
IGUALDAD, PRINCIPIO DE LA DIFERENCIA E INSTITUCIONES

Constanza Salgado

Profesora, Universidad Adolfo Ibáñez

Resumen: El artículo expone y critica el principio de la diferencia, el segundo principio de la justicia propuesto por Rawls en *Teoría de la Justicia* y en *Liberalismo Político*. Este principio ocupa un lugar importante no sólo en la teoría de Rawls sino que en la tradición conocida como “liberalismo igualitario”. La principal crítica que el artículo formula al principio de la diferencia es que justifica importantes desigualdades, las que se fundan en el hecho de que este considera inmodificable y como parte de las “circunstancias de la justicia” el reclamo egoísta de quienes se niegan a compartir igualitariamente la riqueza que producen. A continuación, el artículo expone la crítica de Gerald Cohen al carácter desigualitario del principio de la diferencia; la que, sin embargo, en los términos de este artículo se considera sólo parcialmente correcta. La crítica que finalmente este trabajo formula, tanto a Rawls como a Cohen, es que no toman suficientemente en serio el rol que las instituciones cumplen en las motivaciones humanas. Las instituciones no sólo determinan en gran medida el tipo de personas que deseamos ser y el tipo de personas que ya somos, sino que también cómo hemos de entendernos mutuamente en nuestras relaciones sociales. Por esta razón, un principio igualitario no puede tomar las motivaciones humanas egoístas (o mutuamente desinteresadas) como inalterables sino que debe utilizarse para construir instituciones que poco a poco las modifiquen.

Palabras clave: Principio de la diferencia, desigualdad, Rawls, Cohen, instituciones.

Cítese como: Salgado, C. (2015) “Igualdad, principio de la diferencia e instituciones”, en *Derecho y Crítica Social* 1(1) 1-40. ISSN 0719-5680. Recibido el 13 de marzo de 2015, aprobado para publicación el 27 de abril de 2015. Contacto del autor: constanzasalgadom@gmail.com.

EQUALITY, DIFFERENCE PRINCIPLE AND INSTITUTIONS

Constanza Salgado

Profesora, Universidad Adolfo Ibáñez

Abstract: This article analyzes the second principle of justice proposed by John Rawls in *A Theory of Justice and Political Liberalism* — the “difference principle”. This principle plays an important role not only in Rawls’s theory but also in the “egalitarian liberal” tradition. This article criticizes the “difference principle” because it justifies relevant inequalities. The “difference principle” considers the selfish claim of those who refuse to share the wealth they produce a “circumstance of justice” and their motivation as “unalterable”. This article also explains Gerald Cohen’s famous critique of the “difference principle”, but contends that Cohen’s critique is only partially correct. Finally, the article criticizes both Rawls and Cohen because neither of them take seriously the role that institutions play in shaping human motivations. Institutions determine not only the kind of people we are and want to be, but also the way in which we interact with others. For this reason, an egalitarian principle cannot take selfish human motivations as unalterable, but instead should promote institutions that change these motivations.

Key words: Difference principle, inequality, Rawls, Cohen, institutions.

Cite as follows: Salgado, C. (2015) “Igualdad, principio de la diferencia e instituciones”, in *Derecho y Crítica Social* 1(1) 1-40. ISSN 0719-5680. Received on March 13, 2015 and approved for its publication on April 27, 2015. Author contact: constanzasalgadom@gmail.com.

I. LA IGUALDAD EN LA TRADICIÓN LIBERAL

Hasta el día de hoy *Teoría de la Justicia*, publicado en 1971, sigue siendo uno de los libros más influyentes en filosofía política. Esta influencia (y popularidad) se debe, en parte, a la (supuesta) relevancia que Rawls le otorga a la igualdad al interior de su teoría¹. Si bien *Teoría de la Justicia* se enmarca en el núcleo de lo que es la tradición liberal, el libro propone una nueva orientación a la misma: la igualdad ha de ser una consideración crucial en una teoría de la justicia. Esta orientación teórica abrió un nuevo camino en la tradición liberal, permitiendo una bifurcación en el camino natural por el que transitaba el liberalismo en esas fechas con el neoliberalismo hayekiano², que abjuraba de toda justicia social: la justicia social es un mero “espejismo”, algo que no tiene sentido buscar, decía Hayek.

¹ Una de las razones de esta influencia tiene que ver con la dimensión distributiva de la justicia que Rawls rescata como parte crucial de una teoría liberal de la justicia. Como se sabe, *Teoría de la Justicia* ha dado lugar en Estados Unidos a una vasta tradición denominada “liberalismo igualitario”, tradición que se inicia con Rawls (aunque quizá un poco antes, con el no tan famoso pero sí importante trabajo de Bernard Williams "The Idea of Equality" (1962) pero que a la vez nutre sus fuentes iniciales con los trabajos de Dworkin, “What is equality? Part 1: Equality of welfare” y Part 2: Equality of resources” (1981) y luego en *Sovereign Virtue* (2000) y con los trabajos de Amartya Sen (especialmente con su trabajo "Equality of What?" en *The Tanner Lectures on Human Values*, 1980). Con posterioridad, un sinnúmero de autores han participado de la discusión “liberal igualitaria” y de lo que se denominó “igualitarismo de la suerte” (cuyo punto de referencia también puede ser encontrado en *Teoría de la Justicia*). Uno de los trabajos mejor logrados respecto a esta discusión y que por lo demás comparto en términos generales, es el de Elizabeth Anderson: “What is the point of equality?” (1999). Por supuesto, en este pie de página no pretendo dar cuenta de todas las discusiones en torno a la igualdad a las que *Teoría de la Justicia* dio inicio, que son bastantes y que en muchos casos siguieron sus propios rumbos, independizándose de los términos planteados por Rawls. Lo que sí es que Rawls, sin duda alguna, abrió el espacio para la pregunta por la igualdad (y la justicia distributiva) al interior de la filosofía política estadounidense, principalmente.

² El neoliberalismo de Friedrich Hayek se plasmaría durante esa misma década (1970) en *Law, Legislation and Liberty*, un libro publicado en tres volúmenes sucesivos: *Rules and Order* (1973), *The Mirage of Social Justice* (1976) y *The Political Order of a Free People* (1979).

En este sentido, la idea medular de *Teoría de la Justicia* es encontrar él o los principios de justicia que han de configurar las instituciones básicas de la sociedad. Como Rawls señala,

“La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva, elocuente y concisa que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas”³.

Aplicando una metodología contractualista Rawls muestra cómo, situando a los individuos en lo que denomina la “posición original”, es decir, en una situación hipotética y no real⁴, ellos pactarían ciertos principios que, dadas las circunstancias en que son pactados o elegidos, aparecen como los principios de justicia que han de regir las principales instituciones que estructuran la vida en sociedad. Dos son los principios que serían acordados⁵ y lexicográficamente ordenados⁶: *Primero*, cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás y *segundo*, las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas

³ Rawls (1995) 17 (énfasis agregado). Según Rawls, en la posición original las personas rechazarían el principio utilitario en pos de otros principios de carácter deontológico.

⁴ Se trata del contractualismo de la tradición que se remonta a Hobbes y Locke como sus más populares exponentes. El “contrato” que todos estos autores imaginan y que ha de pactarse en la posición original (o “estado de naturaleza”, como lo llamarían Hobbes y Locke) es más bien un recurso metodológico que opera como hipótesis y no una situación real o histórica. A mi juicio, se trata de una premisa racionalista cuyo objeto es mostrar qué es lo que sería racional pactar en determinadas condiciones.

⁵ Rawls (1995) 67-68. En general sobre los principios acordados, capítulo II.

⁶ Como se sabe, según Rawls (1995) estos principios han de ser lexicográficamente ordenados, es decir, “habrán de ser dispuestos en un orden serial dando prioridad al primer principio sobre el segundo. Esta ordenación significa que las violaciones a las libertades básicas iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas” (68).

de modo tal que a la vez (a) vayan en mayor beneficio de los menos aventajados y, (b) se vinculen a empleos y cargos asequibles a todos⁷.

1. El principio de la diferencia

El enfoque igualitario de Rawls en *Teoría de la Justicia* viene dado por su planteamiento del “principio de la diferencia”, el segundo de los principios que ha de aplicarse a la estructura básica de la sociedad. Como sabemos, para Rawls hay dos loterías que condicionan las oportunidades de las personas en la vida: la lotería natural y la lotería social. Estas dos loterías no sólo atentan directamente contra la igualdad sino que lo hacen de manera *injusta*: para Rawls *son injustas todas aquellas desigualdades que derivan de esas dos loterías*⁸. En efecto, no es moralmente aceptable que los principios de justicia que estructurarán el destino de una sociedad reproduzcan las desigualdades naturales derivadas del origen familiar, de la clase social, del talento, de las capacidades y de la buena o mala suerte. Así, Rawls señala que,

⁷ Nótese que la desigualdad sólo es aceptada cuando se trata de la distribución de recursos, mas no cuando se trata de la distribución de libertades políticas. Como señala Norman Daniels, las teorías liberales se caracterizan por considerar una distribución igual de libertades políticas (Hobbes, Locke, Mill) mas no una igual distribución de ingresos o riqueza. Las teorías liberales, de las que Rawls no escapa, no consideran como una cuestión relevante la desigualdad en la distribución de ingresos, riquezas, poder y autoridad. Según Norman Daniels el planteamiento de ambos principios es inconsistente: nuestra experiencia nos ha mostrado que la desigual riqueza y el desigual poder que la acompaña, tiende a producir desigual distribución de libertad. Por ejemplo, el sufragio universal garantiza al rico y al pobre igualdad en el voto. Sin embargo, según Daniels, el rico tiene más posibilidades que el pobre de elegir candidatos, incidir en la opinión pública e incluso influenciar a quienes posteriormente son democráticamente elegidos. Véase Daniels (1989) 253-81.

⁸ Rawls (1995) no utiliza el término “lotería social”, pero se refiere a ella cuando habla de que la clase social o las contingencias sociales no han de determinar distribuciones desiguales. Sin embargo, lo más innovador en este punto es su referencia a la “lotería natural”, ya que “aun si funcionase a la perfección eliminando la influencia de las contingencias sociales, de todas maneras permitiría que la distribución de la riqueza y del ingreso fuesen determinadas por la distribución natural de capacidades y talentos. Dentro de los límites permitidos por las condiciones subyacentes, las porciones distribuidas se deciden conforme al resultado de una lotería natural; y desde una perspectiva moral este resultado es *arbitrario*” (79).

