendo que fuera posible transmitir bienes de una isla a otra?³⁹ ¿No haría el que tuviera menos una demanda con base en la necesidad, o con base de que su isla era naturalmente más pobre, o con base en que él era por naturaleza menos capaz de valerse por sí mismo? ¿No podría decir él que la justicia exige que los otros le den algo más, alegando que es injusto que él tenga mucho menos o, quizá ser indigente tal vez muriéndose de hambre? Podría llegar a decir que las porciones individuales no cooperativas diferentes surgen de los diferentes dones naturales, los cuales no se merecen, y que la tarea de la justicia es rectificar estos hechos y desigualdades arbitrarias. Más que ser el caso de que nadie *haga* tales reclamos en situaciones en que no hay cooperación social, tal vez la cuestión sea que tales demandas son claramente sin mérito. ¿Por qué son claramente sin mérito? En la situación en que no hay cooperación social se podría decir: cada individuo merece lo que obtiene sin ayuda por su propio esfuerzo o, antes bien: nadie más puede dirigir un reclamo *de justicia* en contra de esta pertenencia. En esta situación es transparente quién tiene derecho a qué, de forma que ninguna, teoría de justicia es necesaria. Desde este punto de vista la cooperación social enturbia las aguas haciendo que no sea claro o que sea indeterminado quién tiene el derecho a qué. Más que decir que ninguna teoría de justicia se aplica a este caso en que no hay cooperación (¿no sería injusto si alguien robara los productos de otros en la situación no cooperativa?), yo diría que es un caso claro de aplicación de la teoría de justicia correcta: es decir, de la teoría retributiva.

¿Cómo cambia las cosas la cooperación social, de modo que los mismos principios retributivos que se aplican a los casos no cooperativos resultan inaplicables o impropios para los casos en que hay cooperación? Podría decirse que no se pueden separar las contribuciones de los distintos individuos que cooperan; todo es el producto conjunto de todos. Sobre este producto conjunto, o sobre cualquier porción de él, cada persona, vero-

³⁹ Véase Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago, University of Chicago Press, 1962, p. 165.

similmente, hará reclamos de igual fuerza, todos tienen un reclamo igualmente bueno o, en todo caso, nadie tiene una demanda mejor que cualquier otra. De alguna forma (continúa esta línea de pensamiento), tiene que decidirse cómo debe dividirse este producto total de cooperación social conjunta (al cual los derechos individuales no se aplican en forma diferente); éste es el problema de la justicia distributiva.

¿No se aplican los derechos individuales a partes del producto producido por cooperación? Primero, supóngase que la cooperación social está basada sobre la división del trabajo, especialización, ventaja comparativa e intercambio; cada persona trabaja individualmente para transformar cualquier entrada que recibe, contratando con otros que posteriormente transforman o transportan su producto hasta que llega al último consumidor. Las personas cooperan al hacer cosas, pero trabajan separadamente; cada persona es una empresa en miniatura.³¹ Los productos de cada persona son fácilmente identificables y los intercambios se hacen en mercados abiertos con precios establecidos competitivamente, dados límites de información, etcétera. ¿Cuál es la tarea de una teoría de la justicia en tal sistema de cooperación social? Se podría decir que cualesquiera que sean las pertenencias que resulten, dependerán de las proporciones de intercambio o de los precios a los que se hacen los intercambios y que, por tanto, la tarea de una teoría de la justicia sería establecer criterios de "precios justos". No es este el lugar para seguir los rodeos tortuosos de la teoría del precio justo. Es difícil incluso ver por qué estas cuestiones deben surgir aquí. Las personas deciden intercambiar con otras personas y transmitir derechos, sin restricciones en su libertad de comercio, con cualquier otro participante a cualquier proporción mutuamente aceptable.³² ¿Por qué esta cooperación social sucesiva, unida por los intercambios voluntarios de las personas, presenta algunos problemas especiales sobre cómo deben distribirse las cosas? ¿Por qué no es el conjunto apropiado de pertenencias (o inapropiado) precisamente el que *ocurre realmente* a través de este proceso de intercambios mutuamente convenidos, el medio por el cual las personas decidan dar a otras lo que ellas tienen derecho a dar o tener?

Permítasenos ahora abandonar nuestra suposición de que las personas trabajan independientemente, cooperando sólo consecutivamente, a través

³¹ Sobre la cuestión de por qué la economía contiene empresas —de más de una persona— y por qué no cada quien contrata y recontrata con otros, véase Ronald K. Coase, "The Nature Firm", en George Stigler y Kenneth Boulding (comps.), *Readings in Price Theory*, Homewood, Ill., Irwin, 1952, y Armen A. Alchian y Harold Demsetz, "Production, Information Costs and Economic Organization", en *American Economic Review*, 1972, pp. 777-795.

³² Sin embargo, no suponemos aquí ni en ninguna otra parte, la satisfacción de aquellas condiciones especificadas en el modelo artificial de los economistas de la llamada "competencia perfecta". Un modo apropiado de análisis es presentado por Israel M. Kirzner (*Market Theory and Price System*, Princeton, N. J., Van Nostrand, 1963, véase también su obra *Competition and Entrepreneurship*, Chicago, University of Chicago Press, 1973).

de intercambios voluntarios, y consideremos, en su lugar, personas que trabajan en conjunto para producir algo. ¿Es ahora imposible separar las contribuciones respectivas de las personas? La cuestión aquí no es saber si la teoría de productividad marginal es una teoría apropiada de porciones adecuadas o justas, sino saber si hay alguna noción coherente de producto marginal identificable. Parece improbable que la teoría de Rawls descansa sobre la afirmación fuerte de que no hay ninguna noción razonablemente útil. De cualquier manera, una vez más tenemos la situación de un gran número de intercambios bilaterales: propietarios de recursos celebrando acuerdos separados con empresarios sobre el uso de sus recursos, empresarios celebrando acuerdos con trabajadores en lo individual o con grupos de trabajadores, celebrando antes algún acuerdo conjunto y, después, presentando un paquete al empresario, etcétera. Las personas transmiten sus pertenencias o su trabajo en los mercados libres, con las proporciones de intercambio (precios) determinados en la forma usual. Si la teoría de la productividad marginal es razonablemente adecuada, las personas recibirán, en estas transmisiones voluntarias de pertenencias, *grosso modo*, sus productos marginales.³³ Pero si la noción de producto marginal fuera tan efectiva que los productos marginales de los factores en situaciones reales de producción conjunta no pudieran ser identificados por contratantes o compradores de los factores, entonces la distribución resultante a los factores no sería conforme a la pauta del producto marginal. Alguien que considera la teoría de la actividad marginal, donde ésta fuera aplicable, *una teoría de justicia pautada*, podría pensar que tales situaciones de producción conjunta y de producto marginal indeterminado ofrecen una oportunidad para alguna teoría de la justicia, avocada a determinar las proporciones de intercambio apropiadas. Pero un teórico retributivo encontraría aceptable cualquier distribución resultante del intercambio voluntario de los participan-

³³ El recibir esto, debemos notar, no es lo mismo que recibir el equivalente de lo que la persona *hace* que exista, o *produce*. El producto marginal de una unidad de F_1 con respecto al factor F_2, \dots, F_n es una noción *subjuntiva*; es la diferencia entre el producto total de F_1, \dots, F_n usada con la mayor eficiencia (tan eficientemente como se sepa cómo, dada la prudencia sobre muchos costos en la busca del uso más eficiente de factores) y el producto total del uso más eficiente de F_2, \dots, F_n junto con una unidad menos de F_1 . Pero estos dos usos más eficientes de F_2, \dots, F_n diferentes con una unidad menos de F_1 (uno con la unidad adicional de F_1 , el otro sin ella) los usarán de otra manera. Así, el producto marginal de F_1 (con respecto a los otros factores), que cada uno razonablemente pagaría por una unidad adicional de F_1 no será lo que éste *cause* (lo que *éste* cause) combinado con F_2, \dots, F_n y las otras unidades de F_1 , sino más bien la diferencia que produce, la diferencia que existiría si esta unidad adicional de F_1 estuviera ausente y los factores restantes fueran organizados más eficientemente para compensar su ausencia. Así, no es lo mejor considerar a la teoría de productividad marginal como una teoría del producto realmente producido, de aquellas cosas cuyos antecedentes causales incluye la unidad del factor, sino, más bien, como una teoría de la diferencia (subjuntivamente definida) causada por la presencia de un factor. Si tai opinión estuviera conectada con la justicia, parecería la más adecuada a una concepción retributiva.

tes.³⁴ Las preguntas sobre la viabilidad de la teoría de la productividad marginal son intrincadas.³⁵ Permítasenos sólo observar aquí el fuerte incentivo personal para que los propietarios de recursos converjan hacia el producto marginal y las fuertes presiones de mercado tendentes a producir este resultado. No todos los empleadores de factores de la producción son tontos, que no sepan lo que están haciendo, transmitiendo a otros pertenencias que ellos valoran, sobre bases irracionales y arbitrarias. Verdaderamente, la postura de Rawls sobre desigualdades requiere que las contribuciones separadas hechas a productos conjuntos sean aislables, al menos en cierto grado; Rawls se desvía de su tema para sostener que las desigualdades se justifican si sirven para mejorar la posición del grupo que se encuentra en peor condición en la sociedad si, sin las desigualdades, el grupo en peor condición estaría aún peor. Estas desigualdades útiles surgen, al menos en parte, de la necesidad de ofrecer incentivos a ciertas personas para llevar a cabo varias actividades o desempeñar varios papeles que no cualquiera puede desempeñar igualmente bien. (Rawls *no* está imaginando que se necesitan desigualdades para ocupar puestos que todos pueden desempeñar con igual eficiencia o que los puestos más fastidiosos que requieren la menor habilidad reciban los mayores ingresos.) Pero ¿a quién deben pagarse los incentivos? ¿A qué realizadores de qué actividades? Cuando se necesita ofrecer incentivos a alguien para que realice sus actividades productivas no se habla de ningún producto social conjunto del cual no pueda separarse ninguna contribución de los individuos. Si el producto estuviera tan inextricablemente unido, no se podría saber que los incentivos extras fueran a las personas claves, y no se podría saber que el producto adicional producido por estas personas ahora motivadas, es mayor que el gasto que se hizo en incentivos. De esta manera, no se podría saber si la oferta de incentivos fue suficiente o no, si implicaba una ganancia neta o una pérdida neta. Pero la explicación de Rawls de las desigualdades justificables presupone que estas cosas se pueden saber. De ahí que la afirmación que hemos imaginado sobre la naturaleza indivisible, no separable del producto conjunto, parece disolverse, dejando razones nada claras, si no misteriosas para la idea de que la cooperación social crea problemas especiales de justicia distributiva, que de otra manera no existirían.

³⁴ Los lectores que creen que el análisis de Marx de las relaciones de intercambio entre los dueños del capital y los trabajadores socava la idea de que el conjunto de pertenencias que resulta de un intercambio voluntario es legítimo o que creen que es una distorsión llamar a tales intercambios "voluntarios", encontrarán algunas consideraciones pertinentes sobre el particular en el capítulo VIII.

³⁵ Véase Marc Blaug, *Economic Theory in Retrospect*, Homewood, III., Irwin, 1968, cap. II y las referencias allí citadas. Hay ed. en esp. del FCE. Para un reciente estudio de las cuestiones de la productividad marginal de capital, véase: G. C. Harcourt, "Some Cambridge Controversies in the Theory of Capital", en *Journal of Economic Literature*, vol. 7, núm. 2, junio de 1969, pp. 369-405.

LOS TÉRMINOS DE COOPERACIÓN Y EL PRINCIPIO DE DIFERENCIA

Otro enfoque al problema de la conexión de la cooperación social con las porciones distributivas nos enfrenta con la verdadera explicación de Rawls. Rawls imagina individuos racionales, mutuamente desinteresados, que se encuentran en cierta situación o apartados de sus otras características no proporcionadas por esta situación. En esta situación hipotética de opción, la cual llama Rawls "la posición original", ellos escogen los primeros principios de una concepción de justicia que debe regular todas las siguientes críticas y reformas de sus instituciones. Al tomar esta decisión, ninguno conoce su lugar en la sociedad, su clase o *status* social, sus dotes o habilidades naturales, ni su fuerza, inteligencia, etcétera.

Los principios de la justicia se escogen tras un velo de ignorancia. Esto asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios. Dado que todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio justo...³⁶

¿Sobre qué conviene a las personas en la posición original?

Sostendré que las personas en la situación inicial escogerían dos principios... el primero exige igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos, mientras que el segundo mantiene que las desigualdades sociales y económicas, por ejemplo las desigualdades de riqueza y autoridad, sólo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad. Estos principios eliminan aquellas instituciones justificantes que se fundan en que las privaciones de algunos se compensan mediante un mayor bien para todos en general. Que algunos deban tener menos con objeto de que otros prosperen puede ser ventajoso pero no es justo. Sin embargo, no hay injusticia en que unos pocos obtengan mayores beneficios, con tal de que con ello se mejore la situación de las personas menos afortunadas. La idea intuitiva es que, puesto que el bienestar de todos depende de un esquema de cooperación sin el cual ninguno podría tener una vida satisfactoria, la división de ventajas debería ser tal que suscite la cooperación voluntaria de todos los que toman parte en ella, incluyendo a aquellos peor situados. Los dos principios mencionados parecen ser una base equitativa sobre la cual los mejor dotados o más afortunados en su posición social, sin que se pueda decir de ninguno que lo merecía, pueden esperar la cooperación voluntaria de los otros en el caso en que algún esquema practicable sea condición necesaria para el bienestar de todos.³⁷

Este segundo principio, que Rawls especifica como el principio de diferencia, sostiene que la estructura institucional debe ser diseñada de tal

³⁶ John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 12.

³⁷ *Ibid.*, pp. 14-15.

manera que el grupo en peor condición dentro de ella mejoraría, al menos tanto como el grupo en peor condición (no necesariamente el mismo) mejoraría con otra estructura institucional. Si las personas que se hallan en la posición original siguen la política *minimax* realizando la selección significativa de principios de justicia, sostiene Rawls, escogerán el principio de diferencia. Nuestra preocupación aquí no es saber si las personas que están en la posición que Rawls describe actuarían siguiendo una política *minimax* y si realmente escogerían los principios particulares que Rawls especifica. Aún más, debemos preguntar por qué los que están en la posición original escogerían un principio que concentra su atención sobre grupos, más que sobre individuos. ¿No conduciría la aplicación del principio *minimax* a cada persona que estuviera en la posición original a favorecer maximizar la posición del *individuo* peor situado? Con toda seguridad, este principio reduciría las cuestiones de evaluación de instituciones sociales a la cuestión de cómo se encuentra el más infeliz y deprimido; sin embargo, evitando esto al desplazar la atención hacia los grupos (o individuos representativos), parece *ad hoc* y es inadecuadamente motivado para los que están en la posición individual.³⁸ Tampoco está claro qué grupos son apropiadamente considerados; ¿por qué excluir el grupo de los deprimidos o alcohólicos o el parapléjico representativo?

