



Universidad
Carlos III de Madrid
www.uc3m.es

TESIS DOCTORAL

Liberalismo igualitario y derechos sociales: Rawls, Dworkin y Sen

Autora:

María Candelaria Quispe Ponce

Director:

José María Sauca Cano

DEPARTAMENTO/INSTITUTO

Derecho Internacional Público, Eclesiástico y Filosofía del Derecho

Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”

Getafe, diciembre de 2015



Universidad
Carlos III de Madrid
www.uc3m.es

TESIS DOCTORAL

Liberalismo igualitario y derechos sociales: Rawls, Dworkin y Sen

Autora: *María Candelaria Quispe Ponce*

Director: **José María Sauca Cano**

Firma del Tribunal Calificador:

Firma

Presidente: (Nombre y apellidos)

Vocal: (Nombre y apellidos)

Secretario: (Nombre y apellidos)

Calificación:

Getafe, de de

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1 EL LIBERALISMO IGUALITARIO COMO TEORÍA DE FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS SOCIALES	13
1. Liberalismo clásico y contemporáneo. Elementos constitutivos	15
2. Tipos de liberalismo. Criterios de distinción	35
2.1. Concepción de la igualdad desde el liberalismo libertario y el liberalismo igualitario	35
2.2. Concepción de la libertad desde el liberalismo libertario y el liberalismo igualitario	45
2.2.1. Actitud frente a la distinción entre acciones y omisiones	62
2.2.2. Evaluación de la distribución inicial de recursos	65
3. Los derechos sociales como derechos humanos. La tensión entre libertad e igualdad	72
CAPÍTULO 2 LOS DERECHOS SOCIALES EN LA <i>TEORÍA DE LA JUSTICIA</i> DE JOHN RAWLS. LOS BIENES PRIMARIOS	95
1. La justicia como equidad	112
2. Los bienes sociales primarios como derechos sociales	122
2.1. ¿Cuáles son los bienes primarios que establece Rawls?	125
2.2. ¿Cómo se distribuyen los bienes primarios?	127
3. El segundo principio de justicia y los derechos sociales	151

3.1. Principio de diferencia	151
3.1.1. Sistema de libertad natural	162
3.1.2. Sistema de igualdad liberal	165
3.1.3. Sistema de igualdad democrática	168
3.2. Prioridad de la libertad sobre la igualdad	174
CAPÍTULO 3 LOS DERECHOS SOCIALES EN LA TEORÍA DE LA IGUALDAD DE RECURSOS DE RONALD DWORKIN	181
1. El liberalismo de Ronald Dworkin	181
1.1. La igualdad liberal	190
1. 2. El primer liberalismo	194
1.3. El segundo liberalismo	202
2. Igualdad distributiva	209
2.1. Igualdad de bienestar	215
2.1.1. Diferentes concepciones de la igualdad de bienestar	217
2.2. Igualdad de recursos	221
2.2.1. Mecanismos iniciales de distribución: La subasta y el test de envidia	229
2.2.2. Aplicación de los mecanismos de distribución inicial en una sociedad compleja	233

2.2.2.1. Mercado hipotético de seguros que contrarrestan las desigualdades generadas por la mala suerte (bruta) y las discapacidades	238
2.2.2.2. Mercado hipotético de seguros que contrarrestan las desigualdades generadas por las diferencias de dotaciones y talentos	248
2.2.2.3. El sistema de transferencias	259
3. Críticas a la propuesta igualitaria de John Rawls	264
3.1. Críticas a la configuración del principio de diferencia. El grupo menos aventajado	269
3.1.1. Insensibilidad ante las dotaciones naturales	274
3.1.2. Respuesta inadecuada frente a la privación relativa	279
3.1.3. Respuesta inadecuada frente a la responsabilidad individual	280
CAPÍTULO 4 LOS DERECHOS SOCIALES EN LA TEORÍA DE LAS CAPACIDADES DE AMARTYA SEN	289
1. La propuesta liberal igualitaria de Amartya Sen	289
2. El enfoque de las capacidades. Una crítica a la propuesta igualitaria de J. Rawls	304
2.1. La idea de la justicia de Amartya Sen	304
3. El enfoque de las capacidades	312

3.1. Las habilitaciones. Componente primario del enfoque de las capacidades	316
3.2. La diversidad. Crítica de los bienes primarios	324
3.3. Primera dimensión del enfoque de las capacidades: Los funcionamientos	355
3.4. Segunda dimensión del enfoque de las capacidades: Las capacidades	367
CONCLUSIONES	375
BIBLIOGRAFÍA	383

INTRODUCCIÓN

“La libertad y la igualdad figuran entre los objetivos primordiales perseguidos por los seres humanos a lo largo de muchos siglos; pero la libertad total para los lobos es la muerte para los corderos, la libertad total para los poderosos, los dotados, no es compatible con el derecho a una existencia decente de los débiles y menos dotados”.

Isaiah Berlin¹

El Premio Nobel de Economía (2001) J. Stiglitz, en su reciente libro *La gran brecha. Las sociedades desiguales: Qué podemos hacer para arreglarlas* sostiene: “Las desigualdades están inextricablemente relacionadas: contribuyeron a causar la crisis financiera de 2007-2008, que agudizó las desigualdades existentes (...). Como en el caso de las desigualdades, no había nada de inevitable en la intensidad ni en la duración de la crisis. La crisis no fue un hecho fortuito, como una inundación o un terremoto de los que se sufren cada cien años. Fue una cosa que provocamos nosotros mismos, la cual, como las inmensas desigualdades, fue consecuencia de nuestras políticas y estrategias”².

En efecto, además de agudizar y profundizar las desigualdades económicas y sociales, la crisis ha puesto en evidencia una realidad incuestionable en relación con el tema que abordamos en esta investigación. Se trata de las respuestas diferentes que se han ofrecido a los pobres y a quienes ocupan posiciones de ventaja. En España, como sucedió en experiencias históricas previas no muy lejanas en el tiempo, mientras miles de personas perdían sus viviendas familiares a causa del pinchazo de la burbuja inmobiliaria

¹ Isaiah Berlin, *El fuste torcido de la humanidad* [1959]. *Capítulos de la historia de las ideas*, edición a cargo de Henry Hardy, Introducción de José Álvarez Flórez y prólogo de Salvador Giner, Península, Barcelona, 1992, p. 31.

² Joseph Stiglitz, *La gran brecha. Las sociedades desiguales: Qué podemos hacer para arreglarlas*, traducción de María Luisa Rodríguez Tapia y Federico Corriente, Taurus, Madrid, 2015, p. 16.

que fue creciendo inconteniblemente sin que las autoridades advirtiesen de su peligro, un sector importante de la población, afectado por desahucios, se vio sometido a la pérdida de sus bienes que pagaron durante periodos considerables, en muchos casos, pero a causa del desempleo reinante tuvieron que devolver a viéndose inesperadamente en la calle. Ni ayuda, ni beneficencia estatal fue proporcionada con solvencia, quizá porque rondaba en los políticos y funcionarios que, tratándose de un fenómeno masivo, resultaba imposible de ser asumido por las arcas públicas. La sociedad civil y la iglesia católica responderían desde la benevolencia, al mismo tiempo que las becas escolares para familias de escasos recursos se restringían y la sanidad universal era abandonada. Paradójicamente, en la retina del poblador de a pie quedaba fijada la imagen de las autoridades democráticas explicando que el dinero público se destinaba a salvar a las empresas que contribuyeron al fracaso económico años sin que a las víctimas del desempleo y de la carencia de vivienda se les ofreciese alguna “ayuda”.

Esta situación, que se ha dado en otras partes del planeta, ha puesto en evidencia una vez más la facilidad que tienen los gobiernos de turno en los regímenes democráticos, o democráticos desde el punto de vista político mas no necesariamente económico, para recortar derechos sociales cuya vigencia era y sigue siendo la respuesta a necesidades de la población. La prioridad, en todo caso, del destino de los recursos públicos en momentos de crisis debía tener, para muchos de los afectados con los desahucios, un sabor amargo cuyas secuelas es posible que hayan llevado a la reconfiguración del mapa político de este país, que afortunadamente no ha seguido la senda de una indignación más drástica y mucho más desestabilizadora. Lo que ha quedado evidenciado es una lógica económica y política que logrado alzarse con la primacía en las últimas décadas, incitando a los estados a mantener un papel limitado al orden y la seguridad, sin atender a los factores del desorden y la insatisfacción ciudadana cuando los problemas que involucran a la sociedad son dejados a la supuesta acción balsámica de los mercados.

Los derechos sociales, como no podría ser de otra manera, vectores de la promoción de la prosperidad de las democracias occidentales, han resultado

erosionados a raíz de la crisis que mantiene aún en vilo a la Unión Europea, que empieza a padecer los efectos de otro fenómeno relacionado con los derechos sociales en el ámbito global: las migraciones masivas de personas de otros continentes. En todo caso, a nivel doméstico, que es el ámbito enfatizado por la reflexión que propicia este trabajo, las crisis han servido también de fácil excusa para sacar adelante una agenda que no es la de las emergencias, para proporcionar ayuda, sino que tiene una base ideológica orientada al recorte de servicios y prestaciones procurados por el estado, partiendo de la idea que éste es la fuente de todos los problemas, incluyéndose las violaciones de derechos, que no consideran en absoluto los de carácter económico y social.

Se impone, por ello, una reflexión acerca de la importancia de estos derechos y su vinculación con las manifestaciones más señaladas de una variante del pensamiento liberal. La vigencia de éste en las democracias más avanzadas del planeta invita a revisar sus presupuestos para poder determinar su eficacia y su potencial en miras a asegurar sus promesas sociales fundadas en el respecto de la dignidad y la autonomía de las personas. Es esta la inquietud que, a nivel general, inspira esta investigación.

Más específicamente, mi interés como jurista e investigadora se centra en los derechos sociales, a lo que considero indispensables para asegurar no sólo la subsistencia de los seres humanos, sino su capacidad para autodeterminarse. Se trata de derechos que hacen posible la libertad de las personas de manera efectiva, al contribuir a contrarrestar las distintas circunstancias y contingencias que pueden afectar la propia vida e integridad personal.

En ese sentido, este trabajo está orientado por algunas preguntas que surgen no sólo del contexto español, sino de mis vivencias como una persona originaria de una región extremadamente pobre situada en un país que busca con dificultad salir de la pobreza: ¿Son realmente libres de elegir un plan racional de vida los pobres extremos?, ¿cuentan con los recursos para materializar un determinado plan de vida?, ¿es suficiente para ellos el reconocimiento de los – no poco importantes– derechos de autonomía –civiles– y de participación – políticos– descuidando los que asegurarían la subsistencia –sociales-?, ¿son

responsables –exclusivos– de lo que les sucede?, ¿qué derechos y deberes positivos son moralmente exigibles a su favor?, ¿cuál debe ser el papel del Estado en la elección y, sobre todo, en la materialización de los planes de vida de estas personas?, ¿cuál debe ser el papel de la sociedad, especialmente de las personas que se encuentran situadas en posiciones de ventaja, frente a aquellas que se encuentran en situación de desventaja?, ¿qué grado de desigualdad social y económica es admisible en una sociedad justa?, ¿puede realmente el liberalismo constituirse en una teoría que fundamente no sólo los clásicos derechos civiles sino también los derechos sociales?

Busco respuestas a partir de una concepción política y moral que ha consolidado presupuestos de justicia de gran interés para mis inquietudes a partir del último cuarto del siglo XX: el liberalismo, que al final de este trabajo debería ofrecer un importante bloque de argumentos que den satisfacción a las cuestiones que me he planteado. Parto, no obstante, de este presupuesto: el liberalismo es la postura filosófico-política más adecuada para fundamentar los derechos humanos³. Soy consciente que al interior de esta corriente de pensamiento coexisten múltiples doctrinas y autores con puntos de vista diversos, e incluso divergentes. ¿cuál es, entonces, la concepción del liberalismo desde la que se pueden fundamentar con éxito, además de los derechos civiles y políticos, los derechos sociales?

Avanzaré en los siguientes párrafos de esta introducción en la respuesta a esta cuestión, pero sólo en un sentido hipotético. En el tratamiento de los derechos humanos, la categoría de los derechos sociales es una de las más controvertidas. Pese a su reconocimiento en instrumentos internacionales y normas constitucionales, se predica de ellos que no son auténticos derechos y que su categorización como tales suele obedecer a una simple retórica, poco efectiva en los hechos cuando deben ser sacrificados por otros bienes u otras necesidades. Así, la categoría de derechos sociales, como derechos fundamentales, afronta problemas de distinto orden, uno de ellos está referido a sus rasgos conceptuales.

³ Eusebio Fernández García, "Liberalismo y Derechos humanos fundamentales", en *La obediencia al Derecho*, Civitas, Madrid, 1998, p. 187.

Es en torno a los aspectos conceptuales que la investigación se plantea; en ese sentido, adoptamos una *perspectiva teórica de justificación*. Nos adentrándonos, por ello, en los debates acerca de dos valores reclamados por los autores liberales que justifican los derechos y dan contenido a la justicia: la libertad y la igualdad. Nos corresponde ahondar en tales debates, especialmente en lo relacionado con los criterios distributivos de los bienes por parte de los estados, la ética de la distribución y las teorías liberales contemporáneas de la justicia.

En definitiva, en esta investigación nos proponemos explorar en los cimientos conceptuales que dan soporte a los derechos sociales en tanto que derechos humanos fundamentales. Para ello, revisamos el marco y el contenido de las ideas de tres autores liberales paradigmáticos en el escenario contemporáneo de la filosofía política y jurídica. Nuestra pretensión es incursionar en los postulados de una de las más importantes corrientes de pensamiento actual que ha guiado y debe seguir guiando el quehacer político occidental: el liberalismo igualitario.

El reto que plantea este trabajo es poner en evidencia las tensiones que subyacen en esta variante del liberalismo que tiene la virtud de vincular los valores de libertad e igualdad, una relación fructífera pero ardua, tensa. Esa tensión que es intrínseca a esta expresión del liberalismo se verá reflejada en la obra de los autores estudiados. Ellos han conseguido la edificación de un marco teórico impresionante como resultado de la sana práctica del diálogo académico a través de publicaciones, seminarios y conferencias que enriquecen sus aportaciones. No obstante, quizá su principal carta ganadora es la capacidad de plantearse cuestionamientos que vuelven a impulsar la reflexión, y que ha dejado atrás los salones de la Universidad de Harvard para irrumpir, como en el caso, de Michael Sandel y el célebre dictado de su curso sobre *Justicia*, recogido en el libro del mismo título, en los ordenadores de todo el mundo. La importancia, y el éxito, al menos teórico, del liberalismo igualitario se debe al provechoso, para todos, diálogo académico que se ha prolongado por más de un cuarto de siglo.

El método de aproximación a sus trabajos que hemos utilizado es exploratorio y descriptivo, recurriendo al análisis de las obras más relevantes de John Rawls, Ronald Dworkin y Amartya Sen; a partir de la lectura, destacamos sus coincidencias, contrastamos sus diferencias y damos seguimiento a las críticas. Los debates están centrados en materias de interés para la filosofía política y jurídica. El método comparativo también se hace presente tanto para el desarrollo de las posiciones de los autores estudiados, como para contrastar el núcleo de sus ideas liberal-igualitarias con las de otros pensadores representantes del denominado liberalismo “conservador” contemporáneo; no obstante, el esfuerzo de la investigación se centra en el tratamiento de los derechos sociales como resultado de la convivencia tensa entre los principios de libertad e igualdad.

En concreto, el objeto de la presente investigación es proyectar los valores de libertad e igualdad, que coexisten en una relación no siempre armoniosa dentro del liberalismo igualitario, en la configuración teórica de los derechos sociales como derechos humanos. En ese sentido, es imprescindible comenzar haciendo referencia a la obra de John Rawls, quien inaugura esta vertiente del liberalismo, para establecer la importancia que tienen para él estos derechos y cómo los configura en el marco abstracto, pensado para la praxis, de su producción filosófico-política. Una obra que ha despertado el interés de otros pensadores que, desde planteamientos críticos, no dejan de apuntarse en la estela de las inquietudes del profesor de Harvard contribuyendo con su propósito amplio de dar fundamento a una convivencia política en las sociedades democrática que se base en un loable marco de justicia que, a su vez, haga posible que los sectores menos afortunados de las sociedades de todo el orbe aseguren su existencia y puedan desarrollar libremente sus planes de vida.

Ronald Dworkin y Amartya Sen, iusfilósofo y economista, respectivamente, complementan la perspectiva del filósofo, involucrándose con sus postulados, para mejorarlos. Contribuyen a ese propósito proporcionando contenidos desde su vasta experiencia jurídica y económica; en ese sentido, permiten a los investigadores en temas filosófico-jurídicos sintetizar los

contenidos de aquellos derechos que debiendo asegurar la autonomía y la autodeterminación de las personas, se inspiran en premisas igualitarias.

Atendiendo al objetivo enunciado, la presente investigación se ha organizado en cuatro capítulos. En el primer capítulo, parto de la divergencia al interior de liberalismo contemporáneo para ratificar el interés por aquella variante que no se limita a privilegiar exclusivamente los derechos de no-interferencia. Se planteará, por tanto, los rasgos que permiten evidenciar que el liberalismo no es un fenómeno unitario; pero, desde una de sus variantes, puede ofrecer respuestas a las inquietudes que han dado origen a esta investigación. Interesa especialmente la vertiente igualitaria que propugna una revisión social de sus premisas.

Debe tenerse siempre presente que si hay una coincidencia entre distintos liberalismos ésta reside en la defensa de los seres humanos sobre la base de su igual personalidad moral; es decir, el núcleo que es común en el liberalismo priorizado en este trabajo, y en su variante adversa, el liberalismo libertario, constituyendo el presupuesto irrenunciable en sus teorías de la justicia, se asienta en la consideración de los seres humanos como agentes morales. Pese a esta coincidencia central, la discrepancia será manifiesta en el planteamiento de la relación entre el individuo y el Estado.

La propuesta del liberalismo igualitario se compromete con políticas de redistribución social y económica que demandan la intervención de los poderes públicos. Procuraremos justificar dicha intervención recurriendo a argumentos que demuestren que las omisiones, en lugar de ser una manifestación inofensiva producen daños. El marco institucional requerido, por ende, es el de un Estado social y democrático de Derecho que se adhiere a los valores libertad e igualdad sin absolutizar ninguno, aunque dicha adhesión, no es pacífica, sino conflictual.

El capítulo segundo está dedicado a abordar la paradigmática propuesta distributiva liberal igualitaria *Justicia como equidad* formulada por el filósofo John

Rawls en su obra *Teoría de la Justicia*⁴. La importancia que ha alcanzado este autor en el marco de la filosofía política contemporánea hace imprescindible un abordaje detenido de su obra, especialmente porque se trata de un pensador involucrado apasionadamente con su trabajo que fue paulatinamente precisado y matizado, hasta el final de sus días. Gracias a su obra habría de producirse un giro en cuanto a los fundamentos para coexistir al amparo de los gobiernos que sean la expresión del acuerdo de sus ciudadanos como seres autónomos titulares de derechos.

Su especial preocupación por la suerte de quienes se hallan en las posiciones menos ventajosas de la sociedad y su configuración de aquellos bienes que habrían de hacer posible la elección libre de planes de vida conforme a las propias aspiraciones de los individuos, conducen a indagar en qué medida su propuesta liberal es capaz de asegurar un esquema conceptual para el ejercicio de derechos sociales, así como las exigencias que se le plantean a los estados y a los individuos que deben hacer posible las prestaciones para los desaventajados. Se indagará, por tanto, en las expresiones que adopta la tensión entre los valores de libertad e igualdad en la propuesta rawlsiana, y en qué medida nuestro autor, al dar prioridad al primer valor puede llegar a desatender situaciones palmarias de afectación a las personas.

Es importante, por ello, partir de los presupuestos teóricos del liberalismo que pretenden armonizar los fundamentos individualistas de la libertad y las pretensiones igualitarias de una mayor igualdad social. Los principios de justicia que Rawls desarrolla plantean superar el modelo utilitarista y las posiciones restrictivas de liberalismo libertario. Ahora bien, no siendo el objetivo de esta investigación analizar la obra completa de este autor, pues son de interés únicamente los aspectos de su teoría relacionados con los derechos sociales, nos abocaremos sólo al análisis de dos aspectos de la *Justicia como equidad*: el principio de la diferencia y los bienes primarios.

⁴ Ver: John Rawls, *Teoría de la Justicia* [1971], traducción de María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2006; John Rawls, *Justicia como equidad. Una reformulación*, traducción de Andrés de Francisco, Paidós, Barcelona, 2002.

En el tercer capítulo abordamos las críticas formuladas por el iusfilósofo Ronald Dworkin a la propuesta igualitaria rawlsiana, para la que plantea su idea de *igualdad de recursos*. Según ésta, teniendo en cuenta que las personas no son responsables por los factores sociales que les rodean, ni por los talentos y capacidades con las que han nacido, Rawls consideraría arbitrarias moralmente las desigualdades producidas tanto por las contingencias sociales como por las contingencias naturales, trata entonces de corregirlas a través del principio de la justa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia. Ahora bien, R. Dworkin entiende que la configuración rawlsiana del segundo principio de justicia, concretamente del grupo menos aventajado, lleva a resultados contraintuitivos desde el punto de vista igualitarista, por esta razón propondría abandonar la distinción entre igualdad de oportunidades y el principio de diferencia, y subsumir ambos principios bajo uno solo: la igualdad de recursos.

Consecuentemente, Dworkin propone su teoría de la igualdad de recursos con la que pretende igualar los medios materiales que condicionan las circunstancias de las personas, haciéndolas responsables sólo de sus preferencias y elecciones libremente realizadas, y no de aquellas que no han elegido tales como discapacidades físicas o mentales. Nos interesa indagar si la crítica a Rawls es solvente. Partimos de la premisa dada por Rawls quien configura la posición social de las personas en situación de desventaja sin distinguir entre aquellas que se encuentran en tal situación por circunstancias fortuitas o por causas atribuibles a su responsabilidad. Esta es una distinción sumamente importante pues de esa calificación dependerá, en la teoría dworkiniana, si se autorizan o no transferencias a favor de las personas en situación de desventaja.

Ronald Dworkin introduciría así la *responsabilidad individual* en el ámbito del liberalismo igualitario. Esta aportación ha sido saludada por otros pensadores; así, un grupo de igualitarios celebran y reconocen a Dworkin como un autor que logró rescatar a la teoría rawlsiana y, por ende, a la teoría liberal igualitaria de un debate del que parecía que no lograría salir airoso. El marxista analítico Gerald Cohen, crítico con el liberalismo igualitario, reconoció el aporte de Dworkin. Sin embargo, otro grupo de liberales igualitarios son críticos y

acusaron a Dworkin de que su propuesta se acercaba a la derecha conservadora, pues se apoyaría en un razonamiento según el cual, los segmentos sociales que tienden a la pobreza no se responsabilizan tanto de su vida como los miembros de otros grupos; es decir, que las causas de la pobreza y de las situaciones de desventaja se indaguen a partir de las vidas de las personas y se deje de analizar los factores institucionales: el análisis de la estructura social como propugnaba la propuesta rawlsiana.

En todo caso, lo cierto es que durante la última década el debate en las filas del liberalismo igualitario ha girado en torno a la *responsabilidad individual*, y habría dado lugar incluso a una nueva corriente, el denominado *igualitarismo de la suerte*, los igualitaristas de la suerte se han declarado heredero de Rawls, aunque Rawls no haya hecho referencia explícita a la responsabilidad individual. Dejamos apuntada esta discusión en el seno de esta corriente liberal que sigue produciendo ideas como resultado de su buena salud académica.

Finalmente, el cuarto capítulo está dedicado a la propuesta de las *capacidades* del economista y filósofo Amartya Sen, Sen ha elaborado su propuesta igualitaria fundamentalmente como crítica a la propuesta rawlsiana, habiéndola compartido y discutido amigablemente con el filósofo. En concreto, su crítica estaría dirigida al segundo principio de justicia. Sen considera que la métrica de los bienes primarios no es suficientemente sensible con la libertad; por tanto, consideraría que tanto la propuesta de Rawls como la de Dworkin se centran en los medios, pero dejan de lado lo que las personas pueden hacer con esos bienes. Estos son los tres autores cuyas ideas enriquecen la tradición del liberalismo igualitario y permiten en esta investigación, a través de la revisión de sus ideas y discusiones, detectar sus aportaciones a la fundamentación y garantía de los derechos sociales.

Esta investigación la considero como una tarea de aprendizaje sobre el apasionante panorama de la filosofía política y jurídica occidental. Confieso que lo que aparece en estas páginas es esencialmente el resultado de lecturas que he llevado a cabo durante mi estancia prolongada en este país. Como autora implica el cierre de una etapa de estudio, que pudo ser más intenso pero que

condensa el trabajo de leer a tres de las mentes más productivas de finales del siglo XX e inicios del XXI. Mi deseo es continuar profundizando en varios de los aspectos abordados aquí. Es paradójico, y estimulante, descubrir que cuando uno se acerca a las respuestas, aparecen más preguntas, que son caminos llenos de preguntas y debates altamente relevantes para la filosofía política y jurídica actual.

Esta tesis prolonga el trabajo iniciado mediante la tesina titulada: *El liberalismo igualitario de John Rawls y Ronald Dworkin*, leída en el Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, con el apoyo financiero de la beca MAEC-AECID, que también fue dirigida por el Prof. José María Sauca Cano, a quien agradezco por su apoyo, ánimo y paciencia.

La tesis no sería una realidad sin las lecciones, académicas y de vida, que me ha brindado el Prof. Eusebio Fernández García, a él le agradezco por su generosidad al permitirme acceder a buena parte del material bibliográfico utilizado en esta investigación. Quiero agradecer también a la Prof^a. Isabel Wences Simon por sus orientaciones y consejos mientras cursaba el Máster en Derecho Constitucional. Especializado en Estudios Políticos y Constitucionales. A Teresa Ruiz y Ana Goás, de la Biblioteca María Moliner de la Universidad Carlos III de Madrid, mi eterno agradecimiento. A Edgardo Rodríguez. Muchas gracias por todo el aliento para concluir esta etapa de nuestras vidas.

La autora.

CAPÍTULO 1

EL LIBERALISMO IGUALITARIO COMO TEORÍA DE FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS SOCIALES

En el presente capítulo plantearé que la fundamentación liberal de los derechos es la más adecuada para justificar tanto los derechos civiles y políticos como los derechos sociales. En tal sentido, partiré del presupuesto de que todos los derechos fundamentales: civiles, políticos y sociales “pretenden facilitar la autonomía de las personas y su desarrollo integral creando condiciones de libertad”¹. En consecuencia, como destaca E. Fernández, “si todos los derechos humanos fundamentales son derechos que posibilitan, reconocen y garantizan el ejercicio de la libertad humana, entonces, por razones tanto históricas como lógicas, la fundamentación liberal de los derechos es la más apropiada”².

Frente a la previa afirmación realizada por E. Fernández –que asumo– y teniendo en consideración tres constataciones importantes: primera, el liberalismo “es un fenómeno histórico múltiple casi imposible de definir”³;

¹ Gregorio Peces-Barba, “Reflexiones sobre los derechos económicos, sociales y culturales”, *Derechos Económicos, Sociales y Culturales, Actas de la IV Jornada de Profesores de Filosofía del Derecho, Murcia, 1978*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1981, p. 56.

² Eusebio Fernández, “El liberalismo y los derechos humanos fundamentales”, *La obediencia al Derecho*, Civitas, Madrid, 1987, p. 188.

³ José Guilherme Merquior, *Liberalismo viejo y nuevo*, traducción de Stella Mastrangelo, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 15. Nicola Matteucci sostiene que el liberalismo como fenómeno histórico presenta particulares dificultades, principalmente debido a tres motivos. Primero, debido a que la historia del liberalismo está ligada estrechamente con la historia de la democracia por lo cual es difícil encontrar un consenso sobre lo que hay de liberalismo y lo que hay de democrático en las actuales democracias liberales. Segundo, debido a que el liberalismo se presenta en los distintos países en periodos históricos muy diversos por lo que es difícil encontrar en el plano sincrónico el elemento liberal que unifica diversas historias. Tercero, debido a que no es posible ni siquiera hablar de una “historia-difusión” del liberalismo, a pesar de que el modelo de desarrollo político inglés ejerció un influjo dominante, superior al de las constituciones francesas de la era revolucionaria; como los diversos países tenían estructuras de poder diferenciadas, el liberalismo se encontró con problemas políticos particulares, su solución determinó fisonomías y contenidos propios que se manifestaron a través de un partido político o un movimientos políticos, una ideología política o una meta política (o una ética), una estructura institucional en particular o la reflexión política que ésta ha estimulado, a fin de promover el mejor orden político, precisamente liberal. Por lo cual, en principio, sólo es posible dar una definición bastante genérica: el liberalismo es un fenómeno histórico que se manifiesta en la edad moderna y que tiene su centro de gravedad en Europa. Ver: Nicola Matteucci, voz “Liberalismo”, en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (Dirs.), *Diccionario de Política*,

segunda, existe una multiplicidad de usos y significados atribuidos al término liberal⁴; y tercera, una variedad de movimientos, pensadores, corrientes, partidos e instituciones en distintas épocas y países se han autodenominado o han sido denominados liberales⁵, la pregunta que surge es: ¿a qué liberalismo estamos haciendo referencia cuando afirmamos que la fundamentación liberal es la más adecuada para justificar los derechos sociales?

Atendiendo a lo señalado, el objetivo de este capítulo consiste en identificar la versión del liberalismo que permite fundamentar los derechos sociales como derechos humanos. Para ello, iniciaré haciendo una muy breve referencia al liberalismo clásico a fin de destacar que, a partir de los principios constitutivos del mismo, contemporáneamente surgen –en torno a los contenidos de los derechos sociales– dos vertientes del liberalismo: la vertiente igualitaria y la vertiente conservadora⁶.

Si bien ubicaré a los principales autores considerados precursores de la vertiente igualitaria y a los autores considerados pioneros de la vertiente conservadora, no me detendré demasiado en el análisis de las aportaciones de estos últimos, pues lo que pretendo es analizar las propuestas que desde una postura liberal igualitaria y en torno a los derechos sociales realizan tres liberales igualitarios del siglo XX: John Rawls, Ronald Dworkin y Amartya Sen, a cuyas ideas dedicaré los capítulos segundo, tercero y cuarto respectivamente.

traducción de José Aricó, Martí Soler y Jorge Tula, Siglo XXI editores, Madrid, 1998, pp. 874-877.

⁴ J. Rawls sostiene que “no existe un significado establecido y aceptado de liberalismo: tiene múltiples formas y elementos, y los diversos autores lo caracterizan de maneras distintas”. John Rawls, *Lecciones sobre historia de la filosofía política*, traducción de Albino Santos Mosquera, Paidós, Barcelona, 2009, p. 40.

⁵ Ver: Roberto Rodríguez Guerra, “Rostros del liberalismo”, *El liberalismo conservador contemporáneo*, Servicio de publicaciones de la Universidad de la Laguna, Santa Cruz de Tenerife, 1998, p. 29.

⁶ Esta clasificación coincide con la que realiza P. van Parijs sobre las teorías liberales de la justicia, considerando: liberalismo solidario y liberalismo propietario. Ver: Philippe van Parijs, *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*, traducción de Juana A. Bignozzi, Ariel, Barcelona, 1993, pp. 200-202.

1. Liberalismo clásico y contemporáneo. Elementos constitutivos

Considero importante comenzar destacando que el liberalismo es un producto de la tradición filosófica occidental, específicamente de la modernidad.⁷ Como corriente política y tradición intelectual puede ser identificada a partir del siglo XVII⁸. F. Vergara sostiene que el ideal político que se conoce como liberalismo clásico nació en la segunda mitad del siglo XVIII a partir de dos grandes doctrinas morales: el derecho natural y el utilitarismo⁹; mientras que el liberalismo contemporáneo surge a finales del siglo XIX, a partir del tránsito de la sociedad burguesa y el capitalismo liberal a la sociedad de masas y el capitalismo organizado¹⁰.

En efecto, en el nuevo contexto histórico de finales del siglo XIX e inicios del XX, el programa liberal entró en crisis y perdió buena parte de su poder explicativo, así como la influencia política que ejercía hasta ese momento¹¹. Según sostiene R. Rodríguez, fue la necesidad de sobreponerse a tal crisis y de adaptarse a las nuevas condiciones históricas lo que obligó a una revisión del programa liberal, dicha revisión desembocó finalmente en la consolidación de diferentes liberalismos contemporáneos¹².

⁷ Un panorama del contexto social e histórico de esta etapa que abarca los siglos XV a XVII puede encontrarse en Gregorio Peces-Barba Martínez y Eusebio Fernández García (Dirs.), *Historia de los derechos fundamentales. Tomo I: Tránsito a la modernidad*, Dykinson – Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, 2003.

⁸ John Gray sostiene que en el siglo XVII se encuentran las primeras exposiciones sistemáticas de la visión individualista moderna de la cual emerge la tradición liberal. Ver: John Gray, *Liberalismo*, traducción de María Teresa de Mucha, revisión de José Antonio Pérez Alhajar, Alianza Editorial, Madrid, 2002, pp. 9-36. En ese mismo sentido se pronuncia Eusebio Fernández García, “El liberalismo”, *La obediencia al derecho*, op. cit., p. 196.

⁹ Francisco Vergara, *Introducción a los fundamentos filosóficos del liberalismo*, traducción de Francisco Javier Cid, con la colaboración de María Olga Matte y Victoria Torres, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 15.

¹⁰ Roberto Rodríguez Guerra, “Liberalismos contemporáneos”, *El liberalismo conservador contemporáneo*, op. cit., pp. 39-42.

¹¹ Félix Ovejero manifiesta que “en la historia del liberalismo, se puede reconocer un lento proceso de decantación que permite eliminar ambigüedades, jerarquizar conceptos, reconocer los axiomas básicos, identificar las tesis ajenas e inventariar los problemas, los retos a resolver”, Félix Ovejero, *La Libertad inhóspita. Modelos humanos y democracia liberal*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 32.

¹² Roberto Rodríguez Guerra, *El liberalismo conservador contemporáneo*, op. cit., p. 39.

Desde finales del siglo XIX el término liberalismo resultaba omnicomprendido¹³ pues “va asumiendo cada vez un carácter más plural y cargado de matices, hasta el punto de que muchas veces no es fácil comprender cuáles son los criterios de distinción real, ni si existe realmente un liberalismo en la pluralidad de sus voces”¹⁴; una situación que se evidencia con la amplia y diversa producción que han ofrecido autores como John Stuart Mill¹⁵, Thomas Hill Green, Leonard Trelawney Hobhouse¹⁶, John Atkinson Hobson; John Maynard Keynes, William Beveridge; Herber Spencer, Ludwig Von Mises, Vilfredo Pareto, entre otros.

Pese a que un grupo de autores contemporáneos, mencionados en el párrafo precedente, fueron los pioneros en proponer una revisión social del liberalismo a través de la formulación de postulados que, como veremos enseguida, propugnan la ampliación de las funciones del Estado y la introducción de límites al derecho de propiedad y a la libertad de mercado—constituyendo así una vertiente igualitaria del liberalismo—, otros autores fueron también considerados precursores en proponer una revisión conservadora del mismo a través del retorno a los postulados del liberalismo “clásico”. Teniendo en cuenta

¹³ Para E. Rivera, el término liberalismo “al igual que muchos otros que nombran corrientes de pensamiento o ideales políticos (conservadurismo, socialismo, etc.), no pueden asociarse unívocamente a una determinada actitud ante determinados temas políticos y morales. Bajo esta denominación se puede albergar posiciones concretas verdaderamente diversas, y muchas veces incompatibles entre sí. No es difícil encontrar teorías éticas y políticas que se autodenominan “liberales”, tan dispares como teorías utilitaristas, deontológicas, contractualistas, metafísicas, igualitarias, libertarias, etc.”, Eduardo Rivera, “Igualdad de bienestar versus igualdad de recursos”, *Revista de ciencias sociales. Ronald Dworkin. Estudios en su homenaje*, N° 39, 1993, p. 415.

¹⁴ Fernando Vallespín, “Introducción”, en Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, traducción de Antoni Domènech, Paidós – Instituto de Ciencias de la Educación/Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1993, p. 13.

¹⁵ A entender de R. Rodríguez, John Stuart Mill es el precursor de todos aquellos liberales que abogaron por transitar los caminos de una revisión del liberalismo mediante una aproximación a ciertas ideas y presupuestos socialistas. Ver: Roberto Rodríguez Guerra, *El liberalismo conservador contemporáneo*, op. cit., p. 43; por su parte, De Julios-Campuzano sostiene que la preocupación principal de Mill radica en “la necesidad de ofrecer formas alternativas que promuevan una igualación de las condiciones como premisa sobre la que asentar un sistema efectivo de libertades”, en Alfonso de Julios-Campuzano, *La dinámica de la libertad. Tras las huellas del liberalismo*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1997, p. 125.

¹⁶ De acuerdo con Hobhouse, si el liberalismo no era capaz de poner límites y ofrecer soluciones a los problemas y desigualdades que el desarrollo del capitalismo había generado, terminaría por perder la fuerza y hegemonía políticas que hasta entonces ostentaba. Ver: Leonard Trelawney Hobhouse, *Liberalismo*, traducción de Julio Calvo Alfaro, Editorial Labor, Barcelona, 1927, p. 189.

que no es objetivo de este capítulo analizar las aportaciones de estos autores, son citados únicamente a efectos de situar las raíces de aquel liberalismo que sirve de fundamento a los derechos sociales, dentro de las variantes del liberalismo contemporáneo, siguiendo a R. Rodríguez¹⁷, haré una breve referencia a lo más destacado de sus propuestas, siempre en relación al tema de los derechos sociales.

Así, de acuerdo con J. Gray, la obra de J. Stuart Mill puede ser considerada como el punto de culminación del liberalismo clásico y, al mismo tiempo, la obra que abrió las puertas al liberalismo moderno o revisionista (social)¹⁸. El autor sostiene que Mill estableció una distinción muy importante entre producción y distribución en la vida económica, poniendo de relieve que los arreglos distributivos son un asunto sujeto a elección social. Esta distinción es la que marca su alejamiento definitivo del liberalismo clásico y supone la ruptura con el desarrollo de la tradición liberal que habían iniciado J. Bentham y James Mill. S Mill, crea un sistema de pensamiento que legitima las tendencias intervencionistas, es decir, intervención del Estado, que adquirieron gran fuerza en Inglaterra a lo largo de la segunda mitad del siglo XX¹⁹. De este modo, Mill da inicio a un liberalismo que pretende tener en cuenta las desigualdades e injusticias sociales surgidas a consecuencia de un sistema económico y social basado en la propiedad privada y el libre juego del mercado²⁰. Esto es, un liberalismo que considere entre las funciones del Estado –abandonando la idea inicial de un Estado mínimo y una rigurosa limitación de sus funciones– prestaciones a personas menos favorecidas.

Junto a J. Stuart Mill, otro autor considerado precursor de la revisión social del liberalismo es Thomas Hill Green²¹. Su aporte fundamental reside en la concepción de libertad positiva que propugna, de acuerdo con la cual, se considera pertinente la imposición de límites al ejercicio de los derechos

¹⁷ Roberto Rodríguez Guerra, *El liberalismo conservador contemporáneo*, op. cit., pp. 39-64.

¹⁸ John Gray, *Liberalismo*, op. cit., p. 12.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 55-56.

²⁰ Ver: John Gray, *Mill and Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp. 97-98.

²¹ Entre las obras más destacadas de este autor se encuentran: *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Longmans, Londres, 1882 y *Works of Thomas Hill Green*, vol. III, Longmans, Londres, 1881.

individuales de propiedad, y la obligación del Estado de crear las condiciones necesarias para el desarrollo de los ciudadanos. En ese sentido, destaca J. Gray, que T. Hill Green, fue uno de los autores liberales que argumentó ampliamente contra la concepción de la libertad negativa, de la libertad como no interferencia, que era la única concepción defendida por la gran mayoría de liberales clásicos. La noción de la libertad que defendía Green, era una libertad real o libertad vista como capacidad, en consecuencia, también defendía una actividad del Estado tendiente a limitar la libertad contractual²².

Como sostienen J. Gray y R. Rodríguez, del ideario y las propuestas elaboradas tanto por J. Stuart Mill, así como por T. Hill Green, bebió, entre otros, un autor importante para el desarrollo de nuestro tema, como es Leonard Trelawney Hobhouse. Cabe destacar que Hobhouse postuló la necesaria modificación del liberalismo en el sentido de introducir límites a los derechos de propiedad y a la libertad de mercado para hacer efectiva la concepción positiva de la libertad, incorporando medidas de justicia social y de igualdad de oportunidades²³. En las primeras décadas del siglo XX, el liberalismo revisionista, nos dice Gray, tuvo en Hobhouse su más sistemático expositor, quien en su obra *Liberalismo* intentó realizar una síntesis de las filosofías de dos autores a los que seguía de cerca: J. Stuart Mill y T. H Green.

En efecto, Hobhouse, sostiene que las enseñanzas de Mill, conducen a la esencia íntima del Liberalismo, de acuerdo con este autor, una de las enseñanzas fundamentales de Mill, es que la libertad no consiste en una simple fórmula o la restricción de la ley, ya que puede existir tiranía de la costumbre, de la opinión y, de las circunstancias (sociales y económicas). Éstas pueden actuar como cualquier tiranía gubernamental, incluso algunas veces, de forma más nociva. En tal sentido, para Hobhouse, la libertad, más aún que un derecho individual, es una necesidad social. No se apoya en el derecho que tiene un individuo *A* de no ser molestado por *B*, sino el deber de *B* de tratar a *A* como un ser racional²⁴, es decir, supone una exigencia de igualdad de trato.

²² John Gray, *Liberalismo*, op. cit., p. 57.

²³ Roberto Rodríguez Guerra, *El liberalismo conservador contemporáneo*, op. cit., p. 45.

²⁴ Leonard Trelawney Hobhouse, *Liberalismo*, op. cit., pp. 99-100.

N. Bobbio, considera que Hobhouse es uno de los principales autores en intentar realizar una síntesis de dos corrientes de pensamiento en contraposición, además, con líneas programáticas antitéticas, como son el liberalismo y el socialismo²⁵. Por esta razón, a juicio de R. Rodríguez, a Hobhouse, se le atribuye la autoría de la elaboración de las bases programáticas de un nuevo liberalismo. Este nuevo liberalismo propugnado por Hobhouse se distingue por un acercamiento al socialismo, pero manteniendo la debida distancia, en primer lugar, tanto del socialismo mecánico o del socialismo oficial; en segundo lugar, también del liberalismo clásico, la razón de su distancia de esta última corriente de pensamiento residía en que desde el liberalismo clásico, el ideal de libertad que se defendía era exclusivamente la libertad negativa, en tanto que los derechos que propugnaba se restringían sólo a los derechos de carácter individual²⁶.

Los postulados teóricos y las propuestas desarrolladas por Hobhouse tuvieron influencia y continuidad, para el tema que nos ocupa, en las obras de autores posteriores como John Maynard Keynes y William Beveridge. Ambos autores destacan por propugnar un acercamiento entre los ideales del liberalismo y el socialismo, coincidiendo además en defender la necesidad de intervención del Estado en la regulación de los aspectos sociales y económicos²⁷. A juicio de A. Garrorena, fue sobre la base de la obra de J. M.

²⁵ En el caso de Italia, quien destaca por intentar esta síntesis es Carlos Rosselli, cuya obra principal en este sentido lleva el significativo título de *Socialismo liberal* (1930). Ver: Norberto Bobbio, "El nuevo liberalismo", *Liberalismo y democracia*, traducción de José F. Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 96.

²⁶ Roberto Rodríguez Guerra, *El liberalismo conservador contemporáneo*, op. cit. p. 49. De León presenta a ambas corrientes de pensamiento de la siguiente manera: Socialismo, es una palabra que nació en 1832, acuñada por el francés Pierre Leroux. Es opuesta al individualismo, y se caracteriza por el esfuerzo en eliminar las diferencias de tipo económicas entre los hombres, designado al gobierno como árbitro ecuánime en esta tarea. Mientras que Liberalismo, "es una palabra que encarna ideales diametralmente opuestos al socialismo. No debe confundirse el liberalismo con un programa gubernamental, con políticas económicas o con una ideología interesada en la protección de un segmento particular de la población". Julio De León Barbero, "Prólogo", en Ludwig von Mises, *Liberalismo*, traducción de Juan Marcos de la Fuente, Unión Editorial, 2011, pp. 11-14.

²⁷ De acuerdo con Rodríguez, si bien Keynes es un autor ampliamente reconocido por postular una síntesis de las propuestas propugnadas por las dos corrientes de pensamiento en disputa, esto es, el liberalismo y el socialismo, sin embargo, dicha propuesta "parece centrada no tanto en la necesidad de que se redujeran las desigualdades e injusticias sociales como en la voluntad

Keynes, *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*, que el Beveridge Report de 1942, “trazó en Inglaterra las líneas maestras del Estado de bienestar, con lo cual, la teoría económica pasó a hablar de economía neo-liberal y de economía social de mercado”²⁸.

Frente a las propuestas de revisión social del liberalismo surgieron otras radicalmente opuestas que optaron por la recuperación de los postulados del liberalismo clásico. Se trata de la variante conservadora del liberalismo, o en palabras de J. Gray, de los “nuevos liberales clásicos”²⁹ cuyos postulados, en líneas generales, se distinguen fundamentalmente por propugnar “una absoluta defensa de la iniciativa privada frente a toda intervención del Estado, argumentando que toda intervención estatal estaría limitando y reduciendo el marco de libertad a que todos los individuos tienen derecho”³⁰.

Esta variante del liberalismo tiene como representantes, a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, a Herbert Spencer, Ludwig von Mises, Gaetano Mosca, Wilfredo Pareto, entre otros. De entre ellos sobresalen como autores paradigmáticos el primero y el segundo. Destaca R. Rodríguez, que para “Spencer el liberalismo se basaba en la ley de igual libertad como fundamento de las libertades individuales, los derechos de propiedad, del *laissez faire* y de la

de ofrecer una serie de alternativas que evitasen la destrucción del capitalismo”. Roberto Rodríguez Guerra, *El liberalismo conservador contemporáneo*, op. cit. p. 53.

²⁸ Ángel Garrorena, “Estado social”, “Contenidos constitucionales vinculados a la nueva calificación del Estado: Estado intervencionista, derechos de tercera generación y transformación de la sociedad”, *Derecho Constitucional. Teorías de la constitución y sistema de fuentes*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2013, p. 68.

²⁹ John Gray, *Liberalismo*, op. cit., p. 142.

³⁰ A entender de J. Muguerza, la reificación del liberalismo clásico debe ser relacionada con la crisis del Estado de bienestar. Así destaca que la crítica al Estado de bienestar descansa en los siguientes presupuestos: “según el liberalismo, la iniciativa privada constituye el modo más eficaz de estimular la producción y, de esta suerte, la prosperidad para todos de ahí que la responsabilidad individual haya de ser máximamente fomentada, a fin de que todo hombre pueda proveer a su sustento y al de su familia sin necesidad de acudir a la beneficencia del Estado [...]. Sobre la base de estas presuposiciones el Estado de bienestar podría ser criticado alegando que la intervención estatal, en la medida en la que impone soluciones colectivas a los ciudadanos particulares, reduce decisivamente su margen de libertad; que la provisión de servicios libres de cargas por parte del Estado, al disminuir la independencia de la gente, resta a ésta capacidad para buscar la solución de sus problemas; y que el alto nivel de imposición requerido por la expansión de los servicios sociales no sólo mina las energías individuales sino que constituye un freno al desarrollo económico y un obstáculo para el propio incremento del bienestar social.” Javier Muguerza, “Entre el liberalismo y el libertarismo. Reflexiones desde la ética”, *Zona abierta* Nº 30, 1994, pp. 26-27.

reducción al mínimo de las tareas del Estado”³¹. Sin duda, lo más significativo de los postulados de este autor es su rotundo rechazo a cualquier propuesta que suponga la extensión de las funciones del Estado, llegando a sostener que el sentido de la tarea del gobierno debe limitarse a defender los derechos del hombre, proteger la persona y la propiedad.

Por su parte, el economista, representante de la tercera generación de la Escuela austriaca de Economía, Ludwig Heinrich Edler von Mises, es otro de los destacados exponentes de la vertiente conservadora contemporánea de esta corriente de pensamiento, su clásica obra *Liberalismo*, es un programa político en el que contesta a sus “adversarios” socialistas y liberales “reformistas” que pretenden que el Estado asuma funciones más allá de la defensa de la libertad y la propiedad. En tal sentido, sostiene que el liberalismo puede ser condensado en una sola idea: la propiedad³².

La propiedad, insiste, entendida como propiedad privada de los medios de producción, ya que, a juicio del autor, en el caso de los bienes de consumo, la propiedad privada es algo que ni socialistas, ni comunistas cuestionan. Para von Mises, todas las reivindicaciones específicas del liberalismo se derivan del postulado de la propiedad. Tres aspectos relacionados con nuestro tema, los derechos sociales, conviene destacar de la obra de este autor.

El primer aspecto está relacionado con la función del Estado, que de acuerdo con von Mises debe limitarse a la protección de la propiedad, la libertad y la seguridad. Para este autor, la propiedad privada es la condición fundamental del desarrollo del individuo, crea una esfera de libertad frente a la injerencia del Estado, limitando el espacio de su actuación; en ese sentido sostiene: “la posición del liberalismo respecto a las funciones del Estado deriva automáticamente de su defensa de la propiedad privada de los medios de producción”³³. Según la concepción liberal, insiste el autor, “la función del aparato estatal consiste única y exclusivamente en garantizar la protección de la

³¹ Roberto Rodríguez Guerra, *El liberalismo conservador contemporáneo*, op. cit., p. 57.

³² Ludwig von Mises, *Liberalismo*, op. cit., p. 49.

³³ *Ibíd*em, p. 71

vida, la libertad y la propiedad privada contra todo ataque violento”³⁴, el fundamento al que apela para rechazar una extensión de la intervención del Estado, es que eliminaría la propiedad privada de los medios de producción.

Aunque en todo momento argumenta y aboga por limitar la función del Estado, también insiste en sostener que “para un liberal el Estado es una necesidad absoluta porque es a éste al que le corresponde desempeñar las funciones más importantes: la protección de la propiedad privada y la paz, evitando que dicha paz sea perturbada por guerras civiles, revoluciones o insurrecciones”³⁵. Todo lo que vaya más allá de ello está mal, reitera³⁶. Como puede advertirse, este autor está propugnando un Estado vigilante, un Estado mínimo.

El segundo aspecto que conviene destacar es la igualdad. Para von Mises, la única concepción de igualdad defendible es la igualdad ante la Ley³⁷; en ese sentido, sostiene que los liberales del siglo XVIII, guiados por ideas iusnaturalistas e iluministas, reivindicaban la igualdad universal de los derechos políticos y civiles. Para dicha defensa, partían de la premisa de que todos los hombres son iguales. Sin embargo, a juicio del autor, la supuesta igualdad entre los hombres es una afirmación que se funda en bases sumamente frágiles. En realidad, los hombres son sumamente desiguales, incluso entre hermanos y hermanas existen las mayores diferencias de carácter físico y moral. La naturaleza no se repite en sus creaciones, no fabrica artículos en serie, no prevé la producción de modelos estandarizados. El hombre que sale de la naturaleza lleva el sello de la individualidad, de la originalidad y de la irrepetibilidad. Los hombres no son iguales, en consecuencia, sostiene el autor, el postulado de la igualdad ante la ley no puede basarse en la pretensión de que a los hombres se les dé igual tratamiento³⁸. Los hombres son y seguirán siendo desiguales. La única igualdad defendible es la igualdad ante la ley.

³⁴ *Ibíd*em, p. 87.

³⁵ *Ibíd*em, p. 72.

³⁶ *Ibíd*em, p. 71.

³⁷ *Ibíd*em, p. 59.

³⁸ *Ibíd*em, p. 60.

El tercer aspecto a destacar es la redistribución de la riqueza. En ese sentido, von Mises admite que las críticas más sostenidas a su programa liberal (conservador) están en relación con la desigualdad en la distribución de la riqueza y de la renta, que sus críticos acusan de ser avalada e incluso incentivada por el liberalismo. En tal sentido, el autor señala: existen ricos y pobres. Y existen ricos demasiado ricos y pobres demasiado pobres. Así, pues, lo primero que se nos ocurre es la distribución igualitaria de los bienes.

El autor señala que esa “ocurrencia” procedente de los críticos del liberalismo es errónea. La objeta argumentando que no serviría para mucho, ya que el número de los que tienen poco supera enormemente al de los ricos, por lo que ese tipo de redistribución supondría “un incremento insignificante del bienestar de los muchos” (y, también de los pocos). Además, defiende la desigual distribución de la renta y la riqueza sosteniendo que ésta produce incentivos en la producción, “si se eliminara este ese incentivo, la productividad se reduciría hasta el punto en que la cuota de renta per cápita, en igualdad distribución, caería por debajo de la que recibiría un pobre, sin el desincentivo provocado; finalmente, porque permite el disfrute del lujo”³⁹.

En suma, en estos autores contemporáneos y sus propuestas de una revisión social, por un lado, y de una revisión conservadora del liberalismo, por el otro, podemos encontrar las raíces de las dos vertientes del liberalismo que a inicios de los años setenta del siglo XX se han consolidado. Una consolidación que, a mi entender, se produce a partir de *Una Teoría de la Justicia* de John Rawls, obra que constituye, a juicio de M. Lessnof, una síntesis sociopolítica contemporánea, “que combina la democracia liberal, la economía del mercado y el Estado distributivo del Bienestar”⁴⁰. John Rawls es, sin duda, un autor clásico del pensamiento ético y político del siglo XX⁴¹, en ese sentido, para E.