“Es, pues, incorrecto que los individuos con mayores dones naturales y con el carácter superior que ha hecho posible su desarrollo, tengan derecho a un esquema cooperativo que les permita obtener aún más beneficios en formas que no contribuyan al beneficio de los demás. *No merecemos el lugar que tenemos en la distribución de dones naturales*, como tampoco nuestra posición inicial en la sociedad”⁹.

Correctamente, para Rawls es imposible conocer a ciencia cierta cuándo las desigualdades se deben al azar (a la lotería natural y a la lotería social) y cuándo es posible imputarlas a decisiones y acciones libres de las personas. Por eso, es igualmente problemático afirmar

“[...] 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 *nadie puede atribuirse mérito alguno*”¹⁰.

Esta es la razón por la cual Rawls rechaza la clase social, los talentos e incluso el mérito como criterio de determinación de las desigualdades que han de ser calificadas como justas, y propone un nuevo criterio operativo para distinguir las desigualdades sociales justas de las injustas: el principio de la diferencia, según el cual, a la hora de distribuir los recursos, *son justas todas aquellas desigualdades que sean útiles para mejorar la situación de los más desfavorecidos*¹¹. De esta forma, el principio de la diferencia es un principio de distribución de acuerdo al cual la desigualdad sólo se justifica si es que con ella se favorece a los que están peor. Es en el rechazo no sólo de la clase social u origen social, sino también del “esfuerzo” y las “capacidades naturales” (el “mérito”, que se define como el conjunto de esfuerzo y

⁹ Rawls (1995) 106 (énfasis agregado).

¹⁰ Rawls (1995) 106 (énfasis agregado).

¹¹ Nótese aquí que Rawls no propone un criterio que restrinja o limite las desigualdades que el principio de la diferencia admite. Tal como Norman Daniel (1989) lucidamente señala, “Rawls no ofrece argumentos que desde el punto de vista de las ciencias sociales sea capaz de demostrar o incluso esté diseñado para demostrar que las grandes y significativas desigualdades siempre fracasarán en satisfacer el segundo principio” (254).

talento) donde se encuentra la idea más igualitarista de Rawls. El principio de la diferencia, entonces, es el único criterio que justifica desigualdades, y las justifica sólo en la medida en que beneficien a los más desfavorecidos. Instituciones que permitan desigualdades que dejen a los más desfavorecidos en la misma posición o incluso en una peor posición, no se justifican en la teoría de la justicia rawlsiana¹².

Ahora bien, es importante notar que el principio de la diferencia no se aplica a las acciones particulares de los individuos, y por tanto, sus acciones o conductas particulares nunca serán evaluadas directamente por referencia a dicho principio. En efecto, *el ámbito de aplicación del principio de la diferencia no son las acciones particulares sino las instituciones o, lo que Rawls llama la “estructura básica de la sociedad”*¹³. Como señala el autor,

“[...] los principios de la justicia, y en especial el principio de la diferencia, se aplican a los más importantes principios públicos y políticas que regulan las desigualdades sociales y económicas [...] El principio de la diferencia se aplica, por ejemplo, para regular los impuestos sobre ingresos y sobre bienes raíces y lo referente a la política económica. Se aplica también al sistema proclamado de la ley pública y a los estatutos, y no a transacciones o distribuciones particulares, ni a las decisiones de individuos y asociaciones, sino más bien al trasfondo institucional en el que se llevan a cabo estas transacciones y decisiones”¹⁴.

En este sentido, la idea de Rawls es que los principios de justicia lo que hacen es estructurar las principales instituciones de una sociedad que pretende ser justa, precisamente porque,

¹² Véase las notas 21 y 23.

¹³ Esta es una idea que Rawls ya había trabajado en 1955 en uno de los artículos, en mi opinión, más importantes acerca de instituciones, reglas y su aplicación a casos particulares. El artículo al que me refiero es “Two concept of rules”, publicado en Rawls (1955).

¹⁴ Rawls (2005) 264-5 (énfasis agregado).

“[...] nuestro tema es la justicia social. Para nosotros, el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social. Por grandes instituciones entiendo la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales”¹⁵.

Sin embargo, el ámbito de aplicación restringido de los principios de justicia sólo a ciertas instituciones y no a la acción privada de las personas es una cuestión que, como veremos más adelante, ha sido impugnada notablemente por el filósofo Gerald Cohen.

2. El principio de la diferencia como ¿principio igualitario?

Llama la atención que el principio de la diferencia sea visto, por lo general, como un principio eminentemente igualitario, cuando se trata de un principio en que la igualdad es constantemente relegada, tal como lo señaló Hayek en *The Mirage of Social Justice*, en 1976¹⁶.

Por supuesto, hay méritos importantes en haber dado inicio a una nueva corriente al interior del liberalismo, preocupada por conciliar la libertad con la igualdad, en un país libertarista como Estados Unidos, en plena guerra

¹⁵ Rawls (1995) 20.

¹⁶ En ese libro, Hayek señala que, después de una cuidadosa consideración, ha llegado a la conclusión de que la diferencia entre el enfoque de Rawls y su propio enfoque es más terminológico que sustancial. Pese que a primera vista esto no pareciera así, según Hayek, si uno se fija bien, ambos estarían de acuerdo en el punto central (de hecho, a Hayek le parece que Rawls ha sido ampliamente mal entendido en este punto). Hayek es en extremo parco en explicar cuál es el punto de acuerdo, pero básicamente sería que ambos entienden que la tarea de seleccionar sistemas distributivos específicos debe ser abandonada, no sólo por incorrecta sino que también por ser una tarea imposible. Para Hayek los principios de justicia de Rawls establecen determinadas restricciones que ciertas instituciones han de satisfacer y que si se satisfacen, las distribuciones resultantes, cualesquiera que sean deben ser aceptadas como justas o en otras palabras, que no hay queja válida respecto a las mismas. Véase Hayek (1998) 100.

fría¹⁷. Pese a dichos méritos (y a todos los que sus seguidores podrán añadir), el principio de la diferencia es un principio *cuyo objeto no es eliminar la desigualdad sino más bien eliminar o reducir la pobreza*, es decir, ayudar a quienes están peor¹⁸. Porque nótese que, de acuerdo al principio de la diferencia, *la desigualdad siempre está justificada* si es que a través de ella mejoran los más pobres (aunque mejoren mucho menos de lo que se benefician quienes están mejor): sobre esta base, está justificada, por ejemplo, la renta del capitalista si es que a través de su producción empresarial aumenta la base imponible sujeta a impuestos (los que como veremos han de ser bajos, para que tenga incentivos en seguir produciendo), y dicha recaudación impositiva después se transforma en políticas públicas focalizadas en quienes están peor. Así, Rawls neutraliza de alguna forma la demanda de igualdad con “un

¹⁷ Estados Unidos estaba en deuda frente a una Europa bienestarista, social demócrata, que había avanzado en “justicia social” sin caer en los “socialismos reales”.

¹⁸ Al respecto, cabe hacer dos precisiones conceptuales. En primer lugar, como se señaló, de acuerdo al principio de la diferencia, las desigualdades se justifican en la medida en que vayan en mayor beneficio de los “menos aventajados”. El término que utiliza Rawls, entonces, es “menos aventajados” o “menos favorecidos”. Con ánimo de precisión pero sin profundizar Rawls (1995) señala que los menos aventajados son “aquellos que son los menos favorecidos por cada una de las tres clases principales de contingencias. Siendo así, el grupo incluirá a las personas cuyo origen familiar y de clase es más desventajoso que el de otros, a quienes sus dotes naturales (realizadas) les permiten vivir menos bien, y aquellos a quienes en el curso de su vida la suerte y la fortuna les resultaron adversas” (100). En este trabajo vinculo a los “menos aventajados” con los más pobres y por eso, en muchas partes, me refiero a los “más pobres” en vez de a los “menos aventajados”. Sin embargo, se puede afirmar que “ser pobre” es una consecuencia directa de ser “menos aventajado”, a menos que se afirme que “ser pobre” puede tener como causa la mera flojera (por lo demás, en términos de Rawls, ser “flojo” es carecer de ciertas habilidades que azarosamente distribuye la “lotería natural”). Por supuesto, el concepto de “menos aventajado” es más amplio que el concepto de “pobre” y también más neutral. En segundo lugar, el objeto de referencia del principio de la diferencia es identificado por Rawls en general con los ingresos y la riqueza, pero también con otros bienes primarios. Sin embargo, Rawls no es del todo claro acerca de cuáles bienes primarios han de formar parte de una teoría de la justicia. Pareciera, en todo caso, que Rawls excluye lo que llama bienes primarios naturales cuando señala que “otros bienes primarios tales como la salud y el vigor, la inteligencia y la imaginación, son bienes naturales; aunque su posesión se vea influida por la estructura básica, no están directamente bajo su control”. Véase Rawls (1995) 69.

envoltorio políticamente atractivo”¹⁹, a saber, con *un principio que legitima las desigualdades sobre la base de reducir la pobreza*:

“Institucionalmente hablando, la idea detrás del principio de la diferencia de Rawls se manifiesta en lo que puede llamarse el ‘principio de focalización’: la tesis de que las prestaciones denominadas ‘sociales’ del Estado deben alcanzar solamente a los más necesitados, ignorando a quienes pueden obtener esas prestaciones en el mercado [...] Pero nótese que si éste es el principio que estructura el gasto social no puede decirse que la finalidad del mismo sea la igualdad, sino acabar con la pobreza”²⁰.

Pero, observemos ahora cómo, en términos más analíticos, el principio de la diferencia afirmaría que una distribución de 40X para A y 60X para B (donde el total de producción es 100X) es una distribución no sólo más eficiente²¹ si no que más justa que la distribución igual inicial de 35X para A y 35X para B (donde el total de producción es 70X)²², porque A está en el

¹⁹ Atria (2010) 53.

²⁰ Atria (2010) 54.

²¹ Rawls (1995) incorpora en el principio de la diferencia, el principio económico del “óptimo de Pareto”, llamándolo “principio de la eficiencia”. Rawls señala “existen muchas configuraciones eficientes de la estructura básica. Cada una de ellas especifica una división particular de las ventajas de la cooperación social. El problema es escoger entre ellas, encontrar una concepción de la justicia que seleccione una de estas distribuciones eficientes como también justa” (76, énfasis agregado). Por esta razón, Rawls incorpora al óptimo de Pareto su segundo principio de la justicia, ya que “el principio de eficiencia no puede servir por sí solo como concepción de la justicia. Por tanto, deberá ser complementado de algún modo” (77). No es el tema de este trabajo la vinculación entre ambos principios. Pero, puede notarse que hay al menos un sentido en que el principio de la diferencia niega el óptimo de Pareto. Esto sucede cuando Rawls, a la luz del principio de la diferencia, niega ciertas distribuciones (posibles) que benefician a los más favorecidos y que no mejoran la posición de los menos aventajados. Esto supone una comprensión más bien fuerte del principio de la diferencia; una que niega desigualdades que se fundan en la mejora de los más aventajados pero que dejan en la misma posición a los peor situados.