Si el principio de diferencia no es satisfecho por una estructura institucional *J*, entonces según *J*, algún grupo *G* empeora más de lo que empeoraría bajo otra estructura institucional *I* que satisfaga el principio. Si otro grupo *F* mejora bajo *J* más de lo que mejoraría bajo la estructura *I* favorecida por el principio de diferencia, ¿basta decir que bajo *J* "algunos... tienen menos con objeto de que otros puedan prosperar"? (Aquí uno tendría en mente que *G* tiene menos para que *F* prospere. ¿Podría uno hacer la misma afirmación sobre *I*? ¿Tiene *F* menos bajo *I* para que *G* pueda prosperar?) Supóngase que en una sociedad prevalece la situación siguiente:

1. El grupo *G* tiene la cantidad *A* y el grupo *F* tiene la cantidad *B*, siendo *B* mayor que *A*. Las cosas también podrían ser arregladas diferentemente de manera que *G* tuviera más que *A* y *F* tuviera menos que *B*. (El arreglo diferente podría suponer un mecanismo para transferir algunas de las pertenencias de *F* a *G*.)

¿Basta esto para decir

2. *G* está mal porque *F* está bien; *G* está mal para que *F* esté bien; el bienestar de *F* hace que *G* esté mal; el malestar de *G* es a cuenta del bienestar de *F*; *G* no está mejor debido a lo bien que está *F*?

Si esto es así, ¿depende la verdad de la afirmación 2 de que *G* esté en peor situación que *F*? Hay otra posible estructura institucional *K* que trans-

³⁸ *Ibid.*, sec. 16, especialmente p. 98.

LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA

fiere pertenencias del grupo G peor situado al F , haciendo que G empeore aún más. ¿La posibilidad de K hace que sea verdadero decir que, bajo J , F no está (siquiera) mejor debido a qué bien está G ?

No sostenemos normalmente que la verdad de un subjuntivo (como en 1) sea suficiente por sí solo para la verdad de algún enunciado causal indicativo (como en 2). Mi vida mejoraría de diversas maneras si usted decidiera convertirse en mi devoto esclavo, suponiendo que yo pudiera superar la incomodidad inicial. ¿Es la causa de mi estado actual el que usted no se convierta en mi esclavo? Puesto que al esclavizarse usted a una persona más pobre mejoraría su porción empeorando la suya, ¿debemos decir que la persona pobre está mal porque usted está tan bien como está? ¿Tiene ella menos para que usted pueda prosperar? A partir del enunciado siguiente:

3. Si P tuviera que hacer el acto A , entonces Q no estaría en la situación S ,

concluiríamos que:

4. El que P no haga A es responsable de que Q esté en la situación S ; que P no haga A , causa que Q esté en S ;

únicamente si *también* creemos que:

5. P debe hacer el acto A o que P tiene un deber de hacer el acto A , o que P tiene una obligación de hacer el acto A , etcétera.³⁹

De esta manera la inferencia de 3 a 4, en este caso, *presupone* 5. Uno no puede sostener 4 a partir de 3 como paso para *alcanzar* 5. El enunciado de que en una situación particular alguien tenga menos para que otros puedan prosperar frecuentemente se fundamenta sobre la verdadera evaluación de la situación o de un cuadro institucional, la cual es introducida para apoyar. Dado que esta evaluación *no se sigue* meramente del subjuntivo (por ejemplo, 1 o 3), se le debe proporcionar un argumento *independiente*.⁴⁰

Rawls sostiene, como hemos visto, que:

... puesto que el bienestar de todos depende de un esquema de cooperación sin el cual ninguno podría tener una vida satisfactoria, la división de ventajas debería ser tal que suscite la cooperación voluntaria de todos los que toman

³⁹ Aquí simplificamos el contenido de 5, pero no en detrimento de nuestra explicación presente. Por supuesto, también otras creencias diferentes de 5, combinadas con 3, justificarían la interferencia en 4; por ejemplo la creencia en el condicional material "si 3, entonces 4". Es algo como 5, aunque, eso es pertinente para esta explicación.

⁴⁰ Aunque Rawls no distingue claramente a 2 de 1 ni a 4 de 3, no afirmo que dé el paso ilegítimo de deslizarse del último subjuntivo al primer indicativo. Aun así, vale la pena hacer notar el error porque es uno en el que se cae fácilmente y podría parecer que sostiene posturas que atacamos.

parte en ella, incluyendo a aquellos peor situados. Los dos principios mencionados parecen ser una base equitativa sobre la cual los mejor dotados o más afortunados en su posición social, sin que se pueda decir de ninguno que lo merecía, pueden esperar la cooperación voluntaria de los otros en el caso en que algún esquema practicable sea condición necesaria para el bienestar de todos.⁴¹

Sin duda, el principio de diferencia presenta términos sobre los cuales los menos bien dotados estarían dispuestos a cooperar. (¿Qué términos *mejores* podrían proponer para ellos?) Pero ¿es justo un acuerdo sobre cuya base los *peor* dotados podrían esperar la cooperación *voluntaria* de otros? Con respecto a la existencia de ganancias de la cooperación social, la situación es simétrica. Los mejor dotados ganan al cooperar con los peor dotados y los peor dotados ganan cooperando con los mejor dotados. Sin embargo, el principio de diferencia no es neutral entre los mejor y los peor dotados. ¿De ahí viene la asimetría?

Quizás la simetría se rompe si uno pregunta *cuánto* gana cada uno con la cooperación social. Esta pregunta se podría entender de dos maneras. ¿Cuánto se benefician las personas de la cooperación social, en comparación con sus pertenencias individuales en un esquema *no* cooperativo? Es decir, ¿cuánto es $T_i - S_i$ para cada individuo i ? O bien, de otra manera, ¿cuánto gana cada individuo de la cooperación social general, comparado, no con *no* cooperación, sino con cooperación más limitada? La última es la pregunta más apropiada con respecto a la cooperación social general. Al no haber un acuerdo general sobre los principios que gobiernan cómo deben establecerse los beneficios de la cooperación social, no todos permanecerán en una situación no cooperativa si hay otro arreglo cooperativo benéfico que incluya a algunas, aunque no a todas, las personas, cuyos participantes *pueden* estar de acuerdo. Estas personas participarán en este arreglo cooperativo más reducido. Para concentrarnos sobre los beneficios de los mejor y peor dotados que cooperan juntos, tenemos que tratar de imaginar esquemas menos extensos de cooperación social dividida en la cual los mejor dotados cooperan sólo entre ellos y los peor dotados cooperan sólo entre ellos, sin la cooperación cruzada. Los miembros de ambos grupos ganan de la cooperación interna dentro de sus grupos respectivos y tienen porciones más grandes que las que habrían tenido si no hubiera ninguna cooperación social en absoluto. Un individuo se beneficia de un sistema más amplio de cooperación entre los mejor y los peor dotados en la medida en que su incremento de ganancias proviene de esta cooperación más amplia; es decir, la cantidad por la cual su porción bajo un esquema de cooperación general es mayor de la que sería bajo la cooperación *intra* grupo limitada (pero no cruzada, no *inter* grupos). La cooperación *general* será de mayor beneficio para el mejor o el peor dotado si (para escoger un criterio simple) el promedio de incremento de ganancia de la cooperación

⁴¹ John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 15.

general (comparada con la cooperación *intra* grupo limitada) es mayor en un grupo de lo que es en el otro.

Uno podría especular sobre si hay una desigualdad entre el promedio de incremento de ganancias de los grupos y, si así es, en qué sentido. Si el grupo de los mejor dotados incluye aquellos que pueden realizar algo de gran ventaja económica para otros, como inventos, nuevas ideas sobre producción o formas de hacer cosas, habilidad en tareas económicas, etcétera,⁴² es difícil no concluir que los *menos* bien dotados ganarán *más* que los mejor dotados del esquema de cooperación general. ¿Qué se sigue de esta conclusión? *No* quiero implicar que los mejor dotados deben recibir aún más de lo que ya reciben en el sistema retributivo de cooperación social general.⁴³ Lo que sigue *en realidad* de la conclusión es una profunda desconfianza de imponer, en nombre de la imparcialidad, restricciones a la cooperación social voluntaria (y al conjunto de pertenencias que surgen de ella), de manera que los que ya se benefician más de esta cooperación general se beneficien aún más.

⁴² No necesitan ser *mejor dotados* de nacimiento. En el contexto en el que Rawls lo usa, todo lo que el término "mejor dotados" significa es: que realicen más de valor económico, capaces de hacer esto, que tienen un producto marginal alto, etcétera. (El papel que desempeñan en esto factores impredecibles complica el imaginar una previa división de los dos grupos.) El texto sigue a Rawls al catalogar a las personas como "mejor" y "peor" dotadas sólo para criticar las consideraciones que *él* aduce para su teoría. La teoría retributiva no descansa en ningún presupuesto de que la clasificación sea importante, o siquiera posible, ni sobre ningún presupuesto elitista. Puesto que el teórico retributivo no acepta el principio pautado "a cada quien según sus dones naturales", puede fácilmente conceder que lo que el ejercicio de un don trae al mercado depende de los dones de los otros y de cómo deciden ejercerlos, de los deseos expresados en términos de mercado de los compradores, del distinto abastecimiento de lo que él ofrece y de cómo otros pueden sustituir lo que él ofrece, y de otras circunstancias que suman las miríadas de decisiones y acciones de otros. Igualmente, vimos antes que las consideraciones similares que Rawls aduce sobre los factores sociales de los que el producto marginal del trabajo depende (*cf.* *A Theory of Justice*, p. 308) no perturbarán al teórico retributivo aun cuando pudiera socavar el *fundamento racional* propuesto por un partidario del principio pautado de distribución de acuerdo con el producto marginal.

⁴³ Suponiendo que ellos se pudieran identificar a sí mismos, podrían *tratar* de exigir una porción más grande coaligándose en un grupo y negociando conjuntamente con los otros. Dado el gran número de personas interesadas y el incentivo, para algunos de los individuos mejor dotados, de romper filas y concertar acuerdos separados con los peor dotados, si tal coalición de los mejor dotados es incapaz de imponer sanciones a sus desertores, ésta se disolverá. Los mejor dotados que permanezcan en la coalición pueden usar el boicoteo como "sanción", o negarse a cooperar con los desertores. Para romper la coalición, los menos bien dotados tendrían que (ser capaces de) ofrecer a alguno de los mejor dotados un incentivo suficiente para desertar, para recuperarse de su pérdida por no seguir siendo capaces de cooperar con las otras personas mejor dotadas. Quizás a alguien le convenga desertar de la coalición sólo como parte de un grupo considerable de desertores, grupo que la coalición inicial trataría de mantener pequeño por medio de ofertas especiales a individuos para que deserten *de él*, etcétera. El problema es complicado, y se complica aún más por el hecho obvio (no obstante el uso que hacemos de la terminología clasificatoria de Rawls) de que no hay una clara línea divisoria entre las dotes de las personas para determinar qué grupos formarían.

Rawls habría querido que imagináramos que las personas peor dotadas dijeran algo como lo siguiente: "Miren, mejor dotados: ustedes ganan cooperando con nosotros. Si quieren nuestra cooperación, tendrán que aceptar condiciones razonables. Sugerimos estas condiciones: cooperaremos con ustedes si nosotros obtenemos *tanto como sea posible*. Esto es, las condiciones de la cooperación deben darnos esa máxima porción de manera que, si se tratara de darnos más, terminaríamos con menos." Podría verse cuán generosas son estas condiciones propuestas si imaginamos que los mejor dotados hicieran una contrapropuesta casi simétrica: "Miren, peor dotados: ustedes ganan al cooperar con *nosotros*. Si ustedes quieren nuestra cooperación, tendrán que aceptar condiciones razonables. Proponemos éstas: cooperaremos con ustedes mientras *nosotros* obtengamos tanto como sea posible. Esto es, los términos de nuestra cooperación deben darnos la máxima porción, de manera que, si se tratara de darnos más, terminaríamos con menos." Si estos términos parecen escandalosos, como lo son, ¿por qué no lo parecen las condiciones propuestas por los peor dotados? ¿Por qué no deben los mejor dotados tratar esta última propuesta como digna de consideración, suponiendo que alguien tuviera el descaro de formularla explícitamente?

Rawls dedica mucha atención para explicar por qué los menos favorecidos no deben lamentarse por recibir menos. Su explicación, puesta en términos sencillos, es que como la desigualdad trabaja en su favor, alguien menos bien favorecido no debería lamentarse por ello: recibe *más* en el sistema desigual que lo que recibiría en uno igual. (Aunque podría recibir aún más en otro sistema desigual que pusiera a alguien más por debajo de él.) Pero Rawls explica la cuestión de si los *más* favorecidos encontrarán, o deben encontrar, satisfactorios los términos únicamente en el siguiente pasaje, donde *A* y *B* son dos representativos cualesquiera, siendo *A* el más favorecido:

La dificultad consiste en mostrar que *A* no tiene ningún fundamento para lamentarse. Quizás se le pida que tenga menos de lo que podría, puesto que si tuviera más resultaría en alguna pérdida para *B*. Ahora bien, ¿qué se le puede decir al más favorecido? Para comenzar, es claro que el bienestar de cada uno depende de un esquema de cooperación social sin el cual nadie podría llevar una vida satisfactoria. En segundo lugar, podemos pedir la cooperación social de todos sólo si los términos del esquema son razonables. El principio de diferencia parece ser, entonces, una base justa sobre la cual los mejor dotados, o más afortunados en sus circunstancias sociales, podrían esperar que los otros colaboraran con ellos cuando algún arreglo practicable es una condición necesaria para el bien de todos.⁴⁴

Lo que Rawls imagina que se dice a los más favorecidos *no* muestra que éstos no tengan fundamentos para quejarse, ni tampoco disminuye, de

⁴⁴ John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 103.

algún modo, el peso de cualquier queja que tengan. Podría también decirseles a los menos favorecidos, por alguien que propusiera cualquier otro principio, incluyendo el de maximizar la posición de los mejor dotados, que el bienestar de todos depende de la cooperación social sin la cual nadie podría llevar una vida satisfactoria. Similarmente, por el hecho de que nosotros podamos pedir la cooperación voluntaria de todos sólo si las condiciones del esquema son razonables. La pregunta es: ¿qué condiciones *serían* razonables? Lo que Rawls imagina que se dice hasta allí, simplemente plantea el problema; no distingue su propuesto principio de diferencia de la casi simétrica contrapropuesta que imaginamos que los mejor dotados harían, o de cualquier otra propuesta. De esta manera, cuando Rawls continúa, "el principio de diferencia, parece ser, entonces, una base justa sobre la cual los mejor dotados, o más afortunados en sus circunstancias sociales, podrían esperar que los otros colaboraran con ellos cuando algún arreglo practicable es condición necesaria para el bien de todos" (*loc. cit.*), la presencia de "entonces" en esta oración es desconcertante. Puesto que las frases que la preceden son neutrales entre su propuesta y cualquier otra propuesta, la conclusión de que el principio de diferencia presenta una base justa para la cooperación *no puede* seguirse de lo que la precede en ese pasaje. Rawls sólo repite que parece razonable: respuesta difícilmente convincente para aquel a quien no le parece razonable.⁴⁵ Rawls no

⁴⁵ Aquí trato la explicación de Rawls como que se refiere a individuos mejor y peor dotados que saben que lo son. De otra manera, se podría imaginar que *estas* consideraciones deberían ser ponderadas por alguien que se encuentre en la posición original. ("Si resulto mejor dotado, entonces...; si resulto peor dotado, entonces ...") Pero esta interpretación no funcionará. ¿Por qué se molestarla Rawls en decir "Los dos principios... parecen ser una base equitativa sobre la cual los mejor dotados o más afortunados en su posición social [...] pueden esperar la cooperación voluntaria de los otros"? (*A Theory of Justice*, p. 15). ¿Quién está esperando, y cuándo? ¿Cómo debe traducirse esto en subjuntivos para ser considerado por alguno en la posición original? Similarmente, surgen preguntas cuando Rawls dice: "Lo difícil es mostrar que *A* no tiene fundamentos para lamentarse. Quizás se le pida tener menos de lo que podría tener, puesto que si tuviera más resultaría en alguna pérdida para *B*. *Ahora bien, ¿qué se le puede decir al hombre más favorecido?*... El principio de diferencia parece, entonces, ser una base justa sobre la cual los mejor dotados... podrían esperar que los otros colaboran con ellos..." (*A Theory of Justice*, p. 103; las cursivas son mías). ¿Debemos entender esto como: alguien en la posición original se pregunta qué decirse a sí mismo al pensar en la posibilidad de que resulte ser uno de los mejores dotados? ¿Dice entonces que el principio de diferencia parece ser una base justa para la cooperación, no obstante el hecho de que, en tanto, está considerando la posibilidad de ser mejor dotado? ¿O bien, dice *entonces* que aun después, si y cuando sepa que es mejor dotado, el principio de diferencia le parecerá justo en ese momento posterior? ¿Y cuándo hemos de imaginarlo en la posibilidad de quejarse? No mientras está en la posición original, porque entonces está conviniendo en el principio de diferencia. Tampoco se preocupa, mientras está en el proceso de decidir en la posición original, de que se quejara después. Como sabe que no tendrá motivo de queja después por los efectos de cualquier principio que él pronto escogerá racionalmente en la posición original. ¿Vamos a imaginarlo quejándose contra sí mismo? ¿Y no es ésta la respuesta para cualquier queja

ha mostrado que el más favorecido *A* no tenga fundamento para quejarse al requerírsele tener menos para que otro *B* pueda tener más de lo que de otra manera tendría. Y Rawls no puede mostrar esto, puesto que *A* si tiene fundamentos para quejarse. ¿O no?