³⁹ *Ibídem*, p. 63.

⁴⁰ Michael H. Lessnoff, “John Rawls: Justicia Liberal”, *La filosofía política del siglo XX*, traducción de Germán Cano, Akal, Madrid, 2011, p. 245.

⁴¹ A juicio de V. Camps, la *Teoría de la Justicia* constituye el sistema de ética más importante del pensamiento contemporáneo. “Una teoría filosófica de la justicia como base de los derechos y obligaciones políticas, cuyo sujeto, son, en primer término, las instituciones y estructuras básicas de la Sociedades avanzadas.” Victoria Camps, “Introducción”, en John Rawls, *Sobre las libertades*, traducción de Jorge Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, 2010, p. 9.

Fernández, la teoría rawlsiana de la *Justicia como equidad* no sólo ha significado una gran aportación a la reflexión moral, política y jurídica contemporáneas, sino que sigue siendo inexcusable acudir a la obra de Rawls si pretendemos establecer criterios de justicia y contenido de las instituciones sociales, económicas, jurídicas y políticas⁴².

A partir de la *Teoría de la Justicia* se han consolidado teóricamente las dos grandes vertientes contrapuestas del liberalismo contemporáneo: el liberalismo igualitario⁴³, que de la mano de Rawls ha sido continuada por una amplia gama de rawlsianos que, han extendido las ideas del autor hasta la actualidad; y, el liberalismo libertario⁴⁴, que surgido como crítica a la propuesta rawlsiana *Justicia como equidad*, ha adquirido enorme relevancia teórica y política, especialmente tras la publicación de *Anarquía, Estado y Utopía*⁴⁵ de Robert Nozick, representante paradigmático de la derecha filosófica. Así, ambos autores dieron lugar a un espectacular debate teórico “Rawls (1921-2002) – Nozick (1938-2002)”, que ha marcado la agenda de la academia anglosajona hasta hace muy poco. Aunque a decir de M. Walzer, el debate Rawls – Nozick, ya habría estado agotado incluso antes de que sus protagonistas nos dejaran. En tal sentido, el autor de *Esferas de la Justicia*, destaca dos aspectos del desarrollo de tal debate⁴⁶ que conviene mencionar antes de continuar con el liberalismo de Hayek.

⁴² A juicio de E. Fernández, el liberalismo rawlsiano es el que “más concuerda políticamente con lo máspreciado de la ilustración occidental; su liberalismo igualitario refuerza lo más progresista del Estado social y democrático de Derecho”. Eusebio Fernández García, “La justicia como valor constitucional: Dimensión jurídica de la democracia”, *Marxismo, democracia y Derechos Humanos*, Dykinson, Madrid, 2011, p. 114.

⁴³ El liberalismo igualitario es una corriente de pensamiento que destaca fundamentalmente por conciliar dos valores: libertad e igualdad. En ese sentido, las concepciones liberales igualitarias de la justicia defienden la protección de ciertos derechos y libertades, y además propugnan una amplia transferencia de recursos a aquellas personas que se encuentran en situación de desventaja. Ver: Jahel Queralt Lange, *Igualdad, suerte y justicia*, Marcial Pons, Madrid, 2014, p. 23.

⁴⁴ Kukatas Chandran y Philip Pettit sostienen que “hoy día los liberales clásicos se conocen como libertarios”, en *La Teoría de la Justicia de Rawls y sus críticos*, traducido por Miguel Rodilla, Tecnos, Madrid, 1990, p. 81.

⁴⁵ Philippe van Parijs, “Introducción”, *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*. op. cit., p. 21.

⁴⁶ Michel Walzer, *Pensar políticamente*, traducción de Albino Santos Maquera, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 423-424.

En primer lugar, que “en el mundo filosófico, Rawls y los rawlsianos fueron los vencedores indiscutibles, mientras que, en el mundo político, los que ganaron sobradamente fueron los nozickianos, concretamente, los economistas que, a juicio de M. Walzer saborean actualmente esa victoria”⁴⁷. El triunfo de los nozickianos ha sido tal que en la actualidad no hay enfrentamiento directo, ni académico ni político entre estas fuerzas, así, las escasas críticas contra el modelo del mercado que se publican en la revista que surgió de aquel grupo de debate: *Philosophy and Public Affairs*, no harían más que confirmar tal victoria a la que alude Walzer.

En segundo lugar, “que el debate clave en la actualidad se está produciéndose al interior de las filas rawlsianas: entre quienes como Charles Beitz y Thomas Pogge, desean hacer extensivos los principios de la *Teoría de la Justicia*, de manera especial, el principio de la diferencia, a la sociedad global y, aquellos otros, entre los que se incluiría al propio Rawls, que se oponen a tal extensión”⁴⁸. Estas dos consideraciones destacadas por M. Walzer permitirían afirmar que la obra de Rawls se encontraría plenamente vigente en la actualidad, más aún si a las consideraciones efectuadas por M. Walzer añadimos otro debate surgido tanto a nivel doméstico y, extendido también a escala global. Se trata del igualitarismo de la suerte que vienen desarrollando los liberales igualitarios que, además, se declaran herederos de Rawls⁴⁹.

Pues bien, para continuar se debe señalar que junto a la obra de Nozick resurgen las ideas de Friedrich A. Hayek⁵⁰ con su obra paradigmáticamente titulada de *El espejismo de la justicia social*. Para Hayek, el reconocimiento y garantía de los derechos individuales es incompatible con el simultáneo

⁴⁷ Ídem.

⁴⁸ Ídem.

⁴⁹ Elizabeth Anderson, “What Is the Point of Equality?”, *Ethics*, Vol. 109, Nº 2, pp. 287-337. Federico Arcos Ramírez, “La justicia distributiva global: del igualitarismo de la suerte al constructivismo político”, *Doxa*, Nº 35, 2012, pp. 361-392; Jahel Queralt Lange, *Igualdad, suerte y justicia*, op. cit.; Richard Arneso, “Rawls, Responsibility, and Distributive Justice”, en Marc Fleurbaey, Maurice Salles, y John Weymark (Eds.), *Justice, Political Liberalism and Utilitarianism: Themes from Rawls and Harsanyi*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 80-108.

⁵⁰ José Martínez de Pisón, “La crítica neoliberal al Estado social. Un resumen y una valoración”, *Doxa*, Nº 15-16, 1994, pp. 243-244.

reconocimiento de los derechos de carácter económico y social⁵¹. En sus propias palabras: “los viejos derechos civiles y los nuevos derechos sociales y económicos no pueden alcanzarse al mismo tiempo, sino que más bien son de hecho incompatibles; los nuevos derechos no se pueden imponer por ley sin destruir al mismo tiempo el orden liberal que tienen los viejos derechos civiles”⁵²; en consonancia con esta idea, el autor sostiene que las funciones del Estado deben ser mínimas, que el liberalismo se limita a exigir que el procedimiento, o sea las reglas de juego por las que se fijan las posiciones relativas de los distintos individuos, sea equitativo, pero de ningún modo pretende que sean también equitativos los resultados particulares que se derivarán de este proceso para los individuos, ya que estos resultados dependen siempre, en una sociedad de hombres libres, no sólo de acciones de los individuos sino también de otras muchas circunstancias que nadie está en condiciones de determinar ni de prever en su totalidad⁵³.

Milton Friedman es otro de los representantes paradigmáticos del liberalismo libertario, él critica de forma contundente que el Estado intente ampliar sus funciones, sosteniendo que es inaceptable, en una sociedad de hombres libres, que el Estado se entregue a la tarea de “quitar a algunos para dar a otros, en nombre de la seguridad y de la igualdad”. En una obra conjunta escrita con Rose Friedman –que ha sido catalogada como la biblia del libre mercado–, al igual que lo sostenido por von Mises, los Friedman también apelan a la idea de la amplia diferencia entre los seres humanos para argumentar contra la igualdad: “Un niño nace ciego, otro con vista. Uno tiene padres profundamente preocupados por su bienestar y que le dotan de un buen ambiente cultural y lo rodean de comprensión, mientras que otros padres se muestran disolutos e imprevisores. Un niño nace en Estados Unidos y otro en la India, China o Rusia. Está claro, sostiene el autor, que al nacer no tienen ante sí oportunidades

⁵¹ Eusebio Fernández, *La obediencia al Derecho*, op. cit., p. 224.

⁵² Friedrich A. Hayek, “Justicia y derechos individuales. Apéndice al capítulo IX”, *Derecho, legislación y libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y la economía política*, traducción de Luis Reig Albiol, Unión Editorial, Madrid, 2006, p. 305.

⁵³ Friedrich A. Hayek, “Liberalismo e igualdad”, *Principios de un orden social liberal*, Unión Editorial, Madrid, 2011, pp. 88-89.

idénticas, y no hay modo de igualarlas”⁵⁴. En consecuencia, consideran que la igualdad de oportunidades es imposible, y que mal haría el Estado en pretender igualar estas diferencias, ya que, además de violar los derechos de algunas personas, tampoco lograría tal igualdad.

En consecuencia, también en esas propuestas pioneras, encontramos las raíces del liberalismo que sirve de fundamento a los derechos sociales, y de aquel otro liberalismo que niega la calidad de tales a los derechos sociales. En efecto, desde principios de los años setenta tenemos una variada producción elaborada por autores como: J. Rawls, R. Nozick, R. Dworkin, B. Ackerman, A. Sen, Th. Scanlon y J. Raz en el contexto anglosajón; J. Habermas y R. Alexy en el alemán; N. Bobbio, L. Ferrajoli y P. Comanducci en el italiano; E. Garzón, E. Díaz, M. Farrell, C. S. Nino, E. Fernández, F. Laporta, M. Atienza en el iberoamericano, entre otros.

Esta vasta y diversa producción se concreta a partir de un núcleo central de ideas que “conformado en torno al valor del agente moral autónomo, toma distancia tanto de posiciones conservadoras y confesionales como, con más o menos intensidad, de las más recientes propuestas comunitaristas”.⁵⁵ No obstante, pese al hecho de que todos estos autores partan del reconocimiento del principio de autonomía⁵⁶ como fundamento de sus concepciones, ello no supone que sus propuestas teóricas sean homogéneas, sino muy por el contrario, éstas son en ocasiones radicalmente diferentes. Una de las diferencias

⁵⁴ Milton Friedman y Rose D. Friedman, *Libertad de Elegir. Hacia un nuevo liberalismo económico*, traducción de Carlos Rocha Pujol, Ciro Ediciones, 2011, pp. 18 y 181.

⁵⁵ Rodolfo Vázquez, *Liberalismo, Estado de Derecho y Minorías*, Paidós – Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México, México, 2001, p. 27. Para Matteucci, en el plano de los contenidos ético-políticos, el presupuesto de la autonomía de las personas, la constante de los distintos liberalismos, es la defensa del individuo contra el poder. Ver: Nicola Matteucci, voz “Liberalismo”, op. cit., pp. 891-892.

⁵⁶ Para F. Laporta, el valor autonomía entendido como una “exigencia compleja que equivale a un ideal de la persona humana como agente moral con la capacidad de diseñar y proyectar su propia vida en libertad” es el fundamento principal de los derechos sociales. Pues a su entender, en esta visión moral del ser humano están implicadas dimensiones tanto de libertad negativa y positiva, como de accesibilidad a los recursos necesarios para desarrollar ese ideal. Ver: Francisco Laporta, “Los derechos sociales y su protección jurídica: Introducción al problema”, en Jerónimo Betegón Carrillo, Juan Ramón Páramo, Luis Prieto y Francisco Laporta (Coords.), *Constitución y derechos fundamentales*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2004, pp. 307-309.

que para el tratamiento de los derechos sociales resulta relevante es aquella que aparece a raíz del debate producido entre liberales igualitarios y liberales libertarios.

Así, el liberalismo de los libertarios “pretende que la autonomía se distribuya espontáneamente [dejando] intacta la autonomía que cada uno parece (ilusoriamente) haber alcanzado por sí mismo”⁵⁷, mientras que el liberalismo igualitario busca maximizar la autonomía de cada individuo por separado en la medida en que ello no implique poner en situación de menor autonomía comparativa a otros individuos⁵⁸. La versión del liberalismo igualitario propuesta por J. Rawls sería un ejemplo paradigmático de esta postura ya que no sólo tiene en cuenta la autonomía moral, que vendría asegurada por las libertades iguales, sino también los medios para hacer efectiva la autonomía, esto a través del principio de igualdad de oportunidades⁵⁹.

Esta situación ha llevado a diversos autores a pronunciarse sobre la dificultad que supone el intento de definición del liberalismo. Así, E. Rivera López considera que el liberalismo es “un rótulo, un nombre que se adosa a incompatibles entre sí”⁶⁰ que hacen difícil su identificación; por su parte, A. De Julios-Campuzano cree que no todas las posturas que se suelen comprender dentro del liberalismo realmente lo sean⁶¹; mientras que C. Rosenkrantz, aunque entiende el liberalismo como una tradición, una familia de teorías políticas, sostiene que la existencia de diversas posturas incluso contrapuestas entre sí dentro de tal tradición hacen que resulte sumamente “difícil la identificación de

⁵⁷ Carlos S. Nino, *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Paidós, Buenos Aires, 1984, p. 344; Ernesto Garzón Valdés, “Prólogo”, en Eduardo Rivera, *Los presupuestos morales del liberalismo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales - Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1997, pp. 13-14.

⁵⁸ Carlos S. Nino, op. cit., p. 345.

⁵⁹ A entender de A. Puyol, “la parte más social del liberalismo de Rawls afirmarían que sin oportunidades equitativas y sin recursos materiales suficientes la libertad no logra superar la mera declaración de intenciones”. Ver: Ángel Puyol González, “La herencia igualitaria de John Rawls”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 31, 2004, p. 116. Para P. van Parijs, los bienes sociales primarios rawlsianos constituirían las condiciones y medios generales que todos necesitamos para realizar los objetivos que perseguimos en nuestra vida, cualquiera que sean. Ver: Philippe van Parijs, “Introducción”, op. cit., p. 19.

⁶⁰ Eduardo Rivera, “Introducción”, *Los presupuestos morales del liberalismo*, op. Cit., p. 19.

⁶¹ Alfonso De Julios-Campuzano, “El mapa fragmentado del pensamiento liberal: Hayek, Rawls, Nozick”, *Revista de las Cortes Generales*, Nº 48, 1999, pp. 41-70.

todas las ideas liberales”⁶²; por su parte, para R. Dahrendorf el cuadro del liberalismo actual se presenta “extraordinariamente confuso”⁶³.

Sin embargo, pese a que el liberalismo se nos presenta como “un fenómeno histórico amplio, complejo y de difícil definición”⁶⁴, por un lado; y, a la diversidad de concepciones existentes dentro del mismo, por otro, asumiremos junto con J. Gray que el liberalismo puede ser definido como una tradición política y un movimiento teórico que se constituye como “una tradición única”⁶⁵, que posee cierta unidad y coherencia la misma que le viene dada por la presencia de algunos presupuestos⁶⁶, principios constitutivos o elementos distintivos.

En efecto, son dichos presupuestos, elementos o principios constitutivos los que permiten, en primer lugar, diferenciar el liberalismo de otros modelos de pensamiento político; en segundo lugar, hace posible identificar autores tan dispares –señalados en párrafos anteriores- como representantes de la misma tradición de pensamiento político; y en tercero, concebir al liberalismo como una sola tradición, es decir, como un modelo de pensamiento que permite una cantidad limitada de posiciones filosóficas y políticas⁶⁷.

El primer elemento constitutivo del liberalismo es el individualismo moral, el mismo que permite, por un lado, distinguirlo de todo tipo de perspectivas holistas o colectivistas y, por otro, sostener “la primacía moral de la persona frente a exigencias de cualquier colectividad social”⁶⁸. Así, en palabras R. Dahrendorf, “el liberalismo descansa sobre la convicción de que lo importante es el individuo”⁶⁹.

⁶² Carlos Rosenkrantz, “Introducción”, en Bruce Ackerman, *La justicia social en el Estado Liberal*, traducción de Carlos Rosenkrantz, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, p. 12.

⁶³ Ralf Dahrendorf, *Oportunidades vitales. Notas para una teoría social y política*, traducción de Ramón García Cotarelo, Espasa Calpe, Madrid, 1983, p. 133.

⁶⁴ Eusebio Fernández, *La obediencia al Derecho*, op. cit., p. 196.

⁶⁵ John Gray, *Liberalismo*, op. cit., p. 12.

⁶⁶ Eusebio Fernández, *La obediencia al Derecho*, op. cit., p. 204.

⁶⁷ Ver: Roberto Rodríguez Guerra, “Rostros del liberalismo”, *El liberalismo conservador contemporáneo*, op. cit., p. 31.

⁶⁸ John Gray, *Liberalismo*, op. cit., p. 11.

⁶⁹ Ralf Dahrendorf, *Oportunidades vitales. Notas para una teoría social y política*, op. cit., p. 132.

En ese entendido, el liberalismo supone la autonomía moral del individuo en virtud de la cual todos los individuos, sin distinción⁷⁰, gozan de personalidad moral propia, siendo dichos individuos el principio y el fin de la moralidad; las normas morales tienen como sujeto creador y destinatario de los principios, normas y valores morales al individuo. Desde esta perspectiva, son clásicas las formulaciones realizadas por I. Kant, J. Stuart Mill y J. Rawls. Así, el concepto de autonomía sostenido por I. Kant constituye un rasgo clásico de la historia de las ideas. De acuerdo con este autor, la autonomía se opone al concepto de heteronomía⁷¹ al considerar a esta última como una fuente ilegítima de la moral. En este sentido, el filósofo de Königsberg sostiene que el “principio de autonomía es el único principio de la moral”⁷² ya que lo vincula directamente con el imperativo categórico.

J. Stuart Mill, en su ensayo *Sobre la Libertad* nos ofrece otra de las versiones clásicas del principio de autonomía que traza los límites de la intervención del Estado y de los demás individuos respecto a la autonomía individual⁷³. Afirma que “el individuo es soberano sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y sobre su mente”⁷⁴. Con estas palabras define claramente la noción de autonomía ya que ser soberano sobre sí mismo implica regirse por normas que uno mismo se dicta, de modo que este autor es un defensor de la autonomía individual frente a las imposiciones de terceros en cuestiones que afecten al propio sujeto.

Finalmente, J. Rawls en *Teoría de la Justicia* adapta el principio de autonomía kantiano a su formulación de justicia como equidad, aunque, como él mismo señala, en este proceso de adaptación ha realizado algunas variaciones: “es verdad -apunta- que me he apartado de los enfoques de Kant en varios

⁷⁰ De acuerdo con J. Gray, en el liberalismo no caben distinciones respecto del valor moral de todos los seres humanos. Ver: John Gray, *Liberalismo*, op. cit., pp. 10-14.

⁷¹ Immanuel Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid, 1990, pp. 120-121.

⁷² *Ibídem*, p. 122.

⁷³ John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, traducción de Cristina García Cay, Espasa Calpe, Madrid, 1991, pp. 73-74.

⁷⁴ *Ibídem*, p. 75.

aspectos”⁷⁵; ahora bien, en una cierta analogía con la formulación kantiana del imperativo categórico considera en su propuesta, en coherencia con la posición original, las nociones de autonomía y de objetividad. Actuar autónomamente es actuar desde unos principios con los que estaríamos de acuerdo como seres racionales, libres e iguales. Mientras que las circunstancias de la posición original constituyen principios objetivos que obligan a considerar la elección de los dos principios rawlsianos⁷⁶.

Asimismo, para J. Rawls los individuos son concebidos como agentes que gozan de dos facultades morales: por un lado, tienen un sentido de la justicia que les permite entender y actuar atendiendo a principios de justicia, y por otro, cuentan con capacidad para elaborar planes de vida, para revisarlos y modificarlos. Así, entiende que el rasgo distintivo de los seres humanos, con independencia tanto de sus características físicas, rasgos culturales, experiencias vitales y condicionamientos económicos y sociales, es su capacidad de razonar y de elegir, es decir, obrar con autonomía; en definitiva, se trata de su capacidad de ser libres, de ser dueños de su propio destino, en palabras del propio Rawls: “poseer en el grado mínimo esencial dichas facultades es la base de la igualdad de los ciudadanos en cuanto personas”⁷⁷.

El segundo elemento constitutivo del liberalismo supone que todos los individuos poseen derechos humanos básicos garantizando la dignidad, autonomía y libertad de las personas frente a cualquier intromisión exterior⁷⁸. Es importante destacar que este elemento es una derivación del individualismo moral.

⁷⁵ John Rawls apunta sus diferencias con la noción de autonomía en Kant: “estas nociones ya no son puramente trascendentales y faltas de conexión con la conducta humana, ya que la concepción procesal de la posición original nos permite establecer estos lazos. Es verdad que me he apartado de los enfoques de Kant en varios aspectos. No puedo discutir estos puntos aquí, pero han de tenerse en cuenta dos cosas. La elección del individuo como ser noumenal creo que es una elección colectiva [...] en segundo lugar, he supuesto que los grupos saben que están sujetos a las condiciones de la vida humana. Estando en las circunstancias de la justicia, están situados en el mundo con otros hombres, quienes también se enfrentan a limitaciones tales como una escasez moderada o intereses competitivos”, en John Rawls, *Teoría de la Justicia*, traducción de María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1997, pp. 293-294.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 570.

⁷⁷ John Rawls, *Justicia como equidad. Una reformulación*, traducción de Andrés de Francisco, Paidós, Barcelona, 2002, p. 44.

⁷⁸ Eusebio Fernández, *La obediencia al Derecho*, op. cit., p. 206.

Estos derechos actúan como barreras frente a la interferencia estatal, de modo que se plasman en la exigencia del gobierno limitado⁷⁹. Si bien el énfasis en los derechos ha sido una constante en el pensamiento liberal, también se ha constituido en el principal motivo de divergencia entre las vertientes del liberalismo contemporáneo. Así, mientras que para el liberalismo clásico y el liberalismo libertario se privilegia y busca garantizar los derechos individuales, civiles y políticos, en otras palabras, los derechos que considera como derechos negativos o derechos de no interferencia; para el liberalismo igualitario se tiene en cuenta, además de los civiles y políticos, a los derechos sociales.

El tercer elemento constitutivo del liberalismo es la neutralidad estatal desde el punto de vista moral; en virtud de éste el Estado debe ser neutral respecto de los intereses, preferencias, planes de vida o concepciones del bien de los individuos. A su vez, debe establecer una organización jurídico-política que permita reconocer a todas las personas “el derecho de perseguir libremente sus fines y de elegir su modo de vida, compatible con el mismo derecho de los demás, sin interferencias por parte de los otros individuos, de los grupos sociales o del mismo Estado”⁸⁰.

Estos tres elementos, en cuanto constitutivos del liberalismo, están presentes tanto en el liberalismo clásico como en los liberalismos contemporáneos, en tal sentido, junto con De Julios-Campuzano, es posible sostener que lo que caracteriza al liberalismo es la tensión nunca resuelta entre los valores libertad e igualdad, de manera que las diversas formas de resolver tal tensión vendrían a constituir las distintas vertientes del liberalismo⁸¹.

⁷⁹ A entender de José Guilherme Merquior, el liberalismo nació en protesta contra la intrusión del poder estatal; intentó establecer una *limitación* como una división de la autoridad para lo cual se estableció la división de poderes: legislativo, ejecutivo y judicial. En otras palabras, la autoridad se divide para mantener limitado el poder. Ver: José Guilherme Merquior, *Liberalismo viejo y nuevo*, op. cit., p. 17.

⁸⁰ Eusebio Fernández, *La obediencia al Derecho*, op. cit., p. 197.

⁸¹ Alfonso De Julios-Campuzano, “El mapa fragmentado del pensamiento liberal: Hayek, Rawls, Nozick”, op. cit., p. 68. Por su parte, José Guilherme Merquior entiende que “la libertad al igual que el liberalismo, tiene más de un significado, distinguir los sentidos o los tipos de libertad puede arrojar alguna luz sobre las variedades del liberalismo”, en José Guilherme Merquior, *Liberalismo viejo y nuevo*, op. cit., p. 16.

En efecto, la manera de resolver la tensión entre libertad e igualdad y la forma de conjugar estos dos valores ha dado lugar a diversas teorías de la justicia o diferentes vertientes contemporáneas del liberalismo. Me estoy refiriendo al liberalismo libertario y al liberalismo igualitario. La primera es una versión propuesta por autores como Friedrich A. Von Hayek, principalmente en sus obras *Camino de servidumbre*, *Los fundamentos de la libertad* y *El espejismo de la justicia social*⁸², y Robert Nozick, con su obra *Anarquía, Estado y Utopía*⁸³, ambos exponentes máximos del denominado liberalismo libertario⁸⁴. La segunda versión es propuesta por autores como John Rawls, principalmente con sus obras *Teoría de la Justicia*, *El liberalismo político* y *Justicia como equidad. Una reformulación*⁸⁵, y Ronald Dworkin, autor de “Igualdad de bienestar” e “Igualdad de recursos”⁸⁶, ambos representantes del denominado liberalismo igualitario⁸⁷.

⁸² Friedrich A. Von Hayek, *Camino de servidumbre*, traducción de J. Vergara, Alianza Editorial, Madrid, 1995; *Los fundamentos de la libertad*, traducción de Vicente Torrente, Unión Editorial, Madrid, 1988; “El espejismo de la Justicia Social”, en *Derecho, legislación y libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y la economía política*, traducción de Luis Reig Albiol, Unión Editorial, Madrid, 2006.

⁸³ Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, traducción de Rolando Tamayo, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

⁸⁴ A propósito del liberalismo libertario, Francisco Vergara sostiene que a inicios de los años ochenta irrumpe en el mundo occidental una ideología que se proclama también liberal –se refiere al libertarianismo– que retomando los presupuestos del liberalismo clásico postula que el papel del Estado debe restringirse a proteger la libertad y la propiedad de los individuos, incluso utilizando la fuerza pública para efectivizar dicha obligación: a pagar una deuda, a restituir una propiedad que detenta indebidamente, etc.; pero lo que no puede hacer es obligar a la beneficencia, esto es, no puede obligar a ningún individuo a ser caritativo, cortés o solidario. En concreto, los deberes positivos del Estado se restringen a garantizar el disfrute de la vida, la libertad y la propiedad de los individuos, dotándose de las instituciones necesarias: los jueces y tribunales, el ejército, la policía, las cárceles, etc. Ver: Francisco Vergara, *Introducción a los fundamentos filosóficos del liberalismo*, op. cit., pp. 75-78. De acuerdo con ésta, los principales problemas económicos y sociales de nuestro mundo provienen de la excesiva intervención del Estado y la insuficiente libertad que tiene la iniciativa privada. Ver: *Ibidem*, p. 10.

⁸⁵ John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971, traducido al castellano como *Teoría de la Justicia*; *Political liberalism*, Columbia University Press, Nueva York, 1993, traducido al castellano como *El liberalismo político*, traducción de Antoni Domènech, Crítica, Barcelona, 1996; *Justicia como equidad. Una reformulación*, traducción de A. de Francisco, Paidós, Barcelona, 2002.

⁸⁶ Ronald Dworkin, “What Is Equality? Part I: Equality of Welfare”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 10, Nº 3, 1981, pp. 193-225; “Igualdad de bienestar”, en *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, traducción de María Julia Bertomeu y Fernando de Aguiar, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 193-225; “What Is Equality? Part II: Equality of Resources”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 10, Nº 4, 1981, pp. 283-345; “Igualdad de recursos”, en *Virtud Soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., pp. 283-345.

⁸⁷ Luis Prieto destaca que si bien John Rawls y Ronald Dworkin representan las posiciones más igualitarias del liberalismo, su justificación de los derechos sociales y de las medidas igualitarias no parece nunca imbricada con la justificación de la libertad y los derechos básicos –civiles– entre

Si bien estas teorías políticas contemporáneas al diseñar diferentes modelos de justicia social coinciden en defender la igual libertad de los agentes morales, difieren también en la forma de conciliar libertad e igualdad, en la forma de entender estos valores y en el modo de fijar sus límites.

Partiendo de estos presupuestos, a continuación esbozaré los postulados básicos del liberalismo igualitario, sirviéndome para esta tarea del método comparativo. Esto es, luego de haber ubicado los principios que sirven como referente al liberalismo, se establecerán los postulados del liberalismo igualitario relacionándolos con la forma como son concebidos desde el neoliberalismo o liberalismo libertario⁸⁸. A ese respecto, debo prevenir acerca de la dificultad existente para establecer con certeza los elementos que definen al liberalismo igualitario en contraposición con el libertarismo, puesto que incluso dentro de los mismos existen notables diferencias que se plasman en las distintas posiciones postuladas entre autores como Rawls y Dworkin, representantes paradigmáticos del liberalismo igualitario, y autores como Nozick o Hayek, del liberalismo libertario.

ellos la propia igualdad formal, sino que responde a consideraciones distintas y, desde un punto de vista moral, de segundo nivel: la compensación de las desigualdades, confiesa Rawls, es sólo un principio *prima facie que debe ser ponderado* con los principios del mejoramiento del nivel medio de vida o de la promoción del bien común, justo al contrario de lo que ocurre con la libertad, que sólo puede ser limitada en aras de la libertad misma. Los derechos sociales son para Dworkin putativos, pues funcionan únicamente como expresiones del utilitarismo, para confirmar la justificación colectiva y no para triunfar sobre ella. Desde el punto de vista de Prieto, esta justificación resulta débil o devaluadora de la igualdad material y de los derechos sociales, que escinde artificialmente en dos dimensiones separadas, la jurídico-política y la socioeconómica, la del hombre abstracto y la del individuo histórico-concreto, Luis Prieto, "Minorías, respeto a la disidencia e igualdad sustancial", *Doxa*, Vol. I, N° 15 – 16, 1994, pp. 380-381.

⁸⁸ Utilizaré indistintamente las denominaciones "libertaria" o "neoliberal" para referirme a aquellas posturas del liberalismo que contemporáneamente, renovando los postulados básicos del liberalismo clásico, defienden un Estado mínimo, fundamentan sólo un tipo de derechos humanos, los civiles y políticos, y postulan la incompatibilidad entre igualdad y libertad. Principalmente, Robert Nozick y Friedrich Hayek son los autores que teóricamente han dado consistencia al pensamiento neoliberal contemporáneo. Una nota común a todas las teorías libertarias es considerar que, en principio, la existencia del Estado representa una amenaza para la vigencia de los derechos individuales; como el Estado posee el monopolio del uso legal de la coacción, y puede fácilmente extralimitarse y violar los derechos de las personas, sus funciones deben ser restringidas a lo indispensable; a su vez, defienden la existencia de derechos negativos y deberes de no dañar activamente a otras personas. Por otro lado, es importante aclarar que Ronald Dworkin en sus distintas obras utiliza la denominación de "liberalismo conservador" cuando hace referencia a la doctrina de *laissez-faire*. Ronald Dworkin, "impuestos y legitimidad", *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*, traducción de Ernest Weikert García, Paidós, Barcelona, 2008, p. 120.

2. Tipos de liberalismo. Criterios de distinción

La discusión filosófica contemporánea en torno al papel que le corresponde al Estado es una cuestión sumamente importante que nos permite establecer las diferencias entre liberales igualitarios y liberales libertarios. Dicha discusión puede ser circunscrita a los siguientes aspectos: concepción de la igualdad; concepción de la libertad; actitud frente a la distinción entre acciones y omisiones y evaluación de la distribución inicial de recursos.

2.1. Concepción de la igualdad desde el liberalismo libertario y el liberalismo igualitario

Un aspecto que nos permite distinguir entre posturas liberales igualitarias y liberales libertarias está referido a la concepción de la igualdad, específicamente, a la forma en la que este principio es concebido desde una y otra postura. En ese sentido, si bien la propia denominación induciría a pensar que el liberalismo igualitario defendería la igualdad mientras que el libertarismo no la tendría en cuenta, junto con A. Sen⁸⁹ podemos afirmar que tanto liberales igualitarios como libertarios son partidarios de la igualdad aunque difieren en la concepción que tienen de la misma y acerca del tipo de igualdad que cada uno prefiere, es decir, la clave no está en si son o no partidarios de la igualdad, sino en la forma como la conciben unos y otros.

Antes de abordar el análisis de ambas posturas, considero conveniente destacar que el concepto de igualdad es amplio e indeterminado, y que justamente por ello, puede ser dotado de diversos contenidos⁹⁰. Al mismo tiempo, su determinación exige tener en cuenta previamente dos aspectos, por un lado, que se trata de un enunciado normativo⁹¹, y por otro, que es un concepto

⁸⁹ Amartya Sen, “¿Igualdad de qué?”, en Sterling M. McMurrin (Ed.), *Libertad, Igualdad y Derecho. Las conferencias Tanner sobre Filosofía Moral*, traducción de Guillermo Velarde, Ariel, Barcelona, 1988, pp. 133-154.

⁹⁰ Norberto Bobbio, *El tiempo de los derechos*, traducción de Rafael de Asís, Sistema, Madrid, 1991, p. 45.

⁹¹ De acuerdo con Francisco Laporta, adoptar el punto de vista normativo en el análisis de la igualdad, “supone la idea de que la igualdad o desigualdad no están determinadas, principalmente, a pesar de las apariencias, por hechos, sino que son simplemente un producto

histórico y relacional. En ese sentido, el análisis que sobre la igualdad realizaremos, a efectos de contraponer las posturas liberales igualitarias y liberales libertarias, será básicamente en relación a dos interrogantes: ¿igualdad entre quienes? e igualdad ¿de qué?

La primera de estas interrogantes es esbozada por N. Bobbio⁹² al sostener que para afrontar cualquier análisis sobre igualdad previamente se debe determinar entre quienes se realizará dicha evaluación de igualdad, la misma que es respondida por el propio autor señalando que el análisis en mención se debe realizar entre todos los seres humanos.

La segunda pregunta es esbozada por Amartya Sen⁹³ para quien la cuestión fundamental que se debe plantear, en general al hablar de filosofía moral y política, es “¿igualdad de qué?”, ya que a su entender la diversidad real de los seres humanos proveniente tanto de características internas (edad, género, sexo, talentos, capacidades generales) como de las circunstancias externas (riqueza, status social) no permiten que puedan ser iguales en todo; por lo cual, resulta necesario identificar una variable focal que permita afirmar que los seres humanos son tratados como iguales o con igual consideración y respeto. A su vez, la identificación de dicha variable permitiría a los seres humanos elegir y materializar sus planes de vida y sus modelos de virtud y excelencia personales.

de la estructura normativa de la sociedad. Ello quiere decir que no es un conjunto de hechos lo que define la relación de igualdad o desigualdad entre unos seres humanos y otros, sino la valoración, la “mediación” normativa de esos hechos que lleva a cabo el conjunto de las normas operativas en una sociedad al atribuir un significado y unas consecuencias a ciertos hechos [...]. Es un principio ético básico, no una aserción de hecho, o dicho más simplemente, no se ocupa de lo que sucede en la realidad, sino de lo que debe ser, a saber: que los seres humanos, sean cuales sean sus rasgos comunes o distintos, deben ser tratados como iguales”, Francisco Laporta, “El principio de igualdad: Introducción a su análisis”, *Sistema*, N° 67, 1985, pp. 3-31.

⁹² Norberto Bobbio, *Igualdad y libertad*, traducción de Pedro Aragón Rincón, Paidós, Barcelona, 1993, p. 54.

⁹³ Amartya Sen destaca que “la importancia de la pregunta ‘igualdad ¿de qué?’ nace de la diversidad de los seres humanos, de tal forma que, si se pide igualdad en términos de una variable, resulta imposible, de hecho y no sólo teóricamente, el buscar la igualdad en términos de otra. Somos profundamente diferentes [...] La importancia substantiva de la pregunta “igualdad ¿de qué? deriva, pues, del hecho empírico de la ubicua diversidad humana”, Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, traducción de Ana María Bravo, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 25-40; Amartya Sen, “Rawls y más allá”, *La idea de la Justicia*, traducción de Hernando Valencia Villa, Taurus, Madrid, 2010, p. 285.

Desde posturas liberales clásicas la igualdad se entendía básicamente como la igualdad ante la ley, en la que el sujeto de la norma era fundamentalmente el ciudadano abstracto y universal; ello significaba que la ley era la misma para todos, que no cabía ningún tipo de discriminación, que no se tomaban en cuenta las distintas circunstancias en las que se encontraban, ni las diferentes características de las personas⁹⁴; es decir, que al desaparecer todo tipo de discriminación proveniente del antiguo régimen, tanto positiva como negativa, ninguna de las diferencias reales existentes entre las personas –sexo, raza, estado de salud, status social o nivel económico– resultaban jurídicamente relevantes ni, consecuentemente, merecedoras de un trato jurídico diferente⁹⁵.

De ese modo se reducía la complejidad social a través de la abstracción de las diferencias. Las reflexiones de Richard Tawney, citadas por J. González Amuchastegui⁹⁶ a este respecto, son relevantes:

“Las desigualdades del antiguo régimen habían sido intolerables porque habían sido arbitrarias y resultado no de las diferencias de capacidad personal, sino del favoritismo social y político. Las desigualdades de la sociedad industrial habían de ser apreciadas porque eran la expresión del éxito o del fracaso individuales. Eran doblemente benditas. Merecían la aprobación moral porque correspondían al mérito. Eran beneficiosas económicamente porque ofrecían un sistema de premios y castigo”.

⁹⁴ En este sentido, Jesús González Amuchastegui dirá, refiriéndose a la concepción de la igualdad ante la ley por parte del liberalismo clásico, que si bien ésta puso fin al pluralismo jurídico característico del Antiguo Régimen, “esta concepción, a pesar de su proclamada indiferencia ante las diferencias existentes entre los seres humanos, toma en consideración muchas de ellas debido a la diferente valoración que hace de las diferentes identidades. El destinatario tipo de las normas es el varón, blanco y propietario. Por ello, esa igualdad ante la ley y la consiguiente universalidad de derechos, pensados realmente sólo para los varones blancos y propietarios, son compatibles con la discriminación de las mujeres en materia de derechos políticos, con la esclavitud de negros, y con el sufragio censitario que reservaba el derecho al sufragio a los propietarios con determinado nivel de renta”, *Autonomía, dignidad y ciudadanía. Una teoría de los derechos humanos*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2004, pp. 184-185.

⁹⁵ Es importante destacar que la igualdad ante la ley fue uno de los grandes logros de las revoluciones liberales de finales de los siglos XVIII y XIX, pues con ésta se logró superar la existencia de diferentes ordenamientos jurídicos en función del status social de los individuos, un rasgo característico del antiguo régimen.

⁹⁶ Jesús González Amuchastegui, *Autonomía, dignidad y ciudadanía. Una teoría de los derechos humanos*, op. cit., p. 187.

Para los liberales libertarios, al igual que para los liberales clásicos, la interrogante “¿Igualdad de qué?” queda respondida con la concepción de la igualdad formal, esto es, consideran que los seres humanos son tratados como iguales cuando se hace efectiva únicamente la igualdad ante la ley o igualdad formal, la misma que se traduce en “la cancelación de diferencias como razones relevantes para la diferenciación normativa”⁹⁷. En ese sentido, Hayek sostiene que la lucha por la igualdad formal –es decir la lucha contra todas las discriminaciones basada en el origen social, en la nacionalidad, en la raza, en el credo, en el sexo, etc.– continúa siendo una de las características más destacadas de la tradición liberal. Así, desde la perspectiva de este autor, resulta dudosa la compatibilidad de la igualdad formal con cualquier medida como el caso de los impuestos progresivos sobre la renta a favor de las clases más pobres, el argumento al que apela para rechazar este tipo de impuestos, es precisamente la igualdad, sosteniendo que “sería contrario a la igualdad ante la ley”, en coincidencia, nos dice el autor, con la opinión de los liberales del siglo XIX⁹⁸.

La igualdad formal tanto en su dimensión de igualdad en la ley o en la formulación de la ley, esto es, “derecho frente al legislador”⁹⁹, como en su vertiente de igualdad ante la ley o en la aplicación de la ley, (administrativa o judicial) entiende “la igual titularidad de situaciones jurídicas [...] proveniente de su atribución a la clase de sujetos entre los que se predica, en forma de reglas generales y abstractas [...]”¹⁰⁰.

⁹⁷ A entender de Francisco Laporta, la igualdad supone que cuando no hay diferencias “relevantes” el tratamiento jurídico debe ser igual, y cuando hay diferencias “relevantes” el tratamiento debe ser diferenciado; luego, la clave de toda la maquinaria de la igualdad es la “relevancia” moral de los rasgos. Para este autor, la concepción libertaria de los derechos comprendería el principio de no discriminación, pero en su opinión el principio de igualdad también comprende el tratamiento diferenciado por razones relevantes (necesidades, capacidades, etc.). Francisco Laporta, “El principio de igualdad: Introducción a su análisis”, op. cit., pp. 3-31.

⁹⁸ Friedrich A. Hayek, “Liberalismo e igualdad”, *Principios de un orden social liberal*, op. cit., pp. 89-90.

⁹⁹ Francisco Rubio Llorente, “Igualdad en la aplicación de la Ley”, en Luis García San Miguel (Ed.), *El principio de igualdad*, Dykinson, Madrid, 2000, p. 48.

¹⁰⁰ Luigi Ferrajoli, *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, edición a cargo de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello, Trotta, Madrid, 2001, p. 329.

La igualdad formal supone el reconocimiento de la identidad de estatuto jurídico de todos los ciudadanos, es decir, la garantía de equiparación de trato en la legislación y en la aplicación del Derecho. Significa que a “supuestos iguales deben serle aplicadas unas consecuencias jurídicas que también sean iguales, y que para introducir diferencias entre los supuestos de hecho tiene que haber una suficiente justificación de tal diferencia, que aparezca al mismo tiempo como fundada y razonable”¹⁰¹. “La igualdad ante la ley es, como igualdad reguladora del Ordenamiento, una dimensión del valor seguridad jurídica y pretende crear ámbitos de certeza y de saber a qué atenerse, y se articula en lo que nos concierne como derecho fundamental a la seguridad jurídica, y como otros derechos conocidos como garantías procesales”¹⁰².

De este modo, la igualdad ante la ley como concepto normativo, valorativo y relacional se manifiesta en tres aspectos: un primer aspecto está en relación con la igualdad como generalización en tanto que las leyes van dirigidas al hombre abstracto. La ley es igual porque es general, en consecuencia, no se tienen en cuenta ni las situaciones concretas ni las circunstancias sociales en la que se encuentran las personas; un segundo aspecto es la igualdad procesal, que hace referencia a un igual procedimiento para todos, “a unas reglas generales, previas e imparciales para resolver los conflictos”¹⁰³; y, el tercer aspecto en el que se manifiesta la igualdad ante la ley es la igualdad de trato formal que se subdivide, a su vez, en igualdad de trato como equiparación (no discriminación) y en igualdad de trato como diferenciación.

En cuanto a la igualdad de trato como equiparación debemos destacar que afecta a aquellas condiciones de las personas que siendo distintas entre unas y otras no se consideran relevantes y no justifican un trato desigual. Aquí la igualdad consiste en que no se tomen en consideración los elementos físicos, socio-económicos o culturales para diferenciar conductas y su regulación

¹⁰¹ Ana Rubio, “El derecho a la igualdad y a la no discriminación”, en José Luis Monereo Pérez, Cristobal Molina Navarrete y María Moreno Vida, *Comentario a la Constitución socio-económica de España*, Comares, Granada, 2002, p. 939.

¹⁰² Gregorio Peces-Barba, *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*, Universidad Carlos III- Boletín Oficial de Estado, Madrid, 1999, p. 285.

¹⁰³ Ídem.

jurídica; es decir, la igualdad se manifiesta positivamente equiparando a personas que se distinguen por esas condiciones que se consideran irrelevantes. En tanto que en la igualdad de trato como diferenciación sí se toman en cuenta algunos rasgos y produce una regulación jurídica distinta, pero siempre con el objetivo de potenciar la igualdad ante la ley. Por ejemplo, la edad se considera relevante a efectos de regular de manera diferente la capacidad de obrar, según se haya alcanzado o no la mayoría de edad.

Desde posturas socialistas se cuestiona que la igualdad ante la ley resulte compatible no sólo con notorias desigualdades sociales, sino que además no garantice la satisfacción universal de las necesidades humanas básicas ni, por tanto, la elección autónoma de los planes de vida de los individuos. Una crítica que parte de la constatación de las graves desigualdades económicas existentes, de la miseria en la que se halla sumida parte de la humanidad. J. González Amuchástegui¹⁰⁴ destaca que fue L. Blanc, con su famosa fórmula “De cada uno con arreglo a su capacidad; a cada uno con arreglo a sus necesidades”, quien introdujo cambios en la consideración de tratar a todos los seres humanos como iguales.

Esta fórmula indicaría que el Estado respetuoso del principio de igualdad debe exigir a unos ciudadanos –los más capaces– más que a otros –los menos dotados—, y debe ofrecer más prestaciones a los más necesitados, a aquéllos que no pueden satisfacer sus necesidades por sí mismos; además de indicar que la igualdad exige “tratar de manera igual a los iguales y de manera desigual a los desiguales”, con lo cual se justificaría un trato diferente cuando concurren circunstancias relevantes, cuando se está en presencia de individuos que pueden ser diferentes desde determinado punto de vista.

En ese entender, como destaca J. González Amuchástegui, para L. Blanc dos son los criterios relevantes que permiten justificar un tratamiento diferenciado: las facultades y las necesidades. Las diferentes facultades con las que cuentan los individuos sirven para justificar su obligación de contribuir en

¹⁰⁴ Jesús González Amuchástegui, *Louis Blanc y los orígenes del socialismo democrático*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI, Madrid, 1989, pp. 291-295.

mayor proporción al bien común; mientras que el hecho de que haya individuos que no puedan satisfacer por sí mismos sus necesidades básicas –salud, educación y vivienda- justifica la obligación del Estado de proporcionarles el apoyo necesario para satisfacer dichas necesidades. En concreto, lo que se estaría proponiendo es considerar las necesidades básicas como criterio relevante para un tratamiento diferenciado; asimismo, las necesidades básicas justificarían la intervención estatal, de modo que tratar a los seres humanos como iguales se traduce embrionariamente en una exigencia de garantizar las necesidades básicas.

El liberalismo igualitario, por su parte, tiene un compromiso explícito con la igualdad, pero no sólo con la igualdad formal ni con la igualdad de resultados¹⁰⁵, sino con la igualdad equitativa de oportunidades¹⁰⁶. Esta versión del liberalismo parte por tener en cuenta las graves desigualdades sociales existentes en la realidad producto tanto de la desigual distribución de dones, talentos y capacidades –naturales; de las contingencias casuales; de las circunstancias sociales; así como de aquellas desigualdades adquiridas o derivadas de un determinado modo de organización política y social– para postular que dichas distribuciones naturales y circunstanciales no gozan de justificación moral alguna en tanto que permiten “que las personas resulten beneficiadas o perjudicadas por circunstancias ajenas a su voluntad”¹⁰⁷. Ello permite sostener que esas notables diferencias y desigualdades deben convertirse en “razones morales relevantes que den lugar a tratamientos diferenciados”¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Si bien desde la doctrina existe cierto acuerdo en considerar que la versión igualitaria del liberalismo entiende la igualdad como igualdad de oportunidades y no de resultados, existen autores, como P. van Parijs, que consideran que la concepción de la igualdad propugnada por el liberalismo igualitario, en la versión que propugna John Rawls, es una concepción de igualdad real; en sus propias palabras: “la segunda parte del segundo principio rawlsiano exige una igualdad real, no sólo jurídica”, Philippe van Parijs, *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*, op. cit., p. 75.

¹⁰⁶ Ángel Puyol González manifiesta que todos los liberales igualitarios son partidarios de que “lo que se debe igualar son las oportunidades y no los resultados, ya que de igualar los resultados no habría lugar para la libertad individual”, Ángel Puyol González, “La inestabilidad del igualitarismo político”, en Manuel Reyes Mate (Ed.), *Pensar la igualdad y la diferencia. Una reflexión filosófica*, Fundación Argentaria – Visor Distribuciones, Madrid, 1995, p. 47.

¹⁰⁷ Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 40.

¹⁰⁸ Francisco Laporta, “El principio de igualdad: Introducción a su análisis”, op. cit., p. 3-31.

La clave de su propuesta radicaría en determinar cuáles de esas desigualdades y diferencias son moralmente relevantes y cuáles no; cuáles de esas desigualdades y diferencias deben ser consideradas irrelevantes y no merecedoras de ser tomadas en cuenta a la hora de adscribir derechos y obligaciones; cuáles deben ser consideradas moralmente relevantes y, por tanto, merecedoras de un tratamiento diferenciado que permitan su aminoración y desaparición; y cuáles diferencias y desigualdades deben ser consideradas valiosas y merecedoras de protección.

En el establecimiento de fronteras entre las desigualdades moralmente relevantes e irrelevantes, así como en la determinación del tratamiento diferenciado exigido por las desigualdades consideradas moralmente relevantes residen las divergencias entre liberales igualitarios¹⁰⁹. En ese sentido, desde el liberalismo igualitario se aboga por la igualdad de oportunidades entendida como la igualdad en los medios necesarios –condiciones materiales e instrumentos institucionales– para conseguir un bien, y se descarta la igualdad de oportunidades entendida como igualación de las probabilidades de éxito, pues ésta supone la demanda moral de evitar todo tipo de contingencias arbitrarias, tanto las que provienen de la lotería natural como aquellas provenientes de las circunstancias sociales. Para la igualdad de probabilidades de éxito, todas las diferencias entre las personas se convierten en injustas; es decir, todas las desigualdades son entendidas como moralmente relevantes, consecuentemente, exigen un tratamiento diferenciado que suponga la igualación en estos aspectos.

¹⁰⁹ Desde el liberalismo igualitario se sostiene que existen hechos de los cuales los individuos no son responsables, por tanto, son arbitrarios desde un punto de vista moral, y que además se constituyen como los principales factores de desigualdades entre los individuos. De acuerdo con Roberto Gargarella, los liberales igualitarios postulan que “una sociedad justa, debe tender, en la medida de lo posible, a igualar a las personas en sus circunstancias, de modo que lo que ocurra con sus vidas quede bajo su responsabilidad y no sea determinada por hechos arbitrarios y ajenos a su voluntad; por ejemplo, resulta moralmente arbitrario que una persona nazca en el marco de una familia rica o pobre; o que una persona nazca dotada de enormes talentos y otra con muy pocos. Estos hechos son arbitrarios desde el punto de vista moral, dado que los individuos que resultan beneficiados o perjudicados por ellos no han hecho nada para merecer tal suerte o desgracia”, Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, op. cit., p. 41.

De esta forma, la igualdad en las probabilidades equivale a la igualdad de resultados, puesto que todo lo que condiciona a las personas, tales como la distinta posición social, económica, etc., ha supuesto una desigualdad en las probabilidades de conseguir el éxito. Este tipo de solución, que supone una igualación en los resultados, no es aceptado desde el liberalismo igualitario porque al no tener en cuenta las elecciones de cada persona, los méritos y el esfuerzo realizados para alcanzar el éxito, supone una limitación al ejercicio de la libertad individual.

En efecto, desde el liberalismo igualitario se postula la necesidad de distinguir entre los hechos de los cuales los individuos son responsables y los hechos originados por circunstancias que no están bajo su control; es decir, de aquellos hechos de los cuales no son responsables. Así, desde esta perspectiva, las desigualdades originadas o surgidas por circunstancias que no están bajo el control de los individuos se convierten en desigualdades moralmente relevantes, en consecuencia, merecen un tratamiento diferenciado que suponga la igualación en esos aspectos o la indemnización de los resultados producidos por esos hechos que no están bajo su control, mientras que las desigualdades producidas por situaciones que conllevan la responsabilidad de los individuos se estiman moralmente irrelevantes, y en consecuencia, no merecen ningún tipo de trato diferenciado que suponga su igualación.

Uno de los principales representantes del liberalismo igualitario, J. Rawls de quien tendremos ocasión de tratar con más detalle en el capítulo segundo, postula que una sociedad justa debería compensar a los individuos por la arbitrariedad moral surgida a raíz de las contingencias sociales, ya que, por ejemplo, ningún individuo elige nacer en una familia rica o pobre, en un entorno social favorable o desfavorable para desarrollar sus potencialidades. Estos factores sociales que influyen en las posibilidades de éxito social de las personas, al no haber sido elegidos por ellos, no conllevan responsabilidad alguna por parte de dichos individuos. En consecuencia –de acuerdo con Rawls– las circunstancias sociales deben ser consideradas como desigualdades moralmente relevantes, y deben suponer un tratamiento diferenciado que, para

este autor, debe ser concretado a través del principio de igualdad equitativa de oportunidades.

En efecto, para Rawls, sólo las desigualdades surgidas a raíz de las circunstancias sociales son consideradas moralmente relevantes mientras que las desigualdades surgidas como consecuencia de las diferencias en cuanto a las dotaciones naturales, pese a ser igualmente arbitrarias en tanto que escapan de la responsabilidad de los individuos, no son materia de un tratamiento diferenciado que pueda conllevar igualar en dichos aspectos. Así, Rawls considera que en el terreno de las contingencias naturales no es prudente que actúe el principio de igualdad equitativa de oportunidades, pues ello supondría eliminar el incentivo a la potenciación de los talentos por parte de los individuos lo cual provocaría una situación de ineficiencia económico-productiva. En suma, las desigualdades producidas por las contingencias naturales repartidas por el azar deben ser corregidas por el principio de diferencia rawlsiano¹¹⁰.