²² Nótese que la distribución 35X para A y 35X para B es una cuyo producto final es menor (70X) que la distribución 50X para A y 50X para B, que da una producción final de 100X. La razón de la diferencia es que, bajo un sistema económico capitalista, la forma de

primer caso mejor que en el segundo, a pesar de la mayor desigualdad de esta última distribución²³. Ahora bien, ¿por qué no una distribución igual de 50X para A y 50X para B, sobre la base de una producción de 100X? Porque, de acuerdo al principio de diferencia, una distribución de 50X para A y 50X para B *no es posible*. La razón es que si ésta es la distribución (y aunque con ella están todos mejor que en la situación de 35X para A y 35X para B), B preferiría no producir. De esta forma, Rawls acepta la negativa de B de producir 100X si es que no se queda con la parte más grande de la producción. Y no sólo la acepta, si no que incorpora las exigencias de B de quedarse con la parte más importante de la producción como parte del principio de la diferencia. Así, el principio de la diferencia termina reflejando la idea de que las personas requieren de incentivos para producir: básicamente, el incentivo consiste en permitir la apropiación desigual de la producción, en la medida en que con esta mayor producción mejoren quienes están peor²⁴. Sobre esta base,

“[...] el principio de la diferencia puede modelizarse de esta manera. Hay una economía de mercado en la que todos los agentes buscan maximizar sus propias ganancias y hay un Estado rawlsiano que selecciona una función impositiva sobre los ingresos que maximiza el retorno de ingresos a los que peor están, dentro de la restricción que supone el que, a causa de la motivación egoísta de los más dotados, *un sistema impositivo que igualara totalmente a todos empeoraría la situación de la gente más de lo que lo haría uno que no fuera tan igualador*”²⁵.

distribución de la producción condiciona la cantidad de lo producido. Rawls, por supuesto, supone esta idea en la formulación de su principio de la diferencia.

²³ Sobre la base de lo señalado en la nota 21, el principio de la diferencia no justificaría una distribución de 30X para A y 50X para B, porque en esta situación A no queda en una mejor posición y no se ve beneficiada con la distribución desigual. Esto pese a que en la nueva distribución hay una ganancia mayor para toda la sociedad, porque el total de la producción es superior (80X y no 70X).

²⁴ Fue Gerald Cohen quien certeramente acuñó el término y el argumento de los “incentivos” en Cohen (1991).

²⁵ Cohen (2001) 173 (énfasis agregado).

Como se ve, el principio de la diferencia no sólo parece “*permitir* mayores niveles de riqueza para todos, aunque al precio de justificar ciertas desigualdades”²⁶, sino que también parece *preferir* mayores niveles de riqueza, aunque esté distribuida desigualmente, si es que así se mejoran los niveles de pobreza. De hecho, si se observa, el principio de la diferencia deja casi sin operatividad práctica la afirmación más igualitarista de Rawls, según la cual, las consideraciones de mérito, esfuerzo o talento no han de transformarse en criterios que justifiquen la desigualdad. En este sentido, plantea que “el principio de diferencia representa, en efecto, el acuerdo de considerar la distribución de talentos naturales, en ciertos aspectos, como un acervo común, y de participar en los beneficios de esta distribución, cualesquiera que sean”²⁷. Sin embargo, las distribuciones desiguales que son consecuencia de factores morales arbitrarios (como el talento, la clase social, e incluso Rawls afirma el esfuerzo) *no solo están permitidas sino que vienen requeridas por el principio de la diferencia*, en la medida que dichas distribuciones sean incentivos para que el talentoso, el rico o el productivo produzcan mayor riqueza. De esta forma, “aquellos que han sido favorecidos por la naturaleza, quienes quiera que sean, *pueden obtener provecho de su buena suerte sólo en la medida en que mejoren la situación de los no favorecidos*”²⁸.

Esta desigualdad que el principio de la diferencia justifica ha sido magníficamente develada por el filósofo canadiense Gerald Cohen, quien afirma que se debe a la concesión que el principio de la diferencia hace al talentoso o al “productivo” respecto a su exigencia de que sólo producirá más si es que puede llevarse una tajada más grande de lo que produce²⁹. Como señala el argentino Fernando Lizárraga,

²⁶ Atria y Michelon (2007) 217 (énfasis agregado).

²⁷ Rawls (1995) 104.

²⁸ Rawls (1995) 106 (énfasis agregado).

²⁹ Según Cohen (2001) “la desigualdad no sólo está justificada, sino que es justa, para Rawls, cuando (y porque) es necesaria para ese fin, en virtud de la influencia benigna que sobre la motivación productiva tienen los incentivos materiales asociados a la desigualdad económica. Rawls presenta eso como justificación normativa de la desigualdad [...] (pero,

“[...] según el argumento de los incentivos, el PD permite *que los miembros más talentosos de la sociedad exijan y reciban recompensas económicas especiales porque éstas estimulan su productividad* y generan desigualdades que benefician a los menos aventajados. Las desigualdades son permitidas por razones fácticas, ya que *el comportamiento egoísta de los más talentosos es tomado como un dato fijo*; esto es, se presume que ellos no rendirán al máximo de sus capacidades a menos que se los estimule de manera excepcional”³⁰.

Como señala la primera parte del texto recién transcrito, en la medida en que las estructuras de incentivos que diferenciadamente premian el ejercicio de los talentos y el esfuerzo puedan estimular la productividad en maneras que puedan beneficiar a los que están peor, la desigualdad viene exigida por el principio de la diferencia. En otras palabras, en términos de Rawls, *cuando la igualdad y la justicia divergen ha de renunciarse a la igualdad en pos de la justicia*.

Lo más notable, sin embargo, es lo que la segunda parte de dicho texto muestra. A saber, que Rawls no cuestiona las exigencias que el “productivo” o el “talentoso” demanda para producir. La razón es que las mayores expectativas permitidas a los empresarios de llevarse una parte más grande de la producción los estimularán a hacer cosas que a su vez aumentarán las perspectivas de la clase laboral (por ejemplo, la de los obreros no calificados). *Sus mejores expectativas, según Rawls, actúan como incentivos* que harán más eficaz el proceso económico, más rápida la introducción de innovaciones, etc. Sea esto o no cierto, es claro al señalar que, “lo que me interesa es que son argumentos de este tipo los que deben ser presentados si es que estas desigualdades se volverán justas por el principio de diferencia”³¹.

Dichas exigencias con lo que ellas involucran son aceptables para Rawls porque él las trata como hechos de la naturaleza, como *hechos que están más*

como argumentaré) el caso rawlsiano de la desigualdad está mejor caracterizado como una defensa meramente fáctica de tal desigualdad” (164-5).

³⁰ Lizárraga (2011) 118 (énfasis agregado).

³¹ Rawls (1995) 83.

allá de la justicia. La razón de que el principio de la diferencia justifique una distribución desigual de 30X-70X (en términos del ejemplo más arriba visto) se debe a que dicho principio da por sentado el argumento del “productivo” o “talentoso”, tomándolo como inmodificable. Rawls no puede justificar un cambio en la perspectiva del productor, porque en la teoría de Rawls la perspectiva de quienes demandan incentivos para producir es un dato dado que forma parte de las “circunstancias de la justicia”, como se verá en la siguiente sección³².

Para finalizar, un par de consideraciones. Como hemos visto, el liberalismo igualitario de Rawls comienza con la presunción de que lo ideal es la igualdad total. Por supuesto, esta presunción se ve derrotada, *tempranamente*. En palabras de Rawls,

“[...] el punto de partida obvio será para ellas suponer que todos los bienes primarios sociales, incluso los ingresos pecuniarios y la riqueza, deberían ser iguales: todo el mundo debería tener una partición igual en la riqueza de la sociedad. Pero deben tener en cuenta los requisitos organizacionales y la eficiencia de la economía. Así, *es irrazonable detenerse en una división (de la riqueza) igual para todos*. La estructura básica debe permitir las desigualdades organizacionales y económicas en

³² Como se señaló al inicio, el principio de la diferencia se determina bajo dos condiciones: la posición original y el velo de la ignorancia. Sin embargo, la pregunta interesante es por qué las personas pactarían (en esas circunstancias) este principio y no otro, de carácter más igualitario. En términos generales, la razón que se propone en este trabajo es que este principio sería pactado porque refleja la conducta racional y desinteresada que tienen los agentes en las circunstancias en que se ha de determinar qué principios de la justicia pactaríamos. Para Rawls es racional y forma parte de la subjetividad humana básica el que las personas requieran incentivos para producir, uno de los cuales, por supuesto, es llevarse la parte más grande de la producción. Nótese en todo caso que lo importante no es lo que las partes pactarían realmente o lo que debieran pactar idealmente, sino que lo que es racional, en términos económicos, pactar. Como señala Rawls (1995) “Se podría pensar que el ideal de los individuos sería el deseo de servir unos a otros, pero dado que *suponemos a las partes mutuamente desinteresadas*, su aceptación de estas desigualdades económicas e instituciones equivale tan sólo al reconocimiento de las *relaciones de oposición en las que se halla el hombre en las circunstancias de la justicia*” (148, énfasis agregado).

tanto que estas desigualdades puedan mejorar la situación de cada cual, incluso la de los menos privilegiados”³³.

Ahora bien, por lo general dos tipos de consideraciones típicamente podrían derrotar la presunción inicial de igualdad. Consideraciones internas a la teoría: los derechos de propiedad, el mérito, el esfuerzo y cualquier otra consideración sustantiva que pueda invocarse para defender distribuciones desiguales. Y consideraciones externas, como puede ser, por ejemplo, demandas de eficiencia³⁴. Como a esta altura parecerá claro, la desigualdad para Rawls no se debe a consideraciones internas a la propia teoría (porque como sabemos Rawls niega como relevante el mérito y el talento) sino que a demandas de eficiencia. Se trata de eficiencia porque Rawls prefiere, antes que igualdad y menor riqueza, mayor desigualdad pero una riqueza que en alguna medida o grado beneficie a quienes están peor. A diferencia de Nozick, quien afirma que la desigualdad es injusta pero que es más injusto afectar la libertad y la propiedad³⁵, para Rawls la desigualdad es justa³⁶. Rawls podría haber dicho que la desigualdad es injusta, pero que es inevitable dada la necesidad de eficiencia. Porque, de alguna forma, lo que está detrás de la teoría de Rawls es la típica relación entre eficiencia e igualdad. Lo que llama la atención es que Rawls no renuncia a la justicia por introducir la eficiencia como consideración relevante: a diferencia del economista para el que dicha relación es siempre una “disyuntiva”³⁷, para Rawls la desigualdad no solo está justificada sino que también es necesaria para tener instituciones justas.