LA POSICIÓN ORIGINAL Y LOS PRINCIPIOS DE RESULTADO FINAL

¿Cómo pudo suponerse que las condiciones ofrecidas por los menos dotados fueran equitativas? Imagínese un "pastel" social del cual parece, de alguna forma, que *nadie* tiene, en absoluto, ningún derecho sobre ninguna de sus porciones, nadie tiene un reclamo mayor que el que tendría algún otro; sin embargo, tiene que haber un acuerdo unánime sobre cómo debe dividirse. Indudablemente, además de las amenazas u ofrecimientos de la negociación, se sugerirá una distribución equitativa, que será considerada como solución verosímil. (Esto es, una solución *focal*, en el sentido de Schelling.) Si el tamaño del pastel na estuviera, *de alguna manera*, fijado, y se cayera en la cuenta de que buscar una distribución equitativa llevaría, de alguna forma, a un pastel total más pequeño de lo que de otra manera podría ocurrir, las personas bien podrían acordar una distribución desigual que incrementara el tamaño de la porción más pequeña. Pero percatarse de esto en cualquier situación real, ¿no revelaría algo sobre reclamos diferenciales de porciones del pastel? ¿Quién es el que podría hacer el pastel más grande, y lo haría si se le diera una porción mayor, pero

posterior, "tú lo acordaste (o tú lo habrías acordado, de haber estado en la posición original)" ¿De qué "dificultad" se preocupa Rawls aquí? Tratar de forzarla dentro de la posición original la hace completamente misteriosa. Y, de cualquier forma, ¿qué está haciendo aquí el pensar en lo que es un "acuerdo justo" (sección 3) o una "base justa" (página 103), en medio de cálculos egoístas racionales que les interesan a quienes están en la posición original, quienes cognoscitivamente no poseen, o no utilizan, en ningún caso, nociones morales particulares?

No veo una manera coherente de incorporar en la estructura y perspectiva de la posición original lo que Rawls trata y dice de la cuestión de los términos de cooperación entre los mejor y los peor dotados. Por ello, mi explicación considera que Rawls aquí se dirige a individuos *juera* de la posición original, ya sea a los individuos mejor dotados o a sus lectores para convencerlos de que el principio de diferencia que Rawls extrae de la posición original es justo. Es instructivo comparar cómo Rawls imagina justificar el orden social para una persona del grupo en peor condición en una sociedad desigual. Rawls quiere decirle a esta persona que las desigualdades funcionan en su ventaja. Esto se dice a alguien que sabe quién es él: "El orden social puede ser justificado para todos y, en particular, para los que están menos favorecidos" (*A Theory of Justice*, p. 103.) Rawls no quiere decir: "Usted ha jugado y perdió" o algo así, ni siquiera: "usted lo quiso cuando estaba en la posición original"; tampoco desea tan sólo dirigirse a alguien en la posición original. Quiere también una consideración, además de la posición original, que convenga a alguien que conoce su posición inferior en una sociedad desigual. Decir: "tú tienes menos para que yo prospere" *no* convencería a alguien que conoce su posición inferior, y Rawls correctamente lo rechaza, aun cuando su análogo subjuntivo, análogo para alguien en la posición original, si pudiéramos encontrarle sentido a esto, no carecería de fuerza.

no si se le diera una porción igual bajo el esquema de distribución equitativa? ¿A quién se le debe dar el incentivo para realizar esta mayor contribución? (Aquí no se habla de un producto unido entrelazado inextricablemente; se sabe *a quién* se deben ofrecer los incentivos o, al menos, a quién se debe pagar una prima después de su contribución.) ¿Por qué no conduce esta contribución diferencial identificable a algún derecho, es decir a un derecho diferencial?

Si las cosas cayeran del cielo como maná, y nadie tuviera ningún derecho especial a alguna porción de él, y no cayera ningún maná a menos que todos acordaran una distribución particular y, de alguna manera, la cantidad variara según la distribución, entonces es verosímil sostener que las personas colocadas de tal manera que no pudieran lanzar amenazas o hacer ofrecimientos para recibir porciones especialmente grandes, acordarían la regla del principio de diferencia de distribución. Pero ¿es *éste* el modelo apropiado para pensar sobre cómo deben ser distribuidas las cosas que las personas producen? ¿Por qué pensar que los mismos resultados deben obtenerse para situaciones en donde *hay* derechos diferenciales y para situaciones en donde no las hay?

Un procedimiento que funda principios de justicia distributiva sobre lo que acordarían personas racionales, que no saben nada sobre sí mismas o de sus historias, *garantiza que los principios de justicia de estado final sean tenidos como fundamentales*. Tal vez algunos principios de justicia histórica sean derivables de los principios de estado final, tal y como los utilitaristas tratan de derivar derechos individuales, prohibiciones de castigar al inocente, etcétera, de *su* principio de estado final. Quizás tales argumentos puedan formularse incluso para el principio retributivo. Pero ningún principio histórico, al parecer, podría ser acordado en primera instancia por los participantes de la posición original de Rawls. Puesto que las personas que se reúnen tras un velo de ignorancia para decidir quién obtiene qué, sin conocer nada sobre ningún derecho especial que las personas pudieran tener, tratará como maná del cielo cualquier cosa que deba distribuirse.⁴⁶

Supóngase que hay un grupo de estudiantes que ha trabajado durante un año, presentado exámenes y recibido calificaciones entre 0 y 100, de las cuales aún no saben nada. Se han reunido ahora, sin tener idea de la calificación que cualquiera de ellos ha recibido, y se le pide asignarse calificaciones entre ellos, de modo que éstas asciendan a una suma dada (que está determinada por la suma de las notas que realmente han recibido del profesor). Primero, permítasenos suponer que ellos tienen que

⁴⁶ ¿Se preguntarán alguna vez las personas en la posición original si *ellas* tienen el *derecho* a decidir cómo debe dividirse todo? Quizás razonan que puesto que están decidiendo esta cuestión, están obligados a suponer que tienen derecho a hacerlo. De esta forma, personas particulares no pueden poseer derechos particulares sobre pertenencias puesto que entonces no tendrían el derecho de decidir juntas cómo deben dividirse todas las pertenencias, y por tanto todo podría tratarse legítimamente como maná del cielo.

decidir, en conjunto, una distribución particular de calificaciones; tienen que dar una en particular a cada uno de ellos, identificable, que se encuentre presente en la reunión. Aquí, dadas unas restricciones suficientes a su capacidad para amenazarse entre sí, probablemente acordarán que cada quien reciba el mismo grado, que el grado de cada quien sea igual al total dividido entre el número de personas a las que se debe calificar. Seguramente *no* se toparán con el conjunto particular de notas que ya han recibido. Supóngase además que se fija en un periódico mural donde tiene lugar su reunión, un papel con el encabezado: DERECHOS bajo el cual se inscribe el nombre de cada persona, con su grado a continuación, siendo esta lista idéntica a los grados otorgados por el instructor. Aun así, los que actuaron pobremente no estarán de acuerdo con esta distribución particular. Aun si saben lo que significa "derecho" (lo cual tal vez, debemos suponer que no saben, para que ello corresponda a la ausencia de factores morales en los cálculos de las personas, en la posición original de Rawls), ¿por qué deben estar de acuerdo con la distribución del instructor? ¿O qué razón de interés propio tendrán para estar de acuerdo con ella?

Supóngase también que tienen que acordar unánimemente, no una distribución *particular* de los grados, sino, antes bien, principios generales para gobernar la distribución de los grados. ¿Qué principio seleccionarían? El principio de igualdad, que da una calificación a cada persona tendría una gran probabilidad; y si resultara que, el total era variable, dependiendo de cómo lo dividieran, dependiendo de quién de ellos obtuvo qué grado, y un grado más alto fuera deseable aunque no compitieran entre sí (por ejemplo, cada uno de ellos compite por alguna posición con los miembros de distintos grupos separados), entonces el principio de distribuir los grados en forma de maximizar los grados más bajos *podría* parecer verosímil. ¿Acordarían estas personas un principio *histórico*, un principio que no fuera de estado final: otorgar grados a las personas de acuerdo a como fueron evaluados sus exámenes por un observador calificado e imparcial?⁴⁷ Si todas las personas que deciden conocieran la distribución particular que este principio histórico produciría, no lo acordarían, puesto que la situación entonces sería equivalente a la anterior en la que deciden una distribución particular, en la cual, ya hemos visto, no acordarían la distribución retributiva. Supóngase entonces que las personas no conocen la distribución particular que este principio histórico efectivamente pro-

⁴⁷ No pretendo decir que todos los maestros son así, ni siquiera que el aprendizaje en las universidades debe ser graduado. Todo lo que necesito es algún ejemplo de derechos con cuyos detalles el lector estará familiarizado para usarlos al examinar la toma de decisiones en la posición original. Otorgar grados es un ejemplo sencillo, aunque no perfecto, mezclado, como está con cualquier propósito social último que la práctica en curso sirve. Podemos olvidar esta complicación, puesto que seleccionar el principio histórico por motivo de que sirve efectivamente a tales propósitos ilustraría nuestro argumento, expuesto más adelante, de que sus preocupaciones y sus principios fundamentales son preocupaciones y principios de estado final.

duce. No pueden ser llevadas a seleccionar este principio histórico porque les parezca justo o correcto, puesto que a ninguna de estas nociones se les permite funcionar en la posición original. (De otra manera, las personas argumentarían allí, como aquí, sobre lo que la justicia requiere.) Cada persona hace un cálculo para decidir si irá en su propio interés aceptar este principio histórico de distribución. Los grados, bajo el principio histórico, dependen de la naturaleza y del desarrollo de la inteligencia, de lo que las personas han trabajado, de accidentes, etcétera, factores de los cuales las personas en la posición original no saben casi nada. (Sería arriesgado para alguien pensar que puesto que está razonando tan bien cuando piensa en los principios, debe de ser uno de los mejor dotados intelectualmente. ¡Quién sabe qué deslumbrante argumento están razonando los otros; manteniéndose tal vez callados por razones estratégicas!) Cada persona en la posición original hará algo como asignar distribuciones de probabilidad a su lugar de acuerdo con estas varias dimensiones. Parece improbable que cada cálculo de probabilidad de la persona conduzca al principio retributivo-histórico, de preferencia sobre cualquier otro principio. Considérese el principio que podríamos llamar principio retributivo inverso. Este principio recomienda hacer una lista de los derechos históricos, por orden de magnitud, y dar lo más a que cualquiera que tenga derecho, a la persona que tiene derecho a lo menos; lo segundo más a la persona que tiene derecho a lo segundo menos; etcétera.⁴⁸ ¡Cualquier cálculo de probabilidad de personas interesadas en la posición original de Rawls, o cualquier cálculo de probabilidades de los estudiantes que hemos considerado, los conduciría a considerar los principios retributivo y retributivo inverso como del mismo rango en lo que a su propio interés concierne! (¿Qué cálculos podrían llevarlos a considerar uno de los principios como superior al otro?) Sus cálculos no los conducirían a seleccionar el principio retributivo.

La naturaleza del problema de decisión que enfrentan las personas que deciden sobre principios en una posición original, detrás de un velo de ignorancia, las limita a principios distributivos de estado final. Las personas interesadas evalúan cualquier principio que no sea un principio de estado final, sobre la base de cómo funciona para ellas; sus cálculos sobre cualquier principio se concentran en cómo resultan según este principio. (Estos artículos incluyen consideraciones del trabajo que está aún por hacerse, las cuales no aparecen en el ejemplo del otorgamiento de calificaciones excepto como el costo incurrido del trabajo ya realizado.) De esta manera, para cualquier principio, un ocupante de la posición original se concentrará en la distribución D de bienes a la que conduce o a una distribución de probabilidad sobre las distribuciones D_1, \dots, D_n a las que puede conducir, y sobre sus probabilidades de ocupar cada posición en cada perfil D_i , suponiendo que se dé. La cuestión se mantendrá la misma si, antes que usar probabilidades personales el ocupante usa alguna regla de

⁴⁸ Pero recuérdense las razones de por qué usar magnitudes de derechos no capta exactamente el principio retributivo (véase *supra* en este mismo capítulo).

decisión de la clase analizada por los teóricos de las decisiones. En estos cálculos, el único papel que desempeña el principio es el de generar una distribución de bienes (o de cualquier otra cosa de la que se preocupen) o de generar una distribución de probabilidad sobre la distribución de bienes. Principios diferentes sólo se sopesan comparando las diversas distribuciones que generan. De esta manera, los principios salen del cuadró y cada persona interesada opta entre distintas distribuciones de estado final. Los que están en la posición original, o bien acuerdan directamente una distribución de estado final, o bien acuerdan un principio; si acuerdan un principio, lo hacen únicamente sobre la base de consideraciones sobre distribuciones de estado final. Los principios *fundamentales* que ellos acuerdan, sobre los cuales todos ellos pueden convenir, *tienen* que ser principios de estado final.