Otro de los representantes paradigmáticos del liberalismo igualitario es Ronald Dworkin, a quien dedicaremos el capítulo tercero de esta investigación. Este autor, en sus trabajos “Igualdad de Bienestar” e “Igualdad de Recursos”¹¹¹, postula que tanto las desigualdades producidas por las contingencias sociales como aquellas producidas por las contingencias naturales son arbitrarias, constituyéndose así en desigualdades moralmente arbitrarias que merecen ser mitigadas. Su propuesta es la igualdad de recursos, con ésta pretende igualar a las personas en sus circunstancias, ofreciéndoles los medios materiales necesarios para que puedan desarrollar su plan de vida, haciéndolas responsable de sus elecciones, pues entiende que dado que las contingencias naturales y sociales son moralmente arbitrarias es injusto que éstas condicionen la posición social de las personas, el principio que rige su propuesta es la *igual consideración y respeto*¹¹².

¹¹⁰ John Rawls, “El principio de diferencia: su significado”, *Justicia como equidad. Una reformulación*, op. cit., pp. 94-99.

¹¹¹ Ronald Dworkin, “Igualdad de bienestar” e “Igualdad de Recursos”, en *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., pp. 21-75.

¹¹² Ronald Dworkin, “La igualdad”, *Justicia para erizos*, traducción de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, p. 429.

En ese sentido, para este autor, un Estado respetuoso del principio de igualdad debería encontrar algún medio que iguale tales contingencias. Debe destacarse que en la interpretación de la igualdad liberal de Dworkin aparece una distinción importante entre personalidad y circunstancia¹¹³. Esta última es entendida como el conjunto de oportunidades y limitaciones a las que se enfrentan las personas al momento de identificar y perseguir sus planes de vida, o lo que consideran una vida apropiada. Así, los talentos y las minusvalías se constituyen en circunstancias. Por ello, R. Dworkin afirma que la igualdad liberal insiste en “estrategias compensatorias” que reparen, hasta donde sea posible, las desigualdades de los recursos personales y de suerte. A su entender, las desigualdades de los recursos personales deberían ser compensadas mediante políticas redistributivas¹¹⁴.

2.2. Concepción de la libertad desde el liberalismo libertario y el liberalismo igualitario

La forma de concebir el valor libertad es otra de las cuestiones importantes que permiten distinguir las posturas liberales libertarias de las liberales igualitarias; en ese sentido, resulta importante empezar destacando que desde la tradición liberal clásica se concibe la libertad básicamente como libertad negativa¹¹⁵, libertad como no-interferencia, libertad consistente en la creación de un cerco de seguridad que no puede ser transgredido por el Estado, estableciéndose de este modo una forma concreta de relación individuo/poder político. Como es sabido, el liberalismo se constituye como la plasmación histórica de un esfuerzo por establecer los límites a la acción del gobierno, dada la desconfianza existente frente a todo poder ajeno al individuo, y especialmente al proveniente de los poderes públicos; por ende, el liberalismo propugna el sometimiento de la actuación de los poderes públicos al imperio de la ley.

¹¹³ Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, op. cit., p. 87.

¹¹⁴ Ronald Dworkin, “La igualdad”, *Justicia para erizos*, op. cit., p. 436-440.

¹¹⁵ John Gray, “La idea de libertad”, *El liberalismo*, op. cit., pp. 91-94; también en: José Guilherme Merquior, “Tipos de libertad”, *Liberalismo viejo y nuevo*, op. cit., p. 20-31.

Para J. Rubio Carracedo, “el liberalismo surgió con una limitación que no ha conseguido superar: su interés por preservar la esfera privada de toda interferencia arbitraria lo llevó a afirmar la primacía de la independencia individual, sobre la libertad en cuanto manifestación pública de un derecho colectivamente ejercido, creando así un discontinuo entre el ámbito privado y la esfera pública que ha sesgado el núcleo de su teoría [...] La concepción liberal de la libertad es, por tanto, la de una libertad eminentemente negativa que responde a una corriente histórica de disgusto, recelo e incluso hostilidad frente a todo poder estatal y que nos presenta una “concepción estrecha y sesgada de la libertad individual”, fruto de su relación directa e inmediata con el capitalismo. La libertad significa para los liberales la ausencia de coacción y presupone una concepción del individuo como átomo independiente, con deseos y actividad propias”¹¹⁶. En efecto, el liberalismo clásico se identifica con una idea negativa de libertad, entendida como ausencia de coacción, restricción o impedimento, en consecuencia, está en relación con una concepción también negativa de los derechos y una concepción del Estado mínimo.

Antes de describir cuál es la concepción de libertad que postulan tanto liberales libertarios como liberales igualitarios, considero conveniente hacer referencia a las diversas conceptualizaciones, clasificaciones y contraposiciones existentes respecto del término libertad. En ese sentido, para este trabajo nos interesa referirnos a tres de las conceptualizaciones y contraposiciones: libertad como no impedimento (libertad negativa), libertad como participación (libertad positiva), y libertad como capacidad (libertad real)¹¹⁷.

La distinción entre libertad positiva y libertad negativa fue realizada por Isaiah Berlin en su célebre artículo *Dos conceptos de libertad* en el que sostiene: “la libertad negativa se identifica con ausencia de coacciones externas en la esfera de dominio de una persona. Yo soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En ese sentido,

¹¹⁶ José J. Rubio Carracedo, “La inconsistencia del modelo democrático liberal”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, N° 6, 1989, pp. 242-243.

¹¹⁷ Ver: Francisco Laporta, “Sobre el uso del término libertad en el lenguaje político”, *Sistema*, N° 52, 1983, p. 32.

la libertad política es el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros. La coacción implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran. Sólo se carece de libertad política si algunos seres humanos le impiden a uno conseguir un fin”¹¹⁸.

Según Berlin, cuando los filósofos políticos clásicos hablaban de libertad la usaban sólo en este sentido, quizá la fuente de desacuerdo radicó en el alcance del ámbito que defendieron. Así, al percibir que los intereses y los deseos de las personas no siempre armonizaban, aceptaron que la ley impusiera algunas restricciones sobre todo cuando las consecuencias de ciertas acciones repercutiesen en la libertad de otros. Concretamente, para este autor la libertad negativa es la que está implicada en la respuesta a la pregunta ¿cuál es el ámbito en que el sujeto –una persona o grupo de personas- se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas?”¹¹⁹

Simultáneamente, por libertad positiva entiende el deseo de los individuos no sólo de no ser agredidos sino de ser autónomos. Nos dice textualmente: “El sentido positivo de la palabra libertad se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de mí mismo y no de los actos de voluntad de otros hombres. Quiero ser sujeto y no objeto, ser movido por razones y por propósitos conscientes que son míos, y no por causas que me afectan, por así decirlo, desde fuera [...]; dirigirme a mí mismo; concebir fines y medios propios y realizarlos. Esto es, por lo menos parte de lo que quiero decir cuando digo que soy racional y que mi razón es lo que me distingue como ser humano del resto del mundo [...]”¹²⁰.

¹¹⁸ Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad”, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, traducción de Ángel Rivero, Alianza Editorial, Madrid, 2010, pp. 43-107.

¹¹⁹ *Ibíd*em, p. 191.

¹²⁰ *Ibíd*em, p. 194.

En definitiva, de acuerdo con Berlin, la libertad negativa es la libertad de, la libertad respecto de algo, específicamente respecto del contenido de las normas jurídicas, ya que no tendría sentido pretender que la libertad negativa se relacionase con hechos naturales o con capacidades físicas. Por ejemplo, si una persona no puede volar resultaría extraño afirmar que dicha persona no es libre de hacerlo. En ese sentido, las normas jurídicas al establecer libertades negativas crean una especie de cerco alrededor del individuo dentro del cual ni el Estado ni los demás individuos pueden interferir; mientras que la libertad positiva es identificada como la libertad para, como la libertad en el sentido de autorrealización.

Existen autores que siguiendo la línea trazada por Berlin contraponen la libertad positiva y la libertad negativa, y otros que critican y rechazan esta distinción bajo el presupuesto de que la libertad es un concepto que comprende ambas dimensiones. En este segundo grupo de autores se encuentran J. Rawls y P. van Parijs. Para J. Rawls¹²¹ la libertad de los agentes se explica con referencia a dos cuestiones: las restricciones de las que están libres y lo que tienen la libertad de hacer o no hacer; por lo tanto, libertad positiva y negativa van unidas; es decir, no se puede sostener que una persona sea libre simplemente porque carezca de obstáculos, es necesario también tener presente qué cosas puede hacer. Así, ambos conceptos van muy unidos y la delimitación entre la libertad positiva y negativa no juega papel alguno en la práctica, por lo que su interés teórico resulta también bastante limitado.

En efecto, la distinción realizada por Berlin ha sido criticada porque en el fondo lo que hace es separar dos aspectos de una misma realidad en la que se presentan unidos. Como análisis conceptual sirve para distinguir dos esferas de la libertad: negativa y positiva, pero esa distinción no funciona cuando se aplica al acto libre realizado por una persona pues tal acto incluye ambas dimensiones de la libertad. Como señala J. Rawls, la descripción de la libertad consiste en que “esta o aquella persona (o personas) está libre (o no está libre) de esta o

¹²¹ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., pp. 192-196.

aquella restricción (o conjunto de restricciones) para hacer (o no hacer) tal y cual cosa”¹²².

Como ya señalamos, P. van Parijs es otro de los autores que critica la distinción realizada por Berlin señalando que la libertad negativa, libertad de algún impedimento, prohibición, fuerza, es siempre “libertad para” ejecutar algunas actividades en cuya realización precisamente consiste el ejercicio de la libertad¹²³. Este autor avanza más en su crítica y señala que a la libertad entendida como la ausencia de obstáculos para hacer lo que cada cual quiera, se le puede plantear la objeción del esclavo satisfecho. Supongamos que un esclavo, dadas las condiciones de ausencia de libertad en las que vive, modifica sus preferencias de tal manera que no desea otra vida distinta de la que tiene. Desea cumplir las órdenes de su amo y ejecutar todas las acciones que éste le ordena; modifica su volición de tal forma que quiere llevar la vida de un esclavo con todo lo que conlleva.

En este caso, sostiene este autor, no existe impedimento alguno que le obstaculice hacer lo que quiere. Si, como parece, libertad y deseo están unidos, el esclavo satisfecho modifica su deseo para incrementar así su libertad. Esto resulta contraintuitivo, pues probablemente nadie defendería que el esclavo satisfecho es libre. Por esta razón, P. van Parijs ofrece un concepto de libertad que amplía su campo de aplicación y en virtud del cual ser libre no consiste en no verse impedido de hacer lo que se quiere hacer, sino en “no verse impedido de hacer cualquier cosa que uno pueda querer hacer”¹²⁴.

Para P. van Parijs, la sociedad libre será aquella que garantice a sus miembros la libertad real, esto es, que sus miembros puedan hacer todo lo que cada uno pudiera querer hacer. Esta libertad no es únicamente formal, va más allá. Este autor intenta establecer una relación entre la libertad y los objetos externos, los recursos, usando para ello la idea de oportunidad. La seguridad y

¹²² *Ibíd*em, p. 193.

¹²³ Philippe van Parijs, *Libertad real para todos. Qué puede justificar al capitalismo (si hay algo que puede hacerlo)*, traducción de J. Francisco Álvarez, Paidós, Barcelona, 1996, p. 97.

¹²⁴ *Ibíd*em, p. 39.

la propiedad de uno vienen garantizados por la libertad formal, pero la libertad real alcanza también a las oportunidades y, en consecuencia, a los medios que hacen esas oportunidades reales.

Por lo tanto, la libertad real implica los elementos de la libertad formal, la seguridad y la propiedad de sí, la autonomía que conlleva que cada persona pueda darse fines a sí mismo no siendo mero medio de ninguna otra persona o institución. Pero, además, añade un tercer rasgo que incide sobre el conjunto de oportunidades: cada persona debe poseer la mayor oportunidad posible para hacer cualquier cosa que pudiera querer hacer¹²⁵. No basta con tener derechos, hay que tener los medios para hacer las cosas. En eso consiste la libertad real. A su entender, los libertarios se equivocan al confundir la libertad con la propiedad de uno y de los bienes externos; la libertad supone la propiedad, pero es necesario ir más allá, “no basta en efecto que tenga el derecho a hacer eso, siendo plenamente propietario (al menos) de mí mismo. Es necesario además que tenga el poder de hacerlo, por tener acceso a suficientes recursos para poder efectivamente realizar lo que deseo”¹²⁶.

Junto a estas críticas, existe otro problema que se atribuye a la distinción berliniana, específicamente a la conceptualización de la libertad positiva como autodominio; ésta, al ser trasladada a la política, esto es, cuando son los poderes políticos los que configuran las pasiones que pueden entorpecer la libertad, puede darse paso a dimensiones totalitarias apareciendo el riesgo de situar a la comunidad por encima del individuo. Sin embargo, también existe dentro del pensamiento político-jurídico una visión más amable de la libertad positiva vinculada a la idea de democracia. En efecto, a partir del “autodominio” también se ha tratado de “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes”¹²⁷.

¹²⁵ *Ibíd.*, pp. 44-45.

¹²⁶ Philippe van Parijs, *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*, op. cit., p. 152.

¹²⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato Social*, traducción de M. Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 38.

Esta interpretación más benevolente de la libertad positiva ha sido la vía de desarrollo de la concepción democrática de la política. En ese sentido, cuando se hace referencia a la libertad negativa se trata de delimitar qué excepciones a la libre actuación del individuo son legítimas, mientras que cuando se hace referencia a la libertad positiva se trata de armonizar la autonomía individual con el establecimiento de límites a la libertad de querer del mismo sujeto, y ambas reflexiones pueden producir resultados compatibles. La conceptualización de la libertad positiva vinculada a la democracia, ha sido derivada por diferentes autores de la distinción realizada por Benjamin Constant.

En efecto, B. Constant es el autor que realiza la distinción entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos sosteniendo que esta última hace referencia al “derecho de cada uno a no estar sometido más que a las leyes, a no poder ser arrestado, ni detenido, ni muerto, ni maltratado de manera alguna a causa de la voluntad arbitraria de uno o de varios individuos. Es el derecho de cada uno a expresar su opinión, a escoger su trabajo y a ejercerlos, a disponer de su propiedad y abusar incluso de ella; a ir y venir sin impedimento y sin rendir cuentas de sus motivos o de sus pasos. Es el derecho de cada uno a reunirse con otras personas, sea para hablar de sus intereses, sea para profesar el culto que él y sus asociados prefieran, sea simplemente para llenar sus días y sus horas de la manera más conforme a sus inclinaciones, a sus caprichos”¹²⁸.

La libertad de los antiguos, por su parte, consiste en ejercer de forma colectiva, pero directa, distintos aspectos del conjunto de la soberanía; en deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz, en concluir alianzas con los extranjeros, en votar las leyes, en pronunciar sentencias, en examinar cuentas, en hacerles comparecer ante todo el pueblo, en acusarles, condenarles o absolverles; es decir, para B. Constant la libertad de los antiguos consiste en la

¹²⁸ Benjamín Constant, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. (Conferencia pronunciada en el Ateneo de París, febrero de 1819”, *Escritos políticos*, traducción de María Luisa Sánchez, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, p. 267.

participación activa y continua en el poder colectivo, mientras que la libertad de los modernos consiste en “el disfrute apacible de la independencia privada”¹²⁹.

Como ya mencioné, esta distinción establecida por Constant se hace coincidir frecuentemente con la distinción entre libertad positiva y libertad negativa; sin embargo, resulta importante destacar que se trata de tipologías diferentes. En ese sentido, este autor, a través de la descripción que realiza sobre la libertad de los antiguos trata de rechazar la propuesta de Rousseau, para luego defender por medio de su conceptualización de la libertad de los modernos prioritariamente los derechos individuales, aunque dicha defensa no supone un rechazo a la participación en la cosa pública, al derecho a poder participar en la asamblea que decida la ley como expresión de la voluntad general, sino considera que si bien se trata de dos libertades conceptualmente diferentes éstas son compatibles siempre que se garantice la prevalencia del primero y que las libertades de los antiguos, los derechos de participación política, cumplan una función fundamental de garantía respecto a los derechos individuales. En ese sentido, la conceptualización de la libertad de los modernos no es coincidente con la de la libertad negativa, pues excede a esta última.

Otra de las distinciones que se hace sobre la libertad considera la libertad formal y la libertad material o real. La contraposición entre estas dos formas de libertad tiene su origen en la época en que el proletariado adquirió la ciudadanía activa por la extensión del sufragio universal, ya que paradójicamente no podía ejercerla libremente dada las condiciones sociales especiales en las que se encontraba ubicado. Si bien este sector social -a finales del siglo XIX- se hallaba políticamente liberado, se encontraba encadenado económicamente. Así, sus libertades proclamadas en las constituciones eran sólo virtuales, más no reales.

Justamente, a efectos de superar esta contradicción, surgieron movimientos políticos en el seno de las democracias liberales tales como la social democracia, la democracia cristiana, etc. Con el objetivo de explicitar esta paradójica situación, desde estos movimientos políticos se utiliza el término

¹²⁹ *Ibíd*em, p. 268.

libertad formal en contraposición al término libertad material o real. En ese sentido, parten de los presupuestos del liberalismo clásico, es decir, consideran necesaria pero insuficiente la libertad formal, por lo cual postulan y defienden la necesaria intervención del Estado en materia económica a efectos de que remueva los obstáculos de índole económica y social para hacer efectivas, o reales, las libertades de todas las personas que se encontraban en ese sector social.

En efecto, la libertad material o real hace referencia a la “capacidad”, a la disponibilidad de los medios para realizar una acción, en el entendido de que las condiciones fácticas de carácter económico y social se constituyen en elementos que anulan el alcance de las libertades, por lo cual requieren ser erradicados si se pretende que las personas sean realmente libres. En ese sentido, el argumento que esgrimen los defensores de la libertad real es que “si la ausencia de un mínimo de condiciones económicas y de status social supone la inexistencia de la libertad para el individuo, es lógico pensar que es la presencia de la capacidad económica la que da contenido a la idea de libertad”¹³⁰. En consecuencia, se impone la idea de que la remoción de esos obstáculos de hecho, que surgen del sistema económico y social, forma parte de un núcleo más auténtico de la idea de libertad, mientras que las declaraciones jurídicas y políticas de la misma no constituyen más que mera retórica. Es decir, se identifica la verdadera libertad con la libertad real.

Esta conceptualización no está libre de críticas. Una de ellas proviene del liberalismo libertario que considera que la capacidad o el poder no están lógicamente relacionados con la libertad, además, sostienen, resulta ilegítimo que el poder político se atribuya la competencia de igualar a los individuos en sus circunstancias fácticas ya que la libertad, según los representantes de esta postura, sólo puede ser entendida como ausencia de coerción intencional, y éstas libertades quedan aseguradas por los derechos civiles y políticos. En ese sentido, para Hayek “la libertad resulta seriamente amenazada cuando se confieren al gobernante poderes exclusivos para prestar servicios; poderes que,

¹³⁰ Francisco Laporta, “Sobre el uso del término libertad en el lenguaje político”, op. cit., p. 30.

si han de alcanzar los deseados objetivos, forzosamente suponen coactivas imposiciones sobre los individuos arbitrariamente acordadas por la autoridad”¹³¹. Si bien reconoce que, aunque la libertad y la riqueza son dos bienes necesarios para realizarse como persona, en su opinión se trata de cuestiones diferentes¹³².

Raymond Aron es otro de los autores que critica la libertad real señalando que no se debe confundir libertad con capacidad, pues se trata de términos heterogéneos: “ser libre de hacer una cosa y ser capaz de hacer una cosa son dos nociones diferentes”¹³³. En esta misma línea, Berlin sostiene que una cosa es la libertad y otra distinta el ejercicio de la misma, así, pone de relieve que: “si un hombre es demasiado pobre, o ignorante o débil, para hacer uso de sus derechos, la libertad que éstos le confieren no significa nada para él, pero por eso no es aniquilada dicha libertad”¹³⁴. Bajo este supuesto, propone distinguir la libertad, de las condiciones de su ejercicio. Por su parte, Francisco Laporta considera que esta distinción resulta razonable, clarificadora y disuelve la afirmación que “sin medios no hay libertad, o que sin cierto tipo de igualdad no hay libertad”¹³⁵.

En efecto, Laporta sostiene que la identificación de la libertad con la existencia de medios que determinan las condiciones de la elección de la acción proviene de un error de cierta interpretación de la teoría marxista, en su opinión: “la situación de extrema indigencia o de carencia de cultura no provoca la imposibilidad de ciertas acciones, sino su alta improbabilidad”¹³⁶. Para este autor, el hecho de no tener los medios para hacer efectiva la libertad no elimina la misma, lo único que produce es cierto desaliento, pero en ningún caso falta de libertad. Sin embargo, luego critica a los liberales libertarios, entre ellos a Hayek, por utilizar esta distinción en su provecho; es decir, para hacer creer que las medidas jurídico-políticas dirigidas a la redistribución de riqueza no aumentan la

¹³¹ Friedrich A. Von, Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, op. cit., p. 387.

¹³² *Ibíd*em, p. 41.

¹³³ Raymond Aron, *Ensayo sobre las libertades*, Alianza Editorial, Madrid, 1969, p. 206.

¹³⁴ Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad”, op. cit., pp. 55-56.

¹³⁵ Francisco Laporta, “Sobre el uso del término libertad en el lenguaje político”, op. cit. p. 39.

¹³⁶ *Ibíd*em, p. 40.

libertad de sus beneficiarios y, en cambio, lesionan la libertad económica y de iniciativa de otros y hacen menos libre el mercado, lo cual, considera absurdo.

Junto a los críticos existen también autores que defienden la libertad real, esto es, la identificación de la libertad con la capacidad que es relacionada con los recursos para el ejercicio de la libertad. Una de las defensoras de esta postura es M. J. Añón quien postula que, si se quiere defender los derechos sociales, se debe reconocer necesariamente que “la libertad está unida a la capacidad”¹³⁷. Así, afirma que, si se atiende a las condiciones que hacen posible la capacidad de ser agentes, se pueden encontrar las razones para justificar tanto los derechos civiles y políticos como los derechos sociales; en consecuencia, la posibilidad de realizar una acción se constituye en condición de posibilidad de la libertad.

Como ya mencioné, teniendo como presupuesto la conceptualización que realiza Berlin se puede afirmar que los liberales libertarios se distinguen por identificar la libertad básicamente con la libertad negativa. La preeminencia de la libertad negativa defendida por los libertarios tiene su base, a su vez, en la distinción postulada por todos ellos en relación con las acciones y omisiones, esto es, entienden que no es lo mismo actuar que omitir. En efecto, para un libertario como Nozick el hecho de abstenerse de hacer ciertas cosas –robar, matar o violar– supone cumplir con el deber de respetar los derechos de los demás. De esta manera, los derechos de los individuos se constituyen como derechos a ciertas omisiones por parte de otros individuos y del Estado, es decir, derechos negativos.

Para Hayek, una concepción liberal de la libertad es exclusivamente una libertad en la ley, una ley que limita la libertad de cada uno con el fin de garantizar la misma libertad para todos. Desde la perspectiva de este autor, el liberalismo sólo exige al Estado, al determinar las condiciones en que los individuos deben actuar, fije las normas formales para todos:

¹³⁷ Maria José Añón, “El Test de la inclusión: los derechos sociales”, en Antonio Antón (Coord.), *Trabajo, Derechos Sociales y Globalización. Algunos retos para el siglo XXI*, Talasa Ediciones, Madrid, 2000, p. 168.

“El liberalismo se limita a exigir que el procedimiento, o sea las reglas del juego por las que se fijan las posiciones relativas de los distintos individuos, sea equitativo (o por lo menos no inocuo), pero en modo alguno pretende que también sean equitativos en los resultados particulares, ya que éstos resultados dependerán siempre, den una sociedad de hombres libres, no sólo de las acciones de los propios individuos, sino también de muchas circunstancias que nadie está en condiciones de determinar ni prever en su totalidad”¹³⁸

Desde esta perspectiva, se entiende que para violar un derecho ajeno se requiere de una acción, es decir, *un hacer algo* y no simplemente una omisión. Así lo pone de manifiesto R. Nozick al señalar que si un individuo se abstiene de actuar no puede estar violando los derechos de nadie¹³⁹. Si para el libertarismo el omitir y el actuar son cuestiones diferentes, y además sólo se puede causar daño mediante un actuar, los deberes que corresponde imponer al Estado sólo son deberes negativos; y si únicamente éstos son los deberes a imponer se sigue que la única libertad que le concierne al Estado es la libertad negativa.

En consecuencia, como puede advertirse, desde el libertarismo se propugna como derechos humanos básicamente dos tipos de derechos: los derechos negativos o de libertad entendidos como aquellos derechos que obligan al resto de individuos y al Estado a omitir la realización de una determinada acción, y los derechos políticos o derechos de participación política. En este sentido, un derecho negativo está correlacionado con un deber negativo, esto es, con el deber de no realizar una determinada acción. Los derechos positivos, en cambio, consisten en el derecho a que otros individuos y el Estado se vean obligados a realizar una acción. De ello resulta que los derechos negativos se correlacionan con obligaciones negativas, mientras que los derechos positivos se corresponden con obligaciones positivas, la obligación de llevar a cabo una acción. La violación de un derecho negativo es siempre una

¹³⁸ Friedrich A. Hayek, “La concepción de la libertad”, *Principios de un orden social liberal*, op. cit., pp. 74 y 88.

¹³⁹ Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, op. cit., p. 123.

acción, mientras que la violación de un derecho positivo es siempre una omisión, es decir, la no realización de una acción.

Por otro lado, dado que para el libertarismo el Estado representa una amenaza para la vigencia de los derechos individuales -en el entendido de que es el poseedor legítimo del monopolio del uso de la fuerza lo cual podría dar lugar a que se extralimite y viole los derechos de los individuos- el modelo de Estado que defienden es exclusivamente uno de rasgos mínimos que se restringe a proteger los clásicos derechos de libertad o derechos negativos¹⁴⁰, ya que a su entender, cualquier Estado más extenso violaría los derechos de los individuos. En un Estado liberal los poderes públicos utilizan la coacción y la fuerza solamente para proteger los derechos de propiedad y para castigar a aquellos que los violan¹⁴¹. En ese sentido, aunque es verdad que los libertarios también acepten que el Estado haga uso de la coacción en algunos ámbitos de su jurisdicción como puede suceder con los denominados bienes públicos, sostienen, no obstante, que sólo el Estado mínimo es el que puede justificarse moralmente lo que supone que cualquier Estado más extenso es moralmente objetable; es decir, para los libertarios el Estado mínimo se presenta como el Estado más extenso posible.

Ahora bien, si dentro del liberalismo libertario existe cierto acuerdo respecto de que los derechos y deberes que los individuos poseen son exclusivamente derechos y deberes negativos, no existe el mismo acuerdo respecto del carácter absoluto o no de dichos derechos; es decir, la discusión está centrada en si esos derechos son o no absolutos, y en si se pueden admitir derechos y deberes positivos. Ambas cuestiones están muy relacionadas, ya que la satisfacción de derechos positivos podría implicar la violación de derechos negativos, lo cual conllevaría concebir los derechos negativos como no absolutos.

¹⁴⁰ Cuando los libertarios hacen referencia a los “derechos” se sobreentiende que se trata de derechos de no interferencia, es decir, únicamente aquellos derechos que podrían ser violados por parte del Estado o de los particulares por medio de acciones, intromisiones, o redistribuciones.

¹⁴¹ Eduardo Rivera, *Los presupuestos morales del liberalismo*, op. cit., p. 46.

Para F. Hayek, uno de los representantes paradigmáticos del liberalismo libertario, la libertad se define exclusivamente por su carácter negativo, como ausencia de interferencia, como ausencia de coacción. Su obra está dedicada a desvirtuar la conceptualización de la libertad como capacidad, entendida como “la disponibilidad de los medios para realizar una acción”¹⁴². A su entender, la conceptualización confusa introducida por el socialismo al buscar asegurar dichos medios conllevaría la violación de las libertades de los individuos; es decir, cualquier intento de asegurar las condiciones materiales que hagan posible el ejercicio de las libertades lleva consigo una redistribución de la renta y una planificación hacia fines políticos y económicos concretos, ello supondría la violación de los derechos de un grupo de personas en favor de otro grupo (los que menos tienen), algo que para este autor conduce a un horizonte de servidumbre y a una amenaza para la libertad individual pues se trataría de un falso ideal de libertad. La concreción de fines sociales y el sometimiento de los individuos a su consecución le hacen temer que el riesgo de subordinación de los individuos a esos fines superiores acabe por hipotecar la libertad.

En efecto, F. Hayek entiende que el socialismo ha pervertido la libertad en beneficio de un nuevo ideal de la misma: la libertad frente a la indigencia de los más pobres. La pretensión subyacente a esta nueva forma de libertad no es otra que la aspiración a una distribución igualitaria de la riqueza, en el entendido de que la indigencia y la miseria, la escasez de recursos y de medios, son trabas que impiden el libre desarrollo de los individuos, y cualquier intento de redistribución supone interferencia de la libertad de los individuos, por tanto, es una violación de sus derechos.

Desde el liberalismo igualitario se considera que la libertad formal es necesaria pero insuficiente para el disfrute de las libertades de las personas. Si bien proclaman valiosa e imprescindible la libertad formal o libertad en sentido negativo, suponen también que la autonomía, la elección y materialización de los planes de vida no resultan sólo de reconocer dichas libertades; es decir, son conscientes de que de nada sirve que los individuos no encuentren obstáculos

¹⁴² Francisco Laporta, “Sobre el uso del término libertad en el lenguaje político”, op. cit., p. 30.

cuando tratan de elegir entre alternativas distintas de actuación, si de hecho no tienen posibilidad de actuar de forma distinta a como lo hacen.

En ese sentido, para autores como R. Alexy “la libertad jurídica para hacer o no hacer algo sin la libertad real o fáctica, sin la posibilidad de elegir, carece de todo valor”¹⁴³, lo que nos está queriendo decir este autor es que la libertad sólo es real si se disponen de las condiciones para hacerla efectiva, mientras que para Victoria Camps “el derecho a las libertades individuales es una trampa si dejamos de preocuparnos por la igualdad”¹⁴⁴, ya que si bien son necesarias las libertades negativas para el ejercicio de la libertad, éstas no son suficientes porque “sin educación, sin salud, sin trabajo, sin todo aquello que hace de una persona normal, la libertad es un adorno casi inútil”¹⁴⁵. Igualmente, a entender de Berlin, el reconocimiento formal de la libertad cuando se carece de los recursos económicos más elementales y primarios es, efectivamente, un acto de cinismo:

“[...] ofrecer derechos políticos y salvaguardias contra la intervención del Estado a hombres que están medio desnudos, mal alimentados, enfermos y que son analfabetos, es reírse de su condición [...] ¿Qué es la libertad para aquellos que no pueden usarla? Sin las condiciones adecuadas para el ejercicio de la libertad, ¿cuál es el valor de ésta?”¹⁴⁶

La igualación en los medios y condiciones materiales, en atención a la situación económica, se revela como un instrumento necesario para la ampliación de las fronteras de la libertad.

Haciéndose eco de estas consideraciones, desde el liberalismo igualitario se postula la imprescindible necesidad de reconocer y tener en cuenta la libertad real -libertad como capacidad, como la disponibilidad de recursos que permitan

¹⁴³ Robert Alexy, *Teoría de los derechos fundamentales*, traducción de Ernesto Garzón Valdés y Ruth Zimmerling, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, p. 486.

¹⁴⁴ Victoria Camps, “La igualdad y la libertad”, en Amelia Valcárcel (Comp.), *El concepto de igualdad*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1994, p. 17.

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 18.

¹⁴⁶ Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad”, *op. cit.*, p. 194.

realizar una acción- a efectos de lograr que todas las personas puedan conseguir y disfrutar de las libertades otorgadas por los derechos. Para este proyecto proponen la conciliación entre los valores libertad e igualdad; conciliación que no supone identificar la igualdad como una forma de libertad. En ese sentido, A. Ruiz Miguel considera que la libertad no es una forma de igualdad¹⁴⁷, mientras que G. Sartori, insiste en lo peligroso de la confusión entre libertad e igualdad, consecuentemente, clama por la necesidad de establecer una distinción clara entre ambos conceptos: “la tendencia de nuestros tiempos, en vez de distinguirlos, es a entremezclarlos, como en la muy repetida expresión “la igualdad es una forma de libertad” o, peor aún, en la tesis de que la igualdad es una mayor libertad o una superior libertad, sino resueltamente “la verdadera libertad”. Estos lemas son sumamente desorientadores, ya que confunden dos cuestiones que deben tratarse separadamente”¹⁴⁸.

En efecto, el liberalismo igualitario no propone una identificación de la libertad con la igualdad, sino una conciliación; así, siguiendo a V. Camps podemos sostener que uno de los representantes paradigmáticos del liberalismo igualitario como J. Rawls es quien “mejor combina libertad e igualdad”¹⁴⁹ en su ya clásica obra *Teoría de la Justicia*, donde reconoce la necesidad de corregir las desigualdades surgidas por las circunstancias sociales, corrección que a su entender se realiza por medio de la equitativa igualdad de oportunidades establecida en su segundo principio: principio de la diferencia. En cualquier caso, defiende la prioridad de la libertad sobre la igualdad –pues es liberal- señalando que existe diferencia entre la libertad misma y el valor de la libertad, valor que no es el mismo para todos en una sociedad de desiguales. Insiste con ello en que nada debe usurparle su primer puesto a la libertad pues sólo así se asegura el valor equitativo de las libertades políticas o el derecho de cualquier persona a acceder a un cargo público o a influir en las decisiones colectivas.

¹⁴⁷ Alfonso Ruiz Miguel, “Sobre los conceptos de la libertad”, *Anuario de Derechos Humanos*, N° 2, 1983, pp. 513-549, específicamente en la p. 535.

¹⁴⁸ Giovanni Sartori, *Aspectos de la democracia*, Limusa-Wiley, México, 1965, p. 535.

¹⁴⁹ Victoria Camps, “La igualdad y la libertad”, en Amelia Valcárcel (Comp.), *El concepto de igualdad*, op. cit., pp. 17-28.

Desde el liberalismo igualitario, la conciliación de la libertad con la igualdad¹⁵⁰, aunque siempre con preeminencia de la libertad, se traduce en la imposición de medidas redistributivas que hagan posible el ejercicio de las libertades por parte de todas las personas, favoreciendo la remoción de obstáculos de orden socioeconómico que dificultan o se oponen a la emancipación de toda la sociedad; se pretende pues, limitar la libertad económica como garantía de otras libertades. En consecuencia, se trata de incluir a los derechos económicos y sociales dentro del catálogo de los derechos humanos. En ese sentido, E. Fernández defiende que el liberalismo, más concretamente el liberalismo igualitario, favorece la fundamentación del contenido de los derechos fundamentales¹⁵¹ comprendiendo no sólo a los derechos civiles y políticos, sino también a los derechos de carácter económico y social¹⁵².

En efecto, para E. Fernández, la característica principal del liberalismo igualitario es que “defiende una *relación correcta* entre los ideales de la libertad y los ideales de la igualdad, sin absolutizar ninguno de ellos, y que pretende dar contenido tanto a los derechos individuales como a los derechos de tipo económico, social y cultural.”¹⁵³, esto es, el liberalismo igualitario se destaca por integrar además de los derechos humanos de la tradición liberal, los derechos de carácter económico, social y cultural, recogiendo los elementos emancipadores del individualismo liberal más las nuevas necesidades sociales y económicas de los individuos dentro del contexto de las sociedades

¹⁵⁰ Como destaca E. Fernández, la conjunción entre libertad e igualdad, “no debe implicar necesariamente un igualitarismo total, sino solamente aproximado”, en Eusebio Fernández, *La obediencia al derecho*, op. cit., pp. 243.

¹⁵¹ *Ibíd*em, p. 201.

¹⁵² Luis Prieto imputa a la concepción liberal de los derechos humanos ser una de las causas principales de la precaria situación jurídica en que se encuentran los derechos económicos, sociales y culturales. A su entender, dado que desde la concepción liberal los protagonistas de los derechos son los hombres racionales y abstractos, ajenos a sus específicas condiciones, intereses y necesidades reales, únicamente pueden fundamentar los clásicos derechos individuales y civiles, mas no a aquellos derechos que expresan pretensiones de carácter económico y social; es decir, la concepción liberal dificulta la articulación en forma de derechos de aquellas condiciones y bienes materiales indispensables para la existencia de los seres humanos, los derechos sociales. En Luis Prieto, *Estudios sobre derechos fundamentales*, Debate, Madrid, 1990, pp. 17 y sgtes.

¹⁵³ Eusebio Fernández García, “Sobre la pertinencia y tensiones de la autonomía, la libertad y la igualdad como fundamentos de los derechos Económicos, Sociales y Culturales”, op. cit., p. 7.

contemporáneas desarrolladas. A la primacía del individuo añade los requisitos morales de pretensión de universalidad y exigencia de autodeterminación y autonomía.

Como fuente y teoría de los derechos lleva al resultado de que mientras la libertad justifica la existencia de los derechos individuales básicos, la igualdad permite una mayor generalización a la hora de elegir planes de vida y de distribuir oportunidades, ventajas y recursos. También la igualdad permite la justificación de la intervención de la sociedad y del poder político con el fin de superar los obstáculos que impiden el ejercicio de tales derechos, aunque siempre con las limitaciones propias derivadas de los derechos individuales que aparecen como prioritarios. El liberalismo igualitario se presenta así, como una opción ética cuyo objetivo es lograr el igual derecho de todos los seres humanos a realizarse plenamente como seres libres y autónomos¹⁵⁴.

2.2.1. Actitud frente a la distinción entre acciones y omisiones

La actitud que se asuma frente a las acciones y a las omisiones permite distinguir las posturas liberales igualitarias de las liberales libertarias. En tal sentido, junto a M. D. Farrell¹⁵⁵ podemos afirmar que R. Nozick y los libertarios en general parten del presupuesto de que sólo se pueden causar daños por medio de acciones mas no de omisiones ya que –a su entender- las omisiones no pueden constituirse en causas de vulneración, para luego sostener la existencia de una clara distinción entre acciones y omisiones. Para los libertarios, la única justificación para la intervención coactiva del Estado en la esfera individual es el daño a terceros. Asumen una noción restrictiva de daño identificándolo únicamente como resultado de una acción positiva mas no de una omisión, esto es, suponen que sólo violar un derecho negativo (realizar una acción prohibida respecto de alguien que posee un derecho negativo) constituye un daño, en consecuencia, el Estado sólo puede intervenir en el caso de un daño producido por acciones positivas del Estado o de terceros.

¹⁵⁴ *Ibíd*em, pp. 229-254.

¹⁵⁵ Martín Diego Farrell, *La Filosofía del Liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, p. 19.

Sin embargo, desde el liberalismo igualitario se cuestiona esta noción restrictiva, pues consideran que dañar no debe ser entendido únicamente como sinónimo de empeorar una situación o transformar una situación positiva en negativa, sino que también un daño puede configurarse al no evitar que un mal se produzca o permitir que continúe (no hacer nada), con lo cual, debería sancionarse tanto interferencias activas como determinadas interferencias pasivas (no dar medicación necesaria al enfermo, no prestar auxilio a un herido, mantener en la ignorancia a un iletrado, etc.). De este modo, se amplía la posibilidad de intervención del Estado, ya que además de intervenir para evitar perjuicios que los comportamientos activos de terceras personas puedan causar daño, también debería intervenir para evitar que se produjeran daños por omisiones.

Dado que el omitir y el actuar son entendidos como cuestiones diferentes, resulta que no es lo mismo establecer deberes positivos -que obligan a actuar- que deberes negativos -que obligan a omitir-; por lo cual, para los libertarios, los deberes que corresponde imponer a fin de evitar violaciones de los derechos de los individuos son exclusivamente deberes negativos. Luego, la única libertad que le concierne al Estado es la libertad negativa, lo que se cumple perfectamente garantizando exclusivamente derechos de libertad o derechos negativos, derechos que tienen como correlato obligaciones de conducta pasivas por parte del Estado y de los demás ciudadanos.

Sin embargo, de acuerdo con E. Garzón Valdés, el argumento libertario de que sólo se causa daños por medio de una acción o acciones queda desvirtuado ya que para este autor “dañar no significa únicamente empeorar una situación o transformar una situación positiva en negativa, sino también no evitar que un mal se produzca o permitir que continúe, cuando el agente pudo haberlo impedido o superado sin que ello implicara mayor sacrificio por su parte”¹⁵⁶; es decir, es perfectamente posible que se puedan producir daños por medio de conductas omisivas u omisiones.

¹⁵⁶ Ernesto Garzón Valdés, “Los deberes positivos generales y su fundamentación”, *Doxa*, N° 3, 1986, p. 20.

En consecuencia, es posible que una omisión sea la causa de un daño. Es más, para E. Garzón Valdés, “no existe diferencia entre el daño que causa la violación de un deber positivo y la de un deber negativo siempre que se trate de un mismo bien y se den las mismas condiciones de motivación, intención o posibilidad de actuar y de omitir”¹⁵⁷, por tanto, no es adecuado sostener –como pretenden los libertarios- que la acción es más causa del resultado que la omisión. Cuando una omisión completa el contexto de las condiciones necesarias para la producción de un evento y las vuelve suficientes, es tan causa como la acción que inicia la cadena causal.

En efecto, si se dividen los criterios del comportamiento en acciones y omisiones, ambos comportamientos pueden ser similares, no es que cueste más actuar que omitir, en el entendido de que sólo se puede omitir aquellas acciones que se pueden realizar, y en estos casos la relación causal entre acciones y omisiones es la misma. El valor o el disvalor de una omisión es idéntico al valor o al disvalor de la acción, de la cual la omisión es la negación interna, no es la negación externa, pues hay muchas cosas que no se realizan, pero no constituyen omisiones, por ejemplo: no bailar, no reír, no ir al teatro, etc. En consecuencia, sólo se pueden omitir aquellas acciones que se pueden realizar. Por otro lado, la omisión es la expresión de la frustración de una expectativa fáctica o deóntica, y una expectativa deóntica es aquella que surge cuando existe un deber.

Desde el liberalismo igualitario, por su parte, se postula que en ciertos casos el omitir y el actuar son equivalentes, y que en tales casos se justifica la imposición de deberes positivos tanto al Estado como a la sociedad. Dado que en los casos de equivalencia entre el actuar y el omitir los derechos de las personas pueden ser violados tanto por acciones como a partir de comportamientos omisivos, resulta necesario asegurar no sólo los derechos negativos, sino también los derechos positivos. En consecuencia, desde el

¹⁵⁷ Ídem.

liberalismo igualitario se proclama la existencia de ciertos derechos positivos¹⁵⁸; es decir, derechos que tienen como correlato obligaciones activas-positivas por parte del Estado y de los demás individuos, por ejemplo, en cuestiones como la educación, salud, alimentación adecuada, entre otras.

En definitiva, desde el liberalismo igualitario se considera que si bien los derechos negativos son condiciones necesarias para el logro de la autonomía de las personas, éstos no son suficientes ya que para dicho fin resulta imprescindible contar con los medios materiales necesarios que permitan concebir un plan de vida que contribuya a la autorrealización de las personas; es decir, que también se requieren derechos positivos¹⁵⁹ en el entendido de que se constituyen en las condiciones indispensables para el ejercicio de la autonomía.

2.2.2. Evaluación de la distribución inicial de recursos

El modo en que liberales libertarios y liberales igualitarios evalúan la distribución de recursos iniciales en la sociedad es otro de los aspectos que permiten distinguir entre ambas posturas; así, para los liberales libertarios un sistema institucional de la sociedad es justo sólo si la distribución de recursos que resulte del mismo es producto de las decisiones de un mercado económico

¹⁵⁸ Coincidiendo con Carlos S. Nino, utilizaré las denominaciones “derechos positivos para hacer referencia a derechos cuyo correlato son obligaciones de conductas activas por parte de los poderes públicos y del Estado, y, derechos negativos, para designar a aquellos derechos cuyo correlato son obligaciones de conductas pasivas”, Carlos Santiago Nino, *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, op. cit., p. 315. Es decir, derechos negativos son derechos que obligan al Estado y al resto de los individuos a omitir realizar determinada acción, por lo que es posible afirmar que un derecho negativo está correlacionado con un deber negativo: el deber de no realizar determinada acción. Los derechos positivos, por su parte, consisten en el derecho a que otro individuo se vea obligado a realizar una acción, por ejemplo, el derecho de un niño a ser alimentado.

¹⁵⁹ En relación con el tipo de derechos que poseen los individuos, tanto libertarios como liberales igualitarios están de acuerdo en sostener que los individuos poseen derechos y deberes negativos, pero discrepan en relación a atribuirles el carácter absoluto y en la posibilidad de admitir o no derechos y deberes positivos. De acuerdo con E. Rivera, “desde el liberalismo igualitario se sostendría que existen derechos positivos, y que, además, en ciertas circunstancias, pueden prevalecer frente a los derechos negativos; mientras que desde el libertarismo se sostendrá, que los individuos sólo poseen derechos negativos generales, y estos son absolutos, prevalecen siempre ante cualquier otra consideración moral, tal como la satisfacción de derechos positivos, maximización de utilidad, etc.”, Eduardo Rivera, *Los presupuestos morales del liberalismo*, op. cit., p. 49.

eficiente¹⁶⁰ en el cual prevalezca un principio de igualdad de oportunidades tal que todas las posiciones se encuentren abiertas a aquellos dotados con los talentos relevantes.

Desde el liberalismo igualitario se considera que dado que la distribución originaria estuvo decididamente influenciada por contingencias sociales y naturales fuera del control y la responsabilidad de los individuos –producto de las loterías natural y social–, el Estado debe actuar para corregir esa inicial distribución a fin de evitar que los individuos sean perjudicados o beneficiados por hechos ajenos a su responsabilidad. Ahora bien, muchos liberales clásicos y neoliberales llegan a admitir, junto a los liberales igualitarios, la arbitrariedad moral que caracteriza aquella distribución inicial. Sin embargo, se niegan a aceptar actuaciones del Estado para corregir dichas arbitrariedades.

El representante paradigmático del liberalismo igualitario, J. Rawls postula, en *Teoría de la Justicia*, que las arbitrariedades morales en la distribución inicial de recursos no son justas ni injustas, pues, en su opinión, no tendría sentido reprocharle a la naturaleza que haya favorecido o desfavorecido a determinadas personas en las asignaciones iniciales; lo que sí considera justo o injusto es la manera en la que el sistema institucional procesa estos hechos de la naturaleza, así, entiende que “una sociedad justa es aquella cuyas instituciones honran dos principios de distribución. Uno es un principio de contribución, que dice que las instituciones de una sociedad deben operar de tal modo que contrarresten los efectos de la buena y la mala fortuna; y el otro, es un principio de responsabilidad individual, que dice que los arreglos sociales

¹⁶⁰ En este sentido, Robert Nozick, en el capítulo VII de *Anarquía, Estado y Utopía*, dedicado a la justicia distributiva, argumenta que cualquier principio de distribución pautado viola los derechos que tienen las personas sobre las pertenencias que han adquirido por medio de una transferencia o una rectificación justas. Argumenta que los individuos tienen o adquieren ciertas pertenencias que, si cumplen con los principios de justicia en la adquisición, en la transferencia y en la rectificación, ni los hombres ni el Estado pueden intervenir para quitárselos. Por ejemplo, si uno nace con una habilidad natural para determinado deporte y pasa horas entrenándose, es libre de gastar en lo que más le guste las ganancias obtenidas por dicha habilidad y esfuerzo. El privarle de esa ganancia para darle el dinero a una persona que nació discapacitada viola su derecho, por tanto, desde esta perspectiva sería injusto que el Estado promueva un sistema de distribución.

deben ser tales que las personas terminen con los resultados de sus actos voluntarios”¹⁶¹.

Si bien los liberales igualitarios proclaman que una sociedad justa debe reaccionar frente a la inicial distribución determinada por circunstancias arbitrarias desde el punto de vista moral, difieren en cuanto a la consideración de lo que constituyen estas circunstancias arbitrarias y al tratamiento de las mismas. Así, de acuerdo con J. Rawls, para que las instituciones de una sociedad sean consideradas justas, deben permitir que la vida de las personas dependa únicamente de lo que cada uno elige autónomamente y no de los “azares de la naturaleza” esto es, de las circunstancias que le ha tocado vivir, por fortuna o por desgracia. Para el logro de este objetivo, las instituciones deben dirigirse a igualar a los individuos en sus circunstancias, lo cual se traduce fundamentalmente en dotar a cada uno de un manojó igual de bienes primarios. Ronald Dworkin en *Justicia para erizos*, insiste en señalar que en una sociedad justa se debe mitigar el impacto de las contingencias naturales, las circunstancias sociales y la suerte en la vida de las personas, enfatizando en distinguir entre aquellas desigualdades generadas por las circunstancias azarosas y, las que son fruto de las decisiones y elecciones voluntarias de los individuos, correspondiendo por justicia, mitigar sólo las primeras¹⁶².

En ese sentido, una forma de distinguir entre liberales igualitarios y libertarios es el rol que cada uno de estos liberalismos le adjudica a las dotaciones y los talentos en la distribución de recursos. Así, J. Rawls y R. Dworkin consideran que las dotaciones y talentos son producto del arbitrio de la naturaleza y por tanto no pueden servir como justos títulos para la adjudicación de recursos, mientras que los libertarios como R. Nozick y F. Hayek sostienen que los talentos son parte de la propiedad de quien los posee, por lo tanto, cualquier sistema que impida apropiarse de lo que con ellos se produce es considerado como un sistema injusto.

¹⁶¹ Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, op. cit., p. 42.

¹⁶² Ronald Dworkin, “La igualdad”, *Justicia para erizos*, op. cit., p. 441.

La elaboración y defensa de estas posturas y presupuestos, tanto desde el liberalismo igualitario como del liberalismo libertario: concepción de la igualdad; concepción de la libertad; actitud frente a la distinción entre acciones/omisiones y, finalmente, la evaluación de la distribución inicial de recursos, giran en torno a la defensa de un ideal: la autonomía individual. Es decir, el planteamiento de cada postura, coincidentes en algunos presupuestos y divergentes en otros, se realiza con el fin de lograr que todas las personas tengan la capacidad no sólo de elección, sino, principalmente, de materialización de sus planes de vida. En ese sentido, tanto liberales igualitarios como liberales libertarios comparten una idéntica reivindicación de la autonomía individual sosteniendo que la única manera de tratar a los seres humanos como personas morales es permitiéndoles que elijan por sí mismos el tipo de vida que quieren llevar a cabo. Para que la vida humana sea valiosa tiene que ser dirigida por los principios que la persona ha asumido libremente, así, el punto de partida que considera a los seres humanos como agentes morales racionales se convierte, a su vez, en un punto de llegada. C. S. Nino propone, al respecto, la siguiente definición:

“Siendo valiosa la libre elección individual de planes de vida y la adopción de ideales de excelencia humana, el Estado y los demás individuos no debe interferir con esa elección o adopción, limitándose a diseñar instituciones que faciliten la persecución individual de esos planes de vida y la satisfacción de los ideales de virtud que cada uno sustente e impidiendo la interferencia mutua en el curso de tal persecución.”¹⁶³

Desde esta perspectiva, el principio de autonomía encuentra su justificación precisamente en la consideración de todos los seres humanos como agentes con capacidad de razonar, de discernir entre el bien y el mal, de proponerse fines y elegir los medios adecuados para alcanzarlos; y de elaborar, revisar e intentar materializar sus proyectos de vida. En este marco, resulta razonable asignar un valor positivo a la libre elección de planes de vida por parte

¹⁶³ Carlos Santiago Nino, *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, op. cit., p. 135.

de los individuos, y es pertinente prohibir la interferencia de terceras personas y del Estado en dicha tarea. De esta manera se considera, como entienden los libertarios, la imposición de límites a la injerencia tanto estatal como de terceras personas como condición necesaria y suficiente para que los individuos lleguen a ser autónomos, esto es, garantizando normativamente una esfera en la que el individuo sea libre y soberano, garantía que se realiza a través de los clásicos derechos negativos.

Bajo esta perspectiva, el Estado y los poderes públicos sólo deben cumplir dos funciones: la primera es crear un marco jurídico-político que permita a los individuos desplegar dichas potencialidades; la segunda es sancionar coactivamente aquellas conductas de los particulares que supongan una violación de dicho marco causando un daño a los bienes de terceras personas, mas no pueden sancionarse aquellos comportamientos que, aun siendo contrarios a determinados principios morales que pudieran considerarse “únicos y verdaderos” o formando parte de la moralidad socialmente dominante, no suponen una violación del marco jurídico-político ni atentan contra bienes de terceras personas. La concepción libertaria hace de la moralidad privada un ámbito en el que el individuo es soberano y en el que el Estado no puede entrar; ese ámbito está protegido mediante el reconocimiento a todos los seres humanos sólo de un tipo de derechos humanos, los de libertad que persiguen garantizarles la posibilidad de autodeterminarse, de llegar a ser seres realmente autónomos.