³³ Rawls (2005) 263-4 (énfasis agregado).

³⁴ Levine (1993) 185.

³⁵ Nozick (1999).

³⁶ Como señala Cohen (2001) “La desigualdad no sólo está justificada, sino que es justa, para Rawls, cuando (y porque) es necesaria para ese fin, en virtud de la influencia benigna que sobre la motivación productiva tienen los incentivos materiales asociados a la desigualdad económica” (163).

³⁷ Stiglitz (2000) 112 y ss.

3. Las circunstancias de la justicia

¿Son los incentivos que demanda el “talentoso” o “productivo” para producir, la roca dura donde la pala se retuerce, en términos de Wittgenstein?³⁸. Para Rawls, sin duda, lo son. La razón es que Rawls acepta el reclamo de los mismos como punto de partida ya que, según él, proceden de la subjetividad del individuo abstracto que en la posición original ha de encontrar los principios de justicia. De hecho, dicha subjetividad es una de las condiciones de lo que Rawls llama las “circunstancias de la justicia”³⁹ las cuales pueden describirse, según el autor, como “las condiciones normales en las cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria”⁴⁰. Así, estas constituyen las condiciones que han de darse para que discutir sobre arreglos justos tenga sentido y sea además posible. Tomando la famosa formulación de Hume, se trata de circunstancias objetivas y circunstancias subjetivas. Dentro de las circunstancias objetivas, la más importante es la escasez “moderada”⁴¹: ha de haber escasez pero esta no puede ser absoluta. Como señala Rawls: “Los recursos, naturales y no naturales, no son tan abundantes que los planes de cooperación se vuelvan superfluos; por otra parte, las condiciones no son tan duras que toda empresa fructífera tenga que fracasar inevitablemente”⁴².

Las circunstancias subjetivas, por su parte, están formadas por lo que Rawls llama “mutuo desinterés”,

“Un rasgo de la justicia como imparcialidad es pensar que los miembros del grupo en la situación inicial son racionales y *mutuamente desinteresados*. Esto no quiere decir que sean egoístas, es decir, que sean individuos que sólo tengan ciertos

³⁸ Wittgenstein (2002) párrafo 217.

³⁹ Rawls (1995) 126-9.

⁴⁰ Rawls (1995) 126.

⁴¹ Rawls señala además que se trata de individuos que son semejantes en capacidades físicas y mentales (ninguno puede por sí solo dominar al resto), y que son además vulnerables ante el ataque de los demás.

⁴² Rawls (1995) 127.

tipos de intereses, tales como riqueza, prestigio y poder. Sin embargo, se les concibe como seres que *no están interesados en los intereses ajenos*⁴³.

Es el “mutuo desinterés” que Rawls supone como característica subjetiva inmodificable lo que lo lleva a justificar principio de la diferencia como principio de justicia. Aunque Rawls no dice expresamente que el “mutuo desinterés” es una característica humana inmodificable o que es un hecho de la naturaleza, por el lugar que ocupa en su teoría de la justicia, así ha de entenderse. De hecho, dicha circunstancia está al mismo nivel que la “escasez moderada”, que por supuesto, es una circunstancia respecto de la que no tiene sentido escapar ni suponer superada en el futuro⁴⁴. En la teoría rawlsiana, las “circunstancias de la justicia” son algunas de las consideraciones que forman parte de la posición original⁴⁵: “En primer lugar supondré, por supuesto, que las personas en la posición original saben que se darán estas circunstancias de la justicia. *Las toman como algo dado en relación con las condiciones de su sociedad*”⁴⁶. Así, el objetivo de las circunstancias

⁴³ Rawls (1995) 26 (énfasis agregado).

⁴⁴ Según Rawls y Cohen, para Marx *sólo cuando se vean derrotadas las circunstancias objetivas de la justicia, es decir, sólo cuando la escasez sea superada, será posible la igualdad*. Por esta razón, Rawls y Cohen afirman que el comunismo (en su fase superior) es una sociedad que está “más allá de la justicia”. Ambos autores imputan a Marx una confianza excesiva en un futuro de abundancia. En efecto, según ellos, lo que prevé el marxismo es que existirá un *excedente tan masivo* que la lucha de clases expirará por falta de razones para su existencia. Cohen cifra estas críticas, principalmente, en un texto de 1990, “Self-ownership, communism and Equality” y cinco años más tarde en su libro *Self-ownership, Freedom and Equality*. Rawls, por su parte, cifra este análisis de Marx en sus *Lectures on the History of Political Philosophy*. A mi juicio, esta comprensión de Marx es del todo incorrecta. No hay en la Crítica al Programa de Gotha, que es el texto donde Rawls y Cohen creen ver un excesivo optimismo en la abundancia, nada que induzca a pensar que el comunismo en su fase superior sólo será posible si es que no existe escasez. Una notable explicación sobre la comprensión de la abundancia en Marx es posible encontrar en Geras (1989).

⁴⁵ Cuando Rawls trata la posición original (capítulo III) trata, una a una, las condiciones que caracterizan la situación inicial: las circunstancias de la justicia, las restricciones formales del concepto de lo justo, el velo de la ignorancia y la racionalidad de las partes contratantes.

⁴⁶ Rawls (1995) 128 (énfasis agregado).

subjetivas “es reflejar en la descripción de la posición original *las relaciones de los hombres entre sí*, las relaciones que constituyen el escenario de la justicia”⁴⁷.

Nótese aquí que el mutuo desinterés, como circunstancia de la justicia, está más allá de la deliberación de las partes en la posición original y, como de hecho “constituye una restricción a lo decidido por las partes en la posición original, la justicia no puede sino pasarla en silencio”⁴⁸. Es la suposición de esta motivación humana desinteresada de los intereses de los demás lo que hace que para Rawls sea inevitable aceptar la desigualdad que el principio de la diferencia contiene, ya que,

“La razón por la que la desigualdad sería necesaria para incrementar la producción se encuentra en un punto de vista particular sobre la motivación humana: hombres y mujeres están dispuestos a producir más sólo si se pueden apropiarse del resultado de su producción: mientras mayor sea la porción de esa producción que puedan reclamar para sí, más producirán”⁴⁹.

La tesis de Rawls es que las circunstancias de la justicia, a saber, la escasez moderada y el mutuo desinterés, en conjunto con otros presupuestos metodológicos, lleva a que acordemos el principio de la diferencia. El principio de la diferencia, como hemos visto, justifica las desigualdades porque ésta es la única forma en que los que están peor estén mejor, si es que se asume que los más talentosos y privilegiados sólo producirán si es que pueden llevarse la parte de más grande de su producción. Las circunstancias de la justicia son, de esta forma, circunstancias fácticas, no normativas. La de Rawls es, de esta forma, una defensa meramente fáctica de la desigualdad, ya que no sólo asume lo que de hecho sucede sino que supone, además, que no podría ser de otra forma⁵⁰.

⁴⁷ Rawls (1995) 129 (énfasis agregado).

⁴⁸ Atria y Michelon (2007) 224.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Como se verá hacia el final de este trabajo Rawls no solo toma como dadas las motivaciones de las personas sino que también las principales instituciones que forman

4. La crítica de Cohen al principio de la diferencia

Una de las críticas más agudas (y famosas) al principio de la diferencia de Rawls ha sido la que desde inicios de 1990 ha venido haciendo el filósofo canadiense Gerald Cohen, quien desde el marxismo analítico cambió el foco de atención hacia la filosofía política normativa, para discutir con Rawls, en un movimiento sin duda más parecido al socialismo utópico que al marxismo científico⁵¹. La de Cohen, sin embargo, ha sido una crítica bastante constructiva, toda vez que en términos generales, Cohen acepta el *contenido* del principio de la diferencia propuesto por Rawls.

Según el filósofo canadiense, la desigualdad que el principio de la diferencia produce no se debe al principio de diferencia mismo (a su contenido), sino a que Rawls restringe su ámbito de aplicación exclusivamente a ciertas instituciones y no a las acciones de los individuos que interactúan en el marco fijado por ellas. Para Cohen, es la *aplicación restringida del principio de la diferencia* lo que debilita el proyecto rawlsiano en sus aspectos más igualitaristas. En efecto, dado que el ámbito de aplicación de este principio no es sino lo que Rawls denomina “estructura básica de la sociedad”, queda un amplio espacio para justificar la desigualdad como incentivo para que los más productivos y talentosos produzcan, en la medida que dicha producción a la cual el incentivo induce sea necesaria para mejorar la posición de los que están peor. Como el principio de la diferencia no se aplica a la conducta de los individuos, estos legítimamente pueden reclamar distribuciones desiguales como una exigencia para producir.

Sin embargo, según Cohen, esta comprensión de las condiciones de aplicación del principio de la diferencia es errónea, de hecho, en los propios términos de la teoría rawlsiana. Correctamente entendido el principio de la diferencia es un principio que no acepta desigualdades en función de incentivos porque también se aplica a las conductas y acciones que los

parte de la estructura social, a saber, la propiedad privada (en su extensión actual, sobre, casi todas las cosas, pero en especial los medios de producción) y el mercado.

⁵¹ Bertram (2008) 105.

individuos realizan al interior del sistema institucional. Como señala Cohen en *Rescuing Justice and Equality*,

“[...] los principios de justicia distributiva, es decir, los principios sobre la justa distribución de los beneficios y cargas de la sociedad se aplican también a las elecciones de los individuos no constreñidas por el derecho. Esos principios se aplican a las elecciones que los individuos hacen al interior de las estructuras jurídicas coercitivas, a las cuales todos estaríamos de acuerdo que los principios de justicia (también) se aplican”⁵².

Por eso, para Cohen, la desigualdad no deriva de la configuración de las instituciones sino de las decisiones que los individuos toman dentro del sistema, ya que,

“[...] si los más aventajados estuvieran sinceramente comprometidos con el igualitarismo del PD (el punto de partida que considera que los atributos personales son inmerecidos y por lo tanto moralmente irrelevantes), brindarían todo su potencial sin exigir recompensas especiales”⁵³.