La interpretación de Rawls es incapaz de producir una concepción retributiva o histórica de la justicia distributiva. Los principios de justicia de estado final producidos por su procedimiento podrían emplearse en un intento de *derivar* principios histórico-retributivos cuando van acompañados por información fáctica, como principios derivativos que caen bajo una concepción no retributiva de justicia.⁴⁹ Es difícil ver cómo tales intentos podrían derivar y explicar las sinuosidades *particulares* de los principios histórico-retributivos. Y cualquier derivación, a partir de principios de estado final, de aproximaciones de principios de adquisición, transferencia y rectificación nos sorprenderían por su similitud con las contorsiones utilitaristas que tratan de derivar (aproximaciones de) preceptos comunes de justicia; no producen el resultado particular deseado y ofrecen las razones erróneas para la clase de resultado que tratan de obtener. Si los principios histórico-retributivos son fundamentales, entonces la interpretación de Rawls, cuando mucho, produciría aproximaciones de ellos; producirá las clases erróneas de razones y sus resultados derivados algunas veces entrarán en conflicto con los principios precisamente correctos. Todo el procedimiento de las personas que escogen principios, en la posición original de Rawls, presupone que ninguna concepción histórico-retributiva de justicia es correcta.

Se podría objetar a nuestro argumento que el procedimiento de Rawls está hecho para *establecer* todos los hechos acerca de la justicia; no hay ninguna noción independiente de derechos, no proporcionada por su teoría, sobre la cual apoyarse al criticarla. Pero nosotros no necesitamos ninguna teoría histórico-retributiva *particular* desarrollada como base a partir de la cual criticar la interpretación de Rawls. Si cualquiera de las concepciones histórico-retributivas fundamentales es correcta, entonces la teoría de

⁴⁹ Hace algunos años, Hayek sostuvo (*cf.* *The Constitution of Liberty*, cap. 3) que una sociedad capitalista libre, con el tiempo, mejoraba la posición de los que estaban en peor condición más que ninguna otra estructura institucional; para usar la terminología actual argumentó que *ella* (la sociedad capitalista libre) es la que mejor satisface el principio de justicia de estado final formulado por el principio de diferencia.

Rawls no lo es. Somos entonces capaces de hacer esta crítica estructural del tipo de teoría que Rawls presenta y del tipo de principios que ésta tiene que producir sin haber formulado primero una teoría histórico-retributiva particular como alternativa a la suya. Haríamos mal en aceptar la teoría de Rawls y su interpretación del problema como una en que los principios serían escogidos por individuos racionales interesados, o sea egoístas, detrás de un velo de ignorancia, a menos que estuviéramos seguros de que no obtendríamos ninguna teoría histórico-retributiva adecuada.

Puesto que la interpretación de Rawls no produce una concepción histórica o retributiva de justicia, habrá alguna(s) característica(s) de su interpretación en virtud de la(s) cual(es) no lo hace. ¿Hemos hecho algo más que concentrarnos en la(s) característica(s) particular(es), y decir que esto hace que la interpretación de Rawls sea, en principio, incapaz de producir una concepción retributiva o histórica de justicia? Ésta sería una crítica sin fuerza en absoluto, puesto que, en esté sentido, tendríamos que decir que la interpretación es, en principio, incapaz de producir cualquier concepción diferente de la que en realidad produce. Parece claro que nuestra crítica es más profunda que esto (y espero que sea claro para el lector); pero es difícil formular el requerido criterio de profundidad. Para que esto no parezca incompleto, permítasenos añadir que, como Rawls sostiene la idea fundamental que subyace tras el velo de ignorancia, la característica principalísima al excluir un acuerdo sobre una concepción retributiva es impedir que alguien establezca principios para favorecer su condición particular. Pero el velo de ignorancia no sólo hace esto; asegura que ninguna sombra de consideraciones retributivas entre en los cálculos racionales de individuos ignorantes, amoraes, limitados a decidir en una situación que refleja algunas condiciones formales de moralidad.⁵⁰ Quizás, en una interpretación del tipo de la de Rawls, alguna interpretación más débil que el velo de ignorancia podría servir para excluir la creación especial de principios o quizás podría formularse alguna otra característica "de apariencia estructural" de la situación de opción para reflejar consideraciones investitivas. Pero, tal como está, no hay ninguna reflexión de consideraciones retributivas de ninguna forma en la situación de quienes están en la posición original; estas consideraciones ni siquiera entran para ser vencidas o superadas o de alguna manera dejadas a un lado. Puesto que ni un tenue reflejo de principios retributivos está integrado en la estructura de la situación de las personas en la posición original, no hay manera de que estos principios pudieran ser seleccionados, y la interpretación de Rawls es, en principio, incapaz de producirlos. Esto no quiere decir, por supuesto,

⁵⁰ Alguien podría pensar que los principios retributivos son considerados como hechos a la medida, de una manera moralmente objetable, y así podría rechazar mi afirmación de que el velo de ignorancia logra más que su propósito declarado. Puesto que adaptar especialmente los principios es adaptarlos *injustamente* en ventaja propia, y puesto que la cuestión de la justicia del principio retributivo es precisamente esto, resulta difícil decidir qué comete petición de principio: mi crítica de la fuerza del velo de ignorancia o la defensa en contra de esta crítica que imagino en esta nota.

que el principio retributivo (o "el principio de libertad natural") no pudiera *inscribirse* en la lista de principios que deben considerar quienes están en la posición original. Rawls no hace siquiera esto, tal vez porque es tan claramente transparente que no tendría sentido incluirlo para ser considerado *alli*.

MACRO Y MICRO

Hemos hecho notar con anterioridad la objeción que dudaba de si había alguna noción independiente de retribución. Esto se conecta con la insistencia de Rawls de que los principios que formula deben aplicarse solamente a la macroestructura fundamental de toda la sociedad, y que ningún contraejemplo *micro* contra ellos sería admisible. El principio de diferencia es, ante esto, injusto (aunque eso no será de ningún interés para cualquiera que decide en la posición original); y se puede mostrar una vasta gama de contraejemplos en su contra, los cuales se concentran en pequeñas situaciones fáciles de considerar y aplicar. Sin embargo, Rawls *no* sostiene que el principio de diferencia deba aplicarse a toda situación; sólo a la estructura básica de la sociedad. ¿Cómo debemos decidir si se aplica a eso? Puesto que podemos tener únicamente una débil confianza en nuestras intuiciones y juicios sobre la justicia de la estructura total de la sociedad, podríamos tratar de ayudar nuestro juicio concentrándonos en microsituaciones, que sí hemos captado claramente. Para muchos de nosotros, una parte importante del proceso para llegar a lo que Rawls llama "equilibrio reflexivo" consistirá en experimentos mentales en que probemos los principios en microsituaciones hipotéticas. Si, en nuestro juicio ponderado, no se aplican allí, entonces no son universalmente aplicables. Y podemos pensar que, puesto que los principios de justicia correctos son universalmente aplicables, los principios que fallan en las microsituaciones no pueden ser correctos. Desde Platón, de un modo u otro, ésa ha sido nuestra tradición; los principios pueden ser probados en lo grande y en lo pequeño. Platón pensó que escritos para todos, los principios eran más fáciles de discernir; otros pueden pensar lo contrario.

Rawls, sin embargo, procede como si principios distintos se aplicaran a macrocontextos y microcontextos, a la estructura básica de la sociedad y a las situaciones que podemos considerar y entender. ¿Los principios fundamentales de justicia son *emergentes* de esta manera, aplicándose únicamente a la gran estructura social pero no a sus partes? Quizás uno piense en la posibilidad de que una estructura social total sea justa, aun cuando ninguna de sus partes lo sea, porque la injusticia de cada una de sus partes de alguna manera compensa o contrarresta la otra, y la injusticia total termina compensada o anulada. Pero, ¿puede una parte satisfacer el principio de justicia más fundamental y, sin embargo, aun así, ser claramente injusta, además de no poder realizar ninguna supuesta tarea de compensar otra injusticia existente? ¿Quizá sea así, si

LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA

una parte comprende algún dominio especial. Pero, seguramente, una parte regular, ordinaria, cotidiana, que no posea ningún rasgo inusitado, debe resultar justa cuando satisface los principios fundamentales de justicia; de otra manera, deben darse explicaciones especiales. No se puede decir tan sólo que se está hablando exclusivamente de principios que se aplican a la estructura fundamental, de manera que los microcontraejemplos no cuentan. ¿En virtud de qué características de la estructura básica, características no poseídas por los microcasos, se aplican principios morales especiales que serían inaceptables en cualquier otra parte?

Hay desventajas especiales de proceder considerando únicamente la justicia intuitiva de complejos totales descritos, porque los complejos totales no son fáciles de analizar; no podemos fácilmente retener todo lo que es pertinente. La justicia de toda una sociedad puede depender de que satisfaga varios principios distintos. Estos principios, aunque individualmente obligatorios (atestigua esto su aplicación a un amplio rango de microcasos particulares), pueden producir resultados sorprendivos cuando todos se combinan. Esto es, uno puede sorprenderse ante las, y sólo las, formas institucionales que satisfacen todos los principios. (Compárese la sorpresa al descubrir qué, y sólo qué, satisface un número de condiciones individualmente obligatorias y distintas de adecuación; y qué reveladores son tales descubrimientos.) O quizá sea un solo principio que debe decretarse en general, y lo que las cosas parecen cuando se hace esto es muy sorprendente al principio. No estoy afirmando que los *principios* nuevos surgen en lo grande, sino que puede sorprender cómo los viejos microprincipios resultan satisfechos en lo grande. Si esto es así, entonces no debemos depender de juicios sobre el todo como si proporcionaran el único o aun el cuerpo mayor de información contra el cual verificar nuestros principios. Un camino mejor para cambiar nuestros juicios intuitivos sobre un todo complejo es viendo las más grandes y con mucha frecuencia sorprendivas implicaciones de principios fundados sólidamente en el micronivel.

Simultáneamente, descubrir que nuestros juicios son incorrectos o están equivocados, frecuentemente, con toda seguridad conduciría a transformarlos mediante aplicaciones estrictas de principios fundamentales al micronivel. Por estas razones, es indeseable tratar de proteger los principios excluyendo micropruebas de ellos.

La única razón que he pensado para eliminar las micropruebas de los principios fundamentales es que las microsituaciones tienen derechos particulares integradas a ellas. Por supuesto, continúa el argumento, los principios fundamentales que estamos considerando chocarán con estos derechos puesto que los principios son para operar a un nivel más profundo que tales derechos. Toda vez que ellos son para operar al nivel que subyace en tales derechos, ninguna microsituación que incluya derechos puede ser introducida como ejemplo por medio del cual poner a prueba estos principios fundamentales. Obsérvese que este razonamiento

concede que el procedimiento de Rawls presupone que ninguna concepción fundamental retributiva es correcta, que supone que hay algún nivel tan profundo que ningún derecho opera tan abajo.

¿Pueden relegarse todos los derechos a niveles relativamente superficiales? Por ejemplo ¿a los derechos de las personas sobra las partes de sus propios cuerpos? Una aplicación del principio de maximizar la posición de los que estén en peor condición bien podría comprender una redistribución forzosa de partes corporales ("tú has tenido vista todos estos años; ahora uno —o incluso los dos— de tus ojos debe ser trasplantado a otros"), o matar pronto a algunas personas para utilizar sus cuerpos con el objeto de obtener material necesario para salvar las vidas de quienes, de otra manera, morirían jóvenes.⁵¹ Traer tales casos a colación suena ligeramente histérico. Pero se nos lleva a tales ejemplos extremos al examinar la prohibición de Rawls a los microcontraejemplos. Que no todos los derechos en microcasos son verosímilmente concebidos como superficiales y, por tanto como material ilegítimo por medio del cual probar principios propuestos, se hace especialmente claro si uno se concentra en las retribuciones y derechos que más claramente no están social o institucionalmente basados. ¿Sobre qué fundamentos descansan tales casos, cuyas especificaciones detalladas las dejo al lector morbosos, considerados inadmisibles? ¿Sobre qué bases puede sostenerse que los principios fundamentales de justicia se necesitan aplicar únicamente a la estructura institucional de una sociedad? (¿Y no podríamos incorporar en la estructura fundamental de la sociedad tales prácticas concernientes a las partes corporales o la terminación de las vidas de las personas?)

Es irónico que critiquemos la teoría de Rawls por su fundamental incompatibilidad con las concepciones histórico-retributivas de justicia, puesto que la propia teoría de Rawls describe un proceso (concebido abstractamente) con un resultado. Rawls no presenta un argumento deductivo directo para sus dos principios de justicia a partir de otros enunciados que los impliquen. Cualquier formulación deductiva del argumento de Rawls contendría metaenunciados, enunciados sobre principios, tales como, cualesquiera principios acordados por personas en una situación determinada son correctos. Combinado con un argumento que muestre que las personas en esa situación acordarían los principios *P*, uno puede deducir que *P* es correcto y, entonces, deducir que *P*. En algunos lugares del argumento, "*P*" aparece entrecomillada, distinguiendo el argumento de un argumento deductivo directo para la verdad de *P*. En lugar de un argumento deductivo directo, se especifican una situación y un procedimiento y *cualesquiera* principios que surgieran de esta situación y de ese proceso, se considera que constituyen los principios de justicia. (Aquí paso por alto la complicada relación recíproca entre qué principios de justicia deseamos

⁵¹ Esto es especialmente grave en vista de la debilidad de las razones de Rawls (sección 82) para colocar el principio de libertad precediendo al principio de diferencia en un orden lexicográfico.

derivar y qué situación inicial especificamos.) Así como para un teórico retributivo cualquier conjunto de pertenencias que surja de un proceso legítimo (especificado por el principio de transferencias) es justo, asimismo cualquier conjunto de principios que surja de la posición original a través del limitado proceso de acuerdo unánime es para Rawls el conjunto de principios de justicia (correctos). Cada teoría especifica puntos de partida y procesos de transformación, y cada una acepta lo que de allí resulte. De acuerdo con cada teoría, cualquier cosa que resulte debe ser aceptada debido a su árbol genealógico, a su historia. Cualquier teoría que llega a un proceso debe comenzar con algo que no se justifica *en sí mismo* por ser el resultado de un proceso (de otra manera, debería comenzar aún más atrás), es decir, ya sea: con enunciados generales que sostienen la prioridad fundamental del proceso, o bien, con el proceso mismo. La teoría retributiva y la teoría de Rawls llegan, cada una, a un proceso. La teoría retributiva especifica un proceso para generar conjuntos de pertenencias. Los tres principios de justicia (en la adquisición, en la transferencia, y en la rectificación) que subyacen en este proceso, los cuales tienen a este proceso como su objeto de estudio, son, en sí mismos, principios procesales, más que principios de estado final de justicia distributiva; especifican un proceso en marcha, *sin* determinar cómo debe resultar, *sin* ofrecer algún criterio externo pautado que deba satisfacer. La teoría de Rawls llega a un proceso *P* para generar principios de justicia. Este proceso *P* incluye a personas en la posición original, acordando principios de justicia detrás de un velo de ignorancia. Según Rawls, cualesquiera principios que surjan de este proceso *P* serán los principios de justicia. Pero este proceso *P* para generar principios de justicia no puede, por sí mismo (ya lo hemos sostenido), generar principios procesales como principios fundamentales de justicia. *P* tiene que generar principios de estado final o principios de resultado final. Aun cuando el principio de diferencia en la teoría de Rawls debe aplicarse a un proceso institucional en marcha y continuado (proceso que incluye derechos *derivados* basados en expectativas institucionales según el principio, y elementos derivados de justicia procesal pura, etcétera), es un principio de resultado final (pero no un principio de porción de tiempo *presente*). El principio de diferencia determina cómo debe resultar el proceso en marcha, y ofrece un criterio pautado externo que debe satisfacer; se rechaza cualquier proceso que no satisfaga la prueba del criterio. El mero hecho de que un principio regule un proceso institucional en marcha no lo hace un principio procesal. Si lo fuera, el principio utilitarista sería también un principio procesal, más que principio de resultado final, como lo es.