En efecto, de acuerdo al liberalismo libertario el principio de autonomía se satisface sólo con los derechos de no interferencia, es decir que desde el principio de autonomía sólo se pueden derivar los clásicos derechos de libertad (poner límites a la injerencia estatal y de terceras personas y garantizar normativamente una esfera donde el individuo sea libre y soberano). Mientras

que desde el liberalismo igualitario, autores como F. Laporta¹⁶⁴, C. S. Nino¹⁶⁵ y A. Sen sostienen que el principio de autonomía es mucho más exigente; que si el objetivo es lograr que los seres humanos sean autónomos, es decir, dueños de su propio destino, a entender estos autores, difícilmente se alcanzará dicho objetivo simplemente con la imposición de límites normativos a la injerencia estatal y de terceras personas; pues los obstáculos que los seres humanos encuentran para autodeterminarse no son sólo de índole normativa, ni encuentran su origen necesariamente en el Estado, sino que la propia realidad social y económica puede erigirse también en un impedimento infranqueable para el logro de la autonomía. En ese sentido, la pobreza, la ignorancia, las enfermedades y la carencia general de medios pueden impedir y de hecho impiden y reducen la capacidad de elegir entre distintas alternativas. En el ámbito de la autonomía no sólo influyen de manera restrictiva las interferencias externas de los derechos, sino también otros factores que reducen de manera muy significativa la capacidad de elegir y de reflexionar críticamente sobre lo que se elige.

En suma, cabe afirmar que es indudable que la libertad como no interferencia es condición necesaria de la autonomía, pero no es suficiente, ya que la autonomía, entendida como capacidad para promover, modificar y hacer efectivas las propias preferencias exige una capacidad real para el autogobierno y la realización del plan de vida personal; por esta razón, resulta necesario que el Estado y los poderes públicos intervengan para asegurar aquellas condiciones y medios materiales necesarios para que todas las personas, especialmente

¹⁶⁴ Es precisamente el valor autonomía, entendido como un ideal de la persona humana como agente moral con la capacidad de diseñar y proyectar su propia vida en libertad, el que a entender de F. Laporta implica tanto la libertad negativa y positiva como la accesibilidad a los recursos necesarios para desarrollar ese ideal; esto es, contempla tanto las referidas libertades, como el acceso a bienes y recursos como una condición necesaria casi desde un punto de vista lógico, o presuposición implicada en la noción de persona como agente moral. Ver: Francisco Laporta, *Los derechos sociales y su protección jurídica: Introducción al problema*, op. cit., pp. 308-309.

¹⁶⁵ C. S. Nino destaca que la autonomía personal contiene dos caras: primera, la elección de planes de vida; segunda, la materialización de los planes de vida. Para este autor, cada uno de estos aspectos no tiene valor sin el otro. Así, no tiene sentido elegir planes de vida que no se puedan materializar y no tiene valor, en el contexto de una concepción liberal de la sociedad, materializar planes de vida que uno no ha elegido libremente. Ver: Carlos Santiago Nino, "Autonomía y necesidades básicas", *Doxa*, N° 7, 1990, p. 24.

aquellas pertenecientes a los sectores sociales desfavorecidos, puedan ser realmente autónomas.

De este modo, para lograr que los seres humanos sean fines en sí mismos, es decir, autónomos, puedan gozar de igual capacidad de autodeterminación individual, disfrutar de iguales posibilidades de elección y materialización de sus planes de vida; en definitiva, que puedan ser dueños de su propio destino, además del efectivo cumplimiento de los derechos civiles y políticos, resulta condición necesaria, a su vez, la plena efectividad y cumplimiento de los derechos económicos, sociales y culturales, en tanto se constituyen en las condiciones y bienes materiales que van a permitir gozar de los derechos.

Desde esta perspectiva es posible sostener que el liberalismo igualitario es una concepción filosófica que tiene un compromiso explícito con la igualdad, asume la consideración de las personas como seres libres e iguales y se basa en la distinción entre la personalidad y sus circunstancias, en la justificación de políticas redistributivas a favor de la igualdad de recursos, en la neutralidad estatal sobre las concepciones del bien y en los derechos individuales como el mejor mecanismo para defender los intereses de los individuos.

Lo más destacable de la perspectiva del liberalismo igualitario es que realiza una distinción fundamental entre circunstancias fruto del azar y aquellas que son imputables a las elecciones voluntarias, es decir, a la responsabilidad de los individuos. Sobre la base a dicha distinción distintas vertientes de esta corriente de pensamiento pretenden elaborar esquemas distributivos que, respetando la libertad moral de los individuos, mitiguen las desigualdades generadas por la mala suerte, es decir, aquellas consecuencias que no han sido elegidas por los individuos, fruto de circunstancias debidas al azar, es decir de las que no son responsables. Bajo esta perspectiva, Ronald Dworkin, es contundente al sostener que “ningún gobierno será legítimo si no muestra igual consideración por el destino de todas y cada una de las personas sobre las que reclama su jurisdicción; y, si no respeta la responsabilidad y el derecho de cada

persona a decidir por sí misma cómo hacer de su vida algo valioso¹⁶⁶. Así, desde las distintas vertientes del liberalismo igualitario se pretende conciliar los dos valores que dan fundamento a los derechos sociales: libertad e igualdad¹⁶⁷.

Por el contrario, siguiendo a Barbara Goodwin, el “libertarismo es una ideología antiestatista que lleva al liberalismo a sus extremos lógicos. Las ideas fundamentales de los libertarios coinciden con Locke: el derecho a la vida, la libertad y la propiedad. Esto requiere la eliminación de la intervención coercitiva por parte del Estado, que debe ser reducido a la condición de una agencia de protección, como recomienda Nozick en *Anarquía, Estado y Utopía*, un libro que junto con las obras de Hayek se han convertido en parte de la biblia del libertarismo. Entre los reclamos políticos que caracterizan a los libertarios se incluye la abolición de los gravámenes (el impuesto es un robo), del Estado del Bienestar, de la intervención económica del gobierno, y aboga por un *laissez-faire*”¹⁶⁸.

3. Los derechos sociales como derechos humanos. La tensión entre libertad e igualdad

Es difícil no estar de acuerdo con esta advertencia que en el año 2013 planteaba E. Fernández, tras un lustro del estallido de la crisis económica global más importante de inicios de este siglo: “Existen pocas cosas tan injustas e injustificadas como los obstáculos que para la autonomía individual y para la libertad hemos creado los seres humanos, sustrayendo a otros seres humanos la satisfacción de necesidades básicas. Por ello cualquier teoría de la justicia debe incidir directamente en la crítica y denuncia de las distintas desigualdades como artificio humano arbitrario que, trasladado a las no infrecuentes situaciones de extrema pobreza, constituyen un crimen y una ofensa que empaña a la

¹⁶⁶ Ronald Dworkin, *Justicia para erizos*, op. cit., p. 16.

¹⁶⁷ Eusebio Fernández García, “Sobre la pertinencia y tensiones de la autonomía, la libertad y la igualdad como fundamentos de los derechos Económicos, Sociales y Culturales”, op. cit., p. 7.

¹⁶⁸ Bárbara Goodwin, *El uso de las ideas políticas*, traducción de Enrique Lynch, Ediciones Península, Barcelona, 1997, p. 76.

humanidad en su conjunto. De ahí la gravedad moral en consentirlas.”¹⁶⁹ El principio de autonomía, vinculado a los valores de libertad e igualdad, atendiendo a las exigencias que surgen a partir de las necesidades humanas básicas son considerados también en esta investigación para hacer posible la fundamentación de unos derechos de especiales rasgos, que no por ello se admite su menor consideración como derechos fundamentales.

Ciertamente, como apuntaba ya en 1990 el iusfilósofo argentino Carlos Santiago Nino, [e]l liberalismo, en sus diferentes versiones, parece excluir el reconocimiento de las necesidades básicas en favor del lugar central que ocupan los deseos o preferencia en los criterios de distribución de presupuestos”.¹⁷⁰ No obstante, adoptamos su posición cuando plantea: “Dado que el valor básico de una concepción liberal de la sociedad es la autonomía personal, esas necesidades deberían identificarse como estados de cosas que son prerequisites de esa autonomía”¹⁷¹; considerando fundamentalmente la existencia de “necesidades categóricas o absolutas” que son aquellas que no dependen de deseos o preferencias de los individuos.¹⁷²

Esta postura reivindicada luego de que un país perteneciente al selecto grupo de las democracias más ricas del planeta como España, comprometido desde la recuperación de su régimen democrático con exitosas políticas sociales, ha llegado a registrar denuncias ante organismos internacionales de Naciones Unidas por la escasa garantía que su gobierno ofrece a derechos como a la educación libre y gratuita y al acceso universal a la sanidad, previstos en

¹⁶⁹ Eusebio Fernández García, “Sobre la pertinencia y tensiones de la autonomía, la libertad y la igualdad como fundamentos de los derechos Económicos, Sociales y Culturales”, op. cit., pp. 5-6.

¹⁷⁰ Carlos Santiago Nino, “Autonomía y necesidades básicas”, op. cit., p. 21.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 22.

¹⁷² C. S. Nino parte de la consideración de que la admisión de las necesidades básicas como dato relevante para la distribución de bienes es acogida generalmente por quienes sostienen “una visión teleológica de la naturaleza humana, como el aristotélico -tomista- o el marxismo asumen en forma central ese reconocimiento.” *Ibidem*, 21. En esa línea, en España destaca el trabajo de María José Añón Roig, *Necesidades y derechos. Un ensayo de fundamentación*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994, 350 pp. Puede ser de interés el artículo de Silvana Ribotta, “Reflexiones sobre la teoría de las necesidades y la fundamentación de derechos”, en *Lecturas sobre los derechos sociales, la igualdad y la justicia*, Advocatus, Córdoba, 2010, pp. 41-60.

instrumentos de alcance global,¹⁷³ sigue, sin embargo, la senda de las inquietudes de una época que pese a ser fructífera en cuanto al cambio político hacia la democracia, consagraría también las premisas del liberalismo “conservador” cuyos alcances no han dejado de verse reflejados paulatinamente en las políticas económicas globales. Ya en su obra *Ética y derechos humanos*, C. S. Nino formularía hace tres décadas la siguiente cuestión que es de interés para aproximarnos al rasgo de fundamentalidad de los derechos sociales: “¿Se satisface el derecho a la vida o a la integridad corporal cuando el Estado se abstiene de lesionar activamente tales bienes y prohíbe a los particulares que hagan lo propio, o esos derechos sólo resultan respetados cuando el Estado provee de las condiciones que son necesarias para preservar esos bienes y obliga a los particulares a contribuir para tal provisión?”¹⁷⁴

El recordado Jesús González Amuchastegui recogía casi una década después la inquietud del también desaparecido iusfilósofo argentino para delinear las dos respuestas que desde las elaboraciones recientes del liberalismo se habían consagrado hasta la última década del siglo pasado, señalando: “La concepción liberal conservadora considera que los derechos humanos están eficazmente garantizados cuando el Estado se abstiene de lesionarlos activamente y prohíbe a los particulares que hagan lo propio; por su parte, la concepción liberal igualitaria –en adelante, socialista liberal- afirma que los derechos humanos sólo resultan respetados cuando el Estado provee de los recursos que son necesarios para preservar los bienes protegidos por los derechos y obliga a los particulares a contribuir para tal provisión.”¹⁷⁵

Desde la perspectiva liberal “conservadora”¹⁷⁶, los derechos humanos responderían a las premisas de un estado abstencionista dedicado únicamente

¹⁷³ Gaby Oré Aguilar, “Los derechos sociales: el otro déficit”, *El País*, 7/5/2012, p. 29.

¹⁷⁴ Carlos Santiago Nino, *Ética y derechos humanos*, op. cit., p. 193.

¹⁷⁵ Jesús González Amuchastegui, “Notas para la elaboración de un concepto de solidaridad como principio político”, *Sistema. Revista de ciencias sociales*, N° 101, 1991, p. 132.

¹⁷⁶ C. S. Nino aclaraba a inicios de la década del 90, respecto del liberalismo “conservador”, lo siguiente: “Al llamar a esta posición ‘liberalismo conservador’ me estoy apoyando parcialmente en el uso ordinario de esa expresión para denominar a posiciones de derecha en el plano económico, como las defendidas en el ámbito económico por pensadores como Hayek, Friedman o Nozick, sin pretender prejuzgar que se trate de una posición realmente conservadora, en un sentido más profundo que el trivial de pretender conservar las instituciones que juzga válidas allí donde existen.” Prescinde con este uso de asemejar esta manifestación del liberalismo con el

a garantizar las condiciones para que se haga efectivo el desarrollo de la autonomía individual, asumiendo así una concepción “negativa” de los derechos que significa la adscripción a terceros de obligaciones de “no hacer”; es decir, bastaría observar una conducta respetuosa del mandato de no matar a otros individuos.¹⁷⁷ Junto a ella, desde una perspectiva liberal igualitaria –o socialista liberal, a decir de E. Fernández y J. González Amuchastegui- los derechos humanos serían concebidos desde presupuestos más exigentes pues requieren, en principio, la institucionalización de un Estado social dispuesto a promover la autonomía y el bienestar de aquellos individuos con menores ventajas en la sociedad de mercado, asumiendo la importancia de obligaciones positivas. “Volviendo al derecho a la vida –señalaba J. González Amuchastegui-, el reconocimiento del mismo no exige solamente a terceros no matar, sino que además deberán realizar una serie de conductas positivas: prestar auxilio, contribuir económicamente al sostenimiento de un Estado que organice un buen servicio público de salud y de asistencia social.”¹⁷⁸ En suma, la vulneración de un derecho humano puede ser resultado de una omisión.

Una consagración normativa de los derechos sociales conllevaría una obligación correlativa de los estados, especialmente de aquellos inspirados en premisas sociales y democráticas, y de sus integrantes, de garantizarlos. Un

“clásico” en el cual se encontraría Immanuel Kant, quien no respondería necesariamente a la postura de los pensadores contemporáneos. Carlos Santiago Nino, “Liberalismo conservador: ¿liberal o conservador?”, *Sistema*, Nº 101, 1991, p. 63. (63-103) Ciertamente, F. A. Hayek insistía en uno de los capítulos de *Principios de un orden social liberal* en explicar “Por qué no soy conservador”, señalando: “Cuando, en épocas como la nuestra, la mayoría de quienes se consideran progresistas no hacen más que abogar por continuas menguas de la libertad individual, aquellos que en verdad la aman suelen tener que malgastar sus energías en la oposición, viéndose asimilados a los grupos que habitualmente se oponen a todo cambio y evolución. Hoy por hoy, en efecto, los defensores de la libertad no tienen prácticamente más alternativa, en el terreno político, que apoyar a los llamados partidos conservadores.” Friedrich A. Hayek, *Principios de un orden social liberal*, op. cit., p. 103. En cuanto al clasicismo de esta variante del liberalismo, que obvia a Kant, y se opone expresamente al marxismo y la socialdemocracia, puede consultarse Ludwig von Mises, *Liberalismo (La tradición clásica)*. Es por esa razón que en esta investigación se prioriza el empleo del término liberalismo libertario o libertarianismo para hacer referencia a esta corriente liberal. Ésta, como explica Carlos Lema Añón, “surge en los Estados Unidos en los años setenta de la mano de autores como [...] Nozick, no obstante estar inspirada en autores que venían desarrollando su trabajo anteriormente, como Friedrich von Hayek.” Carlos Lema Añón, *Salud, Justicia, Derechos. El derecho a la salud como derecho social*, Dykinson, Madrid, 2009, p. 74.

¹⁷⁷ Jesús González Amuchastegui, “Notas para la elaboración de un concepto de solidaridad como principio político”, op. cit., p. 133.

¹⁷⁸ Ídem.

primer intento de respuesta a partir de la moralidad individual admitiría deberes positivos generales justamente a fin de que se evite la muerte de otros seres humanos llevados a ese extremo por sus carencias económicas. Ernesto Garzón Valdés analizaba a mediados de los años ochenta las objeciones que se planteaban incluso a estas obligaciones imperfectas a través de ejemplos en los que se ponía en juego la vida de los seres humanos. Mucho más recientemente, Ángel Puyol, presentando un pequeño libro del profesor de origen alemán Thomas Pogge, discípulo de John Rawls, acerca de la justicia global publicado en 2012, aclara los alcances aún dominantes respecto de esas obligaciones imperfectas comparándolas con las perfectas, al señalar:

“... de existir algún tipo de obligación para paliar la pobreza mundial, se trata de un deber positivo e imperfecto, es decir, se reconoce la obligación moral de ayudar a quien lo necesita, pero se deja a cada cual la libertad de interpretar hasta dónde llega la obligación y cómo hay que cumplirla. En la práctica, esta actitud se traduce en la ayuda humanitaria, voluntaria y voluntariosa de los ciudadanos de los países ricos hacia los pobres del mundo. En cualquier caso, los deberes positivos e imperfectos no obligan tanto como los negativos y perfectos. Un deber negativo consiste, por ejemplo, en la obligación de no dañar a nadie, mientras que uno positivo se limita a ayudar a quien lo necesita.”¹⁷⁹

E. Garzón Valdés, iba más allá en su propuesta, como veremos, de esta constatación actual del profesor de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Ya entonces, el iusfilósofo de origen argentino cuestionaba el manido argumento de la escasez de recursos que era sostenido por autores de corte neoconservador como el ecologista Garret Hardin, preocupado por el problema la sobrepoblación del planeta, o el religioso protestante Joseph Fletcher, fundador de la ética situacional, quienes una década antes -1976- sostenían que “el deber positivo

¹⁷⁹ Ángel Puyol, “Lo que debemos a los pobres globales y por qué”, en Thomas Pogge, *¿Estamos violando los derechos humanos de los pobres del mundo?*, Proteus, Barcelona, 2013, p. 6.

general de ayuda a los millones de seres que padecen hambre es de cumplimiento imposible y por lo tanto no constituye deber alguno”¹⁸⁰.

Es más, pocos años más tarde, el profesor de filosofía y teórico de los derechos Carl Wellman contraponía la viabilidad de los deberes negativos a la inviabilidad de los positivos, incluso de darse la eventualidad de que existiesen esos recursos -como unos años más tarde quedó demostrado gracias a los trabajos de A. Sen- alegando una “fatal duplicación de esfuerzos” que conduciría al caos. Por el contrario, para este autor: “... tampoco surge una duplicación absurda por el hecho de que el derecho de cada individuo a no ser muerto valga con respecto a todo el mundo. El hecho de que muchos, quizás todos menos uno, se abstengan de matar a un individuo no vuelve redundante la acción de algún otro individuo adicional o de una organización o del Estado de abstenerse de privarlo de su vida. Por el contrario, la vida del individuo se salva sólo si todo el mundo... cumple con su deber de no privar de la vida al derecho habiente.”¹⁸¹ En un célebre artículo de 1975 –“Saving life and taking life”¹⁸²-, Richard L. Trammel aportaba a esta perspectiva lo siguiente: “Si y mata a x, es seguro que x no vivirá, pero si y deja de salvar a x, algún otro puede tener la opción de salvar a y.”¹⁸³

Esta prioridad por las prácticas omisivas era cuestionada por E. Garzón Valdés denunciando una confusión entre “omisión” y “no hacer”, viéndose precisado a aclarar que: “Sólo podemos omitir la acción que podemos realizar”¹⁸⁴; para este iusfilósofo “renunciar a la vigencia de los deberes positivos generales significa abandonar principios básicos de la moral y hasta de lo que suele llamarse ‘el punto de vista moral’”.¹⁸⁵ Coincide al respecto, en líneas generales, con la perspectiva de J. Rawls acerca de la existencia de “deberes

¹⁸⁰ Ernesto Garzón Valdés, “Los deberes positivos generales y su fundamentación”, op. cit., p. 18. El artículo formaría en 2001 parte de libro: Ernesto Garzón Valdés, *Filosofía, Política, Derecho*, PUV, Valencia, 2001, 350 pp. La referencia para esta investigación es el artículo publicado originalmente en *Doxa*.

¹⁸¹ Citado en Ernesto Garzón Valdés, “Los deberes positivos generales y su fundamentación”, op. cit., p. 18.

¹⁸² Trammel, Richard L., “Saving life and taking life”, *Journal of Philosophy*, Vol. 72, Nº 5, 1975, pp. 131-137.

¹⁸³ La traducción aparece en Ernesto Garzón Valdés, op. cit., p. 18.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 27.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 19.

naturales que se nos aplican con independencia de nuestros actos voluntarios. Más aún, no guardan ninguna conexión necesaria con las instituciones o prácticas sociales; en general, su contenido no viene definido por las reglas de estos acuerdos.” En ellos se sitúa el deber de ayudar a otros individuos cuando lo necesitan o están en peligro -“siempre y cuando se pueda hacerlo sin riesgo y pérdida excesivos”-, el de no causar daño o perjudicar a los demás o el de no causar sufrimiento innecesario.¹⁸⁶

Cuestiona, asimismo, la actitud conformista basada en el argumento: “Mientras que podemos vivir sin realizar acciones prohibidas, es difícil hacerlo sin omitir muchas veces lo supuestamente debido, por ejemplo, sin salvar todas las vidas que podríamos haber salvado de morir de hambre”.¹⁸⁷ En definitiva, para el iusfilósofo prima en quienes sostienen tales argumentos la idea de que la “acción de matar provoca, por lo general, mayor inseguridad e incertidumbre en la comunidad a la que pertenece la víctima y el criminal que la muerte por omisión.”¹⁸⁸

Para E. Garzón Valdés, siguiendo al fallecido filósofo de la Universidad de Chicago Alan Gewirth¹⁸⁹, quienes sostienen los argumentos contrarios a los deberes generales positivos no llegan a considerar el hecho de que “[d]añar no significa empeorar una situación o transformar una situación positiva en una negativa sino también no evitar que un mal se produzca o permitir que continúe, cuando el agente pudo haberlo impedido o superado sin que ello implicara mayor

¹⁸⁶ Señala J. Rawls: “El primero de estos deberes, el de ayuda mutua, es un deber positivo en tanto que es el deber de hacer algo bueno por otro, mientras que los dos últimos son negativos en tanto que nos exigen no hacer algo que sea malo. La distinción entre deberes positivos y negativos es en muchos casos intuitivamente clara, aunque a menudo es difícil. No pondré mayor énfasis en ella. La distinción es importante únicamente en conexión con el problema de la prioridad, ya que parece plausible sostener que, cuando es clara, los deberes negativos tienen más valor que los positivos.” John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 115.

¹⁸⁷ Ernesto Garzón Valdés, “Los deberes positivos generales y su fundamentación”, op. cit., p. 19.

¹⁸⁸ *Ibídem*, p. 20.

¹⁸⁹ Acerca de él diría Martha Nussbaum: “...aportó el rigor de la argumentación filosófica a la justificación de los derechos humanos. Al conectar los derechos humanos a la auténtica posibilidad de la agencia humana, ayudó a personas de diferentes áreas a entender por qué los derechos humanos eran tan importantes, y por qué los derechos económicos y sociales deben ser incluidos junto a los derechos civiles y políticos.” Chicago University News Office, “Alan Gewirth, 1912-2004, rational ethicist who challenged Golden Rule”. Ver: <http://www-news.uchicago.edu/releases/04/040517.gewirth.shtml>, revisado 12/11/2015. La traducción es mía.

sacrificio de su parte”.¹⁹⁰ Es más, para nuestro autor, “[n]o existe diferencia entre el daño que causa la violación de un deber positivo y la de un deber negativo siempre que se trate de un mismo bien (por ejemplo, la vida) y se den las mismas condiciones de motivación, intención o posibilidad de actuar y omitir.”¹⁹¹ Este es el argumento que mucho más recientemente aparece también en la reflexión de Th. Pogge para quien en la violación de un derecho humano “puede haber casos en los que no actuar implique que se den daños masivos que sólo la acción considerada podía evitar.”¹⁹² Enseguida, el profesor de Maguncia establece la relación entre las respuestas destinadas a garantizar ese derecho a la vida, con el cual hemos comenzado, y el derecho de rasgos más “sociales” a asegurar la subsistencia, señalando:

“Carl Wellman estaría dispuesto a aceptar que con respecto a la vida y la seguridad rigen tanto los derechos negativos como los positivos. En cambio esto no valdría para el caso en que de lo que se trata es de prestar ayuda para asegurar la subsistencia.” De inmediato prosigue, “Joseph Collins-Francis Moore Lappé¹⁹³ (1971) y Amartya Sen (1982) han puesto de manifiesto que el problema del hambre en el mundo no es una cuestión de disminución de las disponibilidades alimenticias, como afirman quienes propicia la “ética del bote salvavidas”¹⁹⁴ sino de lo que Sen llama “Entitlement Exchange”, es decir, la

¹⁹⁰ Ernesto Garzón Valdés, “Los deberes positivos generales y su fundamentación”, op. cit., p. 20.

¹⁹¹ Ídem. Asume para ello esta propuesta de Georg H. Von Wright quien señala: “De nuestras definiciones de lo que es beneficioso y dañino no se sigue que si no-X es dañino, entonces X es beneficioso, y *vice versa*. Si, sin embargo, no-X es dañino, entonces X será llamado necesario. Lo necesario es aquello cuya falta o pérdida es algo malo, un mal. Lo necesario y lo dañino se oponen como contradictorios, *en el sentido* que lo contradictorio de lo necesario es dañino y *vice versa*. Lo beneficioso y lo dañino se oponen como contrarios.” *Ibidem*, pp. 20-21.

¹⁹² Thomas Pogge, *¿Estamos violando los derechos humanos de los pobres del mundo?*, op. cit., p. 31.

¹⁹³ Se trata de dos autores Joseph Collins y Frances Moore Lappé, no Francis, quienes siguen trabajando este tema. Su obra más reciente es *World Hunger. 10 Myths*, Grove Press, Nueva York, 396 pp.

¹⁹⁴ La ética del bote salvavidas, en su original en inglés “The lifeboat ethics”, consiste en un falso dilema propuesto por el neoconservador Garret Hardin que está basado en la limitada capacidad de la pequeña embarcación, asimilada a las naciones con mayores recursos, comprometiendo a sus ocupantes que se disponen a ayudar a náufragos motivados por el ideal cristiano de ayuda al prójimo o la premisa marxista a cada uno según sus necesidades. Con esa actitud puede llegar a superarse esa capacidad y dar lugar a la muerte de todos los involucrados en el salvataje. Su propuesta puede verse en Garret Hardin, “Lifeboat Ethics: the Case Against Helping the Poor”. Disponible en: http://www.garretthardinsociety.org/articles/art_lifeboat_ethics_case_against_helping_poor.html, revisado 12/12/2015.

posibilidad del acceso al mercado de alimentos por parte de ciertos grupos de la población de un país. Se trata justamente de un problema de ética-jurídico política, vinculada a la distribución de la propiedad, y no de falta de alimentos. La premisa empírica del argumento en contra de los deberes positivos generales es pues falsa”.¹⁹⁵

La justificación de los deberes negativos suele, a criterio de Garzón Valdés, considerar tres argumentos: a) son necesarios para hacer posible la vida en sociedad, b) están destinados a restringir interferencias en la esfera individual que favorezca la autonomía personal y c) son una expresión del principio de universalización. “Dicho de otra manera -apunta este autor- a través del respeto de la libertad y la igualdad, aseguran óptimamente la existencia humana”.¹⁹⁶ Simultáneamente, se verifica que el argumento característico para oponerse a la aceptación de deberes positivos consiste en atribuir a éstos la vulneración de los valores políticos de libertad e igualdad; por consiguiente, no resultarían indispensables para la convivencia social. El corolario de esta postura plantearía: “Hay que distinguir entre la ‘igualdad ante la ley’ y la ‘igualdad de resultado’. Sólo la primera es moralmente justificable, la segunda, cuando significa la intervención del Estado para equilibrar desigualdades, es inconciliable con la libertad.”¹⁹⁷

Ante esta postura que se revela incapaz de percibir que los deberes negativos también llegan a limitar la libertad de acción y tienden a dar lugar a una igualdad de resultado –“haciendo que el débil sea igual que el fuerte y castigando a quien desee elegir su propia vía de acción con total libertad y prescindiendo de los intereses de los demás”, afirma Garzón Valdés¹⁹⁸- lo que debe procurarse, y a ello se encamina esta investigación, es lo siguiente: aceptándose la necesidad de proteger la autonomía individual y los “bienes primarios” -en expresión de J. Rawls- que permitan su desarrollo, no bastaría con conformarse con los deberes negativos. En relación con la igualdad, Ángel

¹⁹⁵ Ernesto Garzón Valdés, “Los deberes positivos generales y su fundamentación”, op. cit., p. 22.

¹⁹⁶ *Ibidem.*, p. 28.

¹⁹⁷ *Ídem.*

¹⁹⁸ *Ibidem.*, p. 29.

Puyol, propondría incluso ir más allá de la relación entre el daño y la responsabilidad como principio liberal sugerido por Th. Pogge, a los cuales reconoce fuerza motivadora para el reconocimiento de derechos, sugiere así que “puede ser cierto que si fundamentamos el deber del ciudadano en el principio de responsabilidad perdemos de vista el vínculo moral más profundo que nos une a los demás. No sólo debo dejar de dañar a los demás porque dañarlos está mal (...), sino porque aquellos a los que daño son mis semejantes y siguen siéndolo y merecen ser ayudados por ese motivo aunque no les dañe ni les haya dañado nunca ni nunca lo vaya a hacer.”¹⁹⁹

Ronald Dworkin y Amartya Sen han contribuido enormemente en el desarrollo de la idea de los “bienes primarios” de Rawls en relación con el valor de igualdad. El primero al sugerir que la noción de un mercado ideal y un seguro hipotético constituye un presupuesto conceptual de la igualdad de recursos para afrontar con mayor eficacia aspectos como el desperdicio de recursos no empleados para la satisfacción de planes de vida o la compensación de deficiencias físicas o intelectuales. Por su parte, Sen lo hace al reemplazar la noción de recursos por algo intermedio entre ellos y la utilidad o el bienestar favoreciendo así “la idea de que los recursos pueden tener diferente valor para los individuos sin que ello dependa de sus gustos o preferencias: por ejemplo, igual cantidad de comida puede tener diferente poder nutricional para distintos individuos. Por eso Sen prefiere poner como objeto de distribución igualitaria las *capacidades* (‘capabilities’) que están determinadas por el funcionamiento de los individuos.”²⁰⁰

Adentrándonos en el tratamiento de derechos correlativos a obligaciones positivas y que resultarían adscritos a todos y todas, E. Garzón Valdés advierte una de las objeciones que se plantearían: “Si cada cual, por ejemplo, tiene un derecho fundamental a la subsistencia, ello significaría que cada cual puede no hacer nada y sin embargo, exigir alimentos: la igualdad en el ejercicio de este derecho conduce a su aniquilamiento.”²⁰¹ Tal cuestionamiento tiene como

¹⁹⁹ Angel Puyol, “Lo que debemos a los pobres globales y por qué”, op. cit., p. 10.

²⁰⁰ Carlos Santiago Nino, “Autonomía y necesidades básicas”, op. cit., p. 26.

²⁰¹ Ernesto Garzón Valdés, “Los deberes positivos generales y su fundamentación”, op. cit., 29.

objetivo el carácter universalizable de los derechos positivos, en la medida en que “o bien son universalizables y entonces al poseerlos todos no los puede gozar nadie, o bien están reservados a determinados grupos y por lo tanto no son universalizables”²⁰²

E. Garzón Valdés atribuye estos argumentos a Michael Levin, el profesor de Filosofía de la Universidad de Nueva York que, sin mencionarlo, causaba ya polémica en aquellos años por su defensa de la tortura en un artículo publicado en el semanario *Newsweek*, en 1982, donde planteaba que en algunas ocasiones esta práctica sería “no sólo permisible, sino moralmente obligatoria.”²⁰³ Con esos antecedentes acerca de su postura en relación con la vulneración del derecho humano a la integridad que había recibido una prohibición clara en normas internacionales configurando el denominado *ius cogens*, al ser parte del núcleo duro que plantea exigencias absolutas, para este autor: “Sólo los derechos negativos pueden ser universales e incondicionados... Derechos tales como los de la libertad de expresión son conspicuamente incondicionados: las garantías de no interferencia con respecto al derecho de libre expresión no están pensadas de manera tal que sólo se apliquen a ciudadanos que satisfacen alguna condición adicional... Los derechos positivos al producto social tienen que estar limitados a algún segmento de la población.”²⁰⁴

La respuesta que ofrece E. Garzón Valdés apunta a la confusión que subyace al argumento cuando considera que el principio de universalización de los derechos debe dar lugar a la “eliminación de toda distinción entre diferentes clases de obligados y de derecho habientes, ya que toda ‘segmentación’ significaría privilegiar a un grupo o a una clase de personas.”²⁰⁵ Así, nos dice el iusfilósofo, si se sigue al autor norteamericano no podría justificarse moralmente, por ejemplo, el deber de imparcialidad de los jueces. Por ende, “[c]reer que

²⁰² Ídem.

²⁰³ Michael Levin, *The case for torture*. Disponible en: <http://people.brandeis.edu/~teuber/torture.html>, revisado 7/12/2015. La traducción es mía.

²⁰⁴ Citado por Ernesto Garzón Valdés, “Los deberes positivos generales y su fundamentación”, op. cit., pp. 29-30.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 30.

universalización significa la eliminación de toda distinción entre los agentes morales es confundir universalización con incondicionalidad y establecer un igualitarismo que sí destruye la posibilidad de vigencia de preceptos generales.”²⁰⁶

De ello resulta que al admitirse que los deberes negativos deban imponerse para proteger bienes necesarios que no deben ser dañados, habiéndonos guiado en este intento de fundamentación en la necesidad de preservación de la vida humana o de la integridad personal, y al aceptarse, al mismo tiempo, que de no brindarse asistencia a quien se encuentre en situación de penuria implicaría infligirle un daño, la conclusión a la que llega E. Garzón Valdés, y comparto, es la siguiente: “es también obvio que las razones que valen para la implantación de los deberes negativos valen también para los positivos.”²⁰⁷ Pueden vincularse ambos deberes ciertamente, como hace nuestro autor, al deber de no dañar; considerándose especialmente en relación con los derechos sociales el deber de no dañar por omisión; no obstante, como precisa también el iusfilósofo argentino, es importante también atender a la diferencia en cuanto a las prestaciones que suponen ambas variantes de deberes.

Amparándose en la idea planteada por el profesor de bioética en la Universidad de Manchester John Harris, autor en los años 80 de un célebre libro titulado *Violence and Responsibility*, resultado de su tesis doctoral, en el cual plantea que somos causal y moralmente responsables por el daño que hubiésemos podido evitar, así como por el daño que activamente ocasionamos, E. Garzón Valdés halla argumentos en un párrafo de esta obra que señala: “No es la existencia de un deber lo que hace que la muerte de quien se está ahogando sea una consecuencia de que no le hayamos prestado auxilio sino que es más bien el hecho que, a menos que lo auxiliemos morirá, lo que hace que auxiliarlo sea nuestro deber”²⁰⁸; así, el objetivo central de una ética normativa parte por reconocer que sus deberes no constituyen un fin en sí mismo, sino tienen un fin instrumental que es el destinado a proteger bienes

²⁰⁶ Ídem.

²⁰⁷ Ibídem, p. 31.

²⁰⁸ Traducido en Ídem.

valiosos. Los deberes positivos habrían de requerir, por ende, su institucionalización, pero no sólo como deberes especiales destinados a la intervención policial y del juez, sino a aquellos deberes que se asumen desde la vigencia de un Estado social de Derecho que asuma deberes negativos y positivos destinados a asegurar los “bienes primarios” rawlsianos²⁰⁹, no siendo “posible -concluye el iusfilósofo- incluir en su clase tan sólo a la vida y a la seguridad de la propiedad e ignorar que sin recursos para la subsistencia la vida misma resulta imposible.”²¹⁰

Los loables planteamientos que han puesto en la palestra a los defensores de la justicia global como Th. Pogge o Charles R. Beitz²¹¹, deben considerar también la fragilidad de los derechos sociales incluso en las sociedades desarrolladas que, habiéndolos disfrutado a lo largo de varias décadas, han llegado a experimentar su precaria garantía tras la crisis económica internacional que ha sido especialmente dura en los países del sur del continente europeo. Por ello vale la pena acoger la preocupación del también desaparecido historiador británico Tony Judt quien desde su amplia lectura del siglo XX recuperaba la necesidad de que nos planteemos una reflexión acerca del rol estatal destinado a asegurar tales derechos en el siglo XXI, cuando sugiere en su célebre obra *Algo va mal*: “Uno de mis objetivos es sugerir que el gobierno puede desempeñar un papel mayor en nuestras vidas sin amenazar nuestras libertades y sostener que, como el Estado va a permanecer con nosotros durante un tiempo previsible, haríamos bien en pensar qué tipo de Estado queremos”.²¹² Claramente su opción se decanta por aquél modelo concretado en Europa como Estado social y democrático de Derecho cuando sostiene: “La necesidad práctica de Estados fuertes y gobiernos intervencionistas está fuera de discusión. Pero

²⁰⁹ Respecto de los bienes primarios señala J. Rawls: “... supongamos que la estructura básica de la sociedad distribuye ciertos bienes primarios, esto es, cosas que se presume que todo ser racional desea. Estos bienes tienen normalmente un uso, sea cual fuere el plan racional de vida de una persona. En gracia a la simplicidad supongamos que los principales bienes primarios a disposición de la sociedad son derechos, libertades, oportunidades, ingreso y riqueza. (...) Éstos son los bienes primarios. 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.” John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 69.

²¹⁰ Ernesto Garzón Valdés, “Los deberes positivos generales y su fundamentación”, op. cit., p. 32.

²¹¹ Ver: Charles R. Beitz, *La idea de derechos humanos*, Marcial Pons, Madrid, 2012, 264 pp.

²¹² Tony Judt, *Algo va mal*, Taurus, Madrid, 2010, pp. 11-12.

nadie está 'repensando' el Estado.”²¹³ Francisco Laporta deja en claro esa necesidad en *El imperio de la ley* al evaluar los efectos del fenómeno de la globalización y el predominio de la *lex mercatoria*, incluso antes de la crisis, cuando señala:

“Tanto si queremos que las comunidades humanas disfruten de los potenciales beneficios de la globalización como si pretendemos que no sufran las consecuencias negativas de esta, la solución que parece imponerse es que se doten de un orden jurídico eficaz y bien articulado, es decir, de un Estado bien implantado y riguroso. Son esos espacios de desarticulación política y jurídica aquellos donde se pueden producir los perjuicios y se pueden impedir los beneficios del proceso de globalización. En pocas palabras: en pleno momento histórico de globalización nos sale al paso la necesidad de seguir construyendo el estado westfaliano.”²¹⁴

En esta investigación, por ello, prescindo de extender la reflexión al ámbito global, considerando la necesidad de mantener la vista puesta en la precariedad y la involución de las garantías estatales de los derechos sociales. Ciertamente ello dará lugar a las críticas de autores activistas por una justicia global para quienes se trataría de un interés centrado en el enfoque tradicional que resulta descrito así por Ángel Puyol: “tenemos la obligación de luchar contra la pobreza nacional, pero no contra la internacional, al menos no con la misma fuerza moral.”²¹⁵ En realidad se trata de priorizar los déficits aún prevalecientes respecto de estos derechos no sólo en los estados del sur del continente europeo sino en los de otras realidades próximas a ellos, como los latinoamericanos donde resulta indispensable reivindicar la idea de que “no hay justicia sin un gobernante o una institución a quien reclamarla y que, a su vez, pueda imponerla, y eso sólo es posible en el marco de un estado soberano.”²¹⁶

²¹³ *Ibíd.*, p. 23.

²¹⁴ Francisco J. Laporta, “Imperio de la ley y globalización”, *El imperio de la ley. Una visión actual*, Trotta, Madrid, 2007, p. 249.

²¹⁵ Ángel Puyol, “Lo que debemos a los pobres globales y por qué”, *op. cit.*, p. 5.

²¹⁶ *Ibíd.*, pp. 5-6.

No se trata en todo caso, como hemos adelantado, de cualquier variante de estado soberano, incluso basado en premisas democráticas, sino de aquel cuyos rasgos de legitimidad hagan posible la coexistencia de los valores de libertad e igualdad que se hallan en la base de la propuesta del liberalismo igualitario. Como apuntaba E. Fernández hace tres décadas: “la democracia liberal para ser auténticamente realizada no puede mantenerse indiferente en relación con las desigualdades sociales y económicas. La democracia política precisa de la democracia económica y social, de la misma forma que la libertad de los individuos no es posible sin su emancipación económica. En la consecución de estos ideales convergen el liberalismo, la democracia y el socialismo”;²¹⁷ en todo caso, se trataría de lo que Michael Walzer denomina, y defiende, como “un socialismo democrático de corte liberal.”²¹⁸ Consecuentemente, ese modelo de organización política para la convivencia, tal como lo proponía un socialista español convencido, y seguidor de la propuesta constructivista rawlsiana, como fue J. Gonzalez Amuchastegui en su obra postrera, concretaría tales ideales a través de un “Estado Social y Democrático de Derecho” que para él resultaba “el único modo de organización social y político compatible con la concepción de los derechos humanos”²¹⁹ que defendía, en el cual tienen una valoración destacada los derechos sociales. Éstos, sólo unos pocos años después de publicada *Autonomía, dignidad y ciudadanía. Una teoría de los derechos humanos*, serían muy poco estimados por los propios gobernantes ante la emergencia de la crisis económica y financiera.

No es objetivo de esta investigación profundizar acerca del modelo institucional que ha de llegar a garantizar los derechos sociales, sí lo es

²¹⁷ Eusebio Fernández García, *La obediencia al Derecho*, op. cit., p. 144.

²¹⁸ Al respecto, Michael Walzer señala: “... podemos alcanzar a ver una forma coherente de liberalismo: es decir, un liberalismo que se disuelve en un socialismo democrático. Pero éste seguirá siendo un socialismo democrático de corte liberal: no exige la abolición del mercado (como no exige la abolición de la religión), sino, más bien, que el mercado quede confinado dentro de los límites de su espacio apropiado. En un socialismo antiliberal, en el que el Estado asume el control de toda la vida económica, ese mismo imperativo actuaría justamente en el sentido inverso: no para confinar el mercado, sino para reafirmar su independencia con respecto al ámbito político.” Michael Walzer, “El liberalismo y el arte de la separación”, *Pensar políticamente*, op. cit., p. 103.

²¹⁹ Jesús González Amuchástegui, *Autonomía, dignidad y ciudadanía. Una teoría de los derechos humanos*, op. cit., p. 15.

detenernos en un rasgo importante en su interior en relación con los valores que busca concretar. Norberto Bobbio dedicaría su reflexión a esta cuestión abordando la tensión entre el igualitarismo y el liberalismo. Para el iusfilósofo italiano, "... se puede decir que el liberalismo es una doctrina parcialmente igualitaria [y], es necesario añadir inmediatamente que es igualitaria más en las intenciones que en los resultados, desde el momento en que entre las libertades protegidas se encuentra generalmente también la de poseer y acumular sin límites bienes económicos a título individual, y la libertad de emprender operaciones económicas (...), en la que tuvieron y continúan teniendo origen las mayores desigualdades sociales en las sociedades capitalistas avanzadas. Las doctrinas igualitarias, por los demás, siempre han acusado al capitalismo de ser autor y protector de un régimen fundado en la desigualdad económica: baste recordar que, para Marx, la igualdad jurídica de todos los ciudadanos, sin distinción de estamentos, proclamada por la Revolución francesa, no fue sino un instrumento del que la clase burguesa se sirvió al objeto de liberar y hacer disponible la fuerza de trabajo necesaria para el desarrollo del capitalismo naciente, mediante la ficción útil del contrato voluntario entre individuos igualmente libres."²²⁰

De estos cuestionamientos igualitaristas, advierte el maestro turinés, nacieron las peticiones de los derechos sociales que transformarían por un lado el sistema de relaciones entre individuos y estados, y enseguida, la propia forma de organización estatal.²²¹ Sus planteamientos han adaptado su lenguaje al contexto del siglo XXI sin que ello haya significado necesariamente un revisionismo de sus posturas. Así, el reconocido filósofo francés Jacques Rancière sugiere que: "La partición igualdad/desigualdad es efectivamente mucho más estructurante para pensar la política [en relación con las nociones de libertad y comunidad], pero no la pienso en términos de valores; no se trata de privilegiar la igualdad por encima de la libertad. Está claro que debe anteponerse la libertad si se piensa la política como el cumplimiento de una naturaleza del hombre. Para mí, al contrario, la partición original

²²⁰ Norberto Bobbio, *Igualdad y libertad*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Pedro Aragón, México, 1993, pp. 90-91.

²²¹ *Ibidem*, p. 91.

igualdad/desigualdad ocupa el lugar principal.”²²² Poco afecto a la idea de dignidad, parece al mismo tiempo prescindir de la importancia de los derechos humanos.

En el fondo, como destaca N. Bobbio, tanto el liberalismo como el igualitarismo se sostienen en concepciones de la sociedad “profundamente distintas; individualista, conflictual y pluralista, la liberal; totalizadora, armónica y monista, la igualitaria. Para el liberal el fin principal es la expansión de la personalidad individual, considerada abstractamente como un valor en sí misma; para el igualitario, el desarrollo económico de la comunidad.”²²³ Por sí solas, expresan dos de las cinco fábulas sobre los derechos humanos magistralmente esquematizadas por el profesor de Teoría Política de la Universidad de Nueva York Steven Lukes: Proletaria y Libertaria. La primera no admite al Estado pues su proyección es hacia el mundo entero, los derechos humanos, al igual que la estructura institucional que les dan marco, se extinguen con ésta junto a la distinción entre trabajo y ocio, también, obviamente, la distinción entre público y privado. La segunda proclama derechos dando primacía al derecho de propiedad; sus leyes son las del mercado, donde “todo se puede comprar y vender; todo lo que tenga valor tiene un precio y está sujeto a la obsesión nacional libertaria: el análisis coste-beneficio.”²²⁴

En Libertaria, la redistribución obligatoria está prohibida pues ello daría lugar a la violación de los derechos ilimitados de sus ciudadanos a aquello que pueden ganar libremente; en todo caso, las desigualdades sociales son marcadas entre clases pudiendo deberse a que no existe educación ni sistema de salud públicos, tampoco, por supuesto, servicios públicos a cargo de entidades estatales. En definitiva, “[l]os pobres, los enfermos, los incapacitados, los infortunados y los que carecen de talento reciben un poco de simpatía y una cierta caridad; pero los libertarios no consideran que sus desgracias constituyan

²²² Jacques Rancière, *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, traducción de Javier Bassas Vila, Herder, Barcelona, 2011, p. 106.

²²³ *Ibidem*, pp. 91-92.

²²⁴ Steven Lukes, “Cinco fábulas sobre los derechos humanos”, en Stephen Shute y Susan Hurley, *De los derechos humanos. Las Conferencias Oxford Amnesty de 1993*, traducción de Hernando Valencia Villa, Trotta, Madrid, 1998, p. 39.

ninguna suerte de injusticia, ya que no son el resultado de infringir los derechos de nadie.”²²⁵ En cualquier caso, este modelo social parece estar mucho más afianzado en la realidad pese a presentarse como una simple fábula. Veamos como describe S. Lukes a *Egalitaria*:

“Egalitaria es una sociedad de un solo *status*, en el sentido de que se trata a todos los egalitarios como si tuvieran el mismo valor: el bienestar y la libertad de una persona tiene el mismo valor que los de cualquier otra. Las libertades básicas, el imperio de la ley, la tolerancia, la igualdad de oportunidades, están garantizados constitucionalmente; pero también son realizados gracias al compromiso de los egalitarios de que las condiciones de vida de todo el mundo sean tales que estos derechos iguales tengan el mismo valor para sus titulares. Los egalitarios difieren respecto a la forma de hacerlo; pero una idea habitualmente influyente es la de que se puede crear una estructura económica y política básica que haga que todo el mundo esté mejor, dando prioridad al mejoramiento de las condiciones de los que estén peor: con esta idea no se justifica ninguna desigualdad, a no ser que tenga como resultado que los que están peor queden mejor de lo que quedarían de otro modo. Todos están de acuerdo en que los impuestos progresivos y unas provisiones sociales extensas deberían garantizar un nivel de vida mínimo decente para todo el mundo.”²²⁶

Las tensiones al interior de esta fábula también se hacen presentes debido a lo que Lukes denomina la *constricción libertaria* que es constatable desde el ámbito económico; así “los egalitarios están (o deberían estar) extremadamente interesados en alcanzar el máximo crecimiento económico. Para ellos no hay que alcanzar la ‘igualdad’ a costa de la eficacia. En su lugar, persiguen eficazmente conseguir una economía que proporcione el más alto nivel de igualdad de condiciones al más alto nivel económico factible. Los que peor (y todos los demás) estén bajo un sistema más igual deberían -eso esperan-

²²⁵ Ídem.

²²⁶ Ibídem, p. 41.

estar al menos tan bien como están los peores (y todos los demás) bajo un sistema menos igual. Si el coste de más igualdad es tener menores perspectivas de prosperidad para todo el mundo o para la mayoría, sus esperanzas de alcanzar (y menos aún mantener) Egalitaria, al menos bajo condiciones de libertad, se desvanecen.”²²⁷ El mercado resulta imprescindible en este modelo con todo lo que conlleva de reproducción de las desigualdades existentes de dotes naturales, recursos y poder y deben reconocer que “ninguna economía puede funcionar únicamente sobre la base del altruismo y los incentivos morales; y que los incentivos materiales, especialmente el del ánimo de lucro, son indispensables para el buen funcionamiento de una economía.”²²⁸

Este escenario lleva a este autor a considerar, en función de la viabilidad del modelo, un listado de derechos humanos que debe mantenerse razonablemente corto y abstracto comprendiendo los derechos civiles y políticos, las libertades de expresión y asociación, la igualdad de oportunidades y el derecho a un nivel básico de bienestar material, “pero probablemente -junto al imperio de la ley- nada más”.²²⁹ La inclusión de los derechos sociales se concretaría entonces como parte de aquellos derechos más fundamentales.

En la concepción de esos derechos humanos fundamentales, que incluye derechos sociales, resulta útil considerar la perspectiva internacional antes de configurarlos en la estructura institucional estatal. En ese sentido son valiosas las reflexiones de Th. Pogge cuando sugiere que en relación con los derechos “de los pobres del mundo” el más relevante es: “el derecho a un acceso seguro a un nivel de vida adecuado”, aunque no resulte el único, frente al cual caben las obligaciones consagradas en instrumentos internacionales de “respetar, proteger y realizar”. Lo que interesa de la propuesta del discípulo de John Rawls es cómo llega a conceptualizar ese derecho humano como fundamental partiendo de la idea que “los derechos humanos no sólo son parte del derecho, sino que también son una norma moral que todo derecho debe cumplir, norma que aún no se ha

²²⁷ *Ibíd.*, p. 42.

²²⁸ *Ibíd.*, p. 43.

²²⁹ *Ibíd.*, p. 45.

cumplido en la legislación vigente de muchos países.”²³⁰ En definitiva, nos dice este autor. “El derecho de los derechos humanos no se declara fuente de los derechos humanos, sino que, por el contrario, afirma que todos los seres humanos tienen ciertos derechos, independientemente de si están reconocidos en un territorio determinado o incluso si lo están en algún lugar del mundo. Los derechos humanos se establecen en el derecho de un modo que implica que estos derechos tienen una existencia independiente y, por lo tanto, que existan antes de ser codificados y que seguirán existiendo incluso si los gobiernos retiran su reconocimiento jurídico.”²³¹

A nivel de la configuración nacional de esta idea, Eusebio Fernández, recogiendo también propuestas de J. Rawls, la inscribe dentro de los elementos que dan legitimidad a un orden democrático junto a la primacía del consenso que supone la celebración hipotética de un contrato social, considerando, razonablemente a mi criterio, en ese listado que proponía S. Lukes lo siguiente: “seguridad social, educación básica, protección frente al desempleo, cuidados sanitarios y pensiones mínimas.”²³² Unos derechos que a diferencia del continente europeo apenas resultan garantizados en el estado económicamente más poderoso²³³, en cuyo contexto reflexionaron los autores estudiados en esta investigación.

En su defensa de una fundamentación liberal igualitaria de los derechos humanos, E. Fernández, pese a asumir en un inicio, siguiendo a Gregorio Peces-Barba, que todos los derechos fundamentales son “derechos de libertad”, sostiene inmediatamente que al interior de esta variante del liberalismo de lo que se trata es de defender “una relación adecuada entre los ideales de la libertad y los ideales de la igualdad, sin absolutizar ninguno de ellos, y pretende dar contenido tanto a los derechos individuales como a los derechos de tipo

²³⁰ Thomas Pogge, *¿Estamos violando los derechos humanos de los pobres del mundo?*, op. cit., p. 25.

²³¹ *Ibidem*, p. 27.

²³² Eusebio Fernández García, “El Estado social: Desarrollo y revisión”, *Filosofía política y Derecho*, Marcial Pons, Madrid, 1995, p. 127.