Según Cohen, esto significa que para que una sociedad sea justa es necesario que el principio de la diferencia, y en general los principios de justicia, no sólo se apliquen a la configuración de instituciones o a la “estructura básica de la sociedad” sino que también determinen (no coercitivamente) la conducta de los individuos. Es importante recalcar lo que se subraya recién, porque el principio de la diferencia como principio que dirige la conducta cotidiana, según Cohen, ha de ser aceptado como guía para la acción por los

⁵² Cohen (2008) 116. Una frase similar, en Cohen (2011): “los principios de justicia distributiva -es decir los principios sobre la distribución justa de beneficios y cargas en la sociedad- se aplican, allí donde lo hacen sobre aquellas opciones de la gente que no son obligatorias desde un punto de vista legal. Afirmo que esos principios se aplican sobre las opciones que la gente realiza *dentro* de estructuras que son coercitivas desde un punto de vista legal y sobre las que, como todo el mundo estará de acuerdo, se aplican (también)” (166).

⁵³ Lizárraga (2011) 116.

más “talentosos” y “productivos”, que son precisamente quienes reclaman los incentivos. Aceptado dicho principio, los “talentosos” no tendrían justificación para decidir producir menos, aun sin los incentivos de la distribución desigual.

Lo que debe notarse, en todo caso, son dos cosas, que se relacionan mutuamente. Primero, que el principio de la diferencia se aplica no solo a las instituciones, las cuales determinan a través de reglas jurídicas la conducta pública de las personas (i.e. el pago de impuestos), sino que también se aplica directamente a las acciones privadas de las personas, respecto de las cuales no existen reglas coercitivas que, o bien las prohíban o bien mandaten su realización. Estos intersticios que el derecho no regula sino que deja a la libertad de las personas serían precisamente los espacios en los que rigen los principios de justicia, como el principio de la diferencia. Como señala Cohen, “[...] la justicia de una sociedad no se da exclusivamente en función de su estructura legislativa o de sus reglas imperativas de carácter legal, sino que se da también en función de las opciones que escoge la gente en el marco de esas reglas”⁵⁴. En segundo lugar, como ya se habrá advertido, el principio de la diferencia ha de ser *aceptado* como razón para la acción, no impuesto coercitivamente. Para que esto suceda, es decir, para que logre constituirse en un principio que motive la acción de las personas, es necesario que se forje un *ethos de justicia* que contribuya a dar forma a las opciones individuales. Así,

“[...] lo que se exige es, de hecho, un ethos, una estructura de respuesta situada en las motivaciones que orientan la vida diaria no sólo porque es imposible diseñar las reglas para una elección económica igualitarista con respecto a las cuales puedan ponerse a prueba siempre las motivaciones, sino también porque comprometería seriamente la libertad si fuera necesario”⁵⁵.

⁵⁴ Cohen (2001) 173.

⁵⁵ Cohen (2001) 174.

De esta forma, el ethos exigido no solo debe limitarse a motivar la obediencia de las reglas coercitivas (motivar a pagar impuestos, por ejemplo) sino que también ha de guiar la opción de las personas al interior del marco que dejan dichas reglas.

Pese a la aguda crítica al ámbito de aplicación del principio de la diferencia (mas no a su contenido), Cohen observa que Rawls es, hasta cierto grado, ambiguo en lo que se refiere a la “estructura básica de la sociedad”, que precisamente es el locus del principio de la diferencia⁵⁶. Se trata así, de la pregunta aparentemente simple relativa a ¿qué es (exactamente) la “estructura básica de la sociedad”? Rawls, según Cohen no es del todo claro, porque por un lado define la “estructura básica” por referencia a la estructura coercitiva: “A veces parece que las instituciones coercitivas (en el sentido legal) la agotan o, mejor, que las instituciones pertenecen a ella sólo en tanto que son (legalmente) coercitivas”⁵⁷.

Pero, por otro lado, muchas veces Rawls entiende la estructura básica de forma más amplia que la jurídico-coercitiva, cuando señala por ejemplo que, “El objeto primario de los principios de justicia social es la estructura básica de la sociedad, la disposición de las *instituciones sociales más importantes* en un esquema de cooperación”⁵⁸. O bien, en el mismo sentido y un poco más adelante que, “La estructura básica es el tema primario de la justicia porque *sus efectos son muy profundos* y están presentes desde el principio”⁵⁹.

Bajo esta comprensión de la “estructura básica”, se trata entonces de “instituciones cuya estructuración puede depender bastante menos de la ley que de la convención, el uso y la expectativa”⁶⁰, es decir, se trata de “prácticas sociales”. Ahora bien, bajo esta comprensión de la estructura

⁵⁶ Cohen (2001) 181-199. Pero de hecho, el mismo Rawls (1995) lo reconoce cuando señala que “reconozco que el concepto de estructura básica es algo vago. No está siempre claro qué instituciones o cuáles de sus rasgos deberán ser incluidos” (22).

⁵⁷ Cohen (2001) 184.

⁵⁸ Rawls (1995) 62 (énfasis agregado).

⁵⁹ Rawls (1995) 99 (énfasis agregado).

⁶⁰ Cohen (2001) 186.

básica, los principios de justicia pueden aplicarse a la conducta de individuos porque las instituciones o prácticas sociales no son sino formas generalizadas de conducta humana: los participantes actúan siguiendo reglas sociales no explícitamente formuladas, que sin embargo aceptan como guías de su propia conducta y de la conducta de los demás. Como Cohen señala correctamente, “una vez que se cruza la línea, desde el ordenamiento coercitivo hacia las convenciones de la práctica aceptada, entonces el ámbito de la justicia ya no puede excluir el comportamiento elegido”⁶¹.

II. IGUALDAD, INSTITUCIONES Y ETHOS

1. Las instituciones y el ethos: las críticas a Rawls y a Cohen

Sin duda, la crítica más importante de Cohen a la teoría de la justicia rawlsiana tiene que ver con la extensión del ámbito de aplicación del principio de la diferencia. Como se verá más adelante, esta crítica es en parte correcta, mas no enteramente. Lo mismo puede decirse de la solución que Cohen ofrece: que el principio de la diferencia también debe aplicarse a la conducta de los individuos, pero no imponerse coactivamente sino que ha de aceptarse voluntariamente, lo cual se hace posible a través de un *ethos* de justicia que, de esta forma, contribuya a dar forma a las opciones individuales.

2. Rawls y su inconsistencia en la comprensión de las instituciones

Como hemos visto, la teoría de la justicia de Rawls se caracteriza por centrarse en la dimensión institucional más que en las conductas o acciones particulares de los individuos. Esa perspectiva es, un mi juicio, correcta. Pero no porque la conducta egoísta o desinteresada de las personas en los intersticios o al interior de las instituciones sea irrelevante a la hora de evaluar la justicia de una sociedad, como piensa Rawls, sino porque dicha

⁶¹ Cohen (2001) 186.

conducta sólo puede modificarse a través de la mediación de instituciones justas.

Ahora bien, pese a que la perspectiva institucional que asume es la correcta, Rawls no la desarrolla en todas sus consecuencias. Lo anterior se observa en dos aspectos centrales de su teoría: el principio de la diferencia y el mutuo desinterés que asume como invariable, es decir, como parte de las circunstancias en que la justicia tiene sentido. Como hemos visto, y como develó espléndidamente Cohen, el principio de la diferencia admite que los más aventajados reclamen incentivos para producir, o en otras palabras, que reclamen una apropiación desigual del producto social como condición de su participación en la creación de éste. Rawls asume la necesidad de estos incentivos y dada su inevitabilidad, los incorpora en el principio de la diferencia. Es por esta razón que Rawls acepta las desigualdades como parte de su teoría de la justicia, haciendo compatible de esta forma, desigualdad y justicia. Sin embargo, a mi juicio, el (primer) error de Rawls es no tomarse lo suficientemente en serio el rol que las instituciones cumplen y pueden llegar a cumplir y, por supuesto, la asunción correlativa de la premisa de la subjetividad humana invariable. Porque para Rawls, el “mutuo desinterés” es una circunstancia que no puede ser modificada por las instituciones. Lo extraño es que uno pensaría que Rawls, dada la preeminencia de la dimensión institucional en su teoría, era especialmente sensible para notar cómo es que las instituciones pueden modificar no sólo las conductas sino que las motivaciones humanas. En efecto, el presupuesto de la teoría rawlsiana es que “la estructura básica es el tema primario de la justicia *porque sus efectos son muy profundos*”⁶², ya que, “forja los deseos y aspiraciones que sus ciudadanos llegan a tener, y también determina, en parte, la clase de personas que quieren ser, y la clase de personas que son”⁶³.

De hecho, en un párrafo de una lucidez notable, Rawls afirma que,

“[...] todo el mundo reconoce que la *forma institucional de la sociedad afecta a sus integrantes y determina en gran medida la clase de*

⁶² Rawls (1995) 20 (énfasis agregado).

⁶³ Rawls (1995) 244.

personas que desean ser estos integrantes, así como la clase de personas que ya son. La estructura social también limita las ambiciones y las expectativas de las personas de diversas maneras; porque, con toda razón, se verán a sí mismas, en parte, según su posición en esa estructura y tomarán en cuenta los medios y oportunidades que pueden esperar en forma realista”⁶⁴.

En este sentido, un régimen económico, por ejemplo, no es sólo un esquema institucional para satisfacer deseos y aspiraciones que ya existen, sino que también determina el tipo de aspiraciones y deseos que las personas tendrán en el futuro, porque, de alguna forma,

“[...] el cómo los hombres trabajan en conjunto para satisfacer sus deseos presentes afecta los deseos que tendrán después, la clase de personas que serán. Estos aspectos son perfectamente obvios y han sido siempre reconocidos por destacados economistas tan diferentes como Marshall y Marx. Como los esquemas económicos tienen estos efectos, y deben tenerlos, la elección de estas instituciones supone una concepción del bien humano y de los proyectos de las instituciones para conseguirlo”⁶⁵.

Si esta es la imagen que Rawls tiene de las instituciones, de su poder y su fuerza en la formación del “tipo de personas que somos” y del “tipo de personas que seremos”, no puede sino parecer extraño que luego asuma los incentivos como parte del principio de la diferencia sin una cláusula de reserva (relativa a su transitoriedad) o bien no acote su teoría a sociedades con formas de vida que favorecen la existencia de tales incentivos. Porque como hemos visto, indudablemente, Rawls tiene razón en su explicación de la importancia de las instituciones. La razón es que las instituciones no sólo forman parte sino que configuran en gran medida nuestras formas de vida y de interacción.