De esta manera, la estructura de la teoría de Rawls presenta un dilema. Si los procesos son muy grandes, la teoría de Rawls es defectuosa porque es incapaz de producir principios procesales de justicia. Si los procesos no son muy grandes entonces se ha dado apoyo insuficiente a los principios producidos por el proceso *P* de Rawls para llegar a principios. Los

argumentos contractuales comprenden el supuesto de que todo lo que surge de un determinado proceso es justo. Sobre la fuerza de este supuesto fundamental descansa la fuerza de un argumento contractual. Seguramente, entonces, ningún argumento contractual debe ser estructurado de tal manera, que haga imposible que los principios procesales sean los principios fundamentales de justicia distributiva por los cuales juzgar las instituciones de una sociedad; ningún argumento contractual debe estructurarse de tal manera que haga imposible que sus resultados sean de la misma índole que las suposiciones en que se basa.⁵² Si los procesos son lo bastante buenos para fundamentar una teoría, son lo bastante buenos para ser posibles resultados de una teoría. No es posible tener las cosas de los dos modos.

Debemos observar que el principio de diferencia es una clase especialmente fuerte de principio de estado final pautado. Digamos que un principio de distribución es *orgánico* si una distribución injusta, de conformidad con el principio, puede obtenerse de una que el principio considera justa, eliminando (en la imaginación) a algunas personas y sus porciones distributivas. Los principios orgánicos enfocan características que dependen de la pauta *general*. En contraste, los principios pautados de la forma "a cada quien de acuerdo con su calificación en una dimensión natural particular *D*" no son principios orgánicos. Si una distribución satisface este principio, continuará haciéndolo cuando algunas personas y sus pertenencias sean eliminadas, puesto que esta eliminación no afectará las proporciones de las pertenencias de las personas restantes, o las proporciones de sus calificaciones en la dimensión *D*. Estas proporciones inalteradas continuarán siendo las mismas, y continuarán satisfaciendo el principio.

El principio de diferencia es orgánico. Si el grupo de menos bien situados y sus pertenencias son eliminados de una situación, no hay garantía de que la situación y la distribución resultantes maximicen la posición del nuevo grupo menos bien situado. Tal vez ese nuevo grupo de abajo podría tener más si el grupo de arriba tuviera aún menos (aunque no habría manera de transferir del grupo de arriba al anterior grupo de abajo).⁵³

El no satisfacer la condición de eliminación (que una distribución permanezca justa con la eliminación de personas y sus pertenencias) caracteriza a principios orgánicos. Considérese también la condición de adición que sostiene que si dos distribuciones (sobre conjuntos separados de indi-

⁵² "La idea de la posición original es para establecer un procedimiento justo de manera que cualquier principio acordado será justo. El propósito es usar la noción de justicia procesal pura como fundamento para la teoría." (John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 136.)

⁵³ El principio de diferencia crea, de esta manera, dos conflictos de intereses: entre lo de muy arriba y lo de muy abajo; y entre los de en medio y los de hasta abajo, puesto que si los de hasta abajo desaparecieran, el principio de diferencia podría aplicarse para mejorar la posición de los de en medio, los cuales se convertirían en el nuevo grupo de muy abajo cuya posición debe maximizarse.

viduos) son justas, entonces también lo es la distribución que consiste en la combinación de estas dos distribuciones. (Si la distribución sobre la tierra es justa y la distribución en algún otro planeta de una estrella distante es justa, entonces lo es así la suma de distribución de ambas.) Principios de distribución de la forma "a cada quien según los puntos que se anote en la dimensión natural D " violan esta condición y, por tanto (permítasenos decir), son *no agregativos*. Pues, aunque dentro de cada grupo todas las proporciones de porciones corresponden a las proporciones de los puntos que las personas se anotaron en D , no necesitan corresponder entre los grupos.⁵⁴ El principio retributivo de justicia de las pertenencias satisface ambas condiciones: la de eliminación y la de adición; el principio retributivo es inorgánico y agregativo.

No debemos dejar el tema de las propiedades del principio de diferencia sin mencionar la interesante pero, creo yo; equivocada especulación de Tilo-mas Scanlon de que "no hay ningún principio verosímil que sea distinto del Principio de Diferencia, e intermedio entre él y la igualdad estricta."⁵⁵ ¿Cómo puede ser que ningún principio igualitario verosímil, lejos de la igualdad absoluta, excluya grandes desigualdades con objeto de lograr un *ligero* beneficio para el hombre que representa a los peor situados? Para los igualitarios, la desigualdad es un costo, un factor negativo. El igualitario estricto no permite, en absoluto, ninguna desigualdad, tratando el costo de toda desigualdad como infinito. El principio de diferencia admite *cualquier* cantidad de este costo, siempre y cuando haya *algún* beneficio (para el grupo en peor condición), por pequeña que sea. Esto no trata la desigualdad como un costo considerable. He formulado mis comentarios de manera que el siguiente principio, llámese principio igualitario general 1, acudiría a la mente: una desigualdad sólo se justifica si sus beneficios superan sus costos. Siguiendo a Rawls, supóngase que sus beneficios sólo son para el grupo que está en peor condición. ¿Cómo debemos medir sus costos (y en forma tal que sean comparables a sus beneficios)? Los costos deben representar la cantidad total de desigualdad en la sociedad, los cuales podrían ser tratados de manera diversa. Así, permítasenos considerar como la medida de desigualdad en un sistema particular (y, por ende, su costo) la diferencia entre la situación del hombre que representa a los que se encuentran en mejor condición y el hombre que representa a los que están en peor condición. Sea X_w la porción del hombre que representa

⁵⁴ Dejemos que el segundo grupo tenga individuos que se anoten hasta la mitad de puntos en D y tengan porciones dobles que los individuos correspondientes al primer grupo, en donde el primer grupo de proporciones entre las porciones de dos individuos cualesquiera y sus puntos anotados en D son los mismos. De allí se sigue que *dentro* del segundo grupo la proporción de las porciones de dos individuos cualesquiera será la misma que la proporción de sus puntos anotados. Sin embargo, entre los grupos esta identidad de proporciones *no* se sostiene.

⁵⁵ Thomas Scanlon, Jr., "Rawls' A Theory of Justice", en *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 121, núm. 5, mayo de 1973, p. 1064.

a los que están peor en el sistema X ; sea X_B la porción del hombre que representa a los de mejor condición en X . Sea E un sistema eficiente de igualdad (en el que cada quien obtiene una porción no menor que en cualquier otro sistema igual. ($E_B = E_W$)). De esta manera obtenemos la siguiente primera especificación del principio igualitario general 1. (Otras especificaciones usarían otras medidas de desigualdad.) Un sistema desigual U no se justifica si $U_B - U_W > U_W - E_W$. (¿O debiera ser \geq ?) Una desigualdad sólo se justifica si su beneficio para el grupo que está en peor situación ($U_W - E_W$ es mayor que (¿o igual a?) el costo de la desigualdad ($U_B - U_W$)). (Nótese que esto supone la medición en una escala de intervalo y comparaciones interpersonales.) Ésta es una posición intermedia que el igualitario podría encontrar atractiva, y es un principio igualitario más fuerte que el principio de diferencia.

Hay un principio igualitario aún *más* riguroso, a falta de igualitarismo estricto, apoyado por consideraciones similares a las que conducen al rechazo de un simple principio de costo-beneficio para contextos morales.⁵⁶ Esto nos daría un principio igualitario general 2: Un sistema desigual U se justifica sólo si: a) sus beneficios superan sus costos, y b) no hay *otro* sistema desigual S con menor desigualdad, tal que los beneficios *extras* de U sobre S no superen los costos extras de U sobre S . Como anteriormente, tratando $X_B - X_W$ como los costos de desigualdad en un sistema X , obtenemos la siguiente primera especificación del Principio General Igualitario 2: un sistema desigual U se justifica sólo si:

$$\text{a) } U_W - E_W > U_B - U_W, \text{ y}$$

$$\text{b) No existe un sistema } S \text{ tal que } S_B - S_W < U_B - U_W, \text{ y}$$

$$U_W - S_W \leq (U_B - U_W) - (S_B - S_W).$$

(Obsérvese que b) se vuelve: No hay ningún sistema S con menos desigualdad que U , de manera que los beneficios extras de U sobre S son menos que o iguales a sus costos extra.)

En orden *creciente* de rigor igualitario tenemos: el principio de diferencia, la primera especificación del principio igualitario general I, la primera especificación del principio igualitario general 2 y el principio de igualdad estricta (tómese E). Seguramente un igualitario encontrará los dos de en medio más atractivos que el principio de diferencia. (Tal igualitario podría querer considerar qué cambio en la estructura de la posición original o en la naturaleza de la persona que se encuentra en ella, conduciría a escoger uno de estos principios igualitarios). Por supuesto, no sugiero que estos principios igualitarios sean correctos. Pero su consideración

⁵⁶ Véase mi artículo "Moral Complications and Moral Structures", en *Natural Law Forum*, vol. 13, 1968, especialmente pp. 11-21.

ayuda a mostrar exactamente cuán igualitario es el principio de diferencia, y hacen inverosímil afirmar que se mantiene como el principio admisible más igualitario, lejos de la igualdad estricta. (Sin embargo, quizá Scanlon quiera decir que cualquier principio igualitario más riguroso tendría que asignar un costo a la desigualdad y no se ha dado ninguna justificación teórica que nos permitiera un costo preciso.)

Debemos mencionar que hay un medio por el cual se podrían obtener principios aún más igualitarios de la posición original de Rawls. Imagina éste un grupo de personas racionales interesadas que escogen, detrás de un velo de ignorancia, principios para gobernar sus instituciones. Rawls imagina, además, en la Tercera parte de su libro, que cuando son criadas en una sociedad que comprende estos principios, las personas desarrollan, por ello, un sentido de justicia y una psicología particular (actitudes hacia otros, etcétera). Llámese a éste: Estadio I del argumento. El Estadio II del argumento supone tomar a *estas* personas, las cuales son el resultado del Estadio I y de la operación de la sociedad de acuerdo con los principios del Estadio I, y colocarlas en una posición original. La posición original del Estadio II contiene individuos con la psicología y el sentido de justicia que son productos del Estadio I, más que individuos que son (meramente) individuos racionales e interesados. Ahora bien, estas personas escogen principios para gobernar la sociedad en que viven. ¿Los principios que escogen en el Estadio II, serán los mismos principios escogidos por los otros en el Estadio I? Si no, imagínese a personas criadas en una sociedad que comprende los principios del Estadio II, determínese qué psicología desarrollarían y colóquese a *estos* individuos, que son los productos del Estadio II, en una posición original del Estadio III y continúese como anteriormente para repetir el proceso. Diremos que la posición original repetida produce principios particulares P si: 1) hay una posición original de Estadio n en la que se escoja P y también se escoge P en la posición original de Estadio $n + 1$, ó 2) si se escogen nuevos principios en cada nuevo estadio de la posición original, estos principios convergen en P en el límite. De otra manera, no se producen principios particulares por la repetición de la posición original, por ejemplo los estados sucesivos de la posición original oscilan entre dos conjuntos de principios.

¿Son realmente producidos los dos principios de Rawls por la posición original repetida, esto es, las personas en el Estadio II, con la psicología que Rawls describe como resultado de la operación de sus dos principios de justicia, escogen esos mismos principios cuando son colocadas en la posición original? Si es así, esto reforzaría el resultado de Rawls. Si no, nos enfrentamos a la cuestión de si algunos principios son producidos por la posición original, en qué estadio se producen (o se producen en el límite); y cuáles son precisamente *esos* principios. Esto parecería constituir un campo importante de investigación para las almas que escogieran trabajar, a pesar de mis argumentos, dentro del marco (de la teoría) de Rawls.

DOTES NATURALES Y ARBITRARIEDAD

Rawls llega muy cerca de considerar el sistema retributivo en su explicación de lo que él denomina el sistema de libertad natural:

El sistema de la libertad natural selecciona una distribución eficaz más o menos del siguiente modo. Supongamos que sabemos por la teoría económica que bajo las suposiciones comunes que definen una economía de mercado competitivo, los ingresos y la riqueza serán distribuidos de un modo eficaz, y que cualquier distribución eficaz que resulte en un momento dado está determinada por la distribución inicial del activo, esto es, por la distribución inicial del ingreso y la riqueza y de las capacidades y talentos naturales. Con cada distribución inicial se llegará a un determinado resultado eficaz. Así resultará que, si hemos de aceptarlo como justo y no meramente como eficaz, tenemos que aceptar la base sobre la cual se determinará la distribución inicial del activo.

En el sistema de libertad natural la distribución inicial está regulada por los arreglos implícitos en la concepción de los puestos asequibles a las capacidades (tal como se definió anteriormente). Estos arreglos presuponen un trasfondo de igual libertad (tal como lo especifica el primer principio) y una economía de mercado libre. Ellos requieren una igualdad formal de oportunidades de modo que todos tengan al menos los mismos derechos legales de acceso a las posiciones sociales ventajosas. Pero dado que no se hace ningún esfuerzo para preservar una igualdad o una semejanza de las condiciones sociales excepto en la medida en que esto sea necesario para preservar las instituciones subyacentes requeridas, la distribución inicial del activo para cualquier periodo está fuertemente influida por contingencias naturales y sociales. La distribución existente del ingreso y de la riqueza, por ejemplo, es el efecto acumulativo de distribuciones previas de activos naturales —esto es, talentos y capacidades naturales—, en la medida en que éstos hayan sido o no desarrollados y su uso favorecido u obstaculizado en el transcurso del tiempo por circunstancias sociales y contingencias fortuitas tales como accidentes y buena suerte. Intuitivamente la injusticia más obvia del sistema de libertad natural es que permite que las porciones distribuidas se vean incorrectamente influidas por estos factores que desde el punto de vista moral son tan arbitrarios.⁵⁷

Aquí tenemos la razón *de Rawls* para rechazar un sistema de libertad natural: éste "permite" que las partes distributivas sean impropriamente influidas por factores que son arbitrarios desde un punto de vista moral. Estos factores son: "distribución previa... de talentos y habilidades natu-

⁵⁷ John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 72. Rawls continúa examinando lo que llama una interpretación liberal de sus dos principios de justicia, la cual está concebida para eliminar la influencia de las contingencias sociales, pero que [dice Rawls]: "Intuitivamente parece aún defectuosa [puesto que] de todas maneras permitiría que la distribución de la riqueza y del ingreso fuesen determinadas por la distribución natural de capacidades y talentos... las porciones distributivas se deciden conforme al resultado de una lotería natural; y desde una perspectiva moral este resultado es arbitrario. No hay mejor razón para permitir que la distribución del ingreso y la riqueza sea resuelta en función de las capacidades naturales a que lo sea en favor de las contingencias sociales e históricas" [pp. 73-74].

rales como éstas han sido desarrolladas, con el tiempo, por las circunstancias sociales y por contingencias de oportunidad como accidentes y buena suerte". Nótese que no hay *ninguna* mención en absoluto de cómo han decidido desarrollar las personas sus dotes naturales. ¿Por qué se deja esto sencillamente fuera? Quizás porque tales opciones también son vistas como productos de factores que están fuera del control de la persona y, por tanto, "arbitrarios desde un punto de vista moral".