²³³ Puede verse: María Luz Rodríguez Fernández, “Derechos, mercado y luchas políticas”, *Eunomía. Revista en Cultura de la legalidad*, Nº 3, 2012, pp. 88-102.

económico, social y cultural.”²³⁴ Se concretaría de esa forma una idea de Ronald Dworkin según la cual: “la igualdad económica y los derechos individuales familiares, surgen de la misma concepción de la igualdad como independencia, de tal manera que la igualdad es el motor del liberalismo, y toda defensa del liberalismo es también, una defensa de la igualdad.”²³⁵ Pero un rasgo indudable que hace del liberalismo igualitario el marco más adecuado para los derechos reside en la prioridad que da al individualismo moral, de éste, en primer lugar, “derivarían los derechos humanos básicos como aquellos que protegen nuestra dignidad, autonomía y libertad frente a intromisiones del exterior (grupos sociales, instituciones) no justificadas.” En segundo lugar, “permite dar soluciones, en casos de conflicto, a favor de los derechos individuales, ya que el verdadero fin es el individuo y todo lo demás son medios para su desarrollo.”²³⁶

En 1990, esa “relación adecuada” le llevaría a plantear más bien que la justicia, en la que se inscribe los derechos fundamentales, incluidos los derechos sociales ya mencionados, “consiste en la síntesis correcta de libertad e igualdad.”²³⁷ En su aportación al Tomo IV de la *Historia de los derechos fundamental* en el siglo XX, matiza su postura señalando: “... hoy prefiero hablar de ‘relación correcta entre libertad e igualdad’ que de ‘síntesis correcta entre libertad e igualdad’. El motivo se debe a que síntesis tiene un sentido más estático y armónico, mientras que ‘relación correcta’ se refiere a la solución adecuada a una situación previa de conflicto entre la libertad e igualdad. Y es que las luchas sociales por la libertad y la igualdad, lo mismo que las políticas y la legislación que regulan una y otra, no siempre pueden presentarse como paralelas ni complementarias, sino en continua tensión. La exigencia de la libertad y la exigencia de la igualdad viven en permanente tirantez. La solución justa es, pues, la búsqueda de una regulación que posibilite una relación correcta entre la libertad y la igualdad.”²³⁸

²³⁴ Eusebio Fernández García, *La obediencia al Derecho*, op. cit., p. 188.

²³⁵ Ronald Dworkin, “Filosofía y Política”, en *Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 271.

²³⁶ Eusebio Fernández García, *La obediencia al Derecho*, op. cit., p. 206.

²³⁷ Eusebio Fernández García, *Estudios de ética jurídica*, Debate, Madrid, 1990, p. 83.

²³⁸ Eusebio Fernández García, “Sobre la pertinencia y tensiones de la autonomía, la libertad y la igualdad como fundamento de los derechos económicos y sociales”, op. cit., p. 7.

Como N. Bobbio, avizorando las tensiones entre liberalismo e igualitarismo, esta vez dentro del esquema conceptual de la justicia, el catedrático de la Universidad Carlos III, acoge las tensiones que se transmiten a la hora de regular los derechos fundamentales, especialmente los derechos sociales. Hace más explícita así su postura en relación con su propuesta de 1987 acerca de la “relación adecuada”, pues precisa:

“Si admitimos que la relación justa es la relación correcta entre libertad e igualdad y estamos dispuestos a regular, mediante el reconocimiento de derechos individuales y la construcción de instituciones jurídico-políticas que los garanticen, las tensiones entre esos dos valores, ello significa que las propuestas de solución, que equivalgan a dar prioridad total a uno de ellos sobre el otro, o a la eliminación de uno de los contendientes, no son correctas ni justas. Es preferible, por tanto, el pluralismo valorativo a cualquier teoría monista, pretendidamente, y sólo aparentemente armonizadora.”²³⁹

Considero, por tanto, que esta posición coincide plenamente con el marco general del liberalismo igualitario, especialmente rawlsiano, y en ese sentido admite dentro de la consagración de los derechos en un orden constitucional de las sociedades democráticas, sobre el cual no se profundiza en esta investigación, la posibilidad de que se vayan concretando medidas que conduzcan a la vigencia de esos derechos que, habiéndose priorizado en su vertiente moral, también requieren de su incorporación para su garantía en los ordenamientos de los estados que aspiren a ser considerados legítimos, pues según el propio Rawls: “Un régimen legítimo es aquel cuyas instituciones políticas y sociales resultan justificables para todos sus ciudadanos -todos y cada uno de ellos- porque van dirigidas a su razón, tanto la teórica como la práctica. Repito: las instituciones del mundo social deben tener una justificación que, en principio, esté al alcance de todos y todas y, por lo tanto, sea justificable a todas las personas que viven al amparo de ellas.”²⁴⁰

²³⁹ *Ibíd.*, p. 8.

²⁴⁰ John Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, traducción de Albino Santos Mosquera, Paidós, Barcelona, 2009, pp. 41-42.

Ello sólo es posible si se admite, como ha apuntado recientemente Leticia Morales, que “[l]as precisiones conceptuales son relevantes para el análisis de la fundamentación de estos derechos [sociales], por lo cual deben ser esclarecidas con precedencia. El pasar ello por alto, lejos de plantear una cuestión meramente teórica, se traduce a menudo también en un problema de tipo práctico: establecer si las personas tienen un derecho social según las previsiones de un cierto sistema jurídico resulta primordial para evaluar las decisiones legislativas o las decisiones jurisdiccionales que dictan los jueces de conformidad o en disconformidad con aquellas.”²⁴¹ Este trabajo, por ende, se circunscribe al marco teórico desde una cierta variante de la moralidad liberal que compromete a los estados y a sus ciudadanos, dejando los detalles de la consagración jurídica a los notables trabajos que al respecto se han desarrollado desde iusfilósofos y constitucionalistas.²⁴²

²⁴¹ Leticia Morales, *Derechos sociales constitucionales y democracia*, Marcial Pons, Madrid, 2015, p. 36.

²⁴² Hago especial referencia a un trabajo destacado en el contexto del derecho comparado: Malcolm Langford, *Teoría y jurisprudencia de los derechos sociales. Tendencias emergentes en el derecho internacional y comparado*, Siglo del Hombre Editores – Universidad de Los Andes, Bogotá, 2013, 926 pp.

CAPÍTULO 2

LOS DERECHOS SOCIALES EN LA *TEORÍA DE LA JUSTICIA* DE JOHN RAWLS. LOS BIENES PRIMARIOS

La propuesta liberal igualitaria de John Rawls plasmada en la *Teoría de la Justicia*¹ resulta coherente con la configuración del Estado social y democrático de Derecho, y las exigencias que conlleva². Estas exigencias en cuanto al tipo de derechos que reconoce y garantiza se extienden a los derechos materia de la presente investigación: los derechos económicos y sociales; es decir, el Estado de Derecho en su modalidad concreta de Estado social y democrático de Derecho se caracteriza por reconocer y garantizar tanto los derechos civiles y políticos, así como los derechos económicos, sociales y culturales³. En ese

¹ Como destaca M. A. Rodilla, el contexto en el que se gesta el neocontractualismo rawlsiano es un contexto de crisis al ponerse en cuestión los fundamentos del Estado constitucional democrático. Las transformaciones que se habían operado al interior del Estado moderno, desde el Estado liberal clásico hasta la configuración específica del Estado social de Derecho, se encontraban en crisis cuando aparece la *Teoría de la Justicia* rawlsiana. Es a esa situación a la que pretende la obra dar una respuesta normativa. La crisis del Estado de bienestar contribuyó, en alguna medida, a romper el consenso que se había erigido desde la Segunda Guerra Mundial, de modo que se volvió inevitable replantear temas como el significado que debe atribuirse a los ideales de libertad e igualdad, y la forma precisa cómo habrían de articularse como principios constitucionales, así como al papel de los derechos individuales y los derechos sociales; esta vez en un Estado constitucional. En suma, la crisis del Estado de bienestar sacó a luz una crisis más profunda que afectaba al consenso de fondo sobre el que se asienta el Estado constitucional. El neocontractualismo rawlsiano, una teoría decididamente normativa, puede entenderse como una contribución a la tarea de reconstrucción y redefinición de las bases del consenso. Ver: Miguel Ángel Rodilla, "John Rawls", *Contrato Social de Hobbes a Rawls. Buchanan, Nozick, Rawls*. Tomo II, Ratio Legis, Salamanca, 2014, pp. 399-400.

² Eusebio Fernández, "Hacia un concepto restringido de Estado de Derecho", en José Antonio López García y J. Alberto del Real (Eds.), *Los derechos: entre la ética, el poder y el derecho*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales - U. Jaén - Dykinson, Madrid, 2000, pp. 107-127; Ángel Garrarena, "Estado social", *Derecho Constitucional. Teorías de la constitución y sistema de fuentes*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2013, pp. 66-70.

³ José Luis Rey Pérez, "Una reflexión sobre las formas de garantizar los derechos sociales en el siglo XXI", en Silvina Ribotta y Andrés Rossetti (Eds.) *Los derechos sociales y su exigibilidad. Libres de temor y miseria*, Dykinson, Madrid, 2015, p. 245. María José Agra sostiene que Rawls "no defiende el Estado de Derecho desde la perspectiva liberal, sino desde la perspectiva del Estado Social. Reconoce y señala las limitaciones del Estado liberal, de ahí su insistencia en el valor de la libertad y en la necesidad de que se dé un ordenamiento democrático constitucional de la sociedad, no influenciado por intereses dominantes, en concreto, los económicos. Así, se inserta claramente entre los defensores del Estado Social", en María José Agra Romero, *John Rawls: El sentido de Justicia en una sociedad democrática*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1985, p. 150.

entendido, es posible afirmar que la *Teoría de la Justicia*⁴ supone un intento de redefinición del *Liberalismo* en concordancia con la referida fórmula política⁵.

Desde esta perspectiva, la *Teoría de la Justicia* de John Rawls⁶, que sin lugar a dudas es una de las obras de la filosofía política con mayor influencia en las últimas décadas⁷, se constituye en una empresa teórica que, como M. Lessnoff insiste, puede ser calificada de singular y, tal vez, particularmente ambiciosa. Esta caracterización de la obra del que fuera profesor de Harvard deriva de una cuestión, a su vez, paradójica: se trata de que ideológicamente las tesis que defiende nuestro autor son extremadamente familiares. En concreto, “es un defensor de la síntesis sociopolítica contemporánea que combina

⁴ *Teoría de la Justicia* es sin duda la obra más importante de la filosofía política contemporánea, y en particular, acerca de la justicia distributiva. Así lo ha sostenido incluso uno de sus más destacados críticos: R. Nozick, al considerar: “Ahora los filósofos políticos tienen que trabajar según la teoría de Rawls, o bien explicar por qué no lo hacen”, Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, p. 183. Por su parte, Fernando Vallespín destaca que “La publicación de *A Theory of Justice*, marca un antes y un después de la teoría política”, Fernando Vallespín, “Fundamentos Básicos de la obra de Rawls”, *Ciclo de Conferencias “Una filosofía política para nuestro tiempo: La obra de John Rawls” – Cursos Universitarios*, Centro de Estudios Avanzados en Ciencias Sociales – Instituto Juan March de Estudios e investigaciones, Madrid, 199-?, p. 29.

⁵ A entender de A. Cortina, en la década del setenta del siglo XX se incrementan las críticas al Estado de bienestar y se produce la denominada “revolución neoconservadora”. Las críticas provenientes tanto desde la izquierda como desde la derecha insistían en señalar que el Estado de bienestar generaba ciudadanos pasivos acostumbrados sólo a reclamar derechos, más no a asumir responsabilidades; en tanto que la crítica desde sectores conservadores señalaba que el intervencionismo del Estado de bienestar, en su afán por defender los derechos sociales, derechos de igualdad, terminaba por socavar los derechos liberales derechos de libertad. Ver: Adela Cortina, “Prólogo”, en Gustavo Pereira, *Igualdad y Justicia. La propuesta de Justicia Distributiva de John Rawls*, Nau Llibres, Valencia, 2001, pp. 6-8. Para Alfonso De Julios-Campuzano, “el liberalismo que propugna Rawls, es un liberalismo comprometido con las circunstancias del hombre, con sus necesidades más inmediatas [...], por lo cual, *Teoría de la Justicia* representa, un liberalismo que podríamos calificar como “progresista”, o “igualitario”, un liberalismo que se remite a la prioridad de la libertad, efectivamente, pero no con un fin último y supremo sino como un valor indispensable y condición imprescindible para la realización de un ideal de justicia; la obra de Nozick, por el contrario, responde a una exigencia que podríamos calificar como “libertaria”, y que partiendo de una concepción absoluta de la libertad individual en cuanto libertad negativa, llega a una fundamentación del Estado como Estado mínimo”, en Alfonso De Julios-Campuzano, *La dinámica de la libertad. Tras las huellas del liberalismo*, Universidad de Sevilla, 1997, p. 214.

⁶ John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971.

⁷ Thomas Pogge, a quien John Rawls dirigió la tesis doctoral, en una sentida nota biográfica escrita tras el fallecimiento del filósofo (1921-2002), señalaba que la famosa *Teoría de la Justicia* había conseguido reavivar de forma espectacular el interés por la filosofía política y animado a filósofos, economistas, juristas y politólogos a escribir sobre esta materia. Destacaba también que sólo en versión inglesa, y hasta esa fecha (2002) se habían vendido en torno a 250 000 ejemplares de este, sin duda, un clásico de la filosofía política contemporánea. Thomas Pogge, “John Rawls: Una biografía”, en *Claves de la Razón Práctica*, Nº 131, 2003, p. 48.

democracia liberal, economía de mercado y Estado distributivo de Bienestar. Lo que es singular –y ambicioso– es su intento de proporcionar una teoría justificativa sistemática y unificada de esta síntesis”⁸.

En tal sentido, conviene destacar que la propuesta liberal igualitaria de John Rawls es inaugurada en su ensayo titulado *Justicia como equidad* (1958), escrito en el que se sitúa la esencia de su proyecto y que, además, dará origen a la obra más importante del autor: *Teoría de la Justicia*, un clásico de la filosofía política contemporánea que muchos autores no dudan en calificar como un *opus magnum*. Pues bien, el ensayo inaugural del proyecto rawlsiano es importante porque es precisamente en este trabajo donde Rawls deja plasmado el sustrato de su pensamiento y preocupación, que será, a su vez, una constante en el desarrollo de su obra, hasta el último de sus escritos (*El Derecho de gentes*, 1999). El referido sustrato de su pensamiento es sumamente específico, se traduce en: defender y definir una concepción de la *justicia social*, así, en el centro de la concepción rawlsiana de la justicia se encuentra el desafío por articular los ideales de libertad e igualdad; todas sus posteriores reflexiones, elaboraciones y reformulaciones teóricas se centran, en última instancia, en el tema de la justicia social⁹.

Tanto es así que es un lugar común calificar a John Rawls como “un caso raro de autor de una sola obra”¹⁰, aunque conviene poner de relieve que nuestro autor, al igual que sucede en este caso, ha recibido innumerables etiquetas, siendo considerado casi en la misma medida de igualitario; radicalmente igualitario; insuficientemente igualitario, liberal, insuficientemente liberal,

⁸ Michael H. Lessnoff, “John Rawls: Justicia Liberal”, en *La Filosofía Política del siglo XX*, traducción de Germán Cano, Ediciones Akal, Madrid, 2011, pp. 245-246.

⁹ En *Teoría de la Justicia*, Rawls centra su objeto de estudio señalando que “de diferentes tipos de cosas se dice que son justas o injustas: no sólo las leyes, instituciones y sistemas sociales, sino también las acciones particulares de muchas clases, incluyendo decisiones, juicios e imputaciones. Llamamos también justas e injustas a las actitudes y disposiciones de las personas, así como a las personas mismas. Sin embargo, nuestro tema es la justicia social”. John Rawls, “El objeto de la justicia”, *Teoría de la Justicia*, traducción de María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 20.

¹⁰ Miguel Ángel Rodilla, “John Rawls”, *Contrato Social de Hobbes a Rawls. Buchanan, Nozick, Rawls*, op. cit., p. 578. El proceso de formación del pensamiento de John Rawls es desarrollado por Miguel Ángel Rodilla, en *Leyendo a Rawls*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2006.

radicalmente liberal, etc. Precisamente ahí radica su grandeza, en el hecho de haber permitido reavivar el interés por la discusión teórica sobre la justicia (social)¹¹, generando sendas críticas y múltiples interpretaciones provenientes tanto de quienes se consideran sus partidarios como de aquellos que se proclaman sus detractores; y, desde distintas ideologías políticas como el comunitarismo, el libertarianismo, el marxismo analítico, el feminismo, etc.

Ahora bien, el calificativo de autor de una sola obra, pese a la nada desdeñable producción teórica de John Rawls, derivaría en realidad de la temática central sobre la que construye todos sus escritos, que como se mencionó, se encontraba ya prefigurada desde *Justicia como equidad*¹². En tal sentido, a juicio de M. A. Rodilla, “puede decirse sin apenas exageración que dedicó su vida a escribir y reescribir un solo texto: *Teoría de la Justicia*”¹³, obra que, además de su larga gestación, se ha caracterizado por estar permanentemente abierta. Así, desde 1971 John Rawls se ha dedicado a revisar, reelaborar y pulir progresivamente su propuesta, hasta el último de sus días. Fruto de esta singular forma de reflexión son sus sucesivas obras: *Liberalismo político* (1993) que no sería sino una reformulación de algunas ideas de la *Teoría de la Justicia*¹⁴; aunque lo cierto es que en la doctrina no hay consenso sobre hasta qué punto en realidad podría ser catalogada sólo como una

¹¹ Afirma S. Ribotta que “seguramente debemos a Rawls el impulso contemporáneo para volver a discutir teóricamente sobre la justicia. Del mismo modo, partir de la idea que para hablar de justicia es necesario centrarnos en lo que son las condiciones y circunstancias de justicia, que son condiciones de escasez y de egoísmo o pluralismo” Ver: Silvana Ribotta, *John Rawls. Sobre (des)igualdad y justicia*, Dykinson, Madrid, 2009, p. 21.

¹² A. Sen, que se sitúa entre uno de los principales críticos de la propuesta igualitaria rawlsiana, aunque sin dejar de reconocer la gran aportación de Rawls a la filosofía moral y política contemporánea, destaca la gran expectación que causaba aquel borrador de *Justicia como equidad* (1958) de la gran obra de Rawls. Ver: Amartya Sen, “Rawls y más allá”, en *La idea de la Justicia*, traducción de Hernando Valencia Villa, Taurus, Madrid, 2010, pp. 81-82.

¹³ Miguel Ángel Rodilla, “John Rawls”, *Contrato Social de Hobbes a Rawls. Buchanan, Nozick, Rawls*, op. cit., p. 578.

¹⁴ M. A. Rodilla, en “«A Theory of Justice a Political Liberalism». Otra vuelta de tuerca”, aborda el proceso que durante dos décadas ha llevado a cabo John Rawls desde *Teoría de la Justicia*, hasta *Liberalismo político* (1993), destacando que la producción teórica de Rawls, en ese periodo, se ha centrado en esclarecer puntos dudosos, afrontar críticas y defender fundamentalmente el importante y controvertido *principio de la diferencia*. Ver: Miguel Ángel Rodilla, *Leyendo a Rawls*, op. cit., p. 82.

reformulación¹⁵. Otra de sus obras, *Justicia como equidad. Una reformulación* (2001)¹⁶ ha sido calificada elegantemente como una especie de “viaje guiado” desde *Teoría de la Justicia* hasta *Liberalismo político*, transitando por las estaciones que serían las modificaciones, reelaboraciones y respuesta a sus críticos que, en cualquier caso, muestran una continuidad entre ambas obras. Finalmente, *El Derecho de gentes* (1999), es una obra en la que Rawls tiene la pretensión, fundamentalmente, de extender la propuesta contenida en *Teoría de la Justicia* al plano de las relaciones internacionales¹⁷.

Pues bien, a partir de la obra de John Rawls, en la filosofía política contemporánea se ha consolidado una línea doctrinal de la ética social y económica, la justicia social¹⁸, un tema que para autores como Friedrich Hayek resulta irrelevante, y lo considera incluso como un simple “espejismo”¹⁹. Junto a las críticas, también se enjuicia positivamente la propuesta contenida en la obra del profesor de Harvard; en tal sentido, una de las virtudes que se predica de la obra de John Rawls –en relación con el tema que nos ocupa– es que afronta de manera coherente uno de los mayores problemas de las democracias

¹⁵ Luis Villavicencio Miranda, “La corrección interna de la Justicia como Equidad”, en *Las críticas comunitaristas al liberalismo igualitario. Un balance*, Universidad Alcalá – Dykinson, Madrid, 2014, pp. 133-156.

¹⁶ Según refiere E. Fernández, *Justicia como equidad*, obra que tiene origen en los apuntes de clase de filosofía política dictadas por J. Rawls en la Universidad de Harvard a lo largo de la década del ochenta, contiene una prueba aún más concluyente acerca de la opción de nuestro autor por un liberalismo igualitario. Eusebio Fernández García, “La justicia como equidad y la democracia de propietarios”, *Marxismo, Democracia y Derechos Humanos*, Dykinson, Madrid, 2011, p. 122.

¹⁷ Aunque esta obra ha suscitado menos expectativa que *Teoría de la Justicia*, no ha dejado de recibir son críticas, una de ellas está en relación al insuficiente alcance que presta a la justicia distributiva en la esfera global, reducida a una *mera asistencia*. No obstante, ha abonado al debate abierto sobre la justicia global. En esta línea de discusión se encuentra el libro de: Hugo O. Seleme, *Las fronteras de la justicia distributiva. Una perspectiva rawlsiana*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2011. Como destaca M. Walzer, el debate clave en la actualidad dentro las filas rawlsianas se produce entre quienes como Charles Beitz y Thomas Pogge desean hacer extensivos los principios de la *Teoría de la Justicia* (y, en especial, el principio de diferencia) a la sociedad global, y entre aquellos otros (en los que se incluía el propio Rawls) que se oponen a dicha extensión”. Michael Walzer, *Pensar políticamente*, traducción de Albino Santos Mosquera, Madrid, Paidós, Barcelona, 2010, p. 423.

¹⁸ David Miller, *Filosofía política: Una breve introducción*, traducción de Guillermo Villaverde López, Alianza, Madrid, 2011, p. 131. Ver también: Juan José Botero “Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa”, en Juan José Botero, *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2005, p. 15.

¹⁹ Friedrich A. Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, Vol II, *El espejismo de la justicia social*, traducción de Luis Reig Albiol, Unión Editorial, Madrid, 1979.

constitucionales: “articular el reconocimiento y protección de los derechos liberales con los derechos sociales”. En su *Teoría de la Justicia*, afronta este desafío compaginando las libertades básicas (primer principio de justicia), baluarte de las tradiciones liberales²⁰, con consideraciones de bienestar material y social (segundo principio de justicia). Por estas consideraciones, a juicio de E. Fernández, el liberalismo de John Rawls es el que más concuerda políticamente con lo máspreciado de la ilustración occidental; su liberalismo igualitario refuerza lo más progresista del Estado social y democrático de Derecho”²¹.

De este modo, se advierte que la concepción igualitaria rawlsiana estructurada en la *Teoría de la Justicia* se constituye en una propuesta normativa cuyos principios permiten no sólo justificar sino también criticar normas e instituciones sociales y políticas desde un punto de vista de la justicia. Como sostiene T. Pogge, Rawls ofreció una propuesta de justicia doméstica con el fin de proporcionar una guía para valorar, diseñar y, también para reformar el orden institucional²², es importante insistir en este último aspecto referido por Pogge, ya que, en efecto, el arsenal teórico que Rawls nos proporciona, permite elaborar argumentos críticos para denunciar las desigualdades económicas y sociales moralmente arbitrarias.

Así, aun cuando Rawls no plantee en su obra una teoría de los derechos, tanto los civiles y políticos como los económicos y sociales desempeñan un papel central en su propuesta de justicia y en sus reflexiones sobre la justicia social²³; en consecuencia, considero que desde su propuesta es posible defender una teoría integral de los derechos humanos, de modo tal que los derechos sociales no reciban un trato de beneficencia, dádivas o privilegios sino de auténticos derechos humanos fundamentales²⁴.

²⁰ Adela Cortina, “Prólogo”, en Gustavo Pereira, *Igualdad y justicia. La propuesta de justicia distributiva de John Rawls*, Nau Llibres, Valencia, 2001.

²¹ Eusebio Fernández García, “El estado de Derecho, Derechos y sociedad civil. Una teoría contractualista de la justicia”, *Marxismo, Democracia y Derechos Humanos*, op. cit., pp. 114- 115.

²² Thomas Pogge, “La incoherencia entre la teoría de la justicia de Rawls”, traducción de David Álvarez, *Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 23, 2004, p. 28.

²³ Rodolfo Arango, “John Rawls y los derechos constitucionales”, en Juan José Botero (Ed.) *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*, op. cit., p. 141.

²⁴ L. Lloredo, realiza una crítica a la distinción entre derechos políticos y derechos sociales desde la perspectiva historiográfica e ideológica, abogando por una teoría integral de los derechos

La articulación de los valores libertad e igualdad, que estructura el liberalismo igualitario rawlsiano, se hace explícita en la configuración de los principios de justicia contenidos en la *Teoría de la Justicia: principio de igual libertad y principio de la diferencia*, mediante los cuales se definen los derechos, las libertades y las oportunidades que tienen prioridad sobre las exigencias del bien general y de los valores perfeccionistas, y finalmente una serie de medidas que aseguran la utilización efectiva de las libertades y oportunidades por todas las personas²⁵.

Como se advierte, la propuesta rawlsiana supone un intento de compaginar el liberalismo con la práctica política del Estado social y democrático de Derecho a través de la interacción que en su teoría se perfila entre los valores de libertad e igualdad²⁶. Abonan esta idea destacados autores como E. Rivera López al señalar que una nota característica del liberalismo igualitario de Rawls es hacer coexistir “normas que pretenden preservar el valor del consentimiento como regulador de las acciones personales, con otras que tienden a lograr cierto

humanos Luis Lloredo Alix, "Derechos políticos y derechos sociales: una crítica historiográfica e ideológica a su distinción", *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso*, volumen monográfico dedicado a los Derechos Sociales, Valparaíso, 2015.

²⁵ Como señala Ribotta, “La teoría de la justicia rawlsiana concentra el eje discursivo (y conflictivo) sobre los valores básicos de nuestra cultura jurídica: la igualdad y la libertad, y la forma en que estos valores se relacionan y desarrollan en las instituciones sociales que nos regulan”. Silvina Ribotta, “Nueve conceptos clave para leer la teoría de la justicia de Rawls”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, N° 28, 2012, p. 234.

²⁶ Para Ramón Díaz, Rawls “pertenece a la estirpe de los liberales igualitarios, que se dedica en su obra *Una Teoría de la justicia*, a demostrar la posibilidad de un liberalismo igualitario”, en Pablo Da Silveira y Ramón Díaz, *Diálogo sobre el liberalismo*, Taurus, Montevideo, 2001, p. 39; para Sandel, Rawls “es el liberal del Estado de bienestar”, en Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, traducción de María Luz Melon, Gedisa, 2000, p. 92; Campbell destaca que “Rawls adopta una visión de la justicia fundamentalmente distributiva”. Tom Campbell “La justicia como contrato: Rawls y el bienestar”, *La Justicia. Los principales debates contemporáneos*, op. cit., p. 28; María José Agra enfatiza que Rawls no es un conservador –si se entiende por ello la defensa del orden fáctico–, sino un liberal “cuyo objetivo es la consecución de un equilibrio que supere las disfuncionalidades más evidentes que se dan en el sistema social, y a esto contribuye una teoría moral –como su *Teoría de la Justicia*– que dé salida al desacuerdo moral y político existente en torno a la igualdad y a la libertad”, en María José Agra Romero, *John Rawls: El sentido de justicia en una sociedad democrática*, Servicio de publicaciones Universidad Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1985, p. 126; por su parte, la obra de Rawls acrecienta su valor en la medida en que incorpora el valor de la igualdad como parte del ideario del liberalismo, Eduardo Barbarosh, “El liberalismo igualitario de John Rawls”, en John Rawls. Estudios en su memoria, *Revista de Ciencias Sociales*, N° 47, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, Valparaíso, 2002, p. 218.

nivel de igualdad entre los individuos respecto de algunos bienes sociales”²⁷; También A. De Julios-Campuzano al poner de manifiesto que “la libertad y la igualdad constituyen los ejes de teoría rawlsina”²⁸, y M. J. Agra, para quien “Rawls trata de corregir las insuficiencias del liberalismo clásico, revisando la tradición del pensamiento político y ético sobre el dilema igualdad–libertad”²⁹. Su propuesta es el resultado de tal revisión, que como sabemos conduce a una posición igualitarista, específicamente, a una concepción de la justicia distributiva³⁰.

Concretamente, *Teoría de la Justicia* de John Rawls propone compaginar el igual respeto hacia todas las concepciones razonables de la vida buena con la preocupación por asegurar a cada persona, los bienes materiales necesarios para realizar su propia concepción de la vida buena. La referida adhesión simultánea, aunque conflictiva, en el lenguaje de los derechos se traduce en una articulación conjunta tanto de los derechos de libertad como los derechos de igualdad, esto es, los derechos liberales con los derechos sociales. A juicio de R. Arango, la tradición liberal igualitaria, representada por autores como John Rawls y Ronald Dworkin, destaca por fundar los derechos sociales en el principio de igualdad³¹, y compaginarlos con los derechos de libertad.

En este orden de ideas, E. Barbaroch, considera que la peculiaridad e importancia de la obra de Rawls reside en hacer frente al desafío de incorporar,

²⁷ Eduardo Rivera, “Igualdad política y desigualdad económica. Algunas reflexiones y propuestas aplicadas al principio de diferencia de Rawls, *Isonomía*, N° 4, 1996, p. 115.

²⁸ Alfonso De Julios-Campuzano, *La dinámica de la libertad. Tras las huellas del liberalismo*, op. cit., p. 229.

²⁹ María José Agra, *John Rawls: El sentido de Justicia en una sociedad democrática*, op. cit., p. 130.

³⁰ Agnes Heller conceptualiza la justicia distributiva como la distribución de recursos y bienes materiales, así señala que: “Hacer justicia o injusticia supone distribución. Al juzgar a los demás y a nosotros mismos distribuimos censuras y elogios, aprobación y desaprobación. La retribución, en proporción a la ofensa es también distribución del castigo. Pero la justicia distributiva como rama independiente del concepto sociopolítico de justicia, no aborda aspectos distributivos de todos los tipos de justicia. Más bien, la distribución justa (o injusta) se refiere a la justa (o injusta) distribución de recursos y bienes materiales.” Agnes Heller, *Más allá de la justicia*, traducción de Jorge Vigil, Crítica, Barcelona, 1990, p. 230.

³¹ Rodolfo Arango, “Derechos Sociales”, en Jorge Luis Fabra Zamora y Verónica Rodríguez Blanco (Eds.), *Enciclopedia de Filosofía y Teoría del Derecho*, Vol. 2 Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional de México, 2015, p. 1695.

de manera coherente, el valor *igualdad* como parte del ideario del liberalismo³². Así, desde la perspectiva liberal igualitaria rawlsiana se entiende que una sociedad es justa cuando reconoce la igualdad moral de los individuos y exige amplias transferencias de los bienes y recursos a quienes se encuentran en situación de desventaja³³; es decir, se considera que no es suficiente reconocer y garantizar las libertades básicas y darles una prioridad lexicográfica, sino que también es necesario asegurar efectivamente ciertos bienes sociales que permitan la realización de esas libertades, sin las cuales resultan privadas de autonomía aquellas personas en situación de pobreza, carentes de recursos, que se ven afectadas en su posibilidad de elegir y desarrollar los planes de vida que consideren valiosos.

Para hacer efectivo este desafío, el autor de la *Teoría de la Justicia* propone formular las exigencias de justicia en términos de bienes primarios, entendidos como los medios generales necesarios para proyectar una concepción de la vida buena y perseguir su realización, sea cual fuere su contenido. En ese sentido la pregunta que surge es: ¿Cuáles son los principios que definen una distribución equitativa de los bienes sociales primarios?

Para responder a esta interrogante considero importante comenzar destacando que los principios de justicia que John Rawls postula establecen los criterios de justicia de acuerdo a los cuales se regirán las instituciones básicas de la sociedad; es decir, todas aquellas instituciones que regulen la distribución de derechos, de libertades y oportunidades, así como la distribución de la riqueza se organizarán de acuerdo a lo que establecen los principios de justicia. Así, el objeto principal de la *Justicia como equidad* es la estructura básica de la sociedad, es decir, la forma como en una sociedad están articuladas las instituciones fundamentales formando un sistema³⁴, en palabras de Rawls:

³² Eduardo Barbarosch, "El liberalismo igualitario de John Rawls", en *John Rawls. Estudios en su memoria*, op. cit., p. 215.

³³ Jahel Queralt Lange, "El debate liberal igualitario, en *Igualdad, justicia y suerte*, Marcial Pons, Madrid, 2014, p. 23.

³⁴ De acuerdo con M. A. Rodilla, "la teoría de la justicia de John Rawls tiene un alcance deliberadamente limitado. No pretende ser una teoría completa de la justicia, capaz de dar solución a todos los casos en que se plantean problemas de justicia. No pretende ser una teoría completa, pero sí desarrollar la parte más importante de una teoría de la justicia: los principios

“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. (...) Tomadas en conjunto, como esquema, las grandes instituciones definen los derechos y deberes del hombre e influyen sobre sus perspectivas de vida, sobre lo que puede esperar hacer y sobre lo que haga. La estructura básica es el tema primario de la justicia porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio. (...) La justicia de un esquema social depende esencialmente de cómo se asignan los derechos y deberes fundamentales, y de las oportunidades económicas y las condiciones sociales en los diversos sectores de la sociedad”³⁵.

De este modo, los principios de la justicia aplicables a la estructura básica de la sociedad son dos³⁶: el principio de la *igual libertad* y el principio de *diferencia*. En ese sentido, el autor nos ofrece una teoría que fundamenta estos principios sustantivos de justicia destinados a garantizar la distribución equitativa de aquellos bienes sociales primarios indispensables para vivir dignamente en una sociedad democrática, es decir, estos principios asignan derechos y deberes básicos y regulan la división de las ventajas que surgen de la cooperación social a lo largo del tiempo³⁷.

Los bienes primarios imprescindibles para la vida de cualquier persona son divididos por Rawls en dos tipos: por un lado, se encuentran los bienes

aplicables a la estructura básica de la sociedad”. Ver: Miguel Ángel Rodilla, “John Rawls”, en *Contrato Social de Hobbes a Rawls. Buchanan, Nozick, Rawls*, op. cit., p. 581.

³⁵ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., pp. 20-21.

³⁶ Christian Arnsperger y Philippe van Parijs señalan que “en realidad Rawls presenta tres principios: el principio de igualdad liberal, el principio de igualdad equitativa de oportunidades y el principio de diferencia”, en Christian Arnsperger y Philippe van Parijs, *Ética económica y social. Teorías de la sociedad justa*, traducción de Ernest Weikert, Paidós, Barcelona, 2002, p. 77.

³⁷ John Rawls, *Justicia como equidad. Una reformulación*, traducción de Andrés de Francisco, Paidós, Barcelona, 2002, p. 33.

primarios naturales, tales como los talentos y capacidades naturales. Estos bienes se distinguen por estar ajenos al control directo de las personas y de las instituciones sociales; por otro lado, se encuentran los bienes sociales primarios, que son divididos, a su vez, en tres categorías: las libertades fundamentales, el acceso a las diversas posiciones sociales y las ventajas socioeconómicas vinculadas a estas posiciones, en este caso, la renta y la riqueza, los poderes y las prerrogativas, así como las bases sociales del autorrespeto.

Para Rawls, una sociedad justa conforme con los ideales de *libertad e igualdad*, es decir, respetuosa de las concepciones de la vida buena y preocupada por las posibilidades reales de hacer efectiva de dicha concepción, es una sociedad cuyas instituciones básicas distribuyen los bienes sociales primarios de manera equitativa entre todos sus miembros, siempre teniendo en cuenta el hecho de que éstos difieren los unos de los otros en términos de bienes naturales (dotes naturales)³⁸.

En cuanto a la articulación de los valores libertad e igualdad o en el lenguaje de los derechos, la conjunción de los derechos de libertad (liberales) y los derechos de igualdad (sociales), como se ha señalado anteriormente, el Estado que conjuga de forma adecuada estos dos valores es el Estado Social y democrático de Derecho que, a diferencia del Estado liberal, se distingue por asumir un compromiso activo en la garantía de los derechos no sólo liberales sino también sociales. Así, mientras que el Estado liberal abstencionista se caracteriza por ejercer un papel de garante formal de los derechos dejando la conformación de la sociedad al arbitrio de un sistema económico basado en el libre juego de las fuerzas productivas, el Estado social se caracteriza por intervenir –en cierta medida– en el mercado a fin de corregir las tendencias negativas, específicamente de exclusión social, producidas por este último.

En ese sentido, es importante destacar que el Estado liberal consagra un sistema político que establece garantías para los ciudadanos frente a los

³⁸ Rawls sostiene que una de las metas de la justicia como equidad es proporcionar “una base filosófica y moral aceptable para las instituciones democráticas y afrontar así la cuestión de cómo han de entenderse las demandas de libertad e igualdad”, *Ibidem*, p. 27.

posibles excesos del poder –a través de la fijación de límites efectivos a la actuación del mismo y la consagración de un sistema de libertades³⁹– cuya consecuencia es, por un lado, que la única concepción válida de libertad que supone sea la libertad como ausencia de coacción o interferencia, esto es, libertad en sentido negativo; por otro lado, el mantenimiento de una concepción de la sociedad como un orden espontáneo, autorregulado⁴⁰.

Uno de los autores paradigmáticos de esta corriente de pensamiento es F. Hayek, cuya tesis fundamental, que además considera debe ser compartida por cualquier doctrina genuinamente liberal, es que “la sociedad es un orden espontáneo de origen evolutivo”. Frente a otras tradiciones políticas que sostienen que la sociedad, la economía y las instituciones son el resultado de un diseño humano consciente y deliberado que, en consecuencia, es susceptible de modificación y rediseño, a juicio de F. Hayek, la filosofía política “auténticamente liberal” postula que la realidad social constituye el fruto espontáneo de las acciones individuales libres y, a menudo inintencionadas, de generaciones de seres humanos⁴¹.

La concepción de la sociedad como un orden espontáneo es contraria a la intervención del Estado incluso para corregir o aliviar las insuficiencias de los sistemas económicos que generan desequilibrios, desigualdades y exclusión entre los miembros de dicha sociedad. De modo que, desde esta concepción, el único Estado susceptible de justificación es el que defendía Robert Nozick, un

³⁹ Un autor clásico que nos ofrece un fundamento teórico del Estado liberal es John Locke, para quien el punto de partida y de llegada es el individuo y sus derechos naturales. Ver: John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno civil: Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y final del gobierno civil*, traducción de Pablo López Álvarez, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

⁴⁰ Ver: Friedrich A. Hayek, “Justicia y derechos individuales. Apéndice al capítulo IX”, *Derecho, legislación y libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y la economía política*, traducción de Luis Reig Albiol, Unión Editorial, Madrid, 2006; por su parte, para J. Martínez de Pisón, Friedrich Hayek ya tempranamente oponía un orden espontáneo a un orden organizado [...] sosteniendo que la excesiva obsesión de los partidos socialistas o socialdemócratas en el logro de la igualdad a través de la organización, distribución y planificación de la vida social ha puesto en peligro la libertad individual al alterar el funcionamiento espontáneo y la textura jurídica de una sociedad libre. Ver: José Martínez de Pisón, “La crítica neoliberal al Estado social. Un resumen y una valoración”, en *Doxa*, N° 15-16, 1994, pp. 243-244.

⁴¹ Paloma de la Nuez, “Prólogo”, Friedrich A. Hayek, *Principios de un orden social liberal*, Unión Editorial, Madrid, 2011, p. 15.

Estado abstencionista, un Estado mínimo, dedicado exclusivamente al orden público en la esfera interna y la seguridad frente a las agresiones en el ámbito internacional, y que consagra como principio último de actuación la defensa de un sistema de libre mercado⁴². Uno de los problemas fundamentales de esta perspectiva ideológica del Estado mínimo y del orden espontáneo de la sociedad es que, al restringir el papel redistributivo del Estado, permite que las consecuencias producidas por el libre juego de las fuerzas económicas no sean atendidas, estas consecuencias se traducen en graves desigualdades sociales y económicas que el mercado desregulado puede generar y genera⁴³.

El Estado social y democrático de Derecho nace con el compromiso de mejora efectiva de las condiciones de las personas que se encuentran en situación de desventaja, para lo cual, articula un sistema de derechos que supone la intervención estatal activa en la promoción de las libertades y condiciones necesarias para su ejercicio, de este modo, otorga un contenido efectivo y universalizable a las libertades formales del Estado liberal. Se caracteriza porque “además de mantener los derechos garantizados por el Estado liberal y de preocuparse por su efectividad material, se responsabiliza por la procura existencial que no se agota en medidas a favor de las clases económicamente débiles, sino que se extienden a la generalidad de los ciudadanos”⁴⁴. De manera que, el Estado de Derecho experimenta una transformación profunda: del reconocimiento de la igualdad formal ante la ley como la clave de una concepción formal de la justicia, se pasa a la afirmación de exigencias de igualdad material canalizadas a través de políticas redistributivas⁴⁵.

⁴² Robert Nozick es un claro defensor del Estado mínimo, de un Estado como guardián nocturno, pero incluso va más allá, al considerar que el Estado social hace de los individuos esclavos, sometidos a una suerte de trabajo forzado. Ver: Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, op. cit., pp. 28-32.

⁴³ J. Stiglitz sostiene “que los mercados, por sí solos, incluso cuando son eficientes y estables, a menudo dan lugar a altos niveles de desigualdad.” Joseph Stiglitz, *El precio de la desigualdad. El 1% de la población tiene lo que el 99% necesita*, traducción de Alejandro Pradera, Prisa Ediciones, Madrid, 2012, p. 28.

⁴⁴ Eusebio Fernández, “Hacia un concepto restringido de Estado de Derecho”, en José Antonio López García y J. Alberto del Real, op. cit., p. 110.

⁴⁵ Ángel Garrorena, “Estado social”, *Derecho Constitucional. Teorías de la constitución y sistema de fuentes*, op. cit., p. 69.

No es objetivo de este capítulo, afrontar un análisis de la extensa y compleja obra de John Rawls, sino únicamente analizar los principios de justicia, en concreto, el *segundo principio de justicia* que nuestro autor propone como criterio de distribución equitativa de los bienes sociales primarios –variable focal– indispensables para que cualquier persona pueda llevar a cabo sus proyectos particulares de vida. En ese marco, desde el inicio es posible afirmar que los principios de justicia rawlsianos reclaman un Estado cuya función no se reduzca a preservar las libertades individuales, una posición defendida desde el liberalismo conservador⁴⁶, sino un Estado comprometido en la realización de acciones positivas que permitan asegurar las condiciones y bienes materiales necesarios –en clave de derechos, los derechos económicos y sociales–, que hagan posible la realización efectiva de las libertades proclamadas por los clásicos derechos de libertad.

Bajo esta perspectiva, resulta imprescindible destacar que la tradición kantiana, de la que John Rawls es heredero, considera el presupuesto de la persona moral autónoma⁴⁷, entendida como aquella que posee la capacidad de proponerse fines y la capacidad moral de responsabilizarse de sus acciones, como el valor último, el rasgo esencial del liberalismo, a la vez que, asocia esta noción con la idea de autodeterminación.

⁴⁶ Aunque no soy ajena a la clasificación interna del liberalismo conservador, que comprende al libertarismo, el neoliberalismo y el neoconservadurismo; en este escrito, cuando haga referencia al liberalismo conservador contemporáneo será para designar como sinónimos al neoliberalismo y al libertarismo. Un estudio detallado respecto de la distinción entre estas clases de liberalismo conservador puede encontrarse en: Roberto Rodríguez, *El liberalismo conservador contemporáneo*, Universidad La Laguna, La Laguna, 1998.; del mismo autor, *liberalismos políticos contemporáneos: el liberalismo social y el liberalismo conservador*, Congreso de Humanidades: naturaleza, filosofía y sociedad, La Laguna, 1999, pp. 157-180.

⁴⁷ Para J. Rawls, los individuos poseen dos facultades morales, que son: la capacidad de poseer un sentido de la justicia, es decir, la capacidad de entender, aplicar y obrar según los principios de justicia, y la capacidad de concebir una idea del bien, esto es, la capacidad de poseer revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien. En palabras del propio Rawls, “poseer en grado mínimo esencial dichas facultades es la base de la igualdad de los ciudadanos en cuanto personas”. Ver: John Rawls, *La Justicia como equidad. Una reformulación*, op. cit., p. 44. Precisamente a esta noción de personalidad moral kantiana, uno de los principales argumentos igualitarios postulados por Rawls, distintos autores, entre los que figuran Ángel Puyol, dirigen sus críticas. Para A. Puyol, la noción de la personalidad moral kantiana resulta inadecuada para fundamentar una teoría igualitaria. Ver: Ángel Puyol González, “La herencia igualitaria de John Rawls”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 31, 2004, p. 114.

Ahora bien, la idea de autodeterminación es interpretada de manera diferente desde las distintas concepciones liberales de la justicia contemporáneas. Así, mientras desde el liberalismo conservador se considera que para la autodeterminación de las personas se requiere únicamente de las libertades negativas, desde el liberalismo igualitario se sostiene que, además de las libertades negativas, para ser efectiva la autodeterminación, se requiere de la disponibilidad de determinadas condiciones y bienes materiales.

Como uno de los representantes más destacados del liberalismo igualitario, John Rawls es defensor de esta última postura. Así, a través de la consagración de su –ya famoso– segundo principio: *principio de diferencia* defiende que para que los individuos logren el efectivo ejercicio de su autonomía son necesarias, además de las libertades proclamadas por el primer principio, un mínimo de condiciones y bienes materiales que vendrían aseguradas por el referido *principio de diferencia*. Sin estas condiciones y bienes materiales asegurados, las libertades proclamadas por el primer principio serían, si bien sumamente importantes –e imprescindibles–, difícilmente viables para el caso de aquellas personas que se encuentran en situación de pobreza o carecen de recursos para realizar sus planes de vida⁴⁸. De este modo, los principios se proponen como criterios para distribuir equitativamente los bienes sociales primarios, indispensables para que los ciudadanos puedan llevar a cabo sus proyectos particulares de vida⁴⁹.

Asimismo, resulta importante señalar que la noción de persona moral constituye el pilar básico sobre el cual se edifica la teoría de la justicia propuesta por John Rawls. En ese entender, los dos principios de justicia que proclama

⁴⁸ De acuerdo con F. Vallespín, con el principio de diferencia –o definición del beneficio desde el grupo de las personas menos aventajadas–, Rawls pretende, crear un límite o “umbral” a partir del cual existirían importantes razones para presumir que las expectativas de toda persona de llevar a cabo sus proyectos de vida se pudieran ver lesionadas, Fernando Vallespín, *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, pp. 79-80.

⁴⁹ Jesús Ignacio Martínez, refiriéndose a los principios de justicia indica que las partes que se encuentran en la posición original “se disponen a pensar y a iniciar un diálogo que conducirá a los principios de justicia. Sabemos de antemano que serán principios distributivos de bienes primarios y que se trata de una discusión ya reducida a lo cuantitativo, a obtener para cada uno la mayor cantidad posible de estos bienes que son necesarios para cualquier plan de vida”, *La Teoría de la Justicia de John Rawls*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985. p. 144.

este autor se justifican a partir de una idea de persona moral que intenta recoger –aunque sin presupuestos metafísicos– los rasgos sobresalientes del sujeto moral kantiano⁵⁰.

Finalmente, también es importante destacar que al reconocerse heredero de Kant, Rawls está especialmente interesado en distanciarse de la teoría que considera rival: el utilitarismo⁵¹, tradición de pensamiento a la que acusa de no dar debida cuenta del principio de autonomía⁵², ni del respeto por los derechos, por las razones siguientes: En primer lugar, Rawls sostiene que con la propuesta del utilitarismo de maximizar la felicidad –entendida como satisfacción del deseo– para el mayor número de personas, se corre el riesgo de lesionar la autonomía, ya que, de acuerdo con lo propugnado por dicha corriente de pensamiento, en principio no hay razón alguna para no sacrificar el bienestar o la libertad de algunos si con dicho sacrificio se logra un mayor bienestar para muchos⁵³.

En segundo lugar, de acuerdo con Rawls, el postulado del utilitarismo consistente en otorgar valor en sí mismo a cualquier deseo, no importando el contenido del mismo, conlleva hacer depender el bienestar exclusivamente del conjunto de las preferencias individuales, una situación que daría lugar, al mismo

⁵⁰ Philippe van Parijs destaca que “lo que hace kantiano el recorrido de Rawls, es su adopción de “el constructivismo kantiano”. Lo que hace distintivo de la forma kantiana del constructivismo es esencialmente que especifica una determinada concepción de la persona como elemento de un procedimiento razonable de construcción cuyo resultado determina el contenido de los primeros principios de justicia. Dicho de otro modo: este tipo de visión establece un cierto procedimiento de construcción que responde a ciertos requerimientos razonables, y dentro de ese procedimiento, personas caracterizadas como agentes de construcción racionales especifican, mediante acuerdo, los primeros principios de justicia”, Philippe van Parijs, *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*, traducción de Ana A. Vignozzi, Ariel, Barcelona, p. 66.

⁵¹ John Rawls pone de manifiesto que “su propósito es elaborar una teoría de la justicia que represente una alternativa al pensamiento utilitario en general [...]”, en John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 34.

⁵² John Rawls manifiesta que se atiene a la versión clásica del utilitarismo, como resulta expresada por Henry Sidgwick en varias de sus obras, al considerar que las ulteriores modificaciones y refinamientos que sufrió esta teoría cambian sustancialmente las consecuencias que, para las cuestiones de justicia, se desprenden de su supuesto teleológico. *Ibidem*, pp. 34, 37.

⁵³ Para John Rawls “es esencial tener presente que, en una teoría teleológica como la utilitarista, el bien es definido independientemente de lo justo”, en John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 36.

tiempo, a discriminaciones y vulneraciones de derechos, por ejemplo, de las minorías. Si en una determinada sociedad la mayoría de sus habitantes obtienen un gran placer en discriminar a cierto grupo minoritario o a ciertas personas, siempre que esta preferencia maximice el balance neto de la satisfacción social, no existiría razón para negar esta posibilidad.

En tercer lugar, otra de las razones por las que Rawls acusa al utilitarismo de no dar debida cuenta del principio de autonomía –consecuentemente de desvirtuarlo– radica en señalar que el utilitarismo no toma en cuenta la separación de las personas⁵⁴. A entender de Rawls, al hacer extensivo al conjunto social el procedimiento que se tiene en cuenta para ponderar los deseos de un solo individuo y decidir a cuál hay que dar satisfacción y a cuál sacrificar, desde el utilitarismo se toma al conjunto como si se tratara de una sola persona, con un único sistema de deseos.

En suma, de acuerdo con lo señalado hasta el momento, puede afirmarse que, a diferencia de Kant, la preocupación prioritaria de Rawls es de carácter social; es decir, el ideal de sujeto autónomo se traslada de la soledad de la conciencia moral a la vida compleja del ciudadano en una sociedad bien ordenada. Los principios que regulan dicha sociedad están fundamentalmente destinados a favorecer las condiciones necesarias para que los ciudadanos puedan desarrollarse como personas morales plenamente autónomas. La autonomía plena es la noción que Rawls propone para dar cuenta de los dos aspectos definitorios de la personalidad moral⁵⁵ –entendida esencialmente como razón práctica– la capacidad de proponerse fines y la de poseer un sentido de justicia. A la manera del sujeto moral kantiano⁵⁶, los ciudadanos de la sociedad

⁵⁴ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 38.

⁵⁵ Para John Rawls, las personas morales se distinguen por dos características: primero, por la capacidad de tener una concepción del bien, que se expresa en un proyecto racional de vida, y segundo, por la capacidad de poseer un sentido de la justicia, que se manifiesta mediante un deseo regulador de actuar según los principios de justicia. *Ibídem*, p. 506.

⁵⁶ Tom Campbell refiere que el sujeto moral kantiano “encierra la idea de persona como agente moral racional y que para Rawls esto significa que cada persona tiene una concepción del bien entendida como un conjunto de convicciones acerca de qué objetivos personales es valioso perseguir y, un sentido de la justicia que se traduce en un conjunto de creencias acerca de los términos de la cooperación social equitativa”, Tom Campbell, “La justicia como contrato: Rawls y el bienestar”, en *La Justicia. Los principales debates contemporáneos*, traducción de Silvina Álvarez, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 111.

bien ordenada son autónomos tanto porque eligen y llevan a cabo sus proyectos sin imposiciones externas, como porque son capaces de limitar sus intereses a los principios que emanan de la voluntad de todos.

No es objetivo del presente trabajo analizar toda la obra John Rawls, sino únicamente los aspectos de su *Teoría de la Justicia* relacionados con aquellas condiciones y bienes materiales necesarios para la realización de cualquier plan de vida; es decir, los bienes y condiciones protegidos por los derechos económicos y sociales⁵⁷. En ese entendido, me ocuparé de la justicia como equidad y concederé especial atención a las categorías que nos proporcionan las señas de identidad igualitaria de su propuesta liberal de justicia: los bienes primarios, concretamente los bienes primarios sociales, la justa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia.

1. La justicia como equidad

La justicia como equidad es fundamentalmente un modelo de distribución con pretensiones de equidad: su objetivo no es otro que alcanzar la fundamentación de unos principios de justicia con los cuales podrán acordar los potenciales participantes del discurso moral idealizado. Estos principios están destinados a regular la *estructura básica* de una sociedad bien ordenada⁵⁸. Así, la *Justicia como equidad*, como concepción política se centra en la estructura básica, hace referencia, en primer lugar, a cómo funcionan las instituciones y a la naturaleza de los principios exigidos para regularlas a lo largo del tiempo. En segundo lugar, la razón por la que hace de la estructura básica su objeto principal deriva, a juicio de Rawls, de “su profunda y omnipresente influencia en las

⁵⁷ Los derechos económicos y sociales son derechos destinados a la eliminación, o al menos, a la reducción de las desigualdades materiales y sociales, Como señala Ferrajoli, bajo esta categoría se encuentran: el derecho a la salud y a la educación a los derechos de subsistencia y a la seguridad social. Ver: Luigi Ferrajoli, "La igualdad y sus garantías", *Desafíos de la igualdad. Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, N° 13, 2010, p. 316.