El segundo error de Rawls es sentar su teoría de la justicia sobre la base de las *instituciones actualmente existentes*, ignorando la posibilidad de otros arreglos

⁶⁴ Rawls (1995) 253 (énfasis agregado).

⁶⁵ Rawls (1995) 244.

o formas institucionales. En este sentido, probablemente lo recién señalado acerca de cómo Rawls pasa de largo frente a la posibilidad de que las instituciones modifiquen el comportamiento (y las motivaciones) de los aventajados que exigen incentivos, se deba, justamente, a este punto de partida: a que *las instituciones que Rawls entiende que forman parte de la estructura básica son las típicas instituciones que no hacen sino fomentar formas de relación basadas en el autointerés*. De hecho, una de las cosas que más impresiona de la teoría de la justicia de Rawls es cómo carece de una teorización relevante acerca de las principales instituciones que dan forma al sistema económico capitalista (básicamente, la propiedad privada y el mercado).

En las pocas páginas que dedica a describir algunas de las características de los sistemas económicos capitalistas como el estadounidense, Rawls no hace referencia alguna a la dinámica de las interacciones sociales que genera. Lo cual es sorprendente porque: “El descubrimiento más destacable de la investigación histórica y antropológica reciente es el siguiente: por lo general *las relaciones sociales de los hombres engloban su economía*”⁶⁶.

En efecto, es indudable cómo las instituciones que configuran el sistema económico capitalista generan dinámicas competitivas y conflictuales, porque incluso aunque las personas tengan la *intención* de comportarse igualitariamente, las exigencias que un sistema competitivo genera termina haciendo extremadamente probables los comportamientos autointeresados y egoístas. Rawls cree, sin embargo, que el problema de los sistemas capitalistas no se debe a las dinámicas que acontecen al interior de sus instituciones. Pero eso es ignorar, precisamente, lo que él había señalado antes: que las instituciones determinan en gran parte el tipo de personas que somos y seremos. De hecho su teoría de la justicia se presenta como si fuese neutral a los sistemas económicos, lo que es suficientemente indiciario de que no cuestiona las principales formas y arreglos institucionales de los sistemas actualmente existentes. Así, según Rawls “es esencial tener en cuenta que nuestro tema es la teoría de la justicia, no la economía por

⁶⁶ Polanyi (2007) 87 (énfasis agregado).

elemental que sea”⁶⁷ ya que su intención “no es explicar, ni mucho menos añadir nada, a lo que la teoría económica dice acerca del funcionamiento de estas instituciones. Si intentase hacer esto, estaría obviamente fuera de lugar”⁶⁸.

Pero, como se sabe, los mercados, no siempre son compatibles con las formas de interacción social que consideramos deseables: su extensión sobre todas las esferas de la vida humana genera importantes desigualdades. Por su parte, la propiedad privada, no siempre es compatible con formas igualitarias de relación humana. La propiedad privada, como espacio de resguardo frente al poder de otros y como límite a la intervención del Estado, cuando se extiende sobre todas las cosas se transforma en *poder para intervenir y determinar la vida de los otros*⁶⁹. Cuando el régimen de la propiedad privada se extiende sin límites sobre todas las cosas, el propietario adquiere un poder ya no destinado a permitir y desarrollar su autonomía sino un poder determinar, en algún grado, la vida de los demás. El poder destinado a hacer posible la autonomía individual, se transforma en poder económico, social e incluso político, el que contradice la *premisa igualitaria de que todos han de tener el mismo poder y que nadie ha de estar subordinado al poder de otro*.

3. Cohen y el olvido de las instituciones

Como hemos visto, Cohen impugna la desigualdad que el principio de la diferencia considera inevitable y propone, como solución, la existencia de un *ethos igualitario* que determine la conducta particular y concreta de las personas en sus interacciones sociales. El problema de Cohen, a mi juicio, es de índole similar al de Rawls, a saber, el *olvido de las instituciones como estructuras capaces de generar relaciones humanas y formas de vida igualitarias*.

Sin embargo, el escepticismo de Rawls en las motivaciones humanas por un lado, contrasta con la ingenuidad de Cohen en cuanto a la solución que

⁶⁷ Rawls (1995) 249.

⁶⁸ Rawls (1995) 249.

⁶⁹ Morris Cohen (1927) en un interesantísimo trabajo devela cómo el dominio sobre las cosas puede transformarse en imperio sobre los demás seres humanos.

ofrece: la igualdad es posible si es que las personas están dispuestas a guiar su conducta por principios igualitarios. La propuesta de Cohen, como se observa, es eminentemente normativa. Es extraño que un filósofo proveniente de la tradición marxista, como lo es Cohen, renuncie a la dimensión estructural en pos de una dimensión moral⁷⁰. Sin embargo, Cohen lo reconoce, afirmando que: “Los socialistas tienen que conformarse con un escenario menos dramático y deben comprometerse con una *defensa de carácter más moral* que aquella que otrora estuvo de moda”⁷¹. Dicho de forma sencilla, sobre su propia perspectiva Cohen señala que “he evolucionado desde un punto de vista económico a uno moral, sin haber mantenido nunca un punto de vista político”⁷².

Mi impresión es que Cohen no alcanza a darse cuenta de las profundas implicaciones que supone la asunción de la perspectiva moral. Una de ellas es que su propuesta deviene moralista, se convierte en meras recomendaciones sobre cómo debemos comportarnos y no en una propuesta acerca de cómo hemos de configurar nuestras reglas, nuestras instituciones, nuestra estructura social y nuestro sistema económico para que sea probable que nos comportemos de manera igualitaria.

De esta forma, la pregunta de perogrullo es cómo hacer que el ethos de justicia aparezca. Porque, como hemos visto, para que los principios de justicia informen y determinen la conducta diaria de los individuos (nuestras instituciones informales o nuestras prácticas sociales), es necesario un ethos igualitario. La pregunta, nada de simple y que Cohen no responde es cómo se configura ese ethos, cómo es posible su existencia. A mi juicio, la formación y la estabilidad de un ethos igualitario requiere de instituciones

⁷⁰ Para un marxista toda exhortación fundada en la moral es irrelevante, porque como se sabe, el problema no está en el nivel de la consciencia sino que en el de la existencia. El problema no es que las personas actúen inmoral o injustamente a nivel individual, sino que el problema es la estructura económica, de la cual deriva el sistema moral. El marxismo es un sistema de pensamiento materialista, es decir, no funciona en base al razonamiento moral.

⁷¹ Cohen (2001) 152.

⁷² Cohen (2001) 17.

que modifiquen las actitudes de las personas, sus motivaciones. La idea no es que la coerción nos forzará a actuar igualitariamente sino que aprenderemos a actuar de esa forma viviendo bajo instituciones justas. Cohen pasa por alto el lugar importante que las instituciones tienen en la forma de nuestras interacciones sociales, porque para él es posible actuar atendiendo motivaciones igualitaristas sin necesidad de que existan instituciones que las respalden. Cohen no señala cómo esto se ha de lograr, es decir, qué condiciones (institucionales, económicas, sociológicas o políticas) son necesarias para que las personas estén dispuestas a actuar y resolver sus conflictos igualitariamente, renunciando a sus propios intereses. En este sentido, Cohen queda al mismo nivel de lo que Marx llama “socialismo utópico”, con una teoría extremadamente normativa, sin anclaje institucional ni económico.

Pero el problema de Cohen no es sólo la renuncia a una propuesta institucional en pos de una propuesta moral, sino también el hecho de que no se detiene a analizar si es que las circunstancias económicas e institucionales vigentes en sociedades capitalistas hacen más probable el autointerés y el conflicto de intereses antes que las motivaciones igualitarias. A mi juicio, viviendo bajo estas instituciones, es improbable que los más aventajados renuncien a sus incentivos en pos de intereses que ellos ven como ajenos. Porque la pregunta que sigue en pie es cómo ha de producirse un ethos igualitario en una sociedad en que sus principales instituciones son capitalistas. Mi impresión es que tal ethos ha de estar ausente, toda vez que entra en conflicto con el ethos competitivo que dichas instituciones favorecen, porque,

“[...] en la medida en que el mercado coloniza esferas sociales previamente reguladas con lógicas distintas, haciéndose el modo común de relación entre los ciudadanos, estos tenderán a concebirse a sí mismos y a sus poderes, obligaciones, expectativas y pautas de conducta en relación a los otros en los mismo términos de desinterés mutuo que el mercado supone y premia”⁷³.

⁷³ Atria (2000) 20.

Cohen crítica los incentivos que exigen los aventajados pero no se detiene a pensar cuáles son las circunstancias que los hacen probables, ni tampoco a observar que hay ciertas motivaciones, actitudes y relaciones sociales que se ven favorecidas e incluso premiadas bajo las principales instituciones que forman nuestro sistema social y económico.

Cohen tiene razón en que el principio de la diferencia se ha de aplicar a prácticas sociales, pero la vía para hacerlo es bajo un entramado de instituciones de ciudadanía, que hagan posible y probable que nos entendamos como iguales, no a través de una prédica que nos recomiende hacerlo, pese a que ciertas condiciones institucionales lo hagan improbable.

III. INSTITUCIONES DE IGUALDAD

Como bien señalara Rawls, las instituciones no sólo determinan en gran medida el tipo de personas que deseamos ser y el tipo de personas que ya somos, sino que también cómo hemos de entendernos mutuamente en nuestras relaciones sociales. De esta forma, la idea ha de ser estructurar instituciones de forma tal que no sólo encarnen un ideal de igualdad, sino que favorezcan la creación de un ethos igualitario. Lo que ciertamente significa entender que las instituciones no son puramente instrumentales: con ellas se alcanzan ciertos objetivos explícitamente buscados, pero al mismo tiempo ellas impactan nuestras formas de conciencia porque nos permiten progresivamente ir aprendiendo, a través de las prácticas sociales que ellas generan y encarnan, cuál es el valor o el bien que su existencia genera en nuestras relaciones interpersonales. La idea es que un ethos igualitario sólo se logra viviendo bajo instituciones de ciudadanía, es decir, instituciones configuradas de tal forma que muestren que los intereses de cada uno no están en conflicto con los intereses de los otros. De esta forma, en la medida en que las distintas instituciones encarnen formas de relación que no están basadas en el autointerés ni en la competencia, estos dejarán de ser primordiales en nuestras relaciones sociales.