Igualmente, problemático es el que merezcamos el carácter superior que nos permite hacer el esfuerzo por cultivar nuestras capacidades, ya que tal carácter depende, en buena parte, de condiciones familiares y sociales afortunadas en la niñez, por las cuales no puede pretenderse crédito alguno.⁵⁸

(¿Qué opinión se presupone aquí sobre el carácter y su relación con la acción?)

La dotación inicial de activos naturales, las contingencias de su crecimiento y educación en las primeras etapas de la vida son arbitrarias desde un punto de vista moral... el esfuerzo que una persona desea hacer está influido por sus capacidades naturales, sus conocimientos y las alternativas que se le ofrecen. Los mejor dotados tratan de hacer un esfuerzo, *ceteris paribus*, conscientemente.⁵⁹

Esta línea de argumentación puede bloquear la introducción de decisiones y acciones autónomas de una persona (y sus resultados) sólo atribuyendo *todo* lo que es valioso en la persona a ciertas clases de factores completamente "externos". De esta manera, denigrar la autonomía de una persona y la genuina responsabilidad de sus acciones es una línea arriesgada de tomar para una teoría que, de otra manera, desea reforzar la dignidad y el respeto propio de seres autónomos; especialmente para una teoría que se funda tanto (incluyendo una teoría del bien) sobre las opciones de las personas. Podemos dudar de que el cuadro no exaltado de los seres humanos que la teoría de Rawls presupone, y sobre la cual descansa, pueda encajar conjuntamente con la idea de dignidad humana, que la teoría, para eso formulada, quiere alcanzar y abrazar.

Antes de investigar las razones de Rawls para rechazar el sistema de libertad natural, debemos hacer notar la situación de los que se encuentran en la posición original. El sistema de libertad natural es *una* interpretación de un principio que (de acuerdo con Rawls) ellos *efectivamente* aceptan: desigualdades sociales y económicas deben ser arregladas de tal manera que, razonablemente, se espere que ambas sean para ventaja de todos y estén vinculadas a posiciones y oficios abiertos a todos. No se deja claro si las personas en la posición original consideran y escogen explícitamente entre *todas* las varias interpretaciones de este principio, aunque ésta pa-

⁵⁸ John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 104.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 311-312.

recería ser la interpretación más razonable. (La tabla de Rawls que enumera las concepciones de justicia consideradas en la posición original *no* incluye el sistema de libertad natural.) Ciertamente, ellos consideran explícitamente una interpretación: el principio de diferencia. Rawls no establece por qué las personas que hay en la posición original y que consideran el sistema de libertad natural lo rechazarían. Su razón no puede ser que éste (el sistema de libertad natural) haga que la distribución resultante dependa de una distribución *moralmente* arbitraria de dones naturales. Lo que debemos suponer, como hemos visto anteriormente, es que el cálculo interesado de las personas en la posición original no las lleva (no puede llevarlas) a adoptar el principio retributivo. Sin embargo, nosotros y Rawls basamos nuestra evaluación sobre consideraciones diferentes.

Rawls ha *designado* explícitamente la posición original y su situación de manera que comprenda y realice su evaluación negativa refleja de permitir que las porciones de pertenencias sean afectadas por las cualidades naturales: "Una vez que nos decidimos a buscar una concepción de la justicia que prevenga la utilización de los accidentes o de los dones naturales, y de las contingencias sociales..."⁶⁰ (Rawls hace muchas referencias esporádicas a este tema de anular los accidentes de dotes naturales y las contingencias de la circunstancia social). Esta busca conforma de modo decisivo la teoría de Rawls y subyace en su delineación de la posición original. No es que las personas que *sí* merecieron sus dotes naturales escogerían de otra manera si fueran colocadas en la posición original de Rawls, sino más bien, que presumiblemente, para tales personas, Rawls no sostendría que los principios de justicia para gobernar *sus* relaciones mutuas fueran fijados por lo que ellos escogerían en la posición original. Es útil recordar cuánto de la construcción de Rawls descansa sobre este fundamento. Por ejemplo, Rawls sostiene que ciertas demandas igualitarias no son motivadas por envidia sino, más bien, porque están de acuerdo con sus dos principios de justicia, por resentimiento de injusticia.⁶¹ Este argumento puede ser socavado, como lo comprende Rawls,⁶² si las propias consideraciones que subyacen en la posición original (la cual produce los dos principios de Rawls) comprenden o descansan sobre la envidia. De esta forma, además de desear entender el rechazo de Rawls de las concepciones alternativas y ponderar cuán vigorosa es la crítica que hace de la concepción retributiva razones internas de su teoría ofrecen motivos para explorar el fundamento del requisito de que la concepción de justicia esté equipada para anular diferencias en las circunstancias sociales y en las dotes naturales (y cualesquiera diferencias en las circunstancias sociales que resulten).

¿Por qué no deberían las pertenencias depender parcialmente de los

⁶⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 538-541.

⁶² "Para mostrar que los principios de justicia se basan parcialmente" sobre la envidia, tendría que establecerse que una o más de las condiciones de la posición original surgirían de esta propensión" (John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 538).

dones naturales? (También dependerían de cómo son desarrollados y de los usos que se les dan.) La respuesta de Rawls es que estos dones y dotes, naturales siendo inmerecidos, son "arbitrarios desde un punto de vista moral". Hay dos maneras de entender la pertinencia de esta respuesta: podría ser parte de un argumento para establecer que deben anularse los efectos distributivos de las diferencias naturales. A éste lo llamaré el argumento positivo. O bien, podría ser parte de un argumento para objetar un posible contraargumento que sostuviera que no debieran anularse los efectos distributivos de las diferencias naturales. A éste lo llamaré el argumento negativo. Mientras el argumento positivo trata de establecer que deben anularse los efectos distributivos de las diferencias naturales, el negativo, al limitarse a objetar *un* argumento de que no deben anularse las diferencias, deja abierta la posibilidad de que (por otras razones) las diferencias no deben anularse. (El argumento negativo posiblemente deja, también, una cuestión de *indiferencia* moral sobre si los efectos distributivos de las diferencias naturales deben anularse; obsérvese la diferencia entre decir que algo debe ser y decir que no es eso lo que debe ser.)

EL ARGUMENTO POSITIVO

Comenzaremos con el argumento positivo. ¿Cómo podría funcionar el argumento de que las diferencias en dones naturales son arbitrarias desde un punto de vista moral, en un argumento hecho para establecer que se deben anular las diferencias de pertenencias que brotan de las diferencias en dones naturales? Consideremos cuatro argumentos posibles; el primero es el argumento *A* siguiente:

- 1) Cualquier persona debe merecer moralmente lo que tiene; no debe ser que las personas tengan pertenencias que no merecen.
- 2) Las personas no merecen moralmente sus dones naturales.
- 3) Si la *X* de una persona determina parcialmente su *Y*, y su *X* es inmerecida, entonces también lo es *Y*.

Por tanto,

- 4) Las pertenencias de las personas no deben ser parcialmente determinadas por sus dones naturales.

Este argumento servirá como sustituto para otros argumentos similares más complicados.⁶³ Sin embargo, Rawls *rechaza* explícita y categóricamente la distribución de conformidad con el merecimiento moral.

⁶³ Por ejemplo:

1. Diferencias entre las pertenencias de dos personas cualesquiera deben ser moralmente merecidas; no deben existir diferencias moralmente inmerecidas.
2. Diferencias entre las personas en cuanto a dotes naturales son moralmente inmerecidas.

Hay una tendencia por parte del sentido común a suponer que la renta y la riqueza, y los bienes en general, han de ser distribuidos de acuerdo con un criterio moral. La justicia es la felicidad concorde con la virtud. A pesar de que se reconoce que este ideal nunca puede ser plenamente conseguido, es la concepción apropiada de la justicia distributiva, al menos como un principio *prima facie*, y la sociedad debería llevarlo a cabo en tanto las circunstancias lo permitan. Ahora bien, la justicia como imparcialidad rechaza esta concepción. Tal principio no sería elegido en la posición original.⁶⁴

Rawls no podría, por tanto, aceptar ninguna premisa como la primera premisa en el argumento *A* y, por ello, ninguna variante de este argumento subyace en su rechazo de diferencias en las porciones distributivas que broten de diferencias inmerecidas de dotes naturales. Rawls no sólo rechaza efectivamente la premisa 1: su teoría no es co-extensiva con ella. Rawls favorece que se den incentivos a las personas si esto es lo que más mejora el destino del menos bien situado y esto frecuentemente será debido a que por sus dotes naturales estas personas recibirán incentivos y tendrán porciones mayores. Observamos antes que la concepción retributiva de justicia de las pertenencias, no siendo una concepción de justicia pautada tampoco acepta distribución de acuerdo con el merecimiento moral. Cualquier persona puede dar a cualquier otra cualquier pertenencia a la que tenga derecho, con independencia de si el beneficiario merece moralmente serlo. A cada quien de acuerdo con los derechos legítimos que se le han legítimamente transmitido, no es un principio pautado.

Si el argumento *A* y su primera premisa son rechazados, no es obvio cómo construir el argumento positivo. Considérese el siguiente argumento *B*:

- 1) Las pertenencias deben ser distribuidas de conformidad con alguna pauta que no sea arbitraria desde el punto de vista moral.
- 2) Que las personas tengan dotes naturales diferentes es arbitrario desde un punto de vista moral.

Por tanto,

- 3) Las pertenencias no deben ser distribuidas de conformidad con las dotes naturales.

Pero las diferencias en dotes naturales podrían estar *correlacionadas* con

3. Diferencias entre personas parcialmente determinadas por otras diferencias que son inmerecidas son, también, inmerecidas.

Por tanto:

4. Diferencias entre las pertenencias de las personas no deben ser parcialmente determinadas por diferencias en sus dotes naturales.

⁶⁴ John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 310. En lo que resta de esta sección, Rawls procede a criticar la concepción de la distribución conforme con el merecimiento moral.

otras diferencias que no son arbitrarias desde un punto de vista moral y que sin duda tienen alguna posible pertinencia moral para las cuestiones distributivas. Por ejemplo, Hayek sostiene que en el capitalismo la distribución generalmente se hace de acuerdo con los servicios prestados a otros. Puesto que las diferencias en dotes naturales producirán diferencias en capacidad para servir a otros, habrá alguna correlación de diferencias en distribución con diferencias en dotes naturales. El principio del sistema *no* es distribución de conformidad con dotes naturales; pero las diferencias en dotes naturales conducirán a diferencias en las pertenencias bajo un sistema cuyo principio es la distribución de acuerdo con servicios prestados a otros. Si la anterior conclusión 3 debe interpretarse extensivamente de manera que excluya esto, se debe hacer explícita. Pero, añadir la premisa de que cualquier pauta que tiene una descripción *grosso modo*, coextensiva que es arbitraria desde un punto de vista moral es arbitraria ella misma desde un punto de vista moral sería demasiado fuerte, porque produciría el resultado de que *toda* pauta es arbitraria desde un punto de vista moral. Quizás la cuestión decisiva que debe evitarse es, no sólo la coextensibilidad, sino, más bien, algunas características moralmente arbitrarias *que dan origen* a diferencias en las porciones distributivas. De esta manera, considérese el argumento C:

- 1) Las pertenencias deben ser distribuidas de conformidad con alguna pauta que no sea arbitraria desde el punto de vista moral.
- 2) Que las personas tengan dotes naturales diferentes es arbitrario desde un punto de vista moral.
- 3) Si parte de la explicación de por qué una pauta contiene diferencias en pertenencias es que otras diferencias en las personas dan origen a éstas diferencias de las pertenencias, y si estas otras diferencias son arbitrarias desde un punto de vista moral, entonces la pauta también es arbitraria desde un punto de vista moral.

Por tanto:

- 4) Las diferencias en dotes naturales no deben dar origen a diferencias de pertenencias entre las personas.

La premisa 3 de este argumento sostiene que cualquier arbitrariedad moral que subyace en una pauta, contagia la pauta y la hace, también, moralmente arbitraria. Pero cualquier pauta tendrá algunos hechos moralmente arbitrarios como parte de la explicación de cómo surge, incluyendo la pauta propuesta por Rawls. El principio de diferencia interviene para dar a algunas personas porciones distributivas más grandes que a otros; qué personas reciben estas partes más grandes dependerá, al menos parcialmente, de diferencias entre estas personas y las otras, diferencias que son arbitrarias desde un punto de vista moral, puesto que, a algunas personas con dotes naturales especiales se les ofrecerán porciones mayores

como incentivo para usar estas dotes en formas determinadas. Quizás una premisa similar a la 3 pueda formularse de manera que excluya lo que Rawls desea excluir, aunque sin excluir su *propio* punto de vista. Aún más, el argumento resultante supondría que el conjunto de pertenencias debe realizar alguna pauta.

¿Por qué debe ser pautado el conjunto de pertenencias? Establecer pautas *no* es intrínseco a la teoría de la justicia, como hemos visto en nuestra presentación de la teoría retributiva: una teoría que concentra su atención sobre los principios subyacentes que generan conjuntos de pertenencias más que sobre la pauta que un conjunto de tenencias realiza. Si se negara que la teoría de estos principios subyacen es una teoría separada de justicia distributiva, y no sólo una colección de consideraciones diversas de otras áreas, entonces la pregunta se vuelve la de si *hay* alguna cuestión separada de la justicia distributiva que requiera una teoría separada.

En el modelo de maná del cielo dado antes, podría haber una razón más apremiante para buscar una pauta. Pero como las cosas surgen ya poseídas (o con acuerdos ya celebrados sobre cómo deben ser poseídas), no hay ninguna necesidad de buscar alguna pauta que satisfacer; para pertenencias no poseídas; y puesto que el proceso por el cual las pertenencias son realmente creadas o modeladas no necesita realizar ninguna pauta particular, no hay razón para esperar que resulte alguna pauta. La situación no es la apropiada para preguntarse: "¿Después de todo, qué va a ser de estas cosas?, ¿qué vamos a hacer con ellas?" En el mundo donde no hay maná del cielo, en que las cosas se tienen que hacer o producir o transformar por las personas, no hay ningún proceso separado de distribución para que una teoría de distribución sea una teoría de este proceso separado. El lector recordará nuestro argumento anterior de que (*grosso modo*) cualquier conjunto de pertenencias que realizan una pauta particular puede ser transformado, por intercambios voluntarios, obsequios, etcétera, de las personas que tienen las pertenencias de conformidad con la pauta, en *otro* conjunto de pertenencias que no se conforman a la pauta. La idea de que las pertenencias tengan que ser pautadas quizás parezca menos verosímil cuando se ve que tiene la consecuencia de que las personas no pueden realizar actos que alteren la pauta, aun con cosas que ellas legítimamente tienen.