⁵⁸ De acuerdo con Gargarella, “una sociedad bien ordenada es aquella que está orientada a promover el bien de sus miembros y más específicamente, en una sociedad bien ordenada cada persona acepta y sabe que los otros aceptan los mismos principios de justicia, y las instituciones básicas satisfacen generalmente tales principios”. Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 35.

personas que viven al amparo de sus instituciones”⁵⁹. Dado que todas las sociedades, incluso las sociedades bien ordenadas, deben permitir algunas desigualdades en su diseño y organización, la justicia como equidad se centra en las desigualdades en las perspectivas de vida de los ciudadanos, en la medida en que esas perspectivas se ven afectadas por tres clases de contingencias:

En primer lugar, la clase social de origen, es decir, la clase en la que nacen y se desarrollan antes de la edad de la razón; en segundo lugar, las dotaciones innatas (a diferencia de sus dotaciones realizadas); y sus oportunidades de desarrollar esas dotaciones en la medida en que se ven afectadas por su clase social de origen; y, en tercer lugar, la buena o mala fortuna, o buena o mala suerte, en el transcurso de su vida (cómo se ven afectados por la enfermedad o los accidentes y, digamos, por los periodos de desempleo involuntario y el declive económico regional). A juicio de Rawls, incluso en una sociedad bien ordenada las perspectivas de vida de las personas se ven profundamente afectadas por las contingencias sociales, naturales y fortuitas, y por el modo en que la estructura básica, al crear las desigualdades, se vale de esas contingencias para lograr determinados propósitos sociales.

Es importante señalar además que la sociedad está concebida como un sistema de cooperación equitativo entre ciudadanos que se consideran a sí mismos y a los demás como libres e iguales en sus derechos a opinar y decidir sobre el diseño de las instituciones de su sociedad.

A fin de que los principios puedan ser reconocidos como justos por todos, cualesquiera sean los ideales e intereses particulares que consideren los miembros de una sociedad, éstos deben ser el resultado de un procedimiento imparcial. ¿Cómo logra un procedimiento de este tipo? Para conseguir dicha empresa, Rawls ofrece una reelaboración del contrato social clásico⁶⁰ haciendo

⁵⁹ John Rawls, *Justicia como equidad. Una reformulación*, op. cit., p. 87.

⁶⁰ La utilización que Rawls realiza de la idea del contrato social -surgida en los siglos XVII y XVIII de la mano de los pensadores clásicos: Thomas Hobbes, John Locke y Jean Jacques Rousseau- resulta sorprendente cuando contemporáneamente las críticas al proyecto de la ilustración son cada vez más numerosas. Una descripción detallada del método contractualista de Rawls puede

remisión no al estado de naturaleza, sino a una hipotética *posición original*, en palabras de Rawls:

“Mi objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un superior nivel de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentra, digamos, en Locke, Rousseau y Kant. Para lograrlo no debemos pensar en el contrato original como aquel que es necesario para ingresar a una sociedad particular o para establecer una forma particular de gobierno. Más bien, la idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original”⁶¹.

La *posición original* es una de las herramientas más importantes de la construcción del proyecto rawlsiano de la justicia, pues recurre a este artificio con el objetivo de conseguir un procedimiento equitativo en virtud del cual cualesquiera que sean los principios convenidos, éstos sean justos; así, lo que pretende es utilizar la noción de la justicia puramente procedimental como base de la teoría.

En tal sentido, conviene destacar que la posición original no está pensada como un estado de cosas históricamente dado, sino que es una situación hipotética caracterizada de modo tal que conduzca a cierta concepción de la justicia; en función de ella aparecen los individuos idealmente situados en condiciones de igualdad⁶², revestidos de una especial situación cognitiva denominada velo de la ignorancia. ¿Qué información oculta el velo de la

encontrarse en Kukathas Chandran y Philip Petit, *La Teoría de la Justicia de Rawls y sus críticos*, traducción de Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 31-46; en ese mismo sentido, Muguera sostiene que la hipótesis de Rawls “está lejos de ser nueva, sin embargo, la novedad mayor que aporta es una hipótesis adicional: el velo de la ignorancia” Javier Muguera, “Entre el liberalismo y el libertarismo: (reflexiones desde la ética)”, *Separata de Zona abierta*, N° 30, 1994, p. 21; John Rawls, señala que “en la justicia como equidad, la posición original corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social.” John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 25.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 24.

⁶² John Rawls recurre al mecanismo de la posición original y el velo de la ignorancia justamente “con el propósito de representar la igualdad entre los seres humanos, en tanto que personas morales, en tanto criaturas que tienen una concepción de lo que es bueno para ellas y que son capaces de tener un sentido de justicia.” *Ibíd.*, p. 31.

ignorancia? Para conseguir que los principios que se han de adoptar sean justos, el velo de la ignorancia rawlsiano oculta toda la información referida a los hechos particulares, pero no los datos generales, pues ningún hecho general está resguardado por este artificio, veamos:

“Ante todo, nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social; tampoco sabe cuál será su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, etc.

Igualmente nadie conoce su propia concepción del bien, ni los detalles de su plan racional de vida, ni siquiera los rasgos particulares de su propia psicología, tales como su aversión al riesgo, o su tendencia al pesimismo o al optimismo.

No conocen su situación política o económica, ni el nivel de cultura y civilización que han sido capaces de alcanzar.

No tienen ninguna información respecto a qué generación pertenecen en la medida en que sea posible [...] Los únicos hechos particulares que conocen las partes son que su sociedad está sujeta a las circunstancias de la justicia, con todo lo que esto implica”⁶³.

Como se advierte, el velo de la ignorancia oculta cuatro variantes de información. En primer lugar, los datos relacionados con la situación particular en que las personas se encuentran en la vida real: circunstancias y contingencias naturales y sociales. Así, a fin de garantizar la equidad del procedimiento, los contratantes ubicados tras el velo no conocen cuál es su lugar en la sociedad, su posición, su clase o status social⁶⁴; también están impedidos de saber cuál es su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza. La supresión de este tipo de información tiene la finalidad de impedir

⁶³ John Rawls, *Una Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 136.

⁶⁴ Javier Muguerza sostiene que el velo de la ignorancia impide el conocimiento de las particularidades; sin embargo, sería perfectamente compatible “con una dosis todo lo amplia que se quiera de conocimientos generales (conocimientos psicológicos, económicos, sociológicos, etc.) y sólo vedaría el conocimiento de las características personales de los sujetos (la edad, el sexo, la raza, las facultades intelectuales, etc.), de suerte que, ‘cualquiera pudiera ser cualquiera’. El objetivo del velo de la ignorancia es impedir que nadie pueda buscar la protección de sus propios intereses a expensas de los intereses de los demás”, Javier Muguerza, “Entre el liberalismo y el libertarismo: (reflexiones desde la ética)”, op. cit., p. 20.

que la elección de los principios de justicia se vea condicionada por factores que Rawls estima moralmente arbitrarios; en palabras de M. A. Rodilla, “pretende evitar que cada uno confeccione los principios de modo que se ajusten a la medida de sus circunstancias particulares”⁶⁵. En segundo lugar, oculta los datos relacionados con las concepciones del bien de las personas; sus planes de vida e incluso los rasgos peculiares de su psicología. En tercer lugar, el velo de la ignorancia oculta a las partes toda la información relacionada con la sociedad en la que vive. Finalmente, en cuarto lugar, oculta también la generación de la sociedad a la que las personas pertenecen.

Pues bien, Rawls entiende que al situar a las personas en este escenario igualitario⁶⁶, ninguna será capaz de diseñar principios que favorezcan su condición o situación particular, pues considera que: “dadas las circunstancias de la posición original y la simetría de las relaciones entre las partes, esta situación inicial es equitativa entre las personas en tanto que seres morales, esto es, en tanto que seres racionales con sus propios fines, a quienes supondré capaces de un sentido de la justicia”⁶⁷. Podría decirse que la posición original es el *statu quo* inicial apropiado y que, en consecuencia, los acuerdos fundamentales logrados en ella son justos.

De este modo, el escenario en el que el velo sitúa a las personas explica lo apropiado del nombre “justicia como equidad”⁶⁸. Esta construcción hipotética refleja una de las características que tiene para el autor la idea de equidad. En efecto, la posición original es equitativa⁶⁹ respecto a las personas fundamentalmente porque no admite que la distribución desigual de talentos o

⁶⁵ Miguel Ángel Rodilla, “John Rawls”, *Contrato Social de Hobbes a Rawls. Buchanan, Nozick, Rawls*, op. cit., p. 693.

⁶⁶ Silvina Ribotta, *John Rawls. Sobre la (des)igualdad y justicia*, Dykinson, Madrid, 2009, p. 35.

⁶⁷ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 25.

⁶⁸ Ídem.

⁶⁹ Tom Campbell, al referirse a la justicia como equidad, destaca que “el modelo de Rawls se basa en la idea de la equidad procedimental de la posición original [...] Estrategia cuyo objetivo es asegurar que todas las causas de sesgo y parcialidad sean excluidas de la posición original, logrando así un resultado imparcial y equitativo. Equidad que se traslada de la posición original a los principios de justicia acordados”. Tom Campbell, “La justicia como contrato: Rawls y el bienestar”, *La Justicia. Los principales debates contemporáneos*, op. cit., p. 109.

posición social cuente para plantear cuestiones de justicia⁷⁰. En tal sentido, R. Wolff considera que el velo de la ignorancia es un recurso analítico y no una ingenuidad ni una propuesta utópica ya que lo que pretende es que los participantes del juego del regateo se abstraigan de las particularidades de su fortuna y de sus facultades naturales y sociales⁷¹.

La distribución de los bienes primarios naturales es desigual entre las personas, pues hay personas más favorecidas que otras, pero esto es algo previo al planteamiento sobre la justicia. Sobre esta desigual distribución de dotaciones y de la fortuna social Rawls sostiene:

“La distribución natural no es ni justa ni injusta, como tampoco es injusto que las personas nazcan en una determinada posición social. Estos son hechos meramente naturales. Lo que puede ser justo o injusto es el modo en que las instituciones sociales actúan respecto a estos hechos”⁷².

El presupuesto de que el velo de la ignorancia oculte estas diferencias naturales y sociales pone en evidencia la postura de Rawls según la cual nadie tiene un derecho exclusivo hacia los bienes con los que le obsequió la fortuna. A diferencia de las formulaciones propuestas por representantes de la corriente de pensamiento del liberalismo conservador contemporáneo como F. Hayek, R. Nozick y R. Friedman⁷³, la propuesta rawlsiana busca mitigar las desigualdades

⁷⁰ John Rawls refiere que “No debemos dejarnos confundir por las condiciones algo inusitadas que caracterizan la posición original. La idea es aquí, simplemente, presentarnos de manera clara las restricciones que parece razonable imponer a los razonamientos sobre los principios de la justicia y, por tanto, a los principios mismos. Así pues, parece razonable y generalmente aceptable que nadie esté colocado en una posición ventajosa o desventajosa por la fortuna natural o por las circunstancias sociales al escoger los principios. Parece también ampliamente aceptado que debiera ser imposible adaptar los principios a las circunstancias de nuestro propio caso. Debemos asegurarnos, además, que las inclinaciones y aspiraciones particulares, así como las concepciones de las personas sobre su bien, no afecten los principios adoptados.” *Ibíd.*, p. 31.

⁷¹ Robert Paul Wolff, *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la Teoría de la Justicia*, traducción de Marcial Suárez, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 60.

⁷² John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 104.

⁷³ Junto al liberalismo igualitario o social cuyo representante principal es Rawls, coexistió otra versión del liberalismo contemporáneo cuyo objetivo radica en recuperar el individualismo posesivo y los principios básicos de la economía de mercado defendidos por buena parte del liberalismo decimonónico. Este liberalismo conservador se muestra claramente despreocupado por las desigualdades e injusticias sociales producidas por las sociedades capitalistas, y

provocadas por las contingencias de las loterías natural y social. Con respecto a la lotería natural, Jesús I. Martínez se pregunta: ¿cuál es el modo de actuar frente a los hechos que en sí mismos no son justos ni injustos sino simplemente naturales?⁷⁴

Si bien los sistemas sociales pueden dar distintas respuestas atribuyendo derechos de diferentes formas, para Rawls lo contingente de la naturaleza obedece a lo que es arbitrario, no siendo racional. Desde el punto de vista moral, considera que en la posición original los sujetos no deben conocer estas desigualdades, que resultan irrelevantes e incluso perturbadoras para el razonamiento sobre la justicia. El hecho de que uno tenga más fuerza, más inteligencia o haya nacido al amparo de una determinada posición social no conlleva que merezca más. Las contingencias de la naturaleza, además de no ser merecidas, no atribuyen mérito alguno. Para Rawls, “la lotería natural no debe recibir consagración de la sociedad”⁷⁵; en tal sentido, el velo de la ignorancia neutraliza esas desigualdades a la hora de elegir los principios de justicia. “Gracias a él, los individuos están representados en la posición original como iguales, en tanto que personas morales y no en tanto que personas determinadas”⁷⁶.

Además de los distintivos o características con los que los sujetos participan en la posición original, Rawls cree necesario que los contratantes tengan información adicional a efectos de poder realizar una elección con sentido. Esta información adicional es de dos tipos: primero, información sobre las motivaciones propias de los seres ideales descritos; segundo, información

defiende: la propiedad privada como derecho un derecho fundamental y absoluto; la libertad entendida en sentido exclusivamente negativo; la reducción de la igualdad a la igualdad ante la ley; la negación a la redistribución de la riqueza; la reducción al mínimo o, incluso, la desaparición de las tareas del Estado. Ver: Friedrich A. Von Hayek, *Camino de servidumbre*, traducción de José Vergara, Alianza Editorial, Madrid, 1995; *Los fundamentos de la libertad*, traducción de Vicente Torrente, Unión Editorial, Madrid, 1988; Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*. Roberto Rodríguez, *El liberalismo conservador contemporáneo*, op. cit., 163.

⁷⁴ Jesús Ignacio Martínez, *La Teoría de la Justicia de John Rawls*, op. cit., p. 109.

⁷⁵ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 74.

⁷⁶ Miguel Ángel Rodilla, “John Rawls”, *Contrato Social de Hobbes a Rawls. Buchanan, Nozick, Rawls*, op. cit., p. 693.

referida al criterio de racionalidad que emplearán los sujetos participantes en situaciones de incertidumbre.

En relación con la información sobre las motivaciones propias, Rawls presupone que los participantes se encuentran motivados por la obtención de un cierto tipo particular de bienes: los bienes primarios sociales, traducidos en aquellos bienes básicos indispensables para satisfacer la realización de cualquier plan de vida. Los contratantes discuten sobre la base de las expectativas generadas por dichos bienes primarios, intentando elegir aquellos principios de justicia que mejor garanticen una distribución equitativa de los mismos.

Los bienes primarios a los que hace referencia Rawls son de dos tipos: bienes primarios de tipo social, que son directamente distribuidos por las instituciones sociales, tales como la riqueza, las oportunidades y los derechos; y, bienes primarios de tipo natural, que no son distribuidos por las instituciones sociales, sino por la lotería natural, tales como los talentos, la salud, la inteligencia.

La concepción de los bienes primarios, entendidos como las condiciones sociales de fondo y los medios necesarios para perseguir y promover racionalmente las concepciones particulares del bien, están pensados básicamente para responder a las necesidades sociales y a las circunstancias normales de la vida en un sistema democrático moderno.

Otro de los instrumentos con los que cuentan los contratantes en la posición original es la denominada "regla maximin". Se trata de una regla de decisión para situaciones de gran incertidumbre que prescribe maximizar la posición mínima, según la cual, se debe escoger la vía que nos garantiza que por lo menos obtendremos el mejor entre los peores resultados posibles. De lo expuesto en este punto, podemos concluir que la posición original es un modelo, una situación artificial, hipotética, construida especialmente para llegar a una determinada solución del problema de la justicia.

Llegados a este punto, es conveniente preguntarse: ¿cuáles son los principios de justicia resultantes bajo circunstancias tan peculiares? Rawls sostiene que los sujetos en la posición original, terminarían comprometiéndose con dos principios de justicia básicos⁷⁷:

“Primer principio: Cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y

Segundo principio: Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia)⁷⁸.

La forma de configuración de estos dos principios permite afirmar que, si bien el autor de la *Teoría de la Justicia* considera necesaria e imprescindible la garantía de las libertades básicas –que en el lenguaje de los derechos corresponderían a los derechos liberales o derechos de libertad–; también se evidencia su preocupación por los bienes y condiciones necesarios para que las todas las personas puedan realizar sus planes de vida. Así, la distribución de los bienes primarios sociales, de acuerdo con el principio de diferencia, permite

⁷⁷ La formulación de estos dos principios en *El liberalismo político* queda plasmada de la siguiente forma: a) Todas las personas son iguales en punto a exigir un esquema adecuado de derechos y libertades básicos iguales, esquema que es compatible con el mismo esquema para todos; y en ese esquema se garantiza su valor equitativo a las libertades políticas iguales, y sólo a estas libertades. b) Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones, primero deben andar vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades y segundo deben promover el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad, en John Rawls, *El liberalismo político*, traducción de Antoni Domènech, Crítica, Barcelona, 2003, p. 35.

⁷⁸ John Rawls, *Justicia como equidad. Una reformulación*, op. cit., p. 73. La formulación en *Teoría de la Justicia* es: “Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertades para todos. Las desigualdades económicas y sociales han de estar estructuradas de manera que sean para: (a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y (b) unidos a los que los cargos y funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades.” John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 280.

detectar a las personas desaventajadas y distribuir dichos bienes, maximizando el mínimo bienestar posible. De modo que, el principio de diferencia se presenta como una *norma redistributiva* que favorece el desarrollo de la autonomía de quienes, por diferentes circunstancias, se encuentran en una situación de desventaja económica y social.

Los dos principios de justicia proclamados por Rawls, en opinión de V. Camps en realidad serían tres⁷⁹, pues el segundo principio contiene dos partes que pueden ser entendidas como dos principios distintos. A fin de ordenar estos principios, nuestro autor establece dos normas de prioridad; estas normas tienen por objetivo regular adecuadamente los posibles conflictos que podrían producirse entre los principios de justicia en el intento de satisfacer el contenido de cada uno de ellos. Dichas normas de prioridad son dos.

De acuerdo con la primera norma de prioridad, el primer principio de justicia es lexicográficamente anterior al segundo principio como un todo. Un principio es lexicográficamente anterior a otro, si y solo si deben ser satisfechos los requerimientos del primer principio antes de pasar a satisfacer los requerimientos del segundo. En ese sentido, la primera norma establece que la principal prioridad de la justicia es satisfacer la más amplia libertad, Únicamente después de que la más amplia libertad esté asegurada, se autoriza concentrar los esfuerzos en alcanzar la satisfacción de los requerimientos que surjan de los principios de igualdad de oportunidades y de diferencia.

La segunda norma de prioridad es aquella que establece una relación de prioridad entre las dos partes del segundo principio de justicia. De acuerdo ésta, el principio de igualdad de oportunidades es lexicográficamente previo al principio de diferencia; por tanto, las demandas del principio de igualdad de oportunidades deben ser satisfechas antes de pasar a cubrir las demandas del principio diferencia.

⁷⁹ Victoria Camps, "Introducción", en John Rawls, *Sobre las libertades*, traducción de Jorge Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, 2010, p. 12.

El establecimiento de las normas de prioridad es otro de los elementos que nos permite ubicar la propuesta de nuestro autor dentro del denominado liberalismo igualitario. En ese sentido, por la norma que establece la prioridad de la libertad se entiende que las libertades básicas no pueden ser restringidas por el beneficio de bienes materiales ni siquiera si se trata de la mayoría o de todos los integrantes de la sociedad, aunque se trate del grupo menos aventajado. Las libertades básicas podrán ser restringidas únicamente por otras libertades básicas en la búsqueda de un esquema coherente.

De otro lado, se entiende que las normas de prioridad establecen una jerarquía dentro de los bienes primarios a distribuir; esta jerarquía se proclama de acuerdo a aquello que posibilite el ejercicio de la autonomía; es decir, que todas las personas puedan construir y perseguir una idea de la vida buena y que también puedan tener un sentido de justicia. En este entendido, las libertades son más básicas que el ingreso; así como la igualdad en el acceso a puestos públicos también es –igualdad de oportunidades– más básica que el principio de diferencia.

En suma, si bien Rawls no hace referencia explícita a los derechos sociales, esto es, no hace referencia explícitamente a una teoría de los derechos sociales, las consideraciones realizadas hasta el momento permiten extraer algunas inferencias en ese sentido. Los bienes sociales primarios distribuidos por el primer principio representarían los derechos de libertad, derechos liberales o derechos negativos; mientras que los bienes sociales primarios distribuidos por el principio de diferencia, tanto la justa igualdad de oportunidades, como la segunda parte del principio de diferencia, representarían los derechos sociales.

2. Los bienes sociales primarios como derechos sociales

Como ha quedado expuesto en el primer epígrafe, la justicia como equidad se presenta como un modelo distributivo en cuyo interior el primer principio distribuye equitativamente las libertades, mientras que el segundo principio intenta lo mismo con las oportunidades, los rangos y la riqueza.

Precisamente, son los bienes primarios los que se constituyen en el objeto de distribución de los dos principios de justicia⁸⁰.

En ese sentido, en la *Teoría de la Justicia*, John Rawls sostiene que los bienes sociales primarios “son cosas que se supone que un hombre racional quiere tener, con independencia de todas las demás que pudiera querer. Cualesquiera que sean en detalle los planes racionales de vida de las personas, se supone que existen varias cosas de las que preferirían más que menos. Teniendo más de estas cosas, se les puede asegurar a las personas –en general– que tendrán mayor éxito en la realización de sus intenciones y en la promoción de sus fines, cualesquiera que estos fines puedan ser”⁸¹.

Lo que Rawls nos está planteando es que las personas, en tanto seres racionales, elegirán estos bienes. En palabras del propio autor, “querer estas cosas es una parte de su racionalidad [...] la preferencia por los bienes primarios se deriva, entonces, de las suposiciones más generales acerca de la racionalidad de las condiciones de la vida humana”⁸².

Así entendida, la teoría de los bienes primarios posee tres peculiaridades importantes a destacar: primera, la concepción de la persona que está detrás de la elección de dichos bienes primarios; segunda, la teoría del bien que permite la elección de los referidos bienes; y tercera, la ordenación jerárquica interna de los bienes primarios. En cuanto a la primera, la idea de bienes primarios, que aparece como “piedra de toque” –a decir de G. Pereira- en la resolución del

⁸⁰ De acuerdo con Jesús Rodríguez, en *A Theory of Justice* de John Rawls, “la justicia como equidad aparece como un modelo normativo de distribución equitativa de bienes básicos o primarios. Así, aunque la prioridad y uniformidad de las libertades garantizadas por su primer principio de la justicia subrayan indubitablemente la pertenencia de Rawls a la tradición liberal, su exigencia de que no exista ningún bien socialmente relevante fuera del alcance de una norma de distribución contractualmente acordada, concede a esta teoría un estatuto igualitarista ausente en la mayor (aunque no mejor) parte de la tradición liberal” Jesús Rodríguez, “Tras John Rawls: el debate de los bienes primarios, el bienestar y la igualdad”, *La Filosofía Política después de Rawls. Revista Internacional de Filosofía Política*, Nº 23, Madrid, 2004, p. 49.

⁸¹ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 95; Entiende Victoria Camps que los “bienes primarios constituyen las condiciones necesarias para que las diferentes personas lleguen a satisfacer sus diversas concepciones del bien.” Victoria Camps, “Introducción”, en John Rawls, *Sobre las libertades*, op. cit., p. 13.

⁸² John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 238.

problema de comparaciones interpersonales⁸³, tiene como presupuesto una determinada concepción de las personas establecida por Rawls: personas morales libres e iguales. Personas morales que se distinguen por “poseer dos características: la primera, que son capaces de tener (y se supone que tienen) una concepción del bien (expresada en un proyecto racional de vida); y segunda, que son capaces de tener (y se supone que de adquirir) un sentido de la justicia, un deseo normalmente eficaz de actuar según los principios de la justicia, por lo menos hasta un cierto grado mínimo”⁸⁴.

Conforme a la segunda peculiaridad, los bienes sociales primarios están referidos a una teoría particular del bien que no viola la prioridad de lo correcto sobre lo bueno. En este contexto, el bien que proporcionan los bienes primarios consiste en la satisfacción de un *deseo racional*⁸⁵. Ello permite postularlos como un índice para medir las expectativas racionales que los individuos pueden plantearse en el curso de la persecución de sus proyectos de vida. Esto supone entender que los individuos son capaces de plantearse un plan racional de vida diseñado para una satisfacción coherente de sus propios intereses. Aunque los planes racionales de los individuos tengan diferentes fines, todos ellos, no obstante, requieren para su ejecución ciertos bienes primarios.

De acuerdo con la tercera peculiaridad, los bienes primarios están ordenados lexicográficamente, y detrás de esta ordenación se encuentra la idea de la regla *maximin*. En ese entendido, las libertades básicas son distribuidas por el primer principio de justicia, a las cuales, como bien destaca F. Vallespín, se aplica la regla de prioridad absoluta. Lo mismo sucede con la primera parte del segundo principio, la justa igualdad de oportunidades, que aparece sujeta a

⁸³ De acuerdo con Gustavo Pereira, Rawls plantea su teoría de los bienes primarios con el objetivo de superar el problema de las comparaciones interpersonales que, desde una perspectiva de preferencias personales, presenta no pocas dificultades en la evaluación de las distintas situaciones de los individuos. Ver: Gustavo Pereira, “Bienes primarios y la concepción del bien como búsqueda de un punto de vista objetivo”, *Igualdad y justicia. La propuesta de justicia distributiva de John Rawls*, op. cit., pp. 52-54.

⁸⁴ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., 505; En su teoría delgada del bien, afirma que las necesidades a nivel básico tienen ciertas características comunes y, en consecuencia, existirían medios básicos para la satisfacción de las referidas necesidades, sostiene que “el propósito de la teoría delgada del bien es asegurar las premisas acerca de los bienes primarios, requeridas para alcanzar los principios de justicia.” John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 438.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 96.

una distribución equitativa; al mismo tiempo, los bienes primarios como los ingresos y la riqueza, junto con otros bienes socioeconómicos, son distribuidos de acuerdo al principio de diferencia, teniéndose en cuenta la regla del maximin, esto es, que las partes intentan maximizar el mínimo aceptando una distribución desigual sólo si ella va en beneficio de los menos aventajados⁸⁶. Para J. Rodríguez, la ordenación lexicográfica se constituye en la regla por medio de la cual Rawls garantiza “la prioridad de las libertades y su inafectabilidad frente a demandas de justicia social o de optimización de la utilidad”⁸⁷.

2.1. ¿Cuáles son los bienes primarios que establece Rawls?

Si bien Rawls, en la *Teoría de la Justicia*, hace referencia a dos clases de bienes primarios: los bienes sociales primarios y los bienes naturales primarios, en esta investigación me ocuparé únicamente de los bienes sociales primarios, ya que los bienes naturales primarios como los talentos y las capacidades naturales son ajenos al control tanto de las propias personas como de las instituciones⁸⁸ no pudiendo ser objeto de distribución a partir de los principios de justicia. Conviene destacar, a su vez, que si bien no pueden ser objeto de distribución, en la medida en que son influenciados por las condiciones sociales deben ser objeto de regulación por parte de las instituciones⁸⁹.

Los bienes sociales primarios que de acuerdo con Rawls se constituyen en aquellos bienes indispensables para la realización de cualquier plan de vida, y que son materia de distribución conforme al segundo principio de justicia, son

⁸⁶ Ver: Fernando Vallespín, *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, op. cit., pp. 100-101; Para Camps, el principio de diferencia puede ser entendido como “el principio que manda favorecer a menos favorecido”, en Victoria Camps, “Introducción”, John Rawls, *Sobre las libertades*, op. cit., p. 23.

⁸⁷ Jesús Rodríguez, “Tras John Rawls: el debate de los bienes primarios, el bienestar y la igualdad”, op. cit. 52. Este autor entiende que los bienes primarios constituidos por las libertades básicas son distribuidos de forma homogénea entre todas las personas, el mismo tipo de distribución se produce con la equitativa igualdad de oportunidades (parte primera del segundo principio), mientras que el principio de diferencia es distribuido de forma desigual, con lo cual se pretende asegurar a todas las personas un mínimo suficiente de bienes primarios que les permitan la consecución de sus planes racionales del vida. *Ibíd*em, p. 53.

⁸⁸ Entiende Rawls que, aunque la posesión de los bienes primarios naturales tales como la salud y el vigor, la inteligencia y la imaginación se vea influida por la estructura básica, no están directamente bajo su control. John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 69.

⁸⁹ *Ibíd*em, p. 62.

considerados “bajo cinco rúbricas siguientes: primera, las libertades básicas, establecidas por una lista, por ejemplo: libertad de pensamiento y de conciencia; la libertad de asociación; la definida por la libertad e integridad de la persona, así como por el imperio de la ley; y, finalmente, las libertades políticas; segunda, la libertad de movimiento y de elección de ocupación sobre un trasfondo de oportunidades diversas; tercera, poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad, particularmente de las principales instituciones políticas y económicas; cuarta, rentas y riquezas; quinta, las bases sociales del respeto de sí mismo”⁹⁰.

Como puede advertirse, estos bienes sociales primarios se constituyen en aquellas cosas mínimas que cualquier persona racional requeriría para desarrollar su plan de vida, es decir que, a nivel básico, las necesidades de las personas poseen ciertas características comunes, y los bienes sociales primarios se constituyen en los medios para satisfacer dichas necesidades. En ese mismo sentido se pronuncia M. J. Agra Romero cuando destaca que la teoría de los bienes primarios es “una adecuación de las “necesidades humanas” a las exigencias de la teoría”⁹¹. A mi entender, la teoría de los bienes primarios establece un mínimo necesario e imprescindible para desarrollar cualquier plan de vida.

Ahora bien, con la instauración de la teoría de los bienes primarios, Rawls pretende conseguir fundamentalmente dos objetivos: establecer una herramienta para mediar las expectativas racionales de los individuos y encontrar una base objetiva para las comparaciones interpersonales. Así, sostiene que “los bienes primarios son medios necesarios para cualquier sistema de fines [...]. Las expectativas de los hombres representativos, en consecuencia, han de ser definidas según el índice de bienes primarios accesibles a ellos”⁹².

⁹⁰ John Rawls, “Unidad social y bienes primarios”, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la Justicia*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 190.

⁹¹ María José Agra, *John Rawls: el sentido de la justicia en una sociedad democrática*, Universidad Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1985, p. 133.

⁹² John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 103; también Gustavo Pereira pone de relieve que las expectativas de los individuos son definidas como el índice de los bienes sociales primarios que tiene un individuo representativo, Ver: G. Pereira, “Los bienes primarios sociales como base

En cuanto al segundo objetivo, en palabras de J. Rodríguez, con el establecimiento de la teoría de bienes primarios Rawls pretende haber resuelto el problema de la definición de una base objetiva para las comparaciones interpersonales⁹³. En ese mismo sentido se pronuncia S. Ribotta al señalar que los bienes sociales primarios son una pieza fundamental de la teoría rawlsiana, pues con el establecimiento de estos bienes Rawls evita referirse a la igualdad de bienestar prefiriendo la igualdad de bienes sociales primarios como base de las expectativas; ello, especialmente, en relación con el utilitarismo que requiere maximizar la suma algebraica de las utilidades esperadas teniendo en cuenta todas las posiciones relevantes⁹⁴.

2.2. ¿Cómo se distribuyen los bienes primarios?

Para la distribución de los bienes primarios, Rawls propone la distinción entre una “concepción general” y una “concepción especial”. La primera concepción está integrada por un único principio:

“Todos los bienes sociales primarios –libertad y oportunidades, renta y patrimonio, y las bases sociales del autorrespeto– han de ser distribuidos por igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados”⁹⁵.

De acuerdo como está formulada la “concepción general” no se prevé una distribución diferenciada de los bienes sociales primarios. La distribución de estos bienes queda sujeta al criterio del maximin. Mientras que de acuerdo con la “concepción especial”, una sociedad es justa cuando su estructura institucional básica se encuentra regulada de forma efectiva según estos dos principios:

exclusiva para las comparaciones interpersonales”, *Igualdad y justicia. La propuesta de Justicia distributiva de John Rawls*, op. cit., pp. 70-73.

⁹³ Jesús Rodríguez, “Tras John Rawls: el debate de los bienes primarios, el bienestar y la igualdad”, op. cit., p. 53.

⁹⁴ Silvina Ribotta, *John Rawls. Sobre la (des)igualdad y justicia*, op. cit., p. 76.

⁹⁵ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 281.

Primer principio: Toda persona tiene igual derecho a un esquema plenamente adecuado de libertades y derechos básicos iguales, compatible con el mismo esquema para todos, y que garantizará el valor justo de las libertades políticas, y solo de esas libertades (principio de la igual libertad)⁹⁶.

Segundo principio: Las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones: primera, deben estar asociadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad de oportunidades (*segundo principio:* principio de la justa igualdad de oportunidades); y segunda, deben redundar en el mayor beneficio posible para los individuos peor situados de la sociedad (*tercer principio:* principio de la diferencia)⁹⁷.

John Rawls sostiene que en principio rige “la concepción general”, y sólo se pasa a la “concepción especial” cuando en la posición original los contratantes tienen conocimiento de un dato adicional: que la sociedad a la que pertenecen ha llegado a un nivel de civilización tal que permite que todas las personas puedan gozar de la efectiva realización de las libertades iguales distribuidas por el primer principio de justicia⁹⁸.

Siguiendo a M. A. Rodilla, es posible afirmar que en la concepción especial Rawls establece un orden de prioridad riguroso entre los tres principios. En primer lugar, los bienes sociales primarios distribuidos por el primer principio: las libertades cívicas que deben distribuirse *por igual* (principio de igual libertad de ciudadanía) tienen prioridad absoluta sobre los bienes distribuidos por el segundo principio. En segundo lugar, las oportunidades están sujetas a una condición de *igualdad equitativa*, en otras palabras, no se trata de la simple igualdad formal de oportunidades (principio de igualdad de oportunidades). En tercer lugar, se admite una distribución desigual en relación con el poder y la

⁹⁶ John Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., p. 35. Conviene destacar que esta formulación es distinta de la que aparece en *Teoría de la Justicia*; el cambio se encuentra fundamentalmente en que antes el primer principio garantizaba “el derecho igual al sistema más amplio” de libertades básicas: John Rawls, *Una Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 280.

⁹⁷ John Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., p. 35.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 156.

autoridad; la renta y la riqueza, bajo la condición de que las desigualdades contribuyan a maximizar las expectativas del grupo menos favorecido (principio de diferencia)⁹⁹.

En otras palabras, de acuerdo con la “concepción especial” todas las personas deben recibir los mismos bienes primarios distribuidos por el primer principio de justicia –libertades–; del mismo modo, todas las personas deben recibir los mismos bienes primarios distribuidos por el principio de diferencia, salvo que una distribución desigual de los bienes sociales distribuidos por este segundo principio resulte beneficiosa para las personas que se encuentran en situación de desventaja, en cuyo caso, esta desigual distribución resultaría justa.

Como puede advertirse, la distribución de los bienes primarios posee una ordenación interna dependiente del requisito lexicográfico que jerarquiza los principios de justicia. Una jerarquización que tiene como principal objetivo “garantizar la prioridad de las libertades y su inafectabilidad frente a demandas de justicia social o de optimización de la utilidad”¹⁰⁰. En consecuencia, la distribución de bienes primarios debe efectuarse respetando la regla de la prioridad lexicográfica; es decir, necesariamente se debe distinguir entre los bienes primarios distribuidos por el primer principio, distribución en la que no se permite ningún tipo de desigualdad, y los bienes sociales primarios distribuidos por el segundo principio, de acuerdo con el cual, si bien se permite una distribución desigual, ésta sólo es justificada si favorece a los menos aventajados.

En efecto, existe un área de bienes primarios constituida por el catálogo de las libertades básicas que deben ser distribuidas de manera absolutamente homogénea; lo mismo sucede con los bienes primarios distribuidos por la justa igualdad de oportunidades, y existe otra área de bienes como los poderes, las prerrogativas de autoridad, el ingreso y la riqueza que pueden variar en su

⁹⁹ Miguel Ángel Rodilla, “John Rawls”, *Contrato Social de Hobbes a Rawls. Buchanan, Nozick, Rawls*, op. cit., pp. 590-591.

¹⁰⁰ Jesús Rodríguez, *Tras John Rawls: el debate de los bienes primarios, el bienestar y la igualdad*, op. cit., p. 52.

distribución. La exigencia de igualdad se ha ampliado a la primera parte del segundo principio: justa igualdad de oportunidades, mientras que el área de los bienes primarios como el poder y la riqueza debe atender a una distribución desigual, siempre que estas desigualdades sean razonables y beneficien a los menos aventajados.

La desigual distribución de bienes –de acuerdo con Rawls– no genera beneficios de inmediato para quienes obtienen menos en dicha distribución, ya que en un primer momento pierden en comparación con lo que les correspondería en una situación de igualdad; pero puede suceder que esa desigual distribución produzca al cabo de cierto tiempo más bienes de manera que se obtenga una cantidad superior a la de la igualdad, que sería una situación estática o menos progresiva¹⁰¹.

Lo que en realidad aumenta en el momento en que se opta por la desigualdad son las expectativas; así, las desigualdades pueden ser consideradas un incentivo justo siempre que se garanticen que las expectativas aumentarán con respecto a la situación de igualdad, por lo menos en un impreciso largo plazo. En palabras de J. I. Martínez, la idea que propone Rawls, tanto en la concepción general como en la concepción especial, es seleccionar aquella forma de eficacia que maximice las expectativas de los que están en la peor situación, de los más pobres, una idea con la cual pretende ir más allá de la eficacia, pero resulta compatible con la misma¹⁰².

De este modo, los bienes sociales primarios: “libertad de pensamiento y libertad de conciencia; las libertades determinadas por la libertad y la integridad de la persona; y finalmente, los derechos y libertades amparados por la ley”¹⁰³, dan contenido –en la teoría rawlsiana– al primer principio de justicia, que se convierte en el criterio a seguir por la estructura básica de la sociedad en la distribución de derechos y libertades básicas. En ese sentido Rawls sostiene:

¹⁰¹ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 151.

¹⁰² Jesús Ignacio Martínez, *La Teoría de la Justicia en John Rawls*, op. cit., p. 149; John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 72.

¹⁰³ John Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., p. 328.

“[...] Esas libertades están más allá de todo precio para los representantes de los ciudadanos como personas libres e iguales cuando esos representantes adoptan los principios de justicia para la estructura básica en la posición original. Las intenciones y conductas de los ciudadanos en la sociedad están, por tanto, subordinadas a la prioridad de esas libertades, y por tanto, en efecto subordinadas a la concepción de ciudadano como persona libre e igual”¹⁰⁴.

En clave de derechos, la distribución que realiza el primer principio de justicia se traduciría en que cada una de las personas tiene derecho –en palabras de G. Pereira– a un esquema plenamente adecuado de libertades¹⁰⁵. Así, los bienes primarios distribuidos por el primer principio vendrían a constituir los derechos de libertad conocidos como derechos liberales¹⁰⁶.

En ese sentido, conviene destacar lo sostenido por Rawls en relación con las libertades: “cualquier libertad puede ser explicada por referencia a tres cosas: los agentes que son libres, las restricciones o límites de los que están libres y aquello que tienen libertad de hacer o no hacer”¹⁰⁷. De ese modo, la caracterización de la libertad básica establecida por Rawls es asumida por el discurso de los derechos puesto que el agente libre puede ser considerado titular, las restricciones a la libertad como los límites a los derechos suponen la existencia de deberes de no interferencia y, finalmente el contenido de la libertad al igual que el de los derechos requiere ser precisado. Concretamente, los bienes primarios distribuidos por el primer principio representan los derechos de libertad, derechos liberales o derechos de no interferencia.

¹⁰⁴ *Ibíd*em, p. 341.

¹⁰⁵ Gustavo Pereira, *Igualdad y justicia. La propuesta de justicia distributiva de John Rawls*, op. cit., p. 19.

¹⁰⁶ Entiende Camps que, en virtud del orden lexicográfico, las libertades básicas iguales para todos se afirman como los derechos fundamentales y prioritarios, en Victoria Camps, “Introducción”, John Rawls, *Sobre las libertades*, op. cit., p. 12. Por su parte, Brian Barry también considera que las libertades distribuidas por el primer principio se refieren a los derechos civiles y políticos. Brian Barry, *La Teoría Liberal de la Justicia. Examen crítico de las principales doctrinas de la Teoría de la Justicia de John Rawls*, traducción de Heriberto Rubio, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 28.

¹⁰⁷ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 194.

En suma, los bienes distribuidos por el primer principio permitirían a todas las personas gozar de amplias libertades de manera igual. Sin embargo, como el propio Rawls reconoce, la pobreza, la ignorancia y, en general, la carencia de medios –desigualdades sociales y económicas– afectan el disfrute de las libertades distribuidas por el primer principio:

“[...] En ocasiones se estimará como una de las restricciones definitorias de la libertad a la incapacidad de aprovecharse de los propios derechos u oportunidades como resultado de la pobreza y la ignorancia y, en general, de la carencia de medios. Sin embargo, mantendré que estas cosas afectan al valor libertad, el valor que tiene para los individuos los derechos definidos por el primer principio. [...] Así, la libertad y el valor libertad se caracterizan como sigue: la libertad está representada mediante el sistema completo de libertades de la igual ciudadanía, mientras que el valor de la libertad para las personas y los grupos depende de su capacidad para promover sus fines dentro del marco definido por el sistema. La libertad en tanto libertad equitativa es la misma para todos; no se presenta la cuestión de compensar por tener menos. Sin embargo, el valor de la libertad no es el mismo para todos. Algunos tienen más autoridad y más riqueza, y por tanto más medios para alcanzar sus objetivos. No obstante, el menor valor de la libertad está compensado, ya que la capacidad que tienen los miembros menos afortunados de la sociedad para alcanzar sus objetivos sería aún menos si no aceptasen las desigualdades inexistentes en todos los casos en que se satisface el principio de diferencia”¹⁰⁸.

A pesar del reconocimiento de la importancia de tener en cuenta los bienes y condiciones materiales, la solución que Rawls propone a esta problemática es efectuar una distinción entre la libertad y el valor de la libertad. En efecto, a través de la diferenciación entre la libertad y el valor de la libertad Rawls separa la libertad de las condiciones reales que permiten o impiden gozar

¹⁰⁸ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 195.

de los derechos distribuidos por el primer principio, con esta propuesta, –en palabras de L. Prieto– en el fondo se está tomando partido a favor de unos ciertos valores, de unas ciertas prioridades, lo cual a su vez condiciona el catálogo de libertades básicas¹⁰⁹.

En ese sentido, L. Prieto sostiene que si bien la pobreza, la ignorancia y, en general, las condiciones reales de existencia no resultan indiferentes al esquema de rawlsiano, las vías de solución no provienen del principio de libertad, sino del principio de diferencia. “No es la propia libertad la que prefiere su satisfacción más allá del mundo jurídico-político del ciudadano, sino que las desigualdades habrán de ser atenuadas mediante otros principios de justicia. De aquí no parecen derivar derechos básicos, y quienes padezcan un menor valor de su libertad deben conformarse ya que su situación sería aún peor de no aceptar el principio de diferencia”¹¹⁰.

Por ende, el valor de la libertad que se halla estrechamente vinculado al control de medios resulta diferente para las personas ya que depende de la situación económica y social en la que se encuentren. A efectos de atenuar las diferencias que produce este valor, y lograr que todas las personas puedan ejercer su libertad, Rawls establece el principio de diferencia. Así, la segunda parte del segundo principio de justicia –el principio de diferencia– que se encarga de la distribución de los bienes primarios del ingreso y la riqueza –es decir, aquellos que posibilitan obtener diferentes beneficios de la libertad: recursos materiales– más los bienes distribuidos por el principio de justa igualdad de oportunidades vendrían a constituir los derechos económicos, sociales y culturales¹¹¹.

¹⁰⁹ Luis Prieto, *Estudios sobre derechos fundamentales*, Debate, Madrid, 1990, p. 29.

¹¹⁰ *Ibíd*em, p. 30. También ver: Luis Prieto, “Ideología liberal y fundamentación iusnaturalista de los derechos humanos. Observaciones críticas”, *Anuario de Derechos Humanos*, Facultad de Derechos de la Universidad Complutense de Madrid, N° 4, 1986-87, pp. 294-295.

¹¹¹ Para María José Agra, precisamente Rawls es un representante del liberalismo igualitario por su defensa de los derechos sociales, así señala que los aspectos que sitúan a este autor en un liberalismo igualitarios son: “la defensa del principio de la diferencia como principio distributivo, la consideración de la necesidad de intervención del Estado en la sociedad, en última instancia la afirmación de los derechos sociales”, María José Agra, *Rawls: El sentido de justicia en una sociedad democrática*, op. cit., p. 152.

Así lo entiende A. Valle, al referir que el derecho a la salud, a la educación, a la vivienda, a la seguridad o previsión social u otros derechos que supongan prioritariamente una acción positiva de parte del Estado, encuentran su fundamento en el principio de diferencia. La satisfacción de este tipo de derechos corresponde a la realización del principio de diferencia, específicamente a un tratamiento desigual en materia económica y social, siempre con la condición de que tal regulación desigual vaya en beneficio de los menos aventajados¹¹².

Frente a esta estructuración jerárquica de los bienes sociales primarios distribuidos por los principios de justicia –que en clave de derechos se pueden traducir como jerarquización de los derechos de libertad en relación con los derechos sociales–, L. Prieto sostiene: “el esquema rawlsiano ofrece una imagen escindida de los derechos fundamentales; mejor dicho, la noción de derechos básicos se circunscribe a las libertades individuales atribuidas al ciudadano, que serían, como dice Dworkin, los triunfos frente a la mayoría y ante quienes deben rendirse las consideraciones de utilidad social”¹¹³.

Por su parte, E. Fernández, a partir de lo señalado por Rawls cuando afirma: “en una comunidad bien organizada los derechos y libertades están garantizados y no están sujetos al regateo político ni al cálculo de intereses sociales”¹¹⁴, sostiene que este autor mantiene una concepción de los derechos fundamentales como derechos-límites frente al poder¹¹⁵, esto es, una concepción liberal de los derechos de la que se deriva la obligación de proteger y garantizar básicamente los derechos individuales.

En efecto, tanto E. Fernández como L. Prieto sostienen que J. Rawls en la *Teoría de la Justicia* postula como auténticos derechos básicos –derechos

¹¹² Ver: Aldo Valle, “Los Derechos Sociales en la Teoría de Rawls”, *John Rawls. Estudios en su memoria, Revista de Ciencias Sociales*, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, N° 47, Valparaíso, 2002, p. 283.

¹¹³ Luis Prieto, *Estudios sobre derechos fundamentales*, op. cit., p. 30. Gustavo Pereira sostiene que la primacía de la libertad otorga a las libertades básicas un status especial, puesto que tienen un peso absoluto frente a razones de orden público; esto implica que una libertad básica sólo puede ser limitada por otra u otras libertades básicas. Gustavo Pereira, *Igualdad y justicia. La propuesta de justicia distributiva de John Rawls*, op. cit., p. 20.

¹¹⁴ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 46.

¹¹⁵ Ver: Eusebio Fernández, *La obediencia al Derecho*, op. cit., pp. 232-233.

fundamentales— únicamente a las libertades individuales distribuidas por el primer principio de justicia —derechos liberales—, en tanto que los derechos económicos, sociales y culturales, si bien son tomados en cuenta por el autor, su tratamiento es diferente ya que vendrían a constituir únicamente declaraciones programáticas¹¹⁶, que como ya tuve ocasión de señalar, son distribuidos por el principio de diferencia.

Pese a esta distinta y jerárquica distribución de los bienes primarios¹¹⁷ — derechos liberales y derechos sociales—, en la que los derechos de carácter económico y social quedarían subordinados a los derechos de libertad, lo que Rawls sí establece como principio general es la exigencia normativa de asegurar a todas las personas la posesión de un mínimo suficiente de bienes primarios que les permita la consecución de su plan racional de vida. En ese sentido, V. Camps entiende que J. Rawls, a través de la elaboración de su teoría de los bienes primarios, “defiende la reivindicación de unos bienes primarios mínimos, la ausencia de los cuales convertiría en falsedad y engaño la esperanza de alcanzar cualquier otro tipo de bien”¹¹⁸. Por su parte, L. Morales destaca que Rawls ha buscado acomodar dentro de sus postulados del liberalismo político la idea de la exigencia de satisfacción de un mínimo social, que se encontraría protegido, de acuerdo interpretación de la autora, en sede constitucional¹¹⁹.

Entre los bienes distribuidos por el primer principio —principio de igual libertad— y los bienes distribuidos por el segundo principio —principio de diferencia—, aunque también distribuido por el segundo principio, se encuentra el principio de la igualdad de oportunidades; éste, en la distribución de bienes, aparece como lexicográficamente anterior al principio de diferencia.

¹¹⁶ Ver: Luis Prieto, *Ideología liberal y fundamentación iusnaturalista. Observaciones críticas*, op. cit., p. 295; del mismo autor, “La concepción liberal de los derechos”, *Estudios sobre derechos fundamentales*, op. cit., pp. 28-31; E. Fernández, *La obediencia al Derecho*, op. cit., p. 251.

¹¹⁷ Sobre el distinto reparto de los bienes primarios ver: Alfonso Ruíz Miguel, “Concepciones de la igualdad y justicia distributiva”, en Elías Díaz y José Luis Colomer, *Estado, justicia y derechos*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 229.

¹¹⁸ Victoria Camps, “Introducción”, en John Rawls, *Sobre las libertades*, op. cit., p. 14.

¹¹⁹ L. Morales entiende que en la estructura institucional propuesta por Rawls, el principio de diferencia aparece en la tercera parte, ajeno al contenido de la constitución, en tanto que el “mínimo social” aparece en la etapa constitucional protegida junto a las libertades políticas. Ver: Leticia Morales García, “La justicia como fundamento de los derechos sociales”, *Derechos sociales constitucionales y democracia*, Marcial Pons, Madrid, 2015, pp. 198-199.

El principio de diferencia –lexicográficamente posterior al principio de la igualdad de oportunidades– tiene por objetivo establecer determinadas reglas que corrijan las arbitrariedades producidas por las diferencias naturales –talentos y capacidades naturales–. Rawls entiende que “la distribución natural no es justa ni injusta, lo que puede ser justo o injusto es el modo en que las instituciones actúan respecto a estos hechos”¹²⁰; así, para el establecimiento de este principio, el autor parte por reconocer la arbitrariedad en la posesión de estos bienes.

En relación con el principio de diferencia, M. Sandel considera que en cuanto se percibe la arbitrariedad moral en la posesión de dotes naturales y de la fortuna social, lo que corresponde es preguntarse: ¿cómo remediar tal arbitrariedad?, enseguida reflexiona: “una cosa es remediar unas oportunidades educativas desiguales, otra completamente distinta remediar desigualdad de las dotes naturales. Si nos inquieta que algunos corredores sean más veloces que otros ¿no tendríamos que hacer que los corredores más dotados lleven zapatillas con plomos?”, la respuesta de algunos sería que la solución es imponer lastres a los talentosos. La solución rawlsiana es mitigar tal arbitrariedad a través del principio de diferencia. A juicio de Sandel, este principio corrige la distribución desigual de aptitudes y dotes sin lastrar a quienes los poseen, y lo hace alentando a los mejor dotados a desarrollar y ejercer su talento, pero comprendiendo que la recompensa que su aptitud cosecha en el mercado pertenece a la comunidad en su conjunto¹²¹. Esta solución, por ende, obliga a los más dotados a compartir los beneficios que esta posesión arbitraria les reporta con aquellos menos afortunados en la lotería natural.

A su vez, el principio de igualdad de oportunidades –lexicográficamente anterior al principio de diferencia– tiene por objetivo establecer determinadas reglas que compensen las arbitrariedades producidas por las contingencias sociales. Rawls entiende que los factores sociales que influyen en las posibilidades de éxito social de las personas no son responsabilidad de éstas;

¹²⁰ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 31.

¹²¹ Michael Sandel, “En defensa de la igualdad. John Rawls”, en *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, traducción de Juan Pedro Campos Gómez, Debate, Barcelona, 2010, pp. 177-178.

por consiguiente, se debe establecer los medios necesarios para corregir las desigualdades generadas por este tipo de contingencias sociales¹²².

Volviendo a la distribución de los bienes primarios, en la concepción general, la distribución desigual de bienes sociales primarios no busca considerar aisladamente el bien desigualmente distribuido, sino –a diferencia de lo que sucede con la concepción especial– existe la posibilidad de un intercambio. Así, las desigualdades económicas pueden aumentar las perspectivas económicas de los que tienen menos y unas oportunidades desiguales pueden hacer que las oportunidades de los menos favorecidos aumenten; pero también una desigualdad en cuanto a la libertad o discriminaciones en relación con oportunidades pueden aumentar las expectativas económicas de los que están en peor situación. Se reconoce la posibilidad de intercambiar la libertad por bienes económicos y se considera como justa cuando se aplica la concepción general. Esto tiene que ver con lo que J. I. Martínez señala: “se piensa que en países poco desarrollados el crecimiento económico puede ser mayor si se restringen ciertas libertades, por ejemplo, en situaciones dictatoriales, se permite para el caso de que efectivamente sea así, hasta que se alcance el nivel de civilización que permite la realización de las libertades, pues entonces la concepción especial sustituye a la concepción general”¹²³.