Así, la idea con las instituciones no es sólo lograr resultados justos sino que modificar nuestras motivaciones, modificar nuestra subjetividad. Como señala el filósofo Terry Eagleton,

“La verdad es que durante largos períodos de tiempo, *los cambios de instituciones sí tienen efectos profundos en las actitudes humanas*. Casi cada reforma penal ilustrada que la historia ha logrado fue amargamente resistida en sus días; pero ahora nosotros tomamos estos cambios por sentado, tanto así que estaríamos indignados por la idea de una rueda que desmiembre a los asesinos. Estas reformas han llegado a construirse e integrarse en nuestra psique. *Lo que realmente altera nuestra visión del mundo no son tanto las ideas, sino las ideas que se encarnan en nuestras prácticas sociales habituales*. Si cambiamos esas prácticas, lo que puede ser muy difícil de hacer, es probable que al final se altere nuestra forma de ver”⁷⁴.

Así, como dirá más adelante Eagleton, “las instituciones dan forma a nuestra experiencia interior. Son instrumentos de reeducación”⁷⁵. Ahora bien, ¿cómo pueden las instituciones afectar la imagen, la conciencia, la subjetividad de las personas? La respuesta es que las instituciones no son formas que estén en el mundo de los conceptos ni meras abstracciones, sino estructuras que operan en el mundo real. Y operan generando o respaldando formas de actuación compartidas, por la vía de determinar los derechos y las obligaciones que en tanto miembros de una comunidad las personas tienen, y de esta forma, las expectativas que pueden formarse respecto de los otros. De manera menos evidente, las instituciones no sólo determinan (el contenido de) nuestros derechos, obligaciones y expectativas, “sino que también contribuyen a configurar la manera en que las personas se conciben a sí mismas y a sus relaciones con otros como personas que comparten una polis”⁷⁶.

En este sentido, por ejemplo, la propiedad privada o el mercado no son solamente conceptos sino que instituciones. Como señala Fernando Atria, el mercado es un espacio en que se encuentran los individuos ocupando ciertas

⁷⁴ Eagleton (2011) 94 (énfasis agregado).

⁷⁵ Eagleton (2011) 95.

⁷⁶ Atria (2000) 18.

posiciones predefinidas por reglas (jurídicas, sociales) y cuya acción y motivación responde a los tres siguientes rasgos típicos,

“(M1) Los individuos actúan motivados por su propio interés, no por el interés ajeno.

(M2) Nadie tiene el deber de proveer o el derecho a recibir antes de llegar a acuerdo en un contrato.

(M3) Cada participante es libre de sujetar su disposición a contratar a las condiciones que desee”⁷⁷.

No es difícil notar que la privatización (es decir, la mercantilización) de la salud y la educación⁷⁸ en Chile, por dar dos ejemplos evidentes, ha

⁷⁷ Atria (2014) 126.

⁷⁸ Como se sabe, el sistema educativo chileno se estructura sobre la base de la libertad de los oferentes de servicios educacionales de poder cobrar por los mismos y la libertad de los padres de pagar la cantidad de dinero que corresponda a sus ingresos y su riqueza. Esto se observa cuando vemos que(i) Los establecimientos educacionales cobran a los estudiantes por la provisión de educación que ofrecen; correlativamente los estudiantes y sus familias pagan el precio que, por supuesto, más se ajuste a su capacidad económica; (ii) los establecimientos educacionales pueden elegir a quienes ofrecer sus servicios y a quienes excluir; (iii) los dueños de los establecimientos educacionales pueden operar respecto a estos como si se tratase de un emprendimiento económico, es decir, como un negocio que permite su enriquecimiento. Como se ve, esta no es sino la forma básica de operación que tiene el mercado. Pero como hay algunos que no pueden pagar nada (realmente significativo) por educación, y se trata de un bien importante, es el Estado el que tiene el deber de subsidiarlos para que puedan hacerlo. De esta forma, quienes no tienen cómo pagar por educación asisten a escuelas municipales, donde reciben una educación equivalente a la subvención base (es decir, entre 50 y 60 mil pesos aproximadamente); quienes pueden hacer algún aporte monetario, asisten a las escuelas particulares subvencionadas que exijan el nivel de aporte que esos padres pueden pagar; y finalmente quienes pueden pagar enteramente por la educación de sus hijos, los cuales asisten a colegios particulares pagados. Algo equivalente puede decirse respecto a la salud. En Chile el sistema de salud se estructura bajo dos subsistemas: un subsistema privado de salud que permite a toda persona (que tengo cierto nivel de renta) acceder al mercado para comprar seguros de salud individuales, adecuados a su capacidad de pago, y un subsistema público, para quienes no son capaces de contratar en el mercado seguros privados. Esto lleva a que el sistema público reciba al sector de la población más riesgoso y de los quintiles más bajos (ya que los seguros privados no tienen obligación de aceptar ni a quienes presentan riesgos serios ni a quienes no pueden financiar el seguro). Por su parte, los más ricos y menos riesgosos aseguran sus riesgos a través de contratos privados con las aseguradoras, denominadas Isapres.

contribuido a configurar no sólo la imagen que nosotros tenemos de nosotros mismos, sino que también la de nuestras obligaciones recíprocas. La razón es que la educación y las prestaciones de salud son hoy en día bienes que se compran y venden en el mercado. Esto tiene al menos dos consecuencias importantes en el análisis. En primer lugar, cada uno accederá a lo que su dinero pueda comprar (porque por lo general el dinero será la condición determinante que el proveedor del servicio establezca), lo que tendrá como resultado un acceso y una calidad en las prestaciones eminentemente desigual.

En segundo lugar, es indudable que bajo el contexto institucional generado por M1-M3 *cada individuo habrá de velar por sí mismo exclusivamente* y habrá de preocuparse de que las condiciones en que accede a las prestaciones sean las más ventajosas que ofrece el mercado, dada su respectiva capacidad de pago. Esto explica no sólo la indolencia de las personas frente a lo que ocurra con el sistema público de salud y de educación (con respecto a cómo se organiza y financia, por ejemplo), sino que también la resistencia a pagar impuestos, cuando lo recaudado no es utilizado en beneficio de quien paga sino que en beneficio de sistemas sanitarios y educacionales mínimos para los más pobres.

Esto muestra cómo, cuando el mercado se extiende con su lógica a esferas básicas como salud y educación, no puede sino terminar transformando nuestra propia imagen, el tipo de relaciones interpersonales que mantenemos unos con otros y la comprensión de nuestros deberes recíprocos: evidentemente lo que aquí predomina es, como señalara Rawls, el mutuo desinterés. La idea entonces es (re)configurar instituciones de forma tal que muestren que los intereses de quienes vivimos bajo ellas no están en contradicción sino que son comunes, al menos en estas esferas. En nuestro ejemplo, para que lo anterior sea posible, una manera de conseguirlo es hacer que las prestaciones sanitarias o educativas sean provistas universalmente para todos, ya que de esta forma todos comenzarán a tener interés en la forma en que dicho servicio se provee: como las prestaciones son para todos, para ricos y pobres, a todos les interesará la calidad del servicio, cómo este se organiza y cómo se financia. Así también, es bajo un sistema institucional de estas características donde se hace probable que se

debilite la resistencia a pagar impuestos ya que los impuestos ahora aparecen como deberes que hacen posible *nuestra vida en común*.

El ejemplo que se expone a continuación presenta una propuesta de institucionalización de los derechos sociales que excluye el mercado y lo reemplaza por un principio igualitario. Esta propuesta, sin embargo, en ningún caso se presenta como una que pretende que con ella el problema de la igualdad está solucionado. Esto quiere decir que *en ningún caso* se entiende que los derechos sociales son la única (o última) solución frente a la desigualdad. Pero es un ejemplo de cómo las instituciones contribuyen a modificar nuestra conciencia y nuestra propia imagen.

IV. DERECHOS SOCIALES

Las instituciones que encarnan las exigencias que los derechos sociales nos plantean son un buen ejemplo del tipo de instituciones que favorecen una imagen igualitaria y no individualista de nuestra vida en común. La razón es que los derechos sociales contienen no sólo un reclamo de bienestar en ciertos ámbitos esenciales (educación, salud, vivienda, previsión, etc.) sino que una demanda de igualdad que ha de plasmarse, precisamente, en esos ámbitos.

En palabras del sociólogo inglés Thomas Humphrey Marshall en su famoso ensayo *Ciudadanía y Clase Social*, los derechos sociales pueden entenderse (y se han entendido), básicamente, de dos formas distintas. Por una parte,

“[...] los derechos sociales eran mínimos y no estaban integrados en el edificio de la ciudadanía. El objetivo común del esfuerzo legal y voluntario era *aliviar la molestia de la pobreza sin alterar el modelo de desigualdad*, del que la pobreza era el resultado más obviamente desagradable”⁷⁹.

Por la otra, según Marshall, “ [...] *la reducción de las diferencias de clase es aún la meta de los derechos sociales*, pero ha adquirido un nuevo significado, porque no se trata sólo de acabar con la miseria obviamente desagradable de los

⁷⁹ Marshall (1992) 51 (énfasis agregado).

estratos más bajos de la sociedad, sino que se ha transformado en un conjunto de actos que modifican el modelo global de la desigualdad social. Ya no basta con elevar el nivel más bajo del edificio social, dejando intacta la superestructura. Ahora se ha comenzado a remodelar todo el edificio, y podría ser que el rascacielos se convirtiera en un chalé”⁸⁰.

Marshall, por supuesto, no es indiferente frente a estas dos opciones, sino que defiende la segunda: los derechos sociales tienen por objeto presentar un principio de igualdad que contrarreste el principio de desigualdad de clases, al menos en ciertas esferas básicas del bienestar humano. Según Marshall, la igualdad que los derechos sociales reclaman, aunque limitada en su cometido, socava la desigualdad del sistema de clases que de otra forma es total, en la medida en que se manifiesta en todas las esferas de la vida humana. Y lo hace a través un “progresivo divorcio entre las rentas reales y las rentas monetarias”⁸¹, el que, naturalmente, “se aprecia en los principales servicios sociales como la sanidad y la educación, donde se proporcionan beneficios en especie sin ningún pago ad hoc”⁸². Lo que Marshall quiere decir con esto es que la desigualdad de rentas monetarias (de ingresos, de riqueza), no ha de tener efectos cuando se trata de aspectos esenciales del bienestar humano. Así, cuando se trata de derechos sociales, la diferente capacidad de pago (la desigualdad de rentas monetarias, es decir, de ingresos y riqueza) no tiene consecuencias en estos ámbitos: en ellos es como si todos tuviésemos las mismas rentas (rentas reales), porque el dinero que cada uno tiene deja de ser un criterio determinante del acceso a la prestación y de su calidad. Así, la oposición entre la idea igualitaria de ciudadanía y la desigualdad de la sociedad civil, que se manifiesta en la desigualdad del “ingreso monetario”, ha de solucionarse, en parte, sacando del contexto institucional del mercado ciertas esferas de la vida común, para que la desigualdad de ingresos, de riqueza, no se manifieste ni tenga consecuencias en ellas. Por supuesto, los derechos sociales no harán que todas las desigualdades desaparezcan, pero las limitarán a un área más acotada. De

⁸⁰ Marshall (1992) 52 (énfasis agregado).