Hay otra ruta hacia una concepción pautada de justicia que, quizás, debiera mencionarse. Supóngase que cada hecho moralmente legítimo tiene una explicación "unificada" que muestra que es moralmente legítimo y que las *conjunciones* caen dentro del dominio de los hechos que van a ser explicados como moralmente legítimos. Si p y q son, cada una, hechos moralmente legítimos, con sus explicaciones respectivas como moralmente legítimas, las cuales fueran P y Q , entonces si $p \wedge q$ debe también ser explicada como moralmente legítima, y si $P \wedge Q$ no constituye una explicación "unificada" (sino una mera conjunción de explicaciones diferentes), entonces se necesitarán algunas otras explicaciones. Aplicando esto a las

pertenencias, supóngase que hay explicaciones retributivas separadas que muestran la legitimidad de que yo tenga mis pertenencias, y de que usted tenga las suyas, y se plantea la siguiente pregunta: "¿Por qué es legítimo que yo tenga lo que tengo y que usted tenga lo que tenga? ¿Por qué ese hecho y *todas las relaciones que contiene* son legítimos?" Si la conjunción de las dos explicaciones separadas no fuera válida para explicar de manera unificada la legitimidad del hecho compuesto (cuya legitimidad no se considera constituida por la legitimidad de sus partes constituyentes), entonces algunos principios pautados de distribución parecerían ser necesarios para mostrar su legitimidad y para legitimar cualquier conjunto de pertenencias no unido.

Con la explicación científica de hechos particulares, la práctica común es considerar que algunas conjunciones de hechos explicados no requieren explicación separada, sino explicarlos por las conjunciones de las explicaciones de los conjuntos. (Si E_1 explica e_1 y E_2 explica e_2 , entonces $E_1 \wedge E_2$ explica $e_1 \wedge e_2$.) Si requerimos que cualquiera de los dos conjuntos y cualquier conjunción de lugar n tuvieran que ser explicados de alguna forma unificada, y no meramente por la conjunción de explicaciones separadas y distintas, entonces seríamos conducidos a rechazar la mayoría de las explicaciones comunes y a buscar una pauta subyacente para explicar lo que parecen ser hechos separados. (Los científicos, por supuesto, con frecuencia efectivamente ofrecen una explicación unificada de hechos aparentemente separados.) Bien valdría la pena explorar las consecuencias interesantes de negarse a tratar, aun en primera instancia, cualesquiera dos hechos como legítimamente separables, como si fueran explicaciones separadas, cuya conjunción es todo lo que hay para explicarlos. ¿Qué parecerían nuestras teorías del mundo si requiriéramos explicaciones unificadas de *todas* las conjunciones? Quizás una explicación de cómo se ve el mundo para las personas paranoicas o, para ponerlo en términos no peyorativos, la manera en que les parece a las personas que tienen ciertas clases de experiencias bajo la influencia de drogas, (Por ejemplo, la manera en que algunas veces me parece a mí después de fumar marihuana.) Tal visión del mundo difiere fundamentalmente de la manera en que normalmente lo miramos; es sorprendente, al principio, que una simple condición para la adecuación de explicaciones de conjunciones conduzca a ella, hasta que nos damos cuenta que tal condición de adecuación tiene que conducir a una visión del mundo profunda y completamente pautada.

Una condición similar de adecuación para las explicaciones sobre la legitimidad moral de conjunciones de hechos separados moralmente legítimos, conduciría a la idea de que requeriría conjuntos de pertenencia que exhiban un *pautamiento* completo. Parece improbable que haya argumentos que obliguen a imponer tal principio de adecuación. Algunos pueden encontrar verosímil tal visión unificada sólo para un dominio, por ejemplo, en la esfera moral en cuanto a conjuntos de pertenencias, pero no en el reino de explicaciones ordinarias no morales, o viceversa. Para ex-

plicar hechos no morales, el reto sería producir tal teoría unificada. Si se produjera una que introdujera consideraciones nuevas y no explicara ningún hecho nuevo (además de las conjunciones de los anteriores), la decisión en cuanto a su aceptabilidad podría ser difícil y dependería, en gran medida, cuán satisfactoria, explicativamente, fuera la nueva forma en que viéramos los hechos anteriores. En el caso de explicaciones morales y de explicaciones que muestran la legitimidad moral de hechos varios, la situación es un tanto diferente. Primero, hay aún menos razón (creo yo) para suponer una explicación unificada apropiada y necesaria. Hay menos necesidad de un grado *mayor* de unidad explicativa que la proporcionada cuando los mismos principios subyacentes para generar pertenencias aparecen en explicaciones diferentes. (La teoría de Rawls que contiene elementos de lo que él llama justicia procesal pura no satisface una condición fuerte de adecuación para explicar conjunciones, e implica que tal condición no puede ser satisfecha.) En segundo lugar, hay más peligro que en el caso científico de que la demanda de una explicación unificada conforme los "hechos morales" que se van a explicar. ("No puede ser que ambos *sean* hechos porque no hay ninguna explicación pautada unificada que los produzca a ambos.") Por tanto, el encontrar una explicación unificada de tales hechos seriamente preferidos no dejará en claro lo bien fundamentada que esté la teoría explicativa.

Paso ahora a nuestro argumento positivo final, el cual pretende derivar la conclusión de que las porciones distributivas no deben depender de dotes naturales a partir del enunciado de que la distribución de dotes naturales es moralmente arbitraria. Este argumento concentra su atención en la noción de igualdad. Puesto que una gran parte del argumento de Rawls sirve para justificar o presentar como aceptable una desviación particular de las porciones iguales (algunos pueden tener más si esto sirve para mejorar la posición de los peor situados), quizás sería esclarecedora una reconstrucción de su argumento subyacente, el cual coloca a la igualdad en su centro. Las diferencias entre las personas (reza el argumento) son arbitrarias desde un punto de vista moral si no hay ningún argumento moral para la conclusión de que debe haber diferencias. No todas esas diferencias serán moralmente objetables. Que no haya tal argumento moral parecerá importante sólo en el caso de aquellas diferencias que nosotros creemos que no deben darse, a menos que una razón moral establezca que ellas deben darse. Hay, por así decirlo, una presunción en contra de ciertas diferencias que pueden ser superadas (¿pueden ser meramente neutralizadas?) por razones morales; en ausencia de cualquier razón moral de peso suficiente, debe haber igualdad. De esta manera, tenemos el argumento *D*:

- 1) Las pertenencias deben ser iguales, a menos que haya una razón moral (de peso) por la cual deban ser desiguales.
- 2) Las personas no merecen las maneras en que difieren de otras personas en dotes naturales; no hay ninguna razón moral por la que las personas deban diferir en dotes naturales.

- 3) Si no hay ninguna razón moral por la que las personas difieran en ciertos rasgos, entonces el que realmente difieran en estos rasgos no proporciona y no puede dar origen a una razón moral por la cual deban diferir en otros rasgos (por ejemplo, en pertenencias).

Por tanto,

- 4) Las diferencias de las personas en dotes naturales no son una razón por la cual las pertenencias deban ser desiguales.
- 5) Las pertenencias de las personas deben ser iguales a menos que haya alguna otra razón moral (tal como, por ejemplo, mejorar la posición de los que están peor situados) por la cual sus pertenencias deban ser desiguales.

De los enunciados similares a la tercera premisa nos ocuparemos en breve. Aquí permítasenos concentrar la atención sobre la primera premisa, la premisa de igualdad. ¿Por qué deben ser iguales las pertenencias de las personas en ausencia de una razón moral especial para desviarse de la igualdad? (¿Por qué pensar que *debe* haber alguna pauta particular sobre pertenencias?) ¿Por qué es la igualdad la posición fundamental (o de movimiento rectilíneo) del sistema, toda desviación de la cual sólo puede ser causada por fuerzas morales? Muchos "argumentos" en favor de la igualdad meramente afirman que las diferencias entre personas son arbitrarias y tienen que justificarse. Con frecuencia los autores establecen una presunción en favor de la igualdad, en una forma como la siguiente: "Las diferencias en el trato a las personas necesitan justificarse".⁶⁵ La situación más favorecida para esta clase de presunción es aquella en la cual hay una persona (o grupo) tratando a todos, una persona (o grupo) que *no* tiene ningún derecho o título para conferir el trato particular que ellos quieran o se les antoje. Pero si voy a una sala de cine en vez de la que está junto

⁶⁵ Ninguna razón necesita darse para... una igual distribución de beneficios —porque eso es "natural"— evidentemente correcta y justa, y no necesita ninguna justificación, puesto que, en cierto sentido, está concebida como autojustificada... La suposición es que la igualdad no necesita ninguna razón, sólo la desigualdad la necesita; esa uniformidad, regularidad, similitud, simetría, ...no necesitan ser especialmente explicadas, mientras que las diferencias, la conducta asistemática, los cambios de conducta sí necesitan explicación y, por regla, justificación. Si tengo un pastel y hay diez personas entre las que lo quiero dividir, entonces si doy exactamente una décima parte a cada quien, esto no requiere, al menos automáticamente, justificación; mientras que si me aparto de este principio de división imparcial, se espera que dé una razón especial. Es algún sentido de esto, aunque latente, lo que hace de la igualdad una idea que nunca ha parecido intrínsecamente excéntrica... [Isaiah Berlin, "Equality", reimpresso en Frederick A. Olafson (comp.), *Justice and Social Policy*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1961, p. 131]. Para proseguir la analogía con la mecánica, obsérvese que es una posición sustantiva teórica, la cual especifica un estado o situación particular como aquel que no requiere ninguna explicación, mientras que las desviaciones deben ser explicadas en función de fuerzas externas. Véase la explicación de Ernest Nagel del intento de D'Alembert de dar un argumento *a priori* a la primera ley del movimiento de Newton. (*The Structure of Science*, Nueva York; Harcourt, Brace, and World, 1961, pp. 175-177.)

a ella, ¿necesito justificar mi trato diferente a los dos propietarios de las salas de cine? ¿No basta que yo desee ir a una de ellas? Que las diferencias en trato deban ser justificadas se acomoda *realmente* bien a los *gobiernos* contemporáneos. Aquí hay un proceso centralizado que trata a todos, sin derecho a conferir un trato por capricho. Sin embargo, la mayor porción de la distribución en una sociedad libre no llega a través de acciones del gobierno; y no cambiar los resultados de intercambios individuales localizados tampoco constituye "acción estatal". Cuando no hay *nadie* dando el trato y todos tienen derecho a conferir sus pertenencias como deseen, no es claro por qué debe pensarse que la máxima de que las diferencias de trato tengan que ser justificadas tiene una aplicación extensiva. ¿Por qué tienen que justificarse las diferencias entre personas? ¿Por qué pensar que tenemos que cambiar, remediar o compensar cualquier desigualdad que puede ser cambiada, remediada o compensada? Quizás sea aquí donde entra la cooperación social. Aunque no hay ninguna presunción de igualdad (digamos, en bienes primarios, o cosas por las que las personas se preocupan) entre todas las personas, tal vez haya alguna entre las personas que cooperan unidas. Pero es difícil ver un argumento en favor de esto; seguramente no todas las personas que cooperan juntas convienen explícitamente en esta presunción como uno de los términos de su cooperación mutua. Y su aceptación proporcionaría un incentivo lamentable para que los mejor situados se negaran a cooperar, o permitir a cualquiera de los suyos cooperar con gente distante que está menos bien situados que cualquiera de ellos. Porque entrar en tal cooperación social, benéfica para los menos bien situados, seriamente empeoraría la posición del grupo mejor situado al crear relaciones de presunta igualdad entre ellos y el grupo peor situado. En el siguiente capítulo consideraré el argumento reciente más importante en favor de la igualdad, pero que resulta fallido. Aquí sólo necesitamos sólo observar que la conexión que el argumento *D* forja entre dotes naturales no merecidas y alguna conclusión sobre las porciones distributivas *presupone* la igualdad como norma (de la cual se puede uno desviar con, y sólo con, razones morales); y, por ende, el argumento *D* mismo no puede ser usado para establecer cualquier condición sobre la igualdad.

EL ARGUMENTO NEGATIVO

Habiendo sido infructuosa nuestra busca de un argumento positivo convincente para conectar la afirmación de que las personas no merecen sus dotes naturales con la conclusión de que las diferencias en pertenencias no deben basarse sobre diferencias en dotes naturales, pasamos ahora a lo que llamamos el argumento negativo: el uso de la afirmación de que las personas no merecen sus cualidades naturales para refutar un posible contraargumento dirigido a la postura de Rawls. (Si el argumento de igualdad *D* fuera aceptable, la tarea negativa de refutar posibles consideraciones

en contra formaría parte de la tarea positiva de mostrar que una presunción de igualdad parece insuperable en un caso particular.) Considérese el siguiente posible contraargumento *E* contra Rawls:

- 1) Las personas merecen sus dotes naturales.
- 2) Si las personas merecen *X*, merecen cualquier *Y* que se siga de *X*.
- 3) Las pertenencias de las personas resultan de sus cualidades naturales.

Por tanto,

- 4) Las personas merecen sus pertenencias.
- 5) Si las personas merecen algo, entonces ellas deben tenerlo (y esto supera cualquier presunción de igualdad que pudiera existir sobre tal cosa).

Rawls refutaría este contraargumento negando su primera premisa. Y así, vemos *alguna* conexión entre la afirmación de que la distribución de dotes naturales es arbitraria y el enunciado de que las porciones distributivas no deben depender de dotes naturales. Sin embargo, no puede darse gran peso a *esta* conexión. Porque hay otros contraargumentos, de una veta similar; por ejemplo el argumento *F*, que empieza:

- 1) Si las personas tienen *X*, y el que tengan *X* (independientemente de si merecen tenerla o no) *no* viola, el derecho (en el sentido de Locke) o retribución sobre *X* de nadie más, y *Y* resulta (surge de, etc.) por un proceso que no viola derechos (en el sentido de Locke) o retribución⁶⁶ de ningún otro, entonces la persona tiene derecho a *Y*.
- 2) El que las personas tengan dotes naturales que tienen no viola las retribuciones o derechos (en el sentido de Locke) de ningún otro.

Y continúa sosteniendo que las personas tienen el derecho a lo que producen, a los productos de su trabajo, a lo que otros les dan o les intercambian. No es verdad, por ejemplo, que una persona *gane Y* (el derecho de conservar una pintura que ha pintado, elogios por escribir *Teoría de la Justicia*, etcétera), sólo si ha *ganado* (o de otra manera *merece*) todo lo que él usó (incluyendo dotes naturales) en el proceso de ganar *Y*. Algunas de las cosas que usa, simplemente las puede tener, no ilegítimamente. No es necesario que los fundamentos que subyacen el merecimiento, sean también merecidas, de pe a pa.

⁶⁶ Podríamos reforzar el antecedente añadiendo un proceso de la clase que crearía un derecho para *Y* y si la persona tuviera derecho a *X*. Hago uso de derechos y retribuciones lockeanos para referirme a los (analizados en la Primera Parte) contra la fuerza, el fraude, etcétera, que deben ser reconocidos en el Estado mínimo. Como creo que éstos son los únicos derechos y retribuciones que las personas poseen (aparte de los que especialmente adquirieran) no necesitaba haber incluido la especificación para los derechos lockeanos. El que crea que algunos tienen derecho a los frutos del trabajo de los demás negará la verdad de la primera premisa tal y como está enunciada. Si la especificación que alude a los derechos en el sentido lockeano no estuviera incluida, podría conceder la verdad de 1, aunque negando la de 2 o de los pasos posteriores.

Por lo menos, podemos hacer un paralelo entre estos enunciados sobre merecimiento con otros derechos. Y si describimos correctamente a las personas como teniendo derecho a sus dotes naturales aun si no puede decirse que las merecen, entonces el argumento paralelo a *E*, antes mencionado, con "tienen derecho a" sustituye a "merece" en todo. Esto nos da el aceptable argumento *G*:

- 1) Las personas tienen derecho a sus dotes naturales.
- 2) Si las personas tienen derecho a algo, tienen derecho a cualquier cosa que provenga de ellas (a través de tipos específicos de proceso).
- 3) Las pertenencias de las personas resultan de sus dotes naturales.