En cambio, en la concepción especial las libertades y las oportunidades se presentan como entidades autónomas y jerárquicamente prioritarias frente al conjunto de los otros bienes primarios. En esta concepción ya no es posible intercambiar libertades por bienes económicos. Así, las libertades tienen prioridad sobre las oportunidades, y éstas a su vez son prioritarias respecto del principio de diferencia. Una prioridad que, como mencioné anteriormente, Rawls denomina orden lexicográfico, impidiendo pasar a un nivel inferior sin antes haber satisfecho completamente el superior, estableciéndose de esta manera

¹²² Ver: Ángel Puyol González, “La inestabilidad del igualitarismo político”, en Manuel Reyes Mate (Ed.), *Pensar en la igualdad y en la diferencia: Una reflexión filosófica*, Fundación Argentina – Visor, 1995, pp. 47-61, específicamente, p. 50.

¹²³ Jesús Ignacio Martínez, *La Teoría de la Justicia de Rawls*, op. cit., 150.

una jerarquía de bienes primarios, con una división cualitativa entre los mismos. En esta concepción especial, Rawls señala que se refiere a las libertades básicas y fundamentales, al tiempo que proporciona una enumeración no exhaustiva de las mismas:

“La libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para cargos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal como está definida por el concepto de Estado de Derecho”¹²⁴

Como el propio autor refiere, esta es una enumeración incompleta no habiendo claridad respecto de cuando las otras libertades pueden ser consideradas fundamentales y protegidas por el primer principio. A su vez –en palabras de J. I. Martínez–, estas libertades son estrictamente jurídicas, abstractas y, consecuentemente, no tienen en cuenta las posibilidades reales para su efectivo disfrute¹²⁵; unas posibilidades que, como ya tuve ocasión de mencionar, Rawls sí tiene en cuenta bajo el denominado “valor de la libertad”. Estas libertades, protegidas por el primer principio, deben ser distribuidas de manera igual y sólo pueden limitarse por otra u otras libertades:

“Una libertad fundamental cubierta por el primer principio sólo puede ser limitada en aras de la libertad misma, esto es, sólo para asegurar que la misma libertad, u otra libertad fundamental diferente, sea debidamente protegida, y para ajustar el sistema de libertades de la mejor manera”¹²⁶.

De este modo, si bien los bienes distribuidos por el primer principio – libertades básicas– no pueden ser intercambiados por los bienes que distribuye

¹²⁴ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 68.

¹²⁵ Jesús Ignacio Martínez, *La Teoría de la Justicia de Rawls*, op. cit., 151.

¹²⁶ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 195.

el principio de diferencia, sí pueden ser objeto de límites, pero sólo por otra u otras libertades.

Llegado a este punto, la pregunta que surge es ¿por qué Rawls postula dos concepciones distintas en la distribución de bienes sociales primarios?

Considero necesario comenzar señalando que de acuerdo a la propuesta de Rawls, sólo cuando una sociedad ha alcanzado un determinado nivel de estado civilizatorio la concepción especial sustituye a la general. Se trata de un paso mediante el cual las libertades y oportunidades adquieren prioridad frente a los bienes sociales primarios distribuidos por el principio de diferencia. De manera que si una sociedad no ha logrado un determinado grado de desarrollo económico o de civilización; es decir, “cuando las condiciones sociales no permitan el establecimiento de estos derechos”¹²⁷, no se puede pasar a la concepción especial, en consecuencia, se autoriza vulnerar el principio de prioridad de la libertad a favor de la consecución de un mínimo desarrollo que permita alcanzar un igual disfrute de las libertades¹²⁸. Este es un punto bastante conflictivo y ha dado lugar tanto a interpretaciones distintas como a críticas.

Las razones por las que se produce este cambio giran en torno a determinadas asunciones psicológicas y a la relación entre condiciones de civilización y disfrute de derechos. Se parte del presupuesto de que en condiciones económicas y sociales deficientes tales como las condiciones de pobreza, ignorancia, padecimiento de alguna enfermedad o falta de recursos para cubrir las necesidades de alimentación, etc., los intereses de las personas están centrados en buscar los medios de subsistencia; es decir, sus intereses son prioritariamente económicos, y en estas circunstancias –en palabras de J. I. Martínez– las libertades básicas y la igualdad de oportunidades no interesan demasiado, a tal punto de que se estaría dispuesto a renunciar a ellas si puede

¹²⁷ *Ibíd.*, p. 542.

¹²⁸ Una explicación detallada sobre las consecuencias de aplicar una u otra concepción en la distribución de bienes sociales primarios se puede encontrar en: Jesús Ignacio Martínez, “Los Principios de Justicia”, *La Teoría de la Justicia de John Rawls*, op. cit., pp. 152-153; Fernando Vallespín, “Los principios de Justicia y sus implicaciones”, *Nuevas Teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick, y James Buchanan*, op. cit., pp. 100-102.

garantizarse que se conseguirá un sistema económico eficaz¹²⁹. En niveles materiales tan bajos, los derechos y las libertades no tienen ningún contenido real, aparecen como simples declaraciones de principio que no pueden realizarse en la vida por falta de medios.

La concepción general que debe ser aplicada a sociedades que no han alcanzado una escasez moderada, y que se hallan poco desarrolladas, permite que se produzcan intercambios –sin mayor regulación– de las libertades por recursos económicos o ventajas de orden económico y social, lo que podría suponer que el fomento de la libertad produzca atropellos a la misma libertad. Así, por ejemplo, en un régimen dictatorial se podría –aduciendo esta concepción– restringir determinadas libertades a cambio de asegurar condiciones materiales adecuadas para ejercer los derechos. Esta concepción tiene un problema ya que, aunque se lograra el objetivo de cubrir las necesidades y condiciones materiales de subsistencia, si los derechos de libertad han sido vaciados de contenido de nada serviría que existan condiciones materiales; por esta razón, las partes en la posición original no aceptarían la concepción general, sino la concepción especial.

En ese sentido, de acuerdo con V. Camps, para Rawls la prioridad de las libertades sólo resulta defendible cuando se dan las condiciones razonablemente favorables -culturales, sociales y económicas- para ello¹³⁰, con lo cual parece que no cualquier país u organización política es susceptible de aplicación de la *Teoría de la Justicia* rawlsiana. En efecto, en *Sobre las libertades*, –a entender de Camps–, el propio Rawls parece admitir que no cualquier país puede ser susceptible de la aplicación de su teoría. Esto lleva a la filósofa a sostener que la *Teoría de la Justicia* resulta insuficiente para aquellos países o sociedades pobres o en extrema pobreza, o como ella considera: sociedades donde “la justicia está bajo mínimos, donde la desigualdad es tan escandalosa que lo más racional consiste en que ninguno de los tres principios llegue a aplicarse nunca”¹³¹. De similar parecer es M. J. Agra cuando sostiene que la *Teoría de la*

¹²⁹ Jesús Ignacio Martínez, *La Teoría de la Justicia de John Rawls*, op. cit., p. 154.

¹³⁰ Victoria Camps, “Introducción”, en John Rawls, *Sobre las libertades*, op. cit., p. 15.

¹³¹ *Ibíd.*, p. 24.

Justicia rawlsiana es aplicable básicamente a una sociedad que haya evolucionado hacia un Estado Social de Derecho¹³².

La teoría de los bienes primarios de Rawls ha recibido diversos tipos de críticas, éstas pueden ser agrupadas en dos: primero, las críticas que denominaré específicas vienen de la mano de tres autores. A. Sen sostiene que la base objetiva para las comparaciones interpersonales instaurada en la *Teoría de la Justicia* –en base a medios: los bienes primarios– resulta insuficiente en tanto no tiene en cuenta lo que las personas pueden ser o hacer con estos bienes o medios¹³³. B. Barry critica la teoría de los bienes primarios por considerar que el índice de dichos bienes sociales primarios no cubre los casos difíciles. W. Kymlicka propone completar el índice de los bienes primarios con los bienes primarios naturales.

En segundo lugar, las críticas a nivel general, que en este caso vienen de la mano de M. J. Agra, plantean cuestionamientos a la teoría de los bienes primarios porque Rawls, a través de su teoría, trata de justificar la distribución de bienes en las sociedades modernas sin tener en cuenta porqué los individuos tienen más o tienen menos. De ese modo, la teoría de los bienes primarios se presentaría como defensora del *statu quo* porque “parte del hecho de que eso es así y se embarca en la tarea de justificar su funcionalidad social”¹³⁴.

A continuación, se presentan brevemente las críticas efectuadas por Amartya Sen, Brian Barry y Will Kymlicka. Si bien Rawls pretende haber resuelto el problema de la definición de una base objetiva para las comparaciones interpersonales respetando la autonomía de los individuos por medio de su teoría de los bienes primarios –aunque se asuma que cumple la pretensión de ofrecer una base adecuada para las comparaciones interpersonales, y, en consecuencia, se determina un criterio objetivo para medir las expectativas de las personas– se presenta un problema que desvirtuaría este criterio objetivo. Se

¹³² María José Agra, *John Rawls: el sentido de la justicia en una sociedad democrática*, op. cit., p. 130.

¹³³ Amartya Sen, *La idea de la Justicia*, op. cit., pp. 81-104.

¹³⁴ María José Agra, *John Rawls: el sentido de la justicia en una sociedad democrática*, op. cit., p. 133.

trata de quiénes o qué personas son consideradas como representantes de una posición social relevante y que están en la base del diseño de su modelo distributivo.

En ese sentido, las partes contratantes que representan una posición social relevante para la distribución de los bienes sociales primarios, aparecen como “personas normales”, esto es, personas que gozan de un buen estado de salud, que no sufren enfermedades graves ni discapacidades, etc. Rawls habría diseñado su modelo contractual (o, propiamente neocontractual), y la definición de los bienes primarios, bajo el supuesto de cierta “normalidad” en las capacidades y la salud de las partes representativas pues en ningún momento considera las necesidades de los desaventajados físicos o psíquicos como parte de los intereses generales que deben ser satisfechos mediante el índice de bienes primarios.

De este modo, si la teoría de justicia tiene como presupuesto o se funda sobre el modelo de personas sanas, capacitadas, vigorosas y competitivas, no se encuentran argumentos –desde la referida teoría– para justificar la pertinencia moral de los derechos de las personas débiles y marginadas; en consecuencia, la teoría rawlsiana presenta una clara incongruencia entre la postulación del criterio de los peor situados para la distribución de la riqueza y el ingreso, y el supuesto de que se funda sobre un modelo de “normalidad” de los representantes de las posiciones sociales. Incluso, se puede ir más allá y afirmar que la propia normalidad que Rawls toma como punto de partida no es sino el resultado de condiciones sociales justas más que de su presuposición.

Amartya Sen es uno de los autores que ha criticado duramente la propuesta formulada por Rawls en el principio de diferencia, aunque sus críticas se harán explícitas en el capítulo tercero, conviene dejar sentadas algunas puntuales. En tal sentido, en su clásico texto *¿Igualdad de qué?* A. Sen¹³⁵,

¹³⁵ Amartya Sen, “¿Igualdad de qué?”, en Sterling McMurrin (Ed.), *Libertad, igualdad y Derecho. Las conferencias Tanner sobre filosofía política*, traducción de Guillermo Valverde Gefaell, Ariel, Barcelona, 1988, p. 135-156; *Nuevo examen de la desigualdad*, traducción de Ana María Bravo, Alianza Editorial, Madrid, 1995. El mismo autor entiende que una persona puede tener más bienes primarios en forma de ingresos y libertades, pero sufrir alguna minusvalía que reduzca su

sostiene que Rawls, aunque ha contribuido enormemente en el avance de la filosofía política y en centrar su preocupación por los desaventajados, la métrica que plantea, es decir, los bienes primarios, no es la acertada debido a un aspecto importante como es la *diversidad personal*. Así, señala que las personas son completamente diferentes unas de las otras, en consecuencia, una misma cantidad de bienes primarios otorgaría diferentes cantidades de bienestar a cada persona, dependiendo tal índice de bienestar de las capacidades que tengan estas personas para convertir los medios en libertades.

Esta consideración lleva a Amartya Sen a sostener que el criterio para las comparaciones interpersonales no debe situarse en los bienes primarios, ni en los recursos rawlsianos porque no captan debidamente el problema de la diversidad y heterogeneidad personales al momento de transformar esos bienes en libertades. La situación de las personas no debe ser evaluada en relación con los bienes sino en lo que esos bienes pueden hacer por las personas, es decir, la libertad. La libertad que poseen de elegir entre distintas formas de vida; esta libertad se encuentra representada por la capacidad de una persona para conseguir combinaciones alternativas de logros o funcionamientos tales como: estar bien alimentado, estar libre de hambre, estar libre de enfermedades, etc.

De este modo, la diferencia con la propuesta de la teoría de los bienes primarios de John Rawls radica en que este para él, el criterio de las comparaciones interpersonales, y la búsqueda de la igualdad, es en términos de medios: bienes primarios, sin tener en cuenta lo que se puede o no obtener de los mismos. Esa es la razón por la que Sen considera que la propuesta rawlsiana es insuficientemente igualitaria, pues no prevé que la conversión de bienes primarios en libertad varía significativamente de persona en persona, de manera que la igualdad fundada sobre la base de los bienes sociales primarios podría suponer una considerable desigualdad en términos de las libertades que son efectivamente disfrutadas por las diferentes personas.

capacidad, al igual que determinadas carencias de salud físicas o de otra naturaleza determinan situaciones de desventaja. *Ibíd*em, pp. 97-98.

La propuesta alternativa que presenta Sen es su *Teoría de las capacidades*, que será estudiada en el cuarto capítulo, está compuesta por dos dimensiones: la dimensión de los funcionamientos y la dimensión de las capacidades, con la que pretende superar el defecto “fetichista” que observa en las teorías de la justicia basadas en recursos, es decir, tanto la de teoría de Rawls como la *Teoría de los recursos* de Ronald Dworkin. En consecuencia, señala que la métrica adecuada para la justicia distributiva son las capacidades y los funcionamientos, y a lo que debe tender una sociedad justa es a la expansión de las capacidades.

Una de las críticas más sostenidas contra la propuesta rawlsiana de *justicia como equidad* se debe a que se centra sólo en las personas “normales”, en esa línea de crítica se instala B. Barry, para quien el problema de omisión de las necesidades especiales de personas discapacitadas y enfermas radica en la forma como están configuradas las posiciones socialmente relevantes; al respecto, Rawls sólo ha tenido en cuenta los distintos niveles de ingresos económicos, en tal sentido, la crítica se dirige a que sólo tiene en cuenta un aspecto de carácter económico que termina excluyendo de la consideración de las posiciones sociales relevantes, concretamente del grupo de los menos aventajados, a las personas que más necesitarían que su situación sea tomada en cuenta. En ese sentido, Barry plantea la siguiente crítica:

“Para Rawls, una libra esterlina es una libra esterlina y se acabó. Es irrelevante si algunos individuos necesitan más libras esterlinas que otros a fin de llegar al mismo lugar. El resultado de este dogma es el de impedir que un individuo pueda afirmar que, por obstáculos o desventajas específicas, necesita mayores ingresos que otras personas a fin de lograr la misma (o incluso menor) satisfacción [...] Si no se nos permite cuestionar la distribución del ingreso en circunstancias personales que confieren al mismo ingreso una significación diferente para

individuos diferentes, todos esos beneficios individualizados simplemente tienen que parecer desigualdades arbitrarias”¹³⁶.

Como ya habíamos comentado, este es el principal problema de la propuesta rawlsiana; así, las compensaciones en bienes sociales primarios que el principio de diferencia considera justas terminarían cubriendo sólo a quienes tienen ingresos económicos por debajo del nivel establecido por la métrica de la situación de desventaja dejando de lado a las personas que sufren de discapacidades físicas, mentales o enfermedades graves, las que requieren mucha mayor cantidad de bienes sociales primarios para cubrir las necesidades que las personas que disfrutan de un buen estado de salud. Así, por ejemplo, se da y pueden darse casos de ciertas personas que, pese a estar situadas en posiciones económicamente cómodas, prósperas, por el hecho de padecer alguna enfermedad física o psíquica, o alguna discapacidad, tienen una calidad de vida más baja aún que la de las personas económicamente peor situadas. Si lo que busca contrarrestar Rawls son las desigualdades generadas por causas arbitrarias, en este caso, a juicio de Barry, la métrica rawlsiana es equívoca.

En caso del ejemplo señalado, al tratarse de una persona económicamente en situación de ventaja, pero con una discapacidad, el principio de diferencia es una métrica que le excluye y no contribuye a mitigar su situación de desventaja, ya que no se encuentra en la situación de “normalidad”. Sin embargo, esta situación se agrava más aún para los casos en los que una persona además de sufrir de alguna enfermedad o estar en situación de discapacidad también se encuentre económicamente en situación desaventajada. Aquí, el criterio de justicia establecido por el principio de diferencia si bien cubriría la situación, aún continúa sin tener en cuenta que esta persona necesitaría más recursos para cubrir sus necesidades, y poder tener una calidad de vida, por lo menos, cercana a quienes se encuentran en buen estado de salud.

¹³⁶ Brian Barry, *Teorías de la Justicia*, traducción de Cecilia Hidalgo, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 63.

El principio de diferencia rawlsiano destaca no sólo por la importancia que tiene en el ámbito de la justicia distributiva, sino también porque es el criterio de justicia de Rawls que más críticas ha recibido. En ese sentido, en línea de lo referido por Amartya Sen, J. Rodríguez, critica también a Rawls en relación con el criterio “economicista o de clase” que el filósofo propone en la métrica del principio de diferencia. Así, de acuerdo con este autor la formulación del principio de diferencia al tener un criterio exclusivamente económico, “impide derivar de éste un modelo normativo que permita entender la posición de desventaja (en términos de una teoría de la justicia diseñada para la estructura básica de la sociedad) de grupos como las mujeres o las personas con discapacidad, que no coinciden con la posición social representativa de la clase o estrato económico menos aventajado privilegiada teóricamente por Rawls”¹³⁷.

Finalmente, W. Kymlicka plantea una crítica que, como veremos en el siguiente capítulo, coincide con la crítica de Dworkin. En ese sentido, Kymlicka considera que el índice de bienes primarios debe estar constituido tanto por los bienes sociales primarios como por los bienes naturales primarios, en la medida en que son precisamente los que generan desigualdades que no pueden ser mitigadas por el principio de diferencia, tal como están previstos en la *Teoría de la Justicia*.

Esta crítica se ha venido a denominar de jerarquía de los talentos, pues los mejor dotados son doblemente afortunados, no sólo reciben bienes por su buena fortuna en dotaciones naturales, sino también pueden ser los mejores situados ya que la configuración del principio de diferencia les alentaría a que desarrollen todos sus talentos, brindándoles los medios necesarios para ello. En cambio, los discapacitados o enfermos sufren sin merecerlo doblemente, es decir, el principio de diferencia *per se* no los sitúa entre los menos aventajados. En consecuencia, a juicio de Kymlicka, si bien a Rawls se le puede atribuir el mérito de poner de relieve la arbitrariedad en la posesión de las dotaciones y en las desigualdades arbitrarias que genera. tampoco se puede negar que,

¹³⁷ Jesús Rodríguez Zepeda, “El principio rawlsiano de diferencia: dilemas de interpretación”, *Revista Enrahonar*, N° 43, 2009, p. 32.

lamentablemente, el principio de diferencia no consigue brindar una solución justa a este tipo de situaciones.

En tal sentido, Kymlicka sostiene que la propuesta rawlsiana relacionada con la pretensión de las personas a los bienes sociales no debería depender de la “lotería natural”. Así, los más dotados no merecen ningún ingreso mayor, y sólo deberían recibir más ingresos si con ello se beneficia a los que se encuentran en situación de desventaja. En consecuencia, el principio rawlsiano de la diferencia es el mejor principio para garantizar que las asignaciones naturales no tengan una influencia injusta; sin embargo, nos dice Kymlicka, “el planteamiento de Rawls todavía permite que el destino de la gente se vea influido por factores arbitrarios. Esto se debe a que Rawls define la posición de los que están peor en términos meramente de la posesión de bienes primarios sociales: derechos, oportunidades, riqueza, etc.”¹³⁸, De este modo, no tiene en cuenta un aspecto sumamente importante para Kymlicka, que además sería determinante para conseguir la igualdad, como son los bienes primarios de carácter natural en la determinación de las personas que se encuentran en situación de desventaja.

Así, para Kymlicka, la configuración de la situación de desventaja exclusivamente en términos de bienes primarios choca con el argumento intuitivo. Razona del siguiente modo: si para Rawls la salud es tan importante como el dinero para llevar una vida buena, y si las partes tratan de alcanzar acuerdos sociales que les garanticen la mayor cantidad de bienes primarios en el peor resultado posible, entonces, se pregunta:

“¿Por qué no se debería tratar la falta de salud o la falta de dinero como casos iguales, en los que se está menos favorecido por lo que se refiere a la distribución social?” Toda persona reconocería que estaría menos favorecida si de repente se convirtiera en lisiada, incluso si su paquete de bienes sociales permaneciera igual. ¿Por qué no iba a querer que la sociedad también reconociese esta desventaja?”¹³⁹

¹³⁸ Will Kymlicka, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, traducción de Roberto Gargarella, Ariel, Barcelona, 1995, p. 85.

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 86.

En ese sentido, considera que el argumento intuitivo apunta en la misma dirección, esto es, que los bienes primarios naturales no sólo son tan necesarios como los bienes sociales para la consecución de una buena vida, sino que además las personas no merecen la distribución que la fortuna hace en relación a los bienes naturales; en consecuencia, también resulta arbitrario que las personas resulten favorecidas o perjudicadas por la posesión arbitraria de tales bienes. Según entiende Kymlicka, la estipulación rawlsiana del principio de diferencia pretende que los mejor dotados no obtengan más bienes sociales sólo debido al lugar arbitrario que ocupan en la distribución de las dotaciones naturales (habilidades, talentos y capacidades), y que los menos favorecidos no se encuentran privados de bienes sociales sólo por su situación.

Sin embargo, sostiene el autor, el principio de diferencia rawlsiano no sólo no mitiga las desigualdades generadas por la lotería natural, no lo hace tampoco con las generadas por las contingencias sociales, porque a su juicio, los mejor dotados siguen obteniendo los bienes naturales de sus aptitudes, a diferencia de aquellas personas con discapacidades y con enfermedades graves, sobre las cuales Rawls parece no darse cuenta de las implicaciones de su propio argumento.

La preocupación de Kymlicka es bastante cercana a la de Dworkin en relación con los bienes naturales, en tal sentido, se plantea la siguiente pregunta “¿Por qué tratar de manera diferente a las personas que nacen físicamente disminuidas? ¿Por qué éstas no deberían pretender, también, una compensación por sus desventajas (por ejemplo, medicamentos subsidiados, transporte, preparación laboral, etc.), aparte de la pretensión de no ser discriminados?

El autor concluye sosteniendo que, tanto por razones intuitivas como contractuales, se debería reconocer que los impedimentos físicos naturales sean considerados como base “para la compensación, y para incluir los bienes primarios naturales en el indicador que determina quién se encuentra en la

posición de menos favorecido”¹⁴⁰. No obstante, tampoco niega las dificultades que conllevaría la compensación en términos de bienes naturales. Como veremos en el siguiente capítulo, Ronald Dworkin, aunque incluye los bienes naturales (recursos personales), señala contundentemente que “no podría igualarse, es imposible”, pero reconoce que, al ser moralmente arbitrarias, debe tratar de compensarse, veremos su propuesta en el siguiente capítulo.

En efecto, en una sociedad justa no sólo se hace necesario hacer frente a este tipo de situaciones; como Amartya Sen señala, la relevancia de la discapacidad en la compensación de la privación se desestima frecuentemente porque no se conoce la magnitud del problema. Así, el economista señala que “más de 600 millones de personas, es decir, cerca de uno de cada diez seres humanos vive con alguna forma de discapacidad significativa”¹⁴¹, y en países en desarrollo la situación es mucho más grave ya que los discapacitados son los más pobres entre los pobres desde el punto de vista del ingreso, pero además su necesidad de ingreso es mayor de las personas con buen estado de salud. El caso grave referido por Sen, es decir, el de las personas con discapacidad en países en desarrollo, sí entraría en la métrica de la posición de desventaja prescrita por Rawls. Pero Sen aplica su análisis de la igualdad de capacidades y señala que: el deterioro de la capacidad de obtener ingresos, que puede calificarse de “desventaja de ingreso”, tiende a reforzarse y magnificarse con el efecto de “ventaja de conversión”: la dificultad de convertir ingresos y recursos en buena vida, precisamente debido a la discapacidad”; en efecto, el que Rawls no considere la situación de discapacidad como una situación de desventaja es un problema que afecta a la igualdad¹⁴².

Sin duda, en una sociedad justa todos deberían ser tratados como iguales, con igual consideración, lo que supone que situaciones de discapacidad, al generar desigualdades arbitrarias e injustas, deberían ser abordadas de forma prioritaria. De este modo, la posición de desventaja debería ser modificada de

¹⁴⁰ *Ibíd*em, p. 88.

¹⁴¹ Amartya Sen, “Discapacidades, recursos y capacidad”, *op. cit.*, p. 288.

¹⁴² *Ídem*.

modo tal que las situaciones de discapacidad y de enfermedad grave también cuenten como criterio relevante y, a su vez, den lugar a compensaciones.

Frente a estas críticas se debe señalar, que, en efecto, en la formulación propuesta en *Teoría de la Justicia*, Rawls no ofrece un tratamiento concreto para las situaciones de discapacidad, ni para los casos de enfermedades mentales o físicas graves. Pero como sabemos, Rawls es un autor que continuamente trabajaba reelaborando sus propuestas en las que tenía en cuenta las críticas. Así, una vez planteadas las críticas sobre la necesidad de compensar las desigualdades provocadas por las dotaciones naturales, el filósofo ha intentado hacer frente a este tipo de desigualdad, además de responder indicando que no necesariamente en su obra cumbre ha obviado esta situación, sino que ha trabajado bajo la presunción de que si bien las personas en la posición original no cuentan con iguales dotaciones naturales, tienen un mínimo de capacidades físicas, intelectuales y morales que les permiten ser miembros cooperantes. Así, en *Liberalismo político*, señala:

“Puesto que empezamos nuestro análisis a partir de la idea de la sociedad como un sistema justo de cooperación, suponemos que las personas, en tanto que ciudadanos, tienen todas las capacidades que les permiten ser integrantes cooperadores de la sociedad. Y lo suponemos con tal de lograr una visión clara e inequívoca de lo que, para nosotros, es la pregunta fundamental de la justicia política; a saber: ¿cuál es la más apropiada concepción de la justicia para especificar los términos de la cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales, y que también se consideran miembros plenamente cooperadores de la sociedad durante toda una vida?”¹⁴³

De este modo intenta aclarar que es una opción, que no se trata de desestimar las situaciones graves, pero que, a efectos de mantener el carácter general de su propuesta, su opción fue dejar estos casos difíciles para tratarlos en una etapa posterior. Consideraba pues que si conseguía elaborar una teoría

¹⁴³ John Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., p. 39.

que cubra los casos fundamentales (mayoritarios) podría extenderla a los “casos difíciles”. Enseguida, aclara Rawls que hay cuatro tipos de variaciones a tener en cuenta, entre ellas figura el caso de las capacidades y habilidades físicas, incluidos los efectos de las enfermedades y de los accidentes sobre las habilidades o aptitudes naturales. Éstas constituyen variaciones de tal magnitud que pueden provocar que las personas se sitúen por debajo de la línea de lo mínimo esencial; es decir, pueden dejar a las personas con menos de las capacidades esenciales mínimas requeridas para ser miembros “integrantes cooperadoras normales de la sociedad”¹⁴⁴. Pese a la gravedad, Rawls considera que estos casos pueden ser tratados en la etapa legislativa:

“Cuando se conocen la prevalencia y las clases de estos infortunios, y pueden cuantificarse los costos de sus tratamientos y remedios y balancearse estos gastos junto con las erogaciones totales del gobierno. El objetivo es restaurar la salud de la gente mediante la atención médica apropiada, de manera que estas personas vuelvan a ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad”¹⁴⁵.

Esta idea también es apuntada posteriormente en *Justicia como equidad. Una reformulación*, en ese sentido, es posible afirmar que, si bien Rawls insiste en no incluir en la configuración de la situación de desventaja estos casos, intenta que sean cubiertos de manera que sean restaurados en su salud, aunque esta solución resulta un tanto imprecisa.

3. El segundo principio de justicia y los derechos sociales

3.1. Principio de diferencia

Según señala Rawls en *Justicia como equidad. Una reformulación*, el principio de la diferencia es el principio de justicia distributiva en sentido

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 180.

¹⁴⁵ *Ídem*.

estricto¹⁴⁶, aunque el desarrollo de este principio se halla fundamentalmente en la *Teoría de la Justicia*, es importante señalar que la idea ya se encontraba recogida en un ensayo anterior a esta obra, se trata del artículo sobre *Justicia distributiva* publicado en 1967, en el que señala:

“Interpretamos el segundo principio de modo que según él esas diferencias son justas si y sólo si las mayores expectativas de los más aventajados, cuando desempeñan un papel en el funcionamiento del sistema social en su conjunto, mejoran las expectativas de los menos aventajados”¹⁴⁷

El principio de igual libertad –primer principio rawlsiano– y el principio de diferencia –segundo principio rawlsiano–, prescriben la distribución de los bienes sociales primarios en la sociedad. En ese sentido, el primer principio es el encargado de la distribución del subconjunto al que corresponden las libertades básicas, mientras que el principio de diferencia distribuye el subconjunto al que corresponden los bienes de riqueza, ingreso, poder y autoridad¹⁴⁸.

Sin duda, el principio de diferencia es una de las elaboraciones teóricas rawlsiana que más atención, discusión y críticas ha generado. Es uno de los “más sugerentes y fértiles principios de justicia distributiva de la tradición liberal y, en general, del pensamiento moral y político contemporáneo, define el perfil distributivo radical de la propuesta igualitaria rawlsiana *Justicia como*

¹⁴⁶ La formulación más completa del principio de diferencia se encuentra en *Teoría de la Justicia*, por ello, en esta investigación nos hemos centrado fundamentalmente en la referida obra. En el desarrollo posterior de su obra, como es el caso del *Liberalismo político*, el autor no introduce ninguna modificación en relación al principio de la diferencia. En la obra que sí efectúa algunas precisiones importantes es en *Justicia como equidad* (2001), que constituye, a juicio de E. Fernández, “la última y definitiva versión de Teoría de la Justicia”. Eusebio Fernández García, “La justicia como equidad y la democracia de propietarios”, *Marxismo, democracia y Derechos Humanos*, op. cit., p. 122.

¹⁴⁷ John Rawls, “Justicia distributiva”, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, op. cit., p. 130.

¹⁴⁸ Una de las dificultades con las que nos encontramos al abordar el principio rawlsiano de la diferencia está en relación con la definición precisa de este principio. A juicio de J. Rodríguez, este problema se debe “a las ambigüedades y la polisemia introducidas por el propio Rawls en su *A Theory of Justice*, nunca aclaradas de manera explícita en su obra posterior: “Justicia como equidad (justice as fairness)”, generando de este modo una confusión indeseable en la discusión sobre el perfil y alcances distributivos de este importante principio. Ver: Jesús Rodríguez Zepeda, “El principio rawlsiano de diferencia: dilemas de interpretación”, op. cit., p. 32.

*equidad*¹⁴⁹. La razón es que éste se constituye en la clave explicativa de su liberalismo igualitario, es el motivo principal por el que la teoría rawlsiana se considera igualitaria¹⁵⁰. Pese a esta importancia en la arquitectura rawlsiana, su aplicación está subordinada a la prioridad lexicográfica del principio de igual libertad y del principio de justa igualdad de oportunidades, además de no estar considerada como un imperativo constitucional¹⁵¹.

Pues bien, este principio exige que la estructura básica de la sociedad sea ordenada de modo tal que las contingencias naturales (lotería natural) operen en beneficio de los menos aventajados de la sociedad. En ese entendido, el principio de diferencia rawlsiano¹⁵² prescribe que “las desigualdades sociales y económicas deben ser estructuradas de manera que sean para mayor beneficio de los menos aventajados”¹⁵³. Esto supone que el principio de diferencia justifica desigualdades sociales y económicas, siempre que tales desigualdades reporten beneficios a quienes se encuentren en situación de desventaja. Es decir, permiten desigualdades en aras de la igualdad.

Así, para R. Gargarella, “mientras que el primer principio de justicia está vinculado a la idea de libertad, el principio de diferencia se vincula a la idea de igualdad”¹⁵⁴. Este principio opera después del principio de justa igualdad de oportunidades, aunque este último principio haya logrado su cometido de eliminar la influencia de las contingencias sociales, “lotería social”, en las expectativas de vida de las personas, aún estaría pendiente contrarrestar las

¹⁴⁹Ibidem, p. 34.

¹⁵⁰ Silvina Ribbotta, “Nueve conceptos clave para leer la teoría de la justicia de Rawls”, op. cit., p. 224.

¹⁵¹ Jahel Queralt Lange, “El debate liberal igualitario, *Igualdad, justicia y suerte*, op. cit., p. 88.

¹⁵² Martín D. Farrell refiriéndose al principio de diferencia señala que: “El liberalismo se ha destacado por su preocupación por una justa distribución de los recursos. Para lograr este objetivo se han propuesto varios criterios distributivos, y entre los que sobresale como el paradigma del liberalismo contemporáneo es el principio de diferencia formulado por Rawls”. Martín Diego Farrell, *La filosofía del liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, p. 33.

¹⁵³ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 280.

¹⁵⁴ Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 39; Amartya Sen sostiene que los dos principios de justicia rawlsianos caracterizan la necesidad de la igualdad. Amartya Sen, “Igualdad Rawlsiana” en Sterling McMurrin (Ed.), *Libertad, igualdad y Derecho. Las conferencias Tanner sobre filosofía moral*, op. cit., p. 148.

desigualdades generadas por la “lotería natural”, es decir, la posesión de dotaciones y habilidades todavía determinarían la capacidad de poseer renta y riqueza, y esta situación para la teoría rawlsiana es moralmente arbitraria, ya que “nadie merece las dotaciones y habilidades con las que ha nacido”¹⁵⁵.

En Justicia como equidad. Una reformulación, contestando a las críticas que le dirigen, intenta aclarar el sentido de este principio señalando: “En *Teoría*, se dice que no nos merecemos (en el sentido del mérito moral) el lugar que ocupamos en la distribución de dotaciones innatas. Esta afirmación no es más que una perogrullada moral ¿Quién la negaría? ¿Realmente piensa la gente que (moralmente) se merece haber nacido más dotados que otros? ¿Acaso piensan que merecen (moralmente) haber nacido en una familia adinerada en vez de una familia pobre?”¹⁵⁶ Rawls está tan convencido de lo arbitrario de la posesión de las dotaciones que responde a las preguntas que formula con una negativa concluyente: No.

Es importante tener en cuenta dos consideraciones. En primer lugar, que no es objetivo del principio de la diferencia corregir o reparar las desigualdades naturalmente existentes entre los seres humanos, tampoco su papel se reduce a completar el principio de igualdad de oportunidades. Como destaca M. C. Melero, tiene un objetivo de “mucho mayor calado y trascendencia”¹⁵⁷. De acuerdo con Rawls, “aunque el principio de diferencia no sea igual al de compensación, alcanza algunos de los objetivos de este último. Transforma de tal modo los fines de la estructura básica que el esquema total de las instituciones no subraya ya la eficiencia social y los valores tecnocráticos”¹⁵⁸.

En segundo lugar, el principio de la diferencia redefine las bases de las desigualdades sociales, de modo que la distribución de talentos es concebida como una dotación común y se comparten los beneficios de dicha distribución. En este punto se contraponen a la propuesta de R. Nozick cuya tesis principal es

¹⁵⁵ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 78.

¹⁵⁶ John Rawls, *Justicia como equidad. Una reformulación*, op. cit., p. 110.

¹⁵⁷ Mariano C. Melero de la Torre, *Rawls y la sociedad liberal*, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2010, p. 93.

¹⁵⁸ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 104.

que los individuos tienen un derecho absoluto a apropiarse del producto del “esfuerzo del propio cuerpo”¹⁵⁹, mientras que en el principio de diferencia las dotaciones son concebidas como un “supuesto de fondo común: los talentos y las capacidades naturales”¹⁶⁰ son, desde luego, de carácter individual, pero en una sociedad gobernada por este principio las instituciones sociales deben ser articuladas de modo tal que nadie se beneficie de su mayor dotación de talentos sino sólo de forma que pueda beneficiar a aquellas demás personas que han salido perjudicadas por la “lotería natural”. En *Justicia como equidad. Una reformulación*, señala:

"El principio de diferencia representa un acuerdo para concebir la distribución de las dotaciones innatas como un activo común y para compartir los beneficios de esa distribución, sea la que resulte ser. No se dice que esa distribución sea un activo común: eso presupondría un principio (normativo). Lo que se considera un activo común es la distribución de las de las dotaciones innata, es decir, las diferencias entre personas”¹⁶¹

Como puede advertirse, la idea rawlsiana de que las dotaciones y talentos naturales sean concebidos como un fondo común, o propiedad común, se opone a las propuestas liberales libertarias. Para algunos autores el principio de diferencia no sólo evidencia el carácter igualitario de la propuesta, sino también la idea de solidaridad y fraternidad bajo la que está concebida la teoría de la justicia¹⁶². Así, los ideales que rigen la *Justicia como equidad* serían la libertad (primer principio) la igualdad y la solidaridad (segundo principio). En cualquier caso, la propuesta rawlsiana está sujeta a una variedad de interpretaciones muchas de las cuales son divergentes entre sí.

¹⁵⁹ Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, op. cit., pp. 227-228.

¹⁶⁰ Miguel Ángel Rodilla, “John Rawls”, *Contrato Social de Hobbes a Rawls. Buchanan, Nozick, Rawls*, op. cit., 601.

¹⁶¹ John Rawls, *Justicia como equidad*, op. cit., p. 111.

¹⁶² Rawls sostiene que comparación con la libertad y la igualdad, la idea de la fraternidad ha tenido un lugar menos importante dentro de la teoría democrática, en ese sentido, el mérito del principio de la diferencia reside en “ofrecer una interpretación correspondiente al significado natural de fraternidad: a saber, a la idea de no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados”. John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 107.

De este modo, el principio de igual libertad y el principio de justa igualdad de oportunidades es concebida por M. D. Farrell, como claramente igualitarios. Mientras que el principio de la diferencia no lo es y, “parte de su fascinación deriva del hecho de que no se sabe con precisión cuál es el alcance de las desigualdades que permite”¹⁶³. La distribución que exige este principio no es igualitaria, por el contrario, en ciertos casos y bajo determinados presupuestos, exige una distribución desigual de bienes sociales primarios. Mientras que para Farrell la idea de este segundo principio no es igualitario, S. Ribotta y M. A. Rodilla, consideran que la idea que subyace a este principio es plenamente igualitario y que es precisamente el principio de diferencia el que sitúa a Rawls en el igualitarismo liberal, dando expresión a la idea “profundamente igualitaria o antimeritocrática”¹⁶⁴.

En ese sentido, puede afirmarse que para llegar al principio de diferencia Rawls presupone que las partes de la posición original admiten la posibilidad de obtener mayores ventajas bajo una distribución desigual de determinados bienes sociales primarios –ingresos y riqueza–, que bajo una distribución igual. En suma, el principio de diferencia rawlsiano establece pautas de distribución desigualitarias. A entender de G. Pereira, este principio “expresa la convicción que tiene Rawls de que la justicia de la estructura básica ha de ser evaluada por su tendencia a contrarrestar las desigualdades causadas por el hecho de haber nacido en una familia o en una clase determinada, la dotación de la naturaleza y las circunstancias históricas tales como accidentes que puedan ocurrir a lo largo de la vida”¹⁶⁵. Ahora bien, ¿qué grado de desigualdad admite?

El requisito que debe cumplir la distribución desigualitaria, en aras de la igualdad, es que beneficie a los peor situados. Si no se cumple este requisito la distribución no es justa. Así, el principio de la diferencia no plantea una regla clara de hasta qué grado o hasta qué punto debe beneficiarse a los

¹⁶³ Martín Diego Farrell, *La filosofía del liberalismo*, op. cit., p. 33.

¹⁶⁴ Miguel Ángel Rodilla, “Presentación”, en John Rawls, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, op. cit., p. 37; Silvana Ribotta, “Nueve conceptos clave para leer la teoría de la justicia de Rawls”, op. cit., p. 225.

¹⁶⁵ Gustavo Pereira, *Igualdad y justicia. La propuesta de justicia distributiva de John Rawls*, op. cit., p. 28.

desaventajados; en realidad, se trata de una regla formal que lo único que requiere es que aún sea mínimo el beneficio para el grupo en situación de desventaja, se da por satisfecho el cumplimiento de la regla y la distribución es calificada como justa. Puede ocurrir, además, que la regla se haya cumplido; no obstante, las personas que se encuentran en situación de desventaja no hayan visto satisfechas sus necesidades básicas.

Pese a que Rawls no prevé el grado de desigualdad que el principio de diferencia admite, van Parijs considera que este principio es plenamente *igualitarista* sosteniendo que “no exige una igualdad pura y simple”¹⁶⁶. Así, este autor sugiere que aumentar la parte de bienes a alguien puede significar también aumentar su parte a otros en razón del efecto del estímulo (al trabajo, a la iniciativa, a la innovación) que puede resultar”¹⁶⁷. El juego no es de suma cero sino de suma variable, así, una desigualdad puede ser provechosa aun para el que es la víctima.

El autor que se muestra crítico con esta propuesta rawlsiana es G. Cohen, para él, la regla que permite diferencias con el único requisito que mejore a los peores situados sin establecer ningún otro lineamiento que ese criterio tan amplio, no sólo afirma la desigualdad sino que además la justifica. Ello es así pues esa desigualdad resulta necesaria para la “motivación productiva”¹⁶⁸. M. C. Melero, en coincidencia con G. Cohen, considera que la existencia de “incentivos económicos” que promueven la motivación productiva “distorsiona la convicción fundamental de partida al postular como desigualdades necesarias los incentivos económicos de las personas mejor dotadas. Las desigualdades basadas en los incentivos no son consistentes con la justicia neutral”¹⁶⁹.

¿Es justa la solución que Rawls ofrece con el principio de diferencia en relación con los aventajados? Las críticas en relación con los menos aventajados

¹⁶⁶ Philippe van Parijs, *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*, op. cit., p. 76.

¹⁶⁷ Ídem.

¹⁶⁸ Gerald A. Cohen, “¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades”, en Martha Nussbaum y Amartya Sen (Comps.), *La calidad de vida*, traducción de Roberto Reyes Mazzoni, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 27-29.

¹⁶⁹ Mariano C. Melero de la Torre, *Rawls y la sociedad liberal*, op. cit., p. 104.

son claramente válidas, pero en relación con los mejor situados no resulta tan claro si se considera injusto que éstos desarrollen sus potencialidades. ¿Cuál sería la solución? ¿Se tendría que poner lastres a los más dotados? Los críticos sostienen que el problema radica en la motivación, el incentivo económico con el que se pretende que los más dotados desarrollen sus talentos para beneficio de todas las personas. Rawls en *Justicia como equidad. Una reformulación* insiste en señalar que el principio de la diferencia es esencialmente un principio de reciprocidad¹⁷⁰, señalando:

“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. No tienen razones para quejarse de los motivos de los demás”¹⁷¹.

Más allá de las discrepancias en torno a la motivación de los talentosos para desarrollar sus capacidades, el objetivo último de la propuesta rawlsiana reside en contrarrestar las desigualdades generadas por causas arbitrarias, así lo aprecia también R. Arneson quien sostiene que la propuesta rawlsiana explora una idea simple consistente en “compensar a los individuos por su desgracia. Algunos tienen la suerte de nacer con salud, o en un ambiente de socialización favorable, o con una tendencia a ser encantadores, perseverantes, etc. Estas personas probablemente sean exitosas en el mercado económico y en otros aspectos importantes en el transcurso de sus vidas. Mientras que, otras personas, como decimos, han nacido para perder. La justicia distributiva estipula que los afortunados deben transferir algunas o todas sus ganancias debidas a la suerte a los desafortunados”¹⁷². La cuestión que permanece es: si en el caso de

¹⁷⁰ Sobre la idea de reciprocidad el autor señala que es una relación entre ciudadanos expresada mediante principios de justicia que regulan un mundo social en el que cada cual sale beneficiado, respecto de un patrón de igualdad apropiado, definido en relación con ese mundo social”. John Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., p. 41.

¹⁷¹ John Rawls, *Una Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 148.

¹⁷² Richard Arneson, “Rawls, Responsibility, and Distributive Justice”, en Marc Fleurbaey, Maurice Salles y John Weymark, (Eds.) *Justice, Political Liberalism and Utilitarianism: Themes from Rawls and Harsanyi*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 80-108.

las desigualdades generadas por la lotería natural, “dotaciones y talentos”, consigue la estipulación del principio de diferencia contrarrestar las desigualdades generadas por esta circunstancia azarosa.

En el caso de las desigualdades “a la baja” generadas por la “lotería natural” -las discapacidades y las enfermedades físicas y mentales, como ya hemos referido-, el principio de la diferencia no da una respuesta suficientemente igualitaria. En este el caso de las desigualdades “al alza” generadas por “lotería natural” -los talentos y capacidades-, parece que tampoco nos brinda una respuesta satisfactoria debido a que podría generarse una jerarquía de talentos; es decir, tampoco en este caso parecería que lleguen a contrarrestarse debidamente estas desigualdades.

Rawls sostiene que la influencia de las dotaciones y talentos en la distribución no siempre debe considerarse indebida, y que está perfectamente justificada cuando contribuye a lograr que las distribuciones sean más eficientes. Es más, sostiene que el principio de diferencia no pretende recompensar a las personas debido a su lugar en la distribución sino “por su adiestramiento y [por] cultivar sus capacidades y por ponerlas a trabajar en aquello que contribuya al bien de los demás y al suyo propio. Cuando la gente actúa de este modo se hace meritoria en el sentido requerido por la idea de las expectativas legítimas. La idea de acreditación presupone, como la de mérito (moral), un esfuerzo deliberado de la voluntad o actos realizados intencionalmente; actos que, en cuanto tales, proporcionan la base de las expectativas legítimas”¹⁷³.

John Rawls nos ofrece hasta dos argumentos para justificar el principio de la diferencia. De acuerdo con el primer argumento, este principio es derivado de la posición original. En este caso coincidirá con los principios que eligen las personas recíprocamente desinteresadas y situadas tras el velo de la ignorancia¹⁷⁴; en ese sentido, “Rawls sostiene que los principios de justicia para

¹⁷³ John Rawls, *Justicia como equidad. Una reformulación*, op. cit., p. 111.

¹⁷⁴ Brian Barry sostiene que “ningún otro aspecto de la teoría de Rawls ha suscitado más comentarios que su esfuerzo por mostrar que el principio de diferencia puede derivarse de la posición original tal como él lo especifica y, ningún otro aspecto de la teoría ha enfrentado un rechazo tan uniforme”. Brian Barry, *Teorías de la Justicia*, op. cit., p. 231.

la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original. Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación”¹⁷⁵.

Una de las características fundamentales de la posición original es el *velo de ignorancia*. Las personas situadas tras el velo no saben el lugar que ocuparán en la sociedad, tampoco el status social, ni la fortuna en la distribución de las ventajas y habilidades naturales (dotaciones, habilidades, inteligencia, etc.), tampoco sus concepciones del bien. En ese sentido, B. Barry entiende que “la posición original es meramente un recurso para representar en forma dramática las limitaciones que una evaluación impersonal impone sobre cualquier cosa que pueda considerarse un principio de justicia”¹⁷⁶. Desde esta perspectiva, la caracterización especial de la posición original, elaborada por Rawls, es el instrumento que permite afirmar que los principios elegidos son principios de justicia¹⁷⁷.

El segundo argumento que Rawls ofrece para llegar al principio de la diferencia se encuentra desarrollado en el segundo capítulo de la *Teoría de la justicia*; éste es “independiente de cualquier sustento desde la posición original, proviene de la igualdad de oportunidades a la igualdad de ingresos y desde allí se proyecta en el principio de diferencia mediante la noción de mejoramiento de Pareto con respecto a la igualdad”¹⁷⁸.

La formulación del principio de la diferencia se realiza atendiendo a las *expectativas del miembro representativo* de los menos aventajados: “ninguno de los principios se aplica a la distribución de bienes particulares a individuos particulares que puedan ser identificados por sus nombres propios”¹⁷⁹. El miembro representativo de la posición social de los menos aventajados no es un

¹⁷⁵ John Rawls, *Una Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 24.

¹⁷⁶ Brian Barry, *Teorías de la Justicia*, op. cit., p. 232.

¹⁷⁷ Para Jesús Ignacio Martínez, “La posición original es un artilugio incapaz de otra cosa que no sea racionalidad económica, instrumental, en función de un planteamiento previo”. Jesús Ignacio Martínez, *La Teoría de la Justicia de John Rawls*, op. cit., p. 144.

¹⁷⁸ Brian Barry, *Teorías de la Justicia*, op. cit., p. 232.

¹⁷⁹ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 71.

individuo en concreto sino el individuo medio que integra dicha categoría. Hace referencia a expectativas sobre bienes primarios y posiciones sociales. Las estas posiciones sociales se encuentran interrelacionadas, ello supone que el cambio en las expectativas de un grupo necesariamente afectará al otro grupo, en una especie de conexión en cadena, así:

“todos aquellos en posiciones favorecidas aumentan las perspectivas de los menos afortunados, cualquier avance hacia un arreglo perfectamente justo, mejora las expectativas de todos. En estas condiciones, el principio de diferencia tiene consecuencias prácticas semejantes a las de los principios de eficiencia”¹⁸⁰.

El principio de la diferencia regula los beneficios de la cooperación social entre los miembros participantes plenos, esta concepción da lugar a dos posiciones sociales: los mejor y peor situados. La situación de desventaja es concebida como un grupo y las desigualdades autorizadas por el principio de diferencia están en función al grupo menos desaventajado; es decir, todas las diferencias en riqueza deben operar en beneficio de este grupo, bajo la regla de eficiencia¹⁸¹. La situación de desventaja está influida por las instituciones que pueden resultar fortaleciendo, transmitiendo e incluso creando desventajas. Las instituciones, en la teoría rawlsiana, son un sistema público de reglas que definen cargos y posiciones con sus derechos y deberes, poderes e inmunidades”¹⁸².

La evaluación de la situación de los que se encuentran en posiciones de desventaja sería un buen indicador para evaluar la justicia de las instituciones de una sociedad. A juicio de De Julios, Rawls reconoce que los medios y las condiciones económicas y sociales en las que las personas se sitúan influyen decididamente en el ejercicio de la libertad. Para mejorar la situación de quienes se encuentren en posiciones de desventaja, formula su principio de diferencia y

¹⁸⁰ *Ibíd*em, p. 87.

¹⁸¹ J. Rodríguez destaca que “la reducción economicista” o “de clase” que va adherida a la defensa del principio de diferencia en la obra de Rawls, impide derivar de éste un modelo normativo que permita entender la posición de desventaja. Jesús Rodríguez Zepeda, “El principio rawlsiano de diferencia: dilemas de interpretación”, *op. cit.*, p. 43.

¹⁸² John Rawls, *Teoría de la Justicia*, *op. cit.*, p. 61.

la regla del maximin. De este modo asume como postulados: la distribución equitativa de los bienes sociales a través de una “redistribución” de los ingresos en beneficio de los más desfavorecidos; una economía de mercado y la protección estricta de las libertades individuales¹⁸³.

El siguiente modo de aproximarse al principio de la diferencia, y la justificación de las desigualdades sociales y económicas, es ir desde un enunciado muy general hasta una interpretación particular. Rawls adopta el sistema de “igualdad democrática”, que es una variante social demócrata del liberalismo político¹⁸⁴. El filósofo examina tres sistemas: el modelo de libertad natural; el sistema de igualdad liberal y el sistema de igualdad democrática.

3.1.1. Sistema de libertad natural

Este primer modelo representa la versión del liberalismo cuya tesis fundamental es el *laissez-faire*. En este modelo, el mercado funciona como el mecanismo principal de distribución de la renta, la riqueza y la libre concurrencia en condiciones de igualdad formal; así cualquier resultado distributivo sería justo si se llega a él por un intercambio en un mercado libre. Existe una igualdad formal de oportunidades, pero sólo para las posiciones ventajosas, pues todas y cada una de las personas poseen su propia fuerza de trabajo y no existen barreras arbitrarias para el progreso. Es decir, para este sistema basta con “una estructura básica que satisfaga el principio de eficiencia y en el cual los empleos son asequibles para quienes tengan la capacidad y el deseo de obtenerlos”¹⁸⁵, lo cual conduce a una distribución justa.