⁸¹ Marshall (1992).

⁸² Marshall (1992).

esta forma, los derechos sociales no son (solamente) instrumentos de mejora de las condiciones materiales de los más pobres, sino el reconocimiento de que en ciertas esferas somos todos iguales.

Si los derechos sociales son derechos de igualdad en ciertos ámbitos, la pregunta que ahora cabe responder es cómo se concretizan en condiciones de escasez y ante la evidente necesidad de los importantes recursos que su satisfacción exige. La respuesta es que la igualdad ha de ser el régimen de los derechos sociales. Que la escasez (relativa) sea una circunstancia inescapable no puede significar una renuncia a la igualdad, ya que, de ser así, la igualdad nunca sería posible en contextos de escasez: la igualdad solo sería posible si es que se trata de bienes no escasos (libertad, por ejemplo) o existe abundancia. Sin embargo, esto sería un error. Porque cuando se trata de un asunto de escasez relativa, el punto no es la inevitable falta de recursos sino la incapacidad de institucionalizar una forma de distribución que no sea el mercado. En efecto, existen dos formas de entender la vinculación entre escasez y derechos sociales. La primera, es la que asume que la forma de vérselas con la escasez es a través del mercado y que la función de los derechos sociales es proveer de ciertos bienes y servicios a quienes no tienen suficiente poder de adquisición para poder adquirirlos pagando por ellos. Evidentemente, la consecuencia de esta comprensión de la vinculación es la desigualdad. En efecto, de acuerdo al mercado, los recursos escasos han de “distribuirse de acuerdo a la disposición y capacidad de cada uno de pagar por ellos. Como la capacidad es diferenciada, la distribución ha de ser desigual”⁸³. Ahora bien, la comprensión de los derechos sociales como derechos de igualdad no sólo supone la escasez, sino que en realidad se presenta como una segunda manera de enfrentarla. De acuerdo a esta, los derechos sociales “son un modo alternativo de enfrentar la escasez, y entonces pueden ser entendidos no como derechos a prestaciones específicas y determinables ex-ante, sino *como un criterio de distribución de los*

⁸³ Atria (2014) 55.

*recursos disponibles*⁸⁴. Los derechos sociales son así, precisamente, una forma de enfrentar la escasez *radicalmente distinta* a la que el mercado propone.

Los derechos sociales, entonces, contienen un criterio de distribución igualitario, paralelo al mercado. Los mismos exigen el diseño de instituciones que encarnen nuestro igual status. ¿Qué instituciones permiten esto? La respuesta, nuevamente, no es novedosa (al menos en la tradición social-demócrata): se trata de instituciones configuradas como sistemas prestacionales universales, financiadas con impuestos (generales o específicos). En este sistema, el acceso y calidad de las prestaciones no está condicionado a la capacidad de pago, sino a la necesidad de quienes las requieren. Esto, por supuesto, no significa afirmar que todos tienen derecho a todo, negando así la escasez. Es evidente que tratar a algo como un derecho social no implica que cada uno tenga derecho a todas las prestaciones que desee. Lo que quiere decir es que las prestaciones no han de distribuirse entre todos según lo que cada uno pueda dar a cambio, sino según un criterio cuya aplicación sea consistente *con reconocer a todos el mismo derecho*. Así también, que el criterio descansa en el igual derecho de todos no implica, por supuesto, que se debe dar a todos lo mismo, sino que todos han de tener *el mismo acceso a las prestaciones según sus necesidades*.

Lo que es interesante notar es que los derechos sociales redefinen la comprensión que tenemos de los impuestos, y por tanto, redefinen su justificación. Ésta ya no se encuentra en el interés individual de quien los paga⁸⁵: los impuestos ahora se justifican porque hacen posible los derechos

⁸⁴ Atria (2014) 55.

⁸⁵ Esta justificación de los impuestos opera sobre la base de lo que se denomina “principio del beneficio”: los impuestos se justifican en atención al beneficio personal que recibe por parte del Estado quien los paga. Esta comprensión de los impuestos es parte del sentido común si se observa que la entrega de prestaciones sociales a quienes lo necesitan se justifica en el hecho de que éstas también van en beneficio de los que si bien las financian, no las reciben directamente. Si miramos alrededor, nuestros impuestos financian no solo bienes públicos en sentido estricto, sino también varias instituciones, prestaciones y transferencias que confieren beneficios sociales esenciales a quienes no tienen capacidad de obtenerlos en el mercado. Ahora bien, ¿por qué habrían de proveerse dichas prestaciones con cargo a impuestos? La comprensión común de los impuestos logra dar una respuesta. En principio no hay problema con que el Estado asegure a todos ciertos

sociales de todos, no sólo los derechos de los más pobres. Esto es especialmente importante hoy en día cuando las personas (especialmente el sector más rico de la población) no entienden el pagar impuestos como un deber ciudadano, sino como una exacción que no solo es moralmente correcto evitar sino que también es jurídicamente irreprochable. Porque obsérvese que si el sentido de los impuestos es financiar prestaciones universales para todos, el incentivo de evadirlos o eludirlos disminuye considerablemente. Esta nueva forma de entender los impuestos, vinculados a los derechos sociales, no supone que de un momento a otro cambie nuestra comprensión acerca de ellos y, en esta medida, cambie nuestro compromiso con su pago. Nuestra vinculación estratégica y maximizadora con los impuestos, tan típica hoy en día, solo comenzará a ser una vinculación comprometida cuando comprendamos que los impuestos hacen posibles los derechos sociales, y de esta forma, aseguran nuestro bienestar. En esta nueva concepción de los impuestos el compromiso se fortalece, porque estos son la institución que hace posible el bienestar, pero de todos, puesto que ahora ni pobres ni ricos podrán comprar dicho bienestar en el mercado⁸⁶.

Se observa así cómo es que la institucionalización de los derechos sociales propuesta no sólo produce resultados igualitarios sino que también modifica la forma en que entendemos otras instituciones (como los impuestos), la forma en que entendemos nuestros deberes recíprocos y nuestras formas de interacción. Las instituciones son el mecanismo que tenemos los seres humanos para modificar nuestras circunstancias y, de esta forma, nuestra conciencia.

mínimos sociales que protejan contra la pobreza, si estos van en el interés de la propia estabilidad del Estado. De esta forma, hay espacio para derechos a un mínimo para los más pobres porque así se hace posible exigirles el reconocimiento de la autoridad del Estado. Nótese en todo caso que la lógica es que esos beneficios sociales se entregan a los pobres en la medida en que dicha entrega beneficia a los ricos: los beneficia porque permiten la subsistencia del Estado, y especialmente el resguardo de los intereses particulares de los más aventajados. Véase Salgado y Atria (2014) 64-65.

⁸⁶ Para el argumento general de la relación entre derechos sociales e impuestos, véase Salgado y Atria (2014) 53-80.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, E. (1999) "What is the point of equality?" en *Ethics*, Vol. 109, No. 2, 287-337.
- Atria, F. (2000) "Instituciones públicas, motivación y ciudadanía", en *Revista UNIVERSUM* 15, 11-24.
- Atria, F. (2010) "Socialismo Hayekiano" en *Revista de Estudios Públicos* 120, 49-105.
- Atria, F. (2014) *Derechos sociales y educación: un nuevo paradigma de lo público*. Santiago: LOM.
- Atria, F. y C. Michelon (2007) "Una Crítica al Principio de la Diferencia" en A. Squella (Ed.), *El Pensamiento Filosófico y Político de John Rawls*. Valparaíso: EDEVAL, 215-231.
- Bertram, C. (2008) "Analytical Marxism" en Bidet, J y S. (Eds) *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Leiden, Boston: Brill, 123-141.
- Cohen, G. (1991) "Incentives, Inequality and Community" en G. B. Peterson (Ed.) *The Tanner Lectures of Human Values Volume 13*, Salt Lake City: University of Utah Press, 261-329.
- Cohen, G. (2001) *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Barcelona: Paidós.
- Cohen, G. (2008) *Rescuing Justice and Equality*. London: Harvard University Press.
- Cohen, M. (1927) "Property and Sovereignty" en *Cornell Law Review* 13, 8-30.
- Daniels, N. (1989) "Equal liberty and unequal worth of liberty" en N. Daniels (Ed.) *Reading Rawls*. Stanford: Stanford University Press, 253-281.
- Dworkin, R. (2000) *Sovereign Virtue*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Eagleton, T. (2011) *Why Marx was Right*. New Haven: Yale University Press.
- Geras, N. (1989) "A controversy about Marx and justice", en A. Callinicos (Ed.), *Marxist Theory*. Oxford: Oxford University Press, 211-267.
- Hayek, F. (1998) *The Mirage of Social Justice*. London: Routledge.
- Levine, A. (1993) *The General Will*. New York: Cambridge University Press.
- Lizárraga, F. (2011) "Rawls, la estructura básica y el comunismo" en *ISEGORÍA, Revista de Filosofía Moral y Política* 44, 115-137.
- Marshall, T. H. (1992) *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza Editorial.

- Nozick, J. (1999) *Anarchy, State and Utopy*. Oxford: Blackwell.
- Polanyi, K. (2007) *La Gran Transformación*. Madrid: Quipu editorial.
- Rawls, J. (1955) "Two concept of rules", en *The Philosophical Review* 64 (1), 3-32.
- Rawls, J. (1995) *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2005) *Liberalismo Político*. México: Fondo de Cultura Económica. 2005.
- Rawls, J. (2008) *Lectures on the history of political philosophy*. Cambridge, MA. and London: Harvard University Press.
- Salgado, C. y Atria, F. (2014) "Impuestos, gasto público y derechos sociales" en J. Atria (Ed.) *Tributación en Sociedad*. Santiago: Uqbar, 53-80.
- Sen, A. (1980) "Equality of What?" en *The Tanner Lectures on Human Values, Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 197-220.
- Stiglitz, J. (2000) *La Economía del Sector Público*. Barcelona: Antoni Bosch.
- Williams, B. (1962) "The Idea of Equality" en P. Laslett and W.G. Runciman. (Eds) *Philosophy, Politics and Society*. Oxford: Blackwell, 110-131.