Por tanto,

- 4) Las personas tienen derecho a sus pertenencias.
- 5) Si las personas tienen derecho a algo, entonces deben tenerlo (y esto supera cualquier presunción de igualdad que pudiera haber sobre pertenencias).

Si las dotes naturales de las personas son arbitrarias o no, desde un punto de vista moral, las personas tienen derecho a ellas, y a lo que resulte de ellas.⁶⁷

Un reconocimiento de los derechos de las personas a sus dotes naturales (la primera premisa del argumento *G*) podría ser necesario para evitar la aplicación rigurosa del principio de diferencia, el cual conduciría, como ya hemos visto, incluso a derechos de propiedad aún más fuertes sobre otras personas de lo que las teorías redistributivas usualmente producen. Rawls piensa que evita esto⁶⁸ porque las personas en su misma posición original colocan el principio de libertad lexicográficamente precediendo al principio de diferencia, aplicado no sólo al bienestar económico sino a la salud, duración de la vida, etcétera. (Sin embargo, véase el comentario anterior.)

No hemos encontrado un argumento convincente para (ayudar a) establecer que las diferencias en pertenencias que surjan de diferencias en dotes naturales deban ser eliminadas o minimizadas. ¿Puede usarse de otra

⁶⁷ Si nada de significación moral puede resultar de lo que era arbitrario, entonces la existencia de ninguna persona en particular podría ser de significación moral, puesto que cual de los muchos espermatozoides logra fertilizar el óvulo es (hasta donde sabemos) arbitrario desde un punto de vista moral. Esto sugiere otra observación más vaga, dirigida al espíritu de la idea de Rawls más que a su letra. Cada persona existente es el producto de un proceso en que el espermatozoide que tiene éxito no lo merece más que los millones que no lo lograron. ¿Debemos desear que ese proceso hubiera sido más "justo" tal y como es juzgado por las normas de Rawls, de que todas las desigualdades en él hubieran sido rectificadas? Debemos ser aprensivos ante cualquier principio que condene moralmente el propio tipo de proceso que nos crea un principio que, consecuentemente, minaría la legitimidad de nuestra propia existencia.

⁶⁸ Pero también véase, más adelante, nuestro análisis del punto de vista de Rawls de las habilidades naturales como dotes colectivas.

manera el tema de que las dotes naturales de las personas son arbitrarias desde un punto de vista moral, por ejemplo, para justificar una cierta conformación de la posición original? Es claro que si la conformación se hace para anular las diferencias en pertenencias debidas a las diferencias en dotes naturales, necesitamos un argumento para este fin, y regresamos a nuestra infructuosa busca de la ruta, hacia la conclusión de que tales diferencias de pertenencias deben anularse. Por lo contrario, la conformación podría tener lugar evitando que los participantes en la posición original conozcan sus dotes naturales. En esta forma, el hecho de que los dotes naturales son arbitrarios desde un punto de vista moral ayudaría a imponer y a justificar el velo de la ignorancia. Pero ¿cómo lo hace? ¿Por qué debe excluirse el conocimiento de los dotes naturales de la posición original? Presumiblemente, el principio subyacente sería que si algunas características particulares son arbitrarias desde un punto de vista moral, entonces las personas en la posición original no deben saber que las poseen. Pero esto excluiría su conocimiento de cualquier cosa sobre sí mismas, puesto que cada una de sus características (incluyendo racionalidad, capacidad de tomar decisiones, tener un periodo de vida de más de tres días, tener memoria, ser capaces de comunicarse con otros organismos como ellos) descansan sobre el hecho de que el espermatozoide y el óvulo que los produjo contenían material genético particular. El hecho físico de que esos gametos particulares contuvieran sustancias químicas particularmente organizadas (los genes de personas en lugar de genes de musarañas o árboles) es arbitrario *desde un punto de vista moral*; es, desde el punto de vista moral, un accidente. Sin embargo, las personas en la posición original deben conocer algunos de sus atributos.

Tal vez fuimos demasiado rápidos cuando sugerimos la exclusión del conocimiento de la racionalidad, etcétera, tan sólo porque estas características *surgen* de hechos moralmente arbitrarios, puesto que estas características también tienen significación moral; esto es, los hechos morales dependen o surgen de ellas. Aquí vemos una ambigüedad al decir que un hecho es arbitrario desde un punto de vista moral. Podría significar que no hay ninguna razón moral por la que el hecho deba ser de esta manera, o bien, podría significar que el que el hecho sea de esa manera no tiene significación moral y no tiene ninguna consecuencia moral. Racionalidad, la capacidad de tomar decisiones, etcétera, no son moralmente arbitrarias en este segundo sentido. Pero si escapan de la exclusión sobre esta base, el problema ahora es que las dotes naturales, cuyo conocimiento desea excluir Rawls de la posición original, no son tampoco moralmente arbitrarias en este sentido. De cualquier manera, la afirmación de la teoría retributiva de qué derechos morales pueden surgir de, o estar basados parcialmente sobre tales hechos, es lo que ahora está en cuestión. De esta manera, en ausencia del argumento de que deben anularse las diferencias en pertenencias debidas a las diferencias en dotes naturales, no es claro cómo algo acerca de la posición original pueda basarse sobre la afirmación

(ambigua) de que las diferencias en dotes naturales son arbitrarias desde un punto de vista moral

DOTES COLECTIVAS

La opinión de Rawls parece ser que todos tienen algún derecho o reclamo sobre la totalidad de dotes naturales (reunidas), sin que nadie tenga reclamos diferentes. La distribución de capacidades naturales es vista como "dote colectiva".⁶⁹

El principio de la diferencia representa, en efecto, un acuerdo en el sentido de considerar la distribución de talentos naturales como un acervo común, y de participar en los mayores beneficios económicos y sociales que hacen posibles los beneficios de su distribución. Aquellos que han sido favorecidos por la naturaleza, quienes quiera que sean, pueden obtener provecho de su buena fortuna sólo en la medida en que mejoren la situación de los no favorecidos... Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad. Sin embargo, esto no es razón, por supuesto, para ignorar y mucho menos para eliminar estas distinciones. Más bien, lo que es posible es configurar la estructura básica de modo tal que estas contingencias operen en favor de los menos afortunados.⁷⁰

Las personas diferirán en cómo consideren los talentos naturales como dotes comunes. Algunos se quejarán haciendo eco a Rawls, en contra del utilitarismo,⁷¹ de que esto "no toma seriamente la distinción entre personas"; y se preguntarán si cualquier reconstrucción de Kant que trata las capacidades y talentos de las personas como recurso para otros puede ser adecuada. "Los dos principios de justicia... excluyen hasta la tendencia de considerar a los hombres como medios para el bienestar de otros."⁷² Sólo si se insiste *mucho* en la distinción entre hombres y sus talentos, dotes, habilidades y peculiaridades especiales. Si alguna concepción coherente de persona queda cuando se insiste, de esta manera en la distinción, esto es pregunta abierta. El porqué nosotros, llenos (como estamos) de rasgos particulares, debemos estar contentos de que (sólo) los hombres así purificados dentro de nosotros no sean considerados como medios, tampoco es claro.

Los talentos y habilidades de las personas *son* un haber de una sociedad libre; otros miembros de la comunidad se benefician de su presencia y mejoran porque están allí y no en alguna otra parte o en ninguna parte. (De otra manera no escogerían tratar con ellos.) La vida, a la larga, no es un juego de contabilidad constante, en el cual si una mayor habilidad o esfuerzo conduce a alguien a obtener más, significa que otros tengan que

⁶⁹ John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 179.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 102.

⁷¹ *Ibid.*, p. 27.

⁷² *Ibid.*, p. 183.

perder. En una sociedad libre, los talentos de las personas efectivamente beneficia a otros y no sólo a sí mismas. ¿La extracción de aún más beneficios para otros es lo que se supone, justifica tratar las dotes naturales de las personas como recurso colectivo? ¿Qué justifica esta extracción?

Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad. Sin embargo, esto no es razón, por supuesto, para ignorar y mucho menos para eliminar estas distinciones. Más bien lo que es posible es configurar la estructura básica de modo tal que estas contingencias operen en favor de los menos afortunados.⁷³

¿Y si no existiera "otra forma de tratarlas"? ¿Se seguiría entonces que uno debe eliminar estas distinciones? ¿Qué, exactamente, se consideraría en el caso de las dotes naturales? Si las dotes y talentos de las personas *no se pudieran* someter para servir a otros, ¿se haría algo para desaparecer estas cualidades y talentos excepcionales, o para prohibir que se ejercieran en beneficio propio de la persona o de aquel que escogiera, aun cuando esta limitación no mejoraría la posición absoluta de aquellos que, de alguna manera, fueran incapaces de enjaezar los talentos y habilidades de otros para su beneficio propio? ¿Es tan inverosímil afirmar que la envidia subyace en esta concepción de la justicia, como parte de su noción fundamental?⁷⁴

⁷³ *Ibid.*, p. 102.

⁷⁴ La prioridad lexicográfica que Rawls exige para la libertad en la posición original, ¿impediría al principio de diferencia requerir un impuesto *per capita* en dotes y habilidades? La legitimidad de un impuesto *per capita* es sugerido cuando Rawls habla de "dotes colectivas" y de "dotes comunes". Aquellos que *subutilizan* sus dotes y habilidades están usando mal un don público. (¿Malversando propiedad pública?) Rawls puede no intentar inferencias tan fuertes a partir de su terminología, pero necesitamos oír más sobre por qué los que están en la posición original no aceptarían la interpretación fuerte. La noción de libertad necesita elaboración que excluya un impuesto *per capita* y que, sin embargo, permita los otros esquemas impositivos. Dotes y habilidades pueden ser enganchadas sin un impuesto *per capita* y "engancha" es un término apropiado, como para un caballo enganchado a una carreta que *no se tiene* que mover jamás, pero si lo hace, tiene que tirar de la carreta.

En relación con la envidia, el principio de diferencia, aplicado a la opción entre que *A* tenga diez y *B* tenga 5 o entre que *A* tenga 8 y *B* tenga 5, favorecería la segunda. Entonces, a pesar de la opinión de Rawls (*A Theory of Justice*, pp. 79-80), el principio de diferencia es ineficiente puesto, que algunas veces favorecerá un *statu quo* contra de una mejor distribución de optimalidad de Pareto, pero más desigual. La ineficiencia podría evitarse cambiando del principio de diferencia simple a un principio jerarquizado de diferencia, el cual recomienda la maximización de la posición del grupo de los menos bien situados y, *sujeto a esta limitación*, la maximización de la posición del siguiente grupo menos bien situado. Este argumento también lo hace A. K. Sen (*Collective Choice and Social Welfare*, p. 138, n) y lo reconoce Rawls (*A Theory of Justice*, p. 83). Pero un principio jerarquizado tal, no comprende una presunción en favor de la igualdad de la clase que Rawls usa. ¿Cómo podría entonces Rawls justificar una desigualdad *especial* al principio jerarquizado para alguien en el grupo de los menos bien situados? Tal vez esos problemas subrayan su falta de claridad sobre si Rawls acepta o no el principio jerarquizado.

Hemos usado nuestra concepción retributiva de justicia de las pertenencias para probar la teoría de Rawls, aguzando nuestro entendimiento de lo que supone la concepción retributiva al aplicarla a otra concepción de justicia distributiva, concepción que es profunda y elegante. También, creo yo, hemos probado defectos encubiertos en la teoría de Rawls. Estoy consciente del argumento, reiterado por Rawls, de que una teoría no puede ser evaluada considerando una sola característica o sólo una parte de ella; por lo contrario, la teoría completa debe ser evaluada (el lector no sabrá cuán completa es la teoría hasta que haya leído todo el libro de Rawls) y no debe esperarse una teoría perfecta. Sin embargo, hemos examinado una parte importante de la teoría de Rawls y sus más importantes suposiciones subyacentes. También estoy consciente, como cualquiera, de lo esquemática que ha sido la explicación de la concepción retributiva de justicia de pertenencias. Pero, no creo que necesitemos haber formulado otra teoría completa para rechazar el innegable y sustancial avance de Rawls sobre el utilitarismo, más que lo que Rawls necesitó una teoría completa alternativa antes de poder rechazar el utilitarismo. ¿Qué más se necesita o se puede tener para empezar a progresar hacia una mejor teoría, que el bosquejo de otra idea, posible, la cual desde su muy diferente perspectiva hace resaltar los defectos de la teoría mejor y más desarrollada que existe? Aquí, como en tantas cosas, aprendemos de Rawls.

Comenzamos la investigación de este capítulo de justicia distributiva para considerar la afirmación de que un Estado más extenso que el Estado mínimo podía tener justificación con base en que era necesario, o el instrumento más apropiado, para lograr la justicia distributiva. De conformidad con la concepción retributiva de justicia de pertenencias que hemos presentado, no hay ningún argumento basado en los dos primeros principios de justicia distributiva, los principios de adquisición y de transferencia, para tal Estado más extenso. Si el conjunto de pertenencias es generado apropiadamente, no hay ningún argumento en favor de un Estado más extenso basado sobre la justicia distributiva.⁷⁵ Tampoco, hemos afirmado, la estipulación de Locke proporcionaría, realmente, ocasión para un Estado más extenso. Sin embargo, si estos principios se violan, el principio de rectificación entra en juego. Quizá sea mejor considerar algunos principios pautados de justicia distributiva como burdas reglas prácticas, hechas para aproximar los resultados generales de la aplicación del principio de rectificación de injusticia. Por ejemplo, a falta de mucha información histórica y suponiendo: 1) que las víctimas de la injusticia se hallan peor de lo que de otra manera estarían, y 2) que los del grupo menos bien situado en la sociedad tienen las mayores probabilidades de ser (los descendientes de) las víctimas de las injusticias más graves, a quienes les es debida una compensación por aquellos que se beneficiaron de las injusticias (supo-

⁷⁵ "Pero, ¿no debe la justicia ser temperada por la compasión?" No porque el Estado lo quiera. Cuando las personas privadas deciden transmitir recursos para ayudar a otros, esto encaja dentro de la concepción retributiva de justicia.

niendo que sean los mejor situados, aunque, algunas veces, los perpetradores de la injusticia serán otros del grupo de los peor situados), entonces una *burda* regla práctica para rectificar las injusticias podría ser, al parecer, la siguiente: organizar a la sociedad en forma que maximice la posición de cualquier grupo que resulte menos bien situado en ella. Este ejemplo particular bien podría no ser verosímil, pero una pregunta importante para cada sociedad será la siguiente: dada *su* historia particular, ¿qué regla práctica funcional se aproxima mejor a los resultados de una aplicación detallada del principio de rectificación en esa sociedad? Estas cuestiones son muy complejas, y conviene dejarlas a un tratamiento completo del principio de rectificación. A falta de tal tratamiento aplicado a una sociedad particular, uno *no puede* usar el análisis y la teoría presentada aquí para condenar un esquema particular de pagos de transferencia, a menos que sea claro que ninguna consideración de rectificación de injusticia podría aplicarse para justificarlo. Aunque introducir el socialismo como castigo por nuestros pecados sería ir demasiado lejos, las injusticias pasadas podrían ser tan grandes que hicieran necesario, por un lapso breve, un Estado más extenso con el fin de rectificarlas.