Los resultados no están condicionados por directrices políticas o administrativas y lo que cada uno obtiene de la cooperación social es el resultado del conjunto de decisiones voluntarias de todos y cada uno; en consecuencia, no hay cabida al derecho de quejarse por ser más rico o pobre

¹⁸³ Alfonso De Julios-Campuzano, *La dinámica de la libertad. Tras las huellas del liberalismo*, op. cit., p. 230.

¹⁸⁴ Miguel Ángel Rodilla, *Contrato Social. De Hobbes a Rawls*, op. cit., p. 596.

¹⁸⁵ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 73.

que otro, ello no se debe a ningún privilegio inicial, a la decisión del poder político o a un trato más o menos favorable del gobierno, sino que es el resultado de una magnitud de decisiones de determinados individuos que concurren libremente y en pie de igualdad¹⁸⁶.

Desde este primer sistema, asignar derechos y deberes de esta manera proporcionará un esquema que distribuya el ingreso, la riqueza, la autoridad y la responsabilidad de un modo equitativo, sea como fuere esa distribución. La característica principal de este modelo es que permitiría que las personas resulten beneficiadas o perjudicadas por circunstancias ajenas a las elecciones y a la responsabilidad. Para B. Barry el sistema de libertad natural al que hace referencia Rawls “se corresponde estrechamente con el que se encuentra en la *Riqueza de las Naciones* de Adam Smith. De acuerdo con el cual, cualquier resultado distributivo es justo si se llega a él por intercambio de un mercado libre. Cada persona posee su propia fuerza de trabajo y no hay barreras arbitrarias para el progreso: existe una igualdad formal de oportunidades para todas las posiciones sociales ventajosas”¹⁸⁷.

Comparado con el sistema de aristocracia natural, este sistema no deja de tener cierto “atractivo”; pero Rawls pone de relieve lo arbitrario desde el punto de vista moral de este sistema de distribución. Considera así que una vez que un sistema social como este haya estado funcionando por algún tiempo, los resultados distributivos de un periodo determinado dependerán de la “distribución inicial de bienes personales” que se haya producido al comienzo de dicho periodo, y esto se verá fuertemente influido por contingencias naturales y sociales:

“La distribución de ingresos y de riquezas existentes, digamos, es el efecto acumulativo de distribuciones previas de los bienes naturales (talentos y capacidades naturales) tal como han sido desarrollados o dejaron de ser efectivizados y su uso favorecido o desfavorecido a lo largo del tiempo por las circunstancias

¹⁸⁶ Miguel Ángel Rodilla, *Contrato Social. De Hobbes a Rawls*, op. cit., p. 596.

¹⁸⁷ Brian Barry, *Teorías de la Justicia*, op. cit., p. 236.

sociales y contingencias causales como los accidentes y la buena suerte. Intuitivamente, la injusticia más obvia del sistema de la libertad natural es que permite que las cuotas de distribución estén injustamente influidas por estos factores de manera tan arbitraria desde un punto de vista moral¹⁸⁸.

De acuerdo con Rawls, son inadecuados los resultados distributivos del sistema de libertad natural por la distribución que tiende simplemente a reproducir la distribución inicial de talentos, capacidades naturales y contingencias sociales; de modo que aquéllos sustancialmente más calificados y premiados por la lotería social terminarán con las porciones más importantes, y aquéllos desaventajados, ya sea por aptitudes y capacidades naturales, como por las circunstancias sociales, terminarán con porciones irrisorias. Si el resultado de un sistema de distribución simplemente reproduce una distribución inicial, sólo es posible sostener que es justo si se hace la presunción adicional de que los atributos iniciales están distribuidos con justicia.

En el caso del sistema de libertad natural no es posible garantizar este presupuesto pues la distribución inicial de los atributos está fuertemente influenciada tanto por las contingencias naturales como por las circunstancias sociales, y como tal, no es ni justa ni injusta, sino simplemente arbitraria. Si nada garantiza la justicia en la distribución inicial de atributos (talentos y capacidades naturales), lo que se concreta es la arbitrariedad de la suerte. De acuerdo con este sistema, “una estructura básica de la sociedad que satisfaga el principio de eficiencia y en el cual los empleos son asequibles para quienes tengan la capacidad y el deseo de obtenerlos conduciría a una distribución justa”¹⁸⁹.

En suma, según este modelo, las cuotas distributivas están fuertemente influenciadas por tres tipos de factores: los talentos y las capacidades naturales, las circunstancias sociales y las contingencias como los accidentes y la suerte. Es decir, el libre intercambio funciona sobre una distribución inicial de bienes que es fortuita. Al garantizar una igualdad de oportunidades meramente formal,

¹⁸⁸ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 78.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 73.

los individuos concurren al mercado desde posiciones iniciales que pueden ser muy desiguales; la cuota que a cada cual le corresponde del producto social es resultado de una serie de decisiones de contingencias naturales y sociales, y estos factores de acuerdo con Rawls son arbitrarios desde el punto de vista moral.

3.1.2. Sistema de igualdad liberal

En el sistema de igualdad liberal se pretende corregir las deficiencias del sistema anterior, es decir, la arbitrariedad en cuanto a la “lotería social” permitida por el sistema de libertad natural “añadiendo a la exigencia de puestos abiertos a los talentos la condición adicional del principio de la justa igualdad de oportunidades. La idea aquí es que los puestos deben estar abiertos a los talentos no sólo en un sentido formal, sino haciendo que tengan una oportunidad equitativa de obtenerlos. De acuerdo con Rawls: “suponiendo que haya una distribución de los bienes naturales, aquéllos que están en el mismo nivel de talento y capacidad y que tienen el mismo deseo de usarlos deberían tener las mismas perspectivas de éxito, cualquiera que sea su posición inicial en el sistema social. En estos sectores de la sociedad debería haber, en términos generales, las mismas perspectivas de cultura y de éxito para todos los que se encuentran igualmente motivados y dotados. Las expectativas de aquellos que tengan las mismas capacidades y aspiraciones no deberían verse afectadas por sus clases sociales”¹⁹⁰. Lo que este sistema instaura es una especie de “meritocracia justa”¹⁹¹ en la que las desigualdades sociales y culturales son mitigadas por la igualdad de oportunidades que procuran la educación, ciertas políticas redistributivas y otras reformas sociales.

Con este sistema, a juicio de B. Barry, Rawls estaría señalando una progresión absolutamente genuina de ideas que es, a la vez, lógica y cronológica. La idea de la igualdad de oportunidades comienza, tal como dice,

¹⁹⁰ *Ibíd.*, p. 78.

¹⁹¹ Michael Sandel destaca que “la meritocracia justa, es aquella en la que se han superado la discriminación y el sesgo de clase, quienes llegan a posiciones favorecidas se han ganado tal condición, y por lo tanto merecen las recompensas que ésta implica”. Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, op. cit., p. 99.

con el eslogan de “carreras abiertas a los talentos, ello exige la abolición de las barreras formales de ingresos: por ejemplo, abrir posiciones en el servicio civil a todos los que califiquen sobre la base de exámenes competitivos, en vez de que se reserven a los miembros de una aristocracia hereditaria y quizás a sus protegidos. Pero no incluye la noción de una igualdad de oportunidades para lograr aquellas calificaciones”¹⁹²; en cambio, la igualdad equitativa de oportunidades va más allá porque exige situar en pie de igualdad a personas que están igualmente dotadas e igualmente motivadas para desarrollar tales talentos con independencia de su origen y clase social.

El objetivo del sistema de igualdad liberal es brindar un punto de partida igualitario para todos a fin de que aquellos individuos talentosos, con capacidades innatas similares y una voluntad similar de ejercitarlos tengan posibilidades de éxito independientemente de la clase social en la que nacieron y en la que se encuentren. Si bien el principio de igualdad liberal supone un avance importante en comparación con el sistema de libertad natural, todavía resulta insuficiente. Aunque introduce un correctivo igualitarista al intentar que las expectativas de vida de las personas no se vean condicionadas “por su origen de clase”¹⁹³, no logra del todo su cometido por la importante influencia del proceso de socialización; así, el “entorno familiar seguiría siendo decisivo para el cultivo de aptitudes naturales y el desarrollo de las disposiciones motivacionales”¹⁹⁴, es decir, el medio social y la familia podrían influir decididamente en la distribución de bienes. En efecto, Rawls lo reconoce y señala que en la práctica “es imposible asegurar a los igualmente dotados iguales probabilidades culturales y de superación, y por tanto podríamos desear adoptar un principio que reconociera este hecho y mitigara también los efectos arbitrarios de la lotería natural. El que la concepción liberal no lo haga fortalece la búsqueda de otra interpretación de los dos principios de la justicia”¹⁹⁵.

¹⁹² Brian Barry, *Teorías de la Justicia*, op. cit., p. 238.

¹⁹³ Miguel Ángel Rodilla, *Contrato Social. De Hobbes a Rawls*, op. cit. 599.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 600.

¹⁹⁵ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 79.

Es indudable que el sistema de igualdad liberal logra avances importantes en relación con la igualdad natural, pero todavía presenta problemas desde una perspectiva igualitaria; así, las críticas han girado en relación con la justa igualdad de oportunidades que sólo beneficiaría a quienes tienen talentos, quedando excluidas todas aquellas personas que no poseen tales dotaciones. Para Christian Arnsperger y Philippe van Parijs, este sistema podría dar lugar a una interpretación en virtud de la cual: “la sociedad no debe consumir recursos ofreciendo a los cortos de vista la posibilidad de ser pilotos o a los pobres de espíritu la de convertirse en ingenieros. Pero si los talentos innatos de dos personas son idénticos, las instituciones deben obrar, en particular a través de una limitación de desigualdades de riqueza, una prohibición del sexismo, del racismo, y del nepotismo, y por encima a través de una enseñanza eficiente, obligatoria y gratuita, para darles a ambos las mismas posibilidades de acceso a las posiciones sociales que cada uno de ellos elija”¹⁹⁶; es decir, daría lugar a una especie de jerarquía de talentos.

Pues bien, el principio de igualdad liberal supone un gran avance, pero todavía permite que factores moralmente arbitrarios como las dotaciones naturales: los talentos y las capacidades, determinen las perspectivas de vida de los individuos. Aun si funcionase a la perfección eliminando la influencia de las contingencias sociales, continuaría permitiendo que la distribución de riqueza e ingresos se determine por factores moralmente arbitrarios: dotaciones y talentos. Es decir, las porciones distribuidas todavía se decidirían conforme al resultado de un factor moralmente arbitrario como es la lotería natural: “dotaciones y talentos naturales”. A juicio de Rawls, 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, que para que lo sea a favor de las contingencias sociales e históricas”¹⁹⁷.

En ese sentido, B. Barry hace referencia a Christopher Jencks quien formulaba casi la misma idea de Rawls en *Inequality*, pero en relación con los

¹⁹⁶ Christian Arnsperger y Philippe van Parijs, *Ética económica y social. Teorías de la sociedad justa*, op. cit., p. 79.

¹⁹⁷ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 79.

logros educacionales: “el resultado inevitable de eliminar la desigualdad ambiental sería incrementar la correlación entre el genotipo IQ y los puntajes IQ. Por cierto, este es a menudo un objetivo consciente de la política educacional. La mayor parte de las escuelas tratan de ayudar a los estudiantes con alta ‘capacidad innata’ para que desarrollen su ‘potencial’. En efecto, esto también significa eliminar la ventaja injusta de los estudiantes que tienen genes no prometedores pero que provienen de hogares estimulantes. La idea parece ser que la desigualdad basada en la ventaja genética es moralmente aceptable pero que la desigualdad basada en otros accidentes de nacimiento no lo es. La mayor parte de los educadores y de los legos evidentemente sienten que los genes de un individuo son de él y que lo autorizan a las ventajas que puedan obtener de ellos sean cuales fueren. [...] Para un cabal partidario de la igualdad, sin embargo, la desigualdad que deriva de la biología debería ser repulsiva como la desigualdad que deriva de la socialización temprana”¹⁹⁸.

Rawls entiende que la lotería natural y la lotería social son moralmente arbitrarias y no constituyen base de mérito o desmérito, no son justas o injustas, lo que resulta justo o injusto es el modo en que las instituciones regulan estas diferencias y permiten su influencia en la distribución de los recursos y las expectativas de vida de las personas. Bajo esta perspectiva, se podría dar la impresión que el paso siguiente sea que Rawls abogue por un sistema que elimine las desigualdades generadas por ambos tipos de contingencias arbitrarias (lotería natural y lotería social), en la medida en que ambas son moralmente arbitrarias; sin embargo, opta por un sistema que comprende la justa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia, que es su criterio distributivo, esta opción de Rawls es calificada por M. A. Rodilla como “una clara desviación respecto del igualitarismo estricto”¹⁹⁹.

3.1.3. Sistema de igualdad democrática

El sistema de igualdad democrática se distingue por distribuir los beneficios y las cargas de la cooperación social dejando de lado contingencias

¹⁹⁸ Citado en Brian Barry, op. cit., p. 241.

¹⁹⁹ Miguel Ángel Rodilla, *Contrato Social. De Hobbes a Rawls*, op. cit., p. 600.

naturales y circunstancias sociales en las que se encuentran las personas. Así, según este sistema, la igualdad de oportunidades debe ser entendida como la exclusión de todas las ventajas o desventajas provenientes tanto de la lotería natural -talentos y capacidades- como de la lotería social -circunstancias sociales y contingencias casuales-, ya que caen en el reino de lo moralmente arbitrario.

En ese sentido, Rawls sostiene que la igualdad democrática “se obtiene combinando el principio de la justa igualdad de oportunidades con el principio de diferencia [...] Dando por establecido el marco de las instituciones requeridas por la libertad igual y la justa igualdad de oportunidades, las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados son justas si y sólo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos en la sociedad”²⁰⁰. La concepción democrática no puede ser el resultado de una simple extensión del principio de igualdad de oportunidades, ya que sería imposible extender las oportunidades de manera tan completa como para erradicar incluso aquellas desigualdades que se derivan únicamente de las condiciones sociales y culturales.

La familia es una de las instituciones importantes, su papel es trascendental en las sociedades en la medida en que influyen positiva o negativamente en las oportunidades de las personas; es decir, es una institución que por sí sola hace que “en la práctica, sea imposible asegurar incluso a las personas con igual dotación, iguales probabilidades de cultura y de superación [...]”²⁰¹. Asimismo, pese a que el sistema educativo pueda estar organizado de modo tal que consiga corregir o compensar en cierta medida, o en su totalidad, las carencias sociales y culturales, resulta difícil formular el tipo de políticas sociales que serían necesarias para corregir de manera similar los efectos de la lotería natural. En ese entendido, el objetivo del principio de diferencia no es conseguir una igualdad de resultados, y no es concebido por Rawls como una teoría igualitarista absoluta.

²⁰⁰ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 81.

²⁰¹ *Ibíd.*, p. 79.

Para Rawls, las diferencias existentes entre las personas no deben ser ni eliminadas ni ignoradas: “no hay razón para ignorar y mucho menos para eliminar estas distinciones, hay otra manera de tratarlas”²⁰². El tratamiento que propone no supone eliminar la distribución desigual de talentos y capacidades naturales sino organizar el esquema de cargas y beneficios para que los menos afortunados puedan compartir los recursos de los afortunados. Ése es el espíritu con que Rawls concibe el principio de diferencia: “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 a favor de los menos afortunados. Nos vemos así conducidos al principio de diferencia si es que queremos diseñar al sistema social de manera que nadie obtenga beneficios o pérdidas debido a su lugar inicial en la sociedad, sin haber dado o recibido a cambio ventajas compensatorias”²⁰³.

De este modo, aquellas personas que han sido favorecidas por la lotería natural podrán beneficiarse de su suerte siempre que contribuyan a mejorar la situación de las personas menos favorecidas. El hecho de haber sido premiado por la lotería natural no es condición suficiente para merecer los beneficios que produce esa situación, pues nadie merece una mayor capacidad de talentos, una situación social inicial favorable, ni una suerte favorable.

Como ha quedado establecido, el principio de diferencia postula que la distribución desigual de bienes sociales primarios debe realizarse de modo que produzca el mayor beneficio posible para los menos aventajados en la obtención de bienes primarios²⁰⁴, entonces la pregunta que surge es: ¿a quienes se considera menos aventajados?

²⁰² *Ibíd.*, p. 104.

²⁰³ *Ibíd.*, p. 124.

²⁰⁴ Para G. Pereira, el concepto de menos aventajado se presenta como uno de los núcleos del criterio distributivo del principio de diferencia, en Gustavo Pereira, *Igualdad y justicia. La propuesta de justicia distributiva de John Rawls*, op. cit., p. 29.

En la configuración del principio de diferencia Rawls intenta conciliar dos exigencias: la exigencia de justicia con la exigencia de eficacia distributiva²⁰⁵, por ello, se entiende que las desigualdades admitidas son sólo aquellas que operen en beneficio de los menos aventajados. La posición social de desventaja no identifica a individuos sino a un grupo en función de los bienes sociales primarios; en tal sentido, Rawls admite que resulta difícil evitar cierta arbitrariedad en la configuración del grupo menos aventajados, por lo que presenta hasta tres formulaciones:

“Una posibilidad es la de escoger una posición social determinada, la de los trabajadores no calificados, por ejemplo, y entonces contar como menos favorecidos a todos aquellos que tengan aproximadamente el ingreso y la riqueza de quienes están en esta posición, o incluso menos. Las expectativas de la persona representativa menos favorecida son definidas por la media que se extrae de toda esta clase.

Otro criterio sería en términos del ingreso y la riqueza relativos, sin hacer referencia a las posiciones sociales”²⁰⁶.

Como se advierte, la configuración de la posición social menos aventajada es en términos de expectativas. Se trata de las desigualdades admitidas en términos de expectativas de bienes sociales primarios²⁰⁷. Cada persona tiene dos posiciones sociales relevantes: *igual* ciudadanía; y la que está definida por *su lugar en la distribución del ingreso y la riqueza*. Los representantes relevantes son aquellos ciudadanos que representan a las personas con diferentes expectativas por los bienes primarios distribuidos desigualmente. Ahora bien, estas expectativas hacen referencia a aquellos bienes que requerirían los ciudadanos en el desarrollo de su vida, así se entiende que las expectativas de vida se encuentran influenciadas tanto por las contingencias sociales como por las naturales, y estas circunstancias permiten a los individuos valorar sus fines de acuerdo con la posición social que ocupan en la sociedad, concretamente, de

²⁰⁵ Jesús Rodríguez Zepeda, “El principio rawlsiano de diferencia: dilemas de interpretación”, op. cit., p. 52. La idea de que una distribución ha de ser eficaz para ser justa proviene del llamado “principio de *optimalidad*” de Pareto.

²⁰⁶ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 101.

²⁰⁷ Mariano C. Melero de la Torre, *Rawls y la sociedad liberal*, op.cit. pp. 89-92.

acuerdo con las oportunidades y los bienes sociales que disponen. Aunque Rawls presenta dos formulaciones, y en *Justicia como equidad* reitera: “los menos aventajados son los miembros representativos de la clase de ingreso con las expectativas más bajas²⁰⁸, la interpretación estándar es la que hace referencia a que el grupo en situación de desventaja está constituido por “los desaventajados económicamente”²⁰⁹.

De acuerdo con una tercera formulación, Rawls señala que los menos aventajados podrían constituirse en aquellas personas menos favorecidas 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; todo ello dentro del ámbito normal y con las medidas apropiadas basadas en los bienes sociales primarios”²¹⁰.

Como se advierte, en esta tercera formulación se incluyen los tres tipos de contingencias, de modo que podría resolver algunas de las críticas vertidas. No obstante, la aparente ventaja ofrecida por esta tercera formulación parece diluirse cuando se procede a averiguar con exactitud a quienes se considera como parte del grupo menos aventajado: ¿a aquellas personas que padecen los tres tipos de contingencias? o ¿aquellas personas que padecen sólo una o algunas de las tres contingencias? Para G. Pereira, la clave radica en la forma de interpretar la superposición entre los tres tipos de contingencias incluidas en esta tercera formulación rawlsiana, la misma que para este autor puede ser interpretada hasta de dos formas distintas, aunque ninguna está libre de dificultades²¹¹.

²⁰⁸ John Rawls, *Justicia como equidad. Una reformulación*, op. cit., p. 90.

²⁰⁹ Roberto Gargarella, “prólogo”, en Jahel Queralt Lange, *Igualdad, Justicia y Suerte*, op. cit., p. 17; “El principio de la diferencia determina las desigualdades materiales permisibles exclusivamente desde el punto de vista de la situación del grupo social económicamente menos aventajado”. Mariano C. Melero de la Torre, *Rawls y la sociedad liberal*, op. cit., p. 98.

²¹⁰ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 100.

²¹¹ Gustavo Pereira, *Igualdad y justicia: la propuesta de justicia distributiva de John Rawls*, prólogo de Adela Cortina, Nau Llibres, Valencia, 2001, pp. 30 y 76.

De acuerdo con una primera interpretación, la superposición podría entenderse como la concurrencia de los tres tipos de contingencias, esto es, para que las personas sean consideradas menos aventajadas tendrían que tener los tres tipos de contingencias a la vez. Esta interpretación que podría presentarse como la más abarcadora, sin embargo, resulta problemática en el sentido de que si bien permite distinguir entre aquellas personas que sólo por tener una discapacidad, aunque sean sumamente ricas, sean consideradas parte del grupo menos aventajado ya que requieren además para tal consideración, de las otras dos contingencias; sin embargo, por esta misma razón excluye a aquellas personas que sólo en virtud de un tipo de contingencia debían ser consideradas como parte de dicho grupo.

De acuerdo con la segunda interpretación a la que hace referencia G. Pereira²¹², la inclusión en el grupo menos aventajado podría ser determinada por una o más de las tres contingencias a las que hace referencia Rawls. De modo que, por ejemplo, una persona con algún tipo de discapacidad, aunque posea grandes riquezas, tendría que ser considerada desaventajada, lo que desde un punto de vista moral sería inadmisibles. En ese mismo sentido, teniendo en cuenta que el objetivo del principio de la diferencia es: “compensar las desventajas contingentes en dirección hacia la igualdad”²¹³; y que el hecho de ser considerado desaventajado autoriza la transferencia de recursos a su favor, este tipo de interpretación parecería ir más allá de la intención del propio Rawls.

Finalmente debe precisarse que, respecto a la configuración de la posición social del grupo desaventajado, Rawls trabaja bajo el supuesto de que todas las personas tienen las necesidades físicas y capacidades psíquicas dentro del ámbito normal. De este modo, explica que tendrá en cuenta los casos de personas con discapacidades, enfermedades físicas y mentales, a los que denomina “casos difíciles”, pues considera que dado el carácter general de su reflexión, el introducir estos casos a la teoría de la justicia conduciría a “distraer la percepción moral haciendo pensar en personas distantes de nosotros y cuyo destino despierta angustia y compasión”, advirtiendo que el problema de justicia

²¹² *Ibíd.*, p. 77.

²¹³ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 123.

que aborda se centra en las personas entendidas como participantes plenos y activos de la sociedad en la cooperación social²¹⁴. Es decir, el principio de diferencia rige prioritariamente para miembros representativos que se encuentran dentro de la “normalidad” y, participan en la cooperación social. Como ya hemos señalado el principio de la diferencia es el criterio de justicia que más críticas ha recibido, Amartya Sen y Ronald Dworkin dirigen sus cuestionamientos principalmente a este principio como se abordará en los capítulos siguientes.

3.2. Prioridad de la libertad sobre la igualdad

John Rawls, en *Teoría de la justicia*, establece una clara distinción entre una “concepción general” de justicia, que está postulada como un enunciado moral de carácter universal, y una “concepción especial” de justicia, que se presenta como la aplicación a sociedades bien ordenadas; esto es, a sociedades con regímenes democrático constitucionales. Esta distinción prescrita por Rawls tiene diferentes consecuencias en relación con la prioridad de la libertad sobre la igualdad. Teniendo en cuenta la “concepción especial”, para Rawls, una sociedad justa es aquella cuya estructura institucional básica se encuentra regulada por los dos principios, que en realidad son tres:

Primer principio: Toda persona tiene igual derecho a un esquema plenamente adecuado de libertades y derechos básicos iguales, compatible con el mismo esquema para todos, y que garantizará el valor justo de las libertades políticas, y solo de esas libertades (principio de la igual libertad)²¹⁵

Segundo principio: Las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones: primera, deben estar asociadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad de oportunidades (*segundo principio:* principio de la justa igualdad de oportunidades); y segunda, deben redundar en el mayor

²¹⁴ Ibídem, p. 101.

²¹⁵ John Rawls, *El liberalismo político*, op. cit. p. 35.

beneficio posible para los individuos peor situados de la sociedad (*tercer principio*: principio de la diferencia)²¹⁶.

La aplicación de estos principios se halla sujeta a dos reglas:

“Los principios de justicia están ordenados lexicográficamente y, en consecuencia, las libertades básicas únicamente pueden ser restringidas en aras de la libertad. (Primera regla de prioridad)

“La justa igualdad de oportunidades tiene prioridad sobre el principio de diferencia y ambos son prioritarios respecto a los objetivos de eficiencia y la maximización del bienestar”²¹⁷. (Segunda regla de prioridad).

Como puede advertirse, lo que está prescribiendo la primera regla de prioridad es que las libertades sólo pueden ser restringidas por consideraciones relativas a la libertad; así, la función de la regla de prioridad de la libertad en el razonamiento práctico es, a juicio de M. A. Rodilla, filtrar el tipo de razones que pueden esgrimirse para justificar la restricción de alguna libertad o la distribución desigual de alguna libertad²¹⁸. De este modo, la regla de prioridad de la libertad establece que ninguna distribución de los rangos o la riqueza puede ser considerada justa si se hace a costa de la libertad consagrada por el primer principio.

La prescripción de esta primera regla de prioridad pone de manifiesto dos cuestiones. En primer lugar, el carácter netamente liberal de la teoría rawlsiana, ya que establece como un requisito ineludible a cualquier política distributiva: el respeto de un *esquema igual* de libertades. En segundo lugar, esta regla de prioridad deslegitima el utilitarismo, el cual, apelando al argumento del bienestar colectivo puede restringir las libertades de algunos individuos. Bajo esta formulación rawlsiana, no se permite intercambiar objetivos de justicia social por libertades.

²¹⁶ Ídem.

²¹⁷ John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1999, p. 266.

²¹⁸ Miguel Ángel Rodilla, “John Rawls”, *Contrato Social de Hobbes a Rawls. Buchanan, Nozick, Rawls*, op. cit., p. 593.

Las libertades que protege el primer principio son organizadas por Rawls en cuatro grupos:

- (1) Libertades políticas: derecho a votar, a ser elegido, libertad de expresión, de prensa y de reunión y en general el derecho a participar en el foro público.
- (2) Libertad de conciencia y de pensamiento, que unidas a la libertad de reunión y asociación conducen a la libertad de culto.
- (3) Libertad personal y el derecho de integridad personal, que incluye la proscripción de la servidumbre, el derecho a la propiedad personal.
- (4) El conjunto de derechos incluidos en un Estado de Derecho: proscripción de la detención arbitraria, el hábeas corpus y derecho a un juicio público y sin dilaciones, derecho a un proceso imparcial, etc.

En este catálogo se recogen exclusivamente los clásicos derechos civiles y políticos, quedando excluidos los derechos económicos y sociales, que se encuentran bajo el amparo del segundo principio de justicia rawlsiano. También se advierte que no figura el derecho de propiedad; en este sentido, es importante señalar que no es un olvido de Rawls, sino una opción ideológica a partir de su apuesta por un liberalismo igualitario. En efecto, nuestro autor ha insistido en señalar que “las libertades que no están en la lista, por ejemplo, el derecho a la propiedad privada y a la libertad contractual tal y como se entiende en la doctrina del *laissez-faire*, no son básicas, no están protegidas por la prioridad de la libertad”²¹⁹. A entender de M. A. Rodilla, si estos fueran configurados como básicos, el segundo principio de justicia, que requiere de políticas redistributivas, nunca podría entrar en acción²²⁰.

En relación con la “concepción especial” de justicia, como ya se ha señalado, ésta se distingue de la “concepción general”²²¹ de justicia a partir del

²¹⁹ John Rawls, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, op. cit., p. 177.

²²⁰ Miguel Ángel Rodilla, “John Rawls”, *Contrato Social de Hobbes a Rawls. Buchanan, Nozick, Rawls*, op. cit., p. 595.

²²¹ Para Jesús Ignacio Martínez, en la concepción general “se reconoce como una distribución justa la posibilidad de intercambiar libertad por bienes económicos, ya que una desigualdad en

intercambio que admite esta última entre condiciones distributivas y libertades; en la concepción especial, por el contrario, se prohíbe cualquier negociación de la libertad a cambio de beneficios distributivos del ingreso, los rangos o la riqueza.

La concepción especial de la justicia, a diferencia de la concepción general que tiene un principio único, cuenta con dos principios. El primer principio que regula la igual libertad, se corresponde con el sistema completo de libertades de igual ciudadanía (derechos civiles y políticos) y el principio de la diferencia que regula la compensación por desigualdades sociales y económicas (derechos sociales). Pues bien, en la concepción especial, las libertades del primer principio pueden ser derrotadas sólo por otra libertad para asegurar la libertad misma, pero no se admite intercambio con los bienes protegidos por el segundo principio. Entonces son ¿irreconciliables los valores libertad e igualdad? ¿Cómo consigue la adhesión a ambos valores?, Rawls consigue esta adhesión simultánea a través de la figura del *valor de la libertad*, estableciendo una diferencia entre la libertad misma y el valor de la libertad que puede variar dependiendo de la capacidad de las personas para promover sus fines; así, sostiene que el *valor de la libertad* no es el mismo para todos: “Algunos tienen más autoridad y más riqueza, y por tanto más medios para alcanzar sus objetivos. No obstante, el menor valor de la libertad está compensado, ya que la capacidad que tienen los miembros menos afortunados de la sociedad para alcanzar sus objetivos sería aún menor si no aceptasen las desigualdades inexistentes en todos los casos en que se satisface el principio de diferencia. No obstante, compensar por el menor valor de la libertad no ha de confundirse con compensar una libertad desigual”²²².

De este modo, la regulación igual rige exclusivamente para los bienes sociales primarios regulados por el primer principio (derechos civiles y políticos); en cambio, las desigualdades están autorizadas para el principio que rige los bienes sociales primarios: renta y riqueza (derechos sociales). La regla para

la libertad o discriminaciones en oportunidades pueden aumentar las expectativas económicas de los que están en peor situación”. Jesús Ignacio Martínez, *La Teoría de la justicia en John Rawls*, op. cit., p. 150.

²²² John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 123.

autorizar estas desigualdades es que aporten beneficio (no dice el grado de beneficio ni de desigualdad admisible) en función de las expectativas de los miembros del grupo menos aventajado.

En consecuencia, es posible afirmar que la regla de prioridad es exclusivamente una característica de la justicia como equidad en tanto que actualización de la concepción general de la justicia para el caso de las democracias constitucionales, esto es, para el caso de la concepción especial, ya que en la concepción general, la teoría de la justicia podría permitir un sacrificio o limitación de algunas libertades con el objetivo de alcanzar un nivel de civilización que permita el establecimiento de una sociedad bien ordenada.

De acuerdo con Rawls, cuando las condiciones sociales no permiten el funcionamiento efectivo de un sistema de libertades como el que es característico de una democracia constitucional, serían aceptables algunas restricciones a la libertad, siempre que se hicieran con el objetivo de alcanzar una sociedad libre. En ese sentido señala:

“La negación de una libertad equitativa puede ser defendida sólo si es necesaria para elevar el nivel de civilización de modo tal que en un tiempo previsible estas libertades puedan ser disfrutadas”²²³.

Este enunciado es cuestionable porque sostendría que fuera de las sociedades democrático-constitucionales, no habría necesidad de mantener el principio de inviolabilidad de las libertades, con lo cual se estaría posibilitando atropellos contra las libertades ciudadanas en países con regímenes políticos de democracias no consolidadas. Sin embargo, lo que parece que Rawls destaca es que la existencia de un sistema generalizado de las libertades en las democracias constitucionales necesita, para ser plenamente establecida, el sacrificio de algunas formas de libertad que no estaban originalmente distribuidas de manera equitativa. Un ejemplo de ello se da en la tradición inglesa

²²³ *Ibíd*em, p. 147.

donde el derecho universal al voto, una de las libertades políticas por excelencia, sólo pudo ser alcanzado gracias a la limitación, entre otras cosas, del derecho exclusivo de los propietarios de bienes inmobiliarios a elegir a los gobernantes.

En este caso, dado que lo que se encontraba en juego era la consecución de un esquema más amplio de libertades, la limitación de una libertad particular quedaba justificada, siempre que se aceptase que era una libertad, ya que en realidad lo que se ostentaba era un privilegio. Del mismo modo, la lectura que se hace para el caso de las pensiones, que es uno de los derechos sociales importantes, ha exigido, para su implantación, restricciones a la libertad de propiedad y a la libre disposición de los recursos y ganancias de los dueños de las empresas. En el primer ejemplo mencionado, se trata de la restricción de una libertad a favor de la ampliación del esquema global de libertades, mientras que en el segundo se trata de una limitación de la libertad en aras de una distribución menos injusta de los bienes colectivos.

En ambas situaciones, se recurre a una lectura finalista que contempla tanto el proceso político de universalización del voto como el distributivo de la creación de un sistema de pensiones como momentos de avance hacia una meta. En ese sentido, las limitaciones a la libertad en el marco de la concepción general adquieren sentido a largo plazo. Para Rawls, “[e]l orden lexicográfico de los dos principios es la tendencia a largo plazo de la concepción general de la justicia consistentemente perseguida bajo condiciones razonables favorables”²²⁴. Ello permite afirmar que, en la concepción general de la justicia, Rawls no pretende justificar ningún abuso contra las libertades ciudadanas en sociedades que no coincidan con el patrón democrático constitucional de sociedades occidentales.

En definitiva, podemos señalar que, en la *Teoría de la justicia*, la justicia como equidad aparece como una concepción especial de la justicia²²⁵ diseñada

²²⁴ *Ibíd.*, p. 526.

²²⁵ De acuerdo con Arnsperger y van Parijs, “casi íntegramente la Teoría de la Justicia está consagrada a la concepción especial de la justicia”. Christian Arnsperger y Philippe van Parijs, *Ética económica y social. Teorías de la sociedad justa*, op. cit., p. 85.

expresamente para determinar los rasgos de una sociedad bien ordenada, entendida como aquella sociedad en la que predominan las condiciones de escasez moderada. En este contexto, prevalece la prioridad estricta de la libertad, y no se permiten intercambios de la libertad por bienes económicos, pues tiene prioridad la libertad sobre las oportunidades, que a su vez son prioritarias con respecto al principio de diferencia²²⁶; una prioridad que se articula en relación al orden lexicográfico que impide pasar a un nivel inferior si no se ha satisfecho completamente el superior.

Como señala Alfonso de Julios-Campuzano, “de la aplicación de esta prelación, se deducirá el principio fundamental de la prioridad de la libertad que reclama la preponderancia del esquema de libertades básicas de los ciudadanos sobre el conjunto de medidas redistributivas tendentes a equilibrar las diferencias sociales más allá de lo necesario para conseguir ese sistema de libertades básicas de cada ciudadano compatible con un esquema igual de libertades para todos”²²⁷.

En ese sentido, es posible afirmar que la prioridad lexicográfica del primer principio sobre el segundo preserva los derechos de libertad de la tradición liberal, ligados a la autonomía; a su vez, tanto el primer principio, como el principio de justa igualdad de oportunidades regulado por el segundo principio de justicia, aseguran la igual libertad entre las personas; mientras que el principio de diferencia es la interpretación, desde el punto de vista de la justicia social, del mandato contenido en la segunda formulación del imperativo categórico.

En concreto, la prioridad del primer principio pretende preservar la autonomía de la persona de cara a la tradición liberal, mientras que el segundo principio tiene como finalidad corregir las desigualdades naturales y sociales intentando ser fiel a la idea de igualdad con que fue diagramada la posición original.

²²⁶ Jesús Ignacio Martínez, *La Teoría de la justicia en John Rawls*, op. cit., p. 150.

²²⁷ Alfonso De Julios-Campuzano, *La dinámica de la libertad. Tras las huellas del liberalismo*, op. cit., p. 221.

CAPÍTULO 3

LOS DERECHOS SOCIALES EN LA TEORÍA DE LA IGUALDAD DE RECURSOS DE RONALD DWORKIN

1. El liberalismo de Ronald Dworkin

En el reciente libro *El legado de Dworkin a la Filosofía del Derecho*, J. M. Sauca afirma que Ronald Dworkin es uno de los autores más influyentes de los últimos cuarenta años en la Filosofía del Derecho internacional. Destaca, además, que según declaración de Jeremy Waldron en la apertura de sus *Lectures on Ronald Dworkin's Jurisprudence* en la Universidad de Oxford, Dworkin sería, junto a Hans Kelsen y H. L. A. Hart, uno de los filósofos del Derecho más importantes del siglo XX¹. En tal sentido, entre la vasta producción del autor, que no se halla sólo en libros sino también en *papers* y artículos – publicados fundamentalmente en *The New York Review of Books*–, estima tres obras que, por su importancia, su tiempo y su temática son decisivas: *Taking Rights Seriously* (Los derechos en serio) 1977; *Law's Empire* (El imperio del Derecho) 1986; y *Justice for Hedgehogs* (Justicia para erizos) 2011².

¹ José María Sauca Cano, "Presentación", en José María Sauca Cano (Ed.), *El legado de Dworkin a la Filosofía del Derecho. Tomando en serio el imperio del erizo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2015, pp. 13-14. Este libro tiene origen en las Jornadas celebradas en el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales de Madrid entre los días 29 y 30 de octubre de 2013; quienes hemos tenido la fortuna de asistir a este evento fuimos testigos, no sólo de las razonadas reflexiones, sino también de las apasionadas y apasionantes discusiones que suscitan las formulaciones teóricas y propuestas –el legado– de Ronald Dworkin, y ése probablemente sea el mejor homenaje a este filósofo del Derecho y de la Política, siempre abierto al debate y a la crítica, que dedicó buena parte de su vida y obra a reflexionar sobre "cómo sería una sociedad justa, sin construir castillos en el aire pero sin adaptarse tampoco excesivamente a la realidad política del momento", cumpliendo de este modo sobradamente la tarea, que en opinión de D. Miller, tienen asignada los filósofos políticos. Ver: David Miller, "Justicia", en *Filosofía Política. Una breve introducción*, traducción de Guillermo Villaverde López, Alianza Editorial, Madrid, 2011, p. 134.

² Conviene destacar que la elaboración de este libro ya estaba anunciada por Dworkin en la Introducción de *Virtud Soberana*. En ella nos dice: "Para introducir un nivel filosófico en el argumento, me propongo desarrollar con detalle un libro posterior que se basará, en parte, en las John Dewey Lectures que di en la Universidad de Columbia en otoño de 1998, con el título "Justice for Hedgehogs". Ronald Dworkin, *Virtud Soberana. La teoría y práctica de la igualdad*, traducción de Fernando Aguiar y María Julia Bertomeu, Paidós, Barcelona, 2002, p. 14.

La primera de estas obras, afirma J. M. Sauca, supuso la vigorosa entrada del autor en el panorama filosófico jurídico internacional y la reivindicación de largo alcance sobre los derechos en la teoría jurídica; la segunda, consolida su teoría del Derecho en torno a la idea de integridad; y la tercera, concluye su teoría en torno a la idea de dignidad como unidad de valor de una completa teoría política, jurídica y moral³. Pues bien, sin duda, la faceta de Ronald Dworkin⁴ como filósofo y teórico del Derecho está merecidamente reconocida y consolidada, pero no sucede así con su faceta de filósofo político⁵; por ello, a las obras antes citadas habría que añadir otras tres relevantes de su reflexión en sede filosófico-política, a saber: *Sovereign Virtue. The Theory of Practice of Equality* (Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad) 2000; *Is Democracy Possible Here?: Principles for a New Political Debate*. (La democracia Posible. Principios para un nuevo debate político) 2005; y *Justice in Robes* (La justicia con toga) 2006⁶.

El presente capítulo se centrará precisamente en esta faceta menos conocida –pero no por ello menos importante– del autor; concretamente, me ocuparé prioritariamente de su propuesta liberal igualitaria edificada en torno a la teoría de la *igualdad de recursos*⁷ que se enmarca en su programa filosófico-

³ José María Sauca Cano, “Liberalismo e identidad cultural en Dworkin”, en José María Sauca Cano (ed.) *El legado de Dworkin a la Filosofía del Derecho. Tomando en serio el imperio del erizo*, op. cit., p. 311.

⁴ Ronald Myles Dworkin (1931-2013) estudió derecho y filosofía en las universidades de Harvard y Oxford. Se desempeñó como asistente de uno de los jueces más distinguidos de la historia americana, Bill Learned Hand y fue sucesor en la cátedra de *Professor of Jurisprudence* de la Universidad de Oxford (1969) de uno de los filósofos del Derecho más importantes del Siglo XX, como es Herbert Adolphus Lionel Hart, a quien además de sucederle le desafió teóricamente. Ver: Albert Calsamiglia, “Ensayo sobre Dworkin”, en *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 7. Óscar Pérez de la Fuente, “Ronald Dworkin. In Memoriam”, *Derechos y Libertades*, Nº 29, 2013, pp. 13-16, Manuel Atienza, “Dworkin. La eutanasia y la santidad de la vida”, en *Podemos hacer más. Otra forma de pensar el Derecho*, Editorial Pasos Perdidos, Madrid, 2013, pp. 131-152.

⁵ Como afirma C. Bernal, “los aportes de Dworkin a la Filosofía Política no son tan conocidos, a pesar de su gran valía”. Carlos Bernal Pulido, “Presentación”, en María Lourdes Santos Pérez, *Liberalismo e Igualdad. Una aproximación a la Filosofía Política de Ronald Dworkin*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2005, p. 11.

⁶ En especial el capítulo IV, “Pluralismo Moral”, op. cit., pp. 123-134.

⁷ Esta propuesta se encuentra básicamente en su escrito titulado “Igualdad de recursos”, que fue originalmente publicado en *Philosophy and Public Affairs*, en 1981 como: “What Is Equality? Part II: Equality of Resources”, Vol. 10, Nº 4, 1981, pp. 283-345. De acuerdo con María Lourdes Santos, Dworkin presenta su teoría liberal como una interpretación del principio de igual consideración y respeto, principio que exige a los gobiernos tratar a las personas no por igual sino como iguales, de modo que trata de organizar un esquema teórico coherente con las

político de “igualdad liberal”⁸. Una perspectiva que si bien se inscribe en la senda igualitaria forjada por John Rawls⁹, surge fundamentalmente con el objetivo de criticar y mejorar la propuesta rawlsiana plasmada en uno de los principios de justicia: el *principio de la diferencia*¹⁰. Ahora bien, en esta presentación de la figura de Ronald Dworkin, en facetas, conviene introducir una matización que evite desconfigurar la concepción holista que el autor pretende forjar¹¹. En tal sentido, resulta necesario tener en cuenta dos consideraciones. En primer lugar, que uno de los postulados centrales de Dworkin radica en desafiar la escisión convencional entre teoría del Derecho, Filosofía política y Filosofía moral, que desde su perspectiva se encuentran en necesaria conexión y convergencia. Utilizando las categorías del autor se puede decir que se hallan “integradas”¹².

En segundo lugar, la teoría del Derecho que Dworkin concibe se asienta en presupuestos filosófico-políticos y filosófico-morales, siendo su filosofía

exigencias de igualdad, libertad y eficiencia. Así, interpreta la igualdad distributiva en términos de igualdad de recursos. Ver: María Lourdes Santos Pérez, “Una Filosofía para erizos: Una aproximación al pensamiento de Dworkin”, *Doxa*, N° 26, 2003, pp. 26-28.

⁸ Para Dworkin, el núcleo esencial de la moralidad constitutiva del liberalismo es la igualdad, concretamente, una interpretación de la igualdad consistente en la exigencia a los gobiernos de tratar a sus ciudadanos como “iguales, con igual consideración y respeto”; esto es, como personas libres, independientes y con dignidad. Ver: Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge, 1985, pp. 190-196. De acuerdo con Kymlicka, la visión revisada de Dworkin, a diferencia de la visión tradicional de la teoría política que apela al argumento fundamental de si aceptar o no la igualdad como valor, se distingue por sostener que la cuestión no es ésta sino cómo interpretar la igualdad. Así, a su entender, la idea de una plataforma igualitaria para la discusión política resulta potencialmente más capaz de reconciliar la diversidad y la unidad de la filosofía política contemporánea. Ver: Will Kymlicka, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, traducción de Roberto Gargarella, Ariel, Barcelona, 1995, pp. 15-16.

⁹ Dworkin siempre ha mostrado especial estima por la obra y la figura de John Rawls. En uno de sus últimos libros, tras analizar la contribución de este autor en el ámbito jurídico, considera que es un filósofo del Derecho, aún cuando el propio Rawls nunca se haya tenido por tal. Concluye el epígrafe, que denomina “confesiones”, situando a John Rawls, junto a Immanuel Kant, como dos íconos filosóficos de los que aún queda mucho por aprender. Ver: Ronald Dworkin, “Rawls y el Derecho”, en *La Justicia con toga*, traducción de Marisa Iglesias Vila e Iñigo Ortiz de Urbina, Marcial Pons, Madrid, 2007, p. 284.

¹⁰ Ronald Dworkin, *Virtud Soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, traducción de Fernando Aguiar y María Julia Bertomeu, Paidós, Barcelona, 2003, p. 125.

¹¹ Dworkin, en el capítulo IV, “Pluralidad de valores”, señala que su objetivo es tratar de “defender el ideal holista que Berlin condenó de forma severa”. Ronald Dworkin, *La Justicia con toga*, op. cit., p. 124. Ver también: María Lourdes Santos Pérez, “El pensamiento de Ronald Dworkin: Balance y críticas”, *Anuario de filosofía del Derecho*, N° 22, 2005, p. 329.

¹² En una carta publicada en *Doxa*, R. Dworkin, de forma bastante clara, resume su posición: “De modo general, me he ido concienciando progresivamente de la importancia de considerar la filosofía jurídica como parte importante de la filosofía moral y política (...). Cualquier teoría del Derecho competente debe ser ella misma un ejercicio de teoría moral y política normativa”. “Ronald Myles Dworkin (Oxford)”, traducción de Albert Calsamiglia, *Doxa*, N° 1, 1984, p.79.

política bisagra entre su filosofía del Derecho y su filosofía moral; por tanto, resulta de trascendental importancia en la edificación de su proyecto teórico¹³. Su propuesta liberal igualitaria se fundamenta, en última instancia, en una interpretación concreta de la igualdad: “*Igual consideración*” (y un determinado tipo de relación con la libertad). En virtud de ésta, se demanda a los gobiernos (y los poderes públicos) tratar a los ciudadanos como iguales, “con igual consideración y respeto”¹⁴. Un criterio que además se presenta simultáneamente como “una teoría política, como una máxima moralmente justificada y como tesis que explica la peculiaridad del desenvolvimiento de lo jurídico”¹⁵.

En efecto, Dworkin defiende la tesis de la “unidad del valor”; para él, “el valor es una cosa grande”, según nos dice en *Justicia para erizos*: “Las verdades acerca del vivir bien y ser bueno y de lo que es bello no sólo son coherentes entre sí sino que se respaldan mutuamente”. Se contrapone así, abiertamente, a la tesis del pluralismo de valores defendida por Isaiah Berlin; de acuerdo con ésta, los valores políticos relevantes se hallan necesariamente en conflicto¹⁶. Dworkin reconoce que –bajo la pauta de clarificación efectuada por I. Berlin, según la cual, dependiendo de la forma en que enfocan los valores los filósofos pueden ser catalogados como zorros o erizos (El zorro sabe muchas cosas; el erizo sabe una pero grande)– la tesis que él defiende resulta impopular en el ámbito filosófico actual ya que, a su juicio, desde “hace algunas décadas el zorro

¹³ De acuerdo con J. J. Moreso y J. Queralt: “Las posiciones de Dworkin en filosofía del derecho y en filosofía política son una consecuencia del holismo de valores. En el primer campo, ha dado buenos argumentos para rechazar la separación entre el derecho y la moral que propugna el *positivismo jurídico* y ver el derecho como la institucionalización de la moralidad pública. En el segundo, se ha esforzado por proporcionar fundamentos éticos al liberalismo y por mostrar que la igualdad y la libertad, bien interpretadas, no colisionan, sino que forman parte de un único ideal de justicia”. Ver: José Juan Moreso y Jahel Queralt Lange, “Bosquejo de Dworkin: La imbricación entre el Derecho y la Moral”, *Isonomía*, N° 41, 2014, p. 145.

¹⁴ Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, op. cit., 190; Ronald Dworkin, *Virtud Soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p 11.

¹⁵ José María Sauca Cano, “Liberalismo e identidad cultural en Dworkin”, op. cit., p. 313. Hace ya más de dos décadas, en la presentación del *Ética privada e igualitarismo político*, F. Vallespín señalaba la convergencia de estas tres dimensiones; en tal sentido, nos dice: “Ya desde su influyente *Taking Rights Seriously*, quedó clara la dependencia que Dworkin otorgaba al razonamiento jurídico respecto de principios morales, así como la vinculación de éstos a una determinada concepción de teoría política”. Fernando Vallespín, “Presentación”, en Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, traducción de Antoni Domènech, Paidós, Barcelona, 1993, p. 11.

¹⁶ Isaiah Berlin, *El erizo y la zorra: un ensayo sobre el enfoque de la historia de Tolstói*, traducción de Carmen Aguilar, Muchnik, Barcelona, 1998.

lleva la voz cantante” y “los erizos parecen ingenuos o charlatanes, y quizá incluso peligrosos”¹⁷. Como puede advertirse, el proyecto dworkiniano es complejo y de amplio calado, al pretender integrar, a contracorriente, “en el marco de un pensamiento único, consideraciones de teoría del Derecho, teoría de la justicia y teoría ética”¹⁸.

En suma, para lo que aquí interesa –su propuesta liberal igualitaria: igualdad de recursos–, convendría destacar que Dworkin pretende fundamentar éticamente el liberalismo sobre la base de una concepción de la vida buena, distanciándose claramente de la concepción rawlsina del liberalismo cuya fundamentación es política, y está plasmada en su obra titulada significativamente: *Liberalismo político* (1996), reformulando algunos alcances de *Teoría de la Justicia* (1971). Debe destacarse, no obstante que, a pesar de las distintas concepciones y propuestas teóricas formuladas por ambos autores liberales, los dos coinciden en defender la igualdad y los derechos a los que este valor da contenido.

Sin duda, la propuesta liberal igualitaria de John Rawls trazada en *Teoría de la Justicia*¹⁹, ha tenido un papel sumamente importante en la filosofía política contemporánea. Así lo ponía de manifiesto uno de sus principales críticos: Robert Nozick, al afirmar de forma categórica que *A Theory of Justice*, es “un trabajo vigoroso, profundo, sutil, amplio, sistemático dentro de la filosofía política

¹⁷ Dworkin señala que el título del libro hace referencia a un verso de Arquíloco, poeta griego de la Antigüedad, que Isaiah Berlin hizo popular en su libro *El erizo y la zorra. Tolstoi y su visión de la historia*: “El zorro sabe muchas cosas; el erizo sabe una pero grande”, bajo esta perspectiva, Berlin clasificaba a pensadores y escritores como zorros o erizos. Ronald Dworkin, *Justicia para erizos*, traducción de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, p. 15.

¹⁸ María Lourdes Santos Pérez, “Los valores en serio. Repensando el Derecho”, en José María Sauca (Ed.), *El Legado de Dworkin a la Filosofía del Derecho*, op. cit., 408.

¹⁹ M. A. Rodilla sostiene que “John Rawls es un caso raro de autor de una sola obra”, del que puede afirmarse “sin apenas exageración que dedicó su vida a escribir y reescribir un solo texto”. Su escrito más importante, *Teoría de la Justicia* (1971), es una obra abierta, nos dice M. A. Rodilla, ya que Rawls continuó revisando y reelaborando su teoría hasta el final de sus días. Resultado de ese proceso de revisión es *Political Liberalism* (1993), que reformula algunas ideas de su obra principal y la sitúa en una nueva perspectiva y *Justice as Fairness. A Restatement* (2001), que es una especie de “viaje guiado” por la teoría de la justicia, dirigido por un autor que, entre tanto, ha revisado su propio planteamiento estableciendo una continuidad entre *A Theory of Justice* y *Political Liberalism*. Finalmente, *The Law of Peoples* es un intento de ampliar el marco de la teoría de la justicia, extendiéndolo a las relaciones internacionales. Ver: Miguel Ángel Rodilla, *Contrato Social. De Hobbes a Rawls*. Tomo II, Buchanan - Nozick - Rawls, Ratio Legis, Salamanca, 2014, p. 578.

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”²⁰. Ronald Dworkin, en efecto, se ha situado en ambos frentes. En primer lugar, ha trabajado en la estela liberal igualitaria rawlsiana, en un escenario desde el que reflexiona ampliamente con la pretensión de ahondar en el igualitarismo²¹. Su estrategia, para conseguirlo, ha sido formular un modo singular de articulación de los valores libertad e igualdad. Se trata de un tipo de relación armónica y no conflictual; concretamente, en la propuesta dworkiniana éstos aparecen como “valores integrados”²², y es una integración que se efectúa por medio de uno de los principios fundamentales en el edificio conceptual de Dworkin, el *de igual consideración y respeto*. Hablamos de un principio que se interpreta, además, como una exigencia al gobierno de tratar a las personas no por igual, sino como iguales –con todas las consecuencias que de esta concepción se pueden derivar para el tema que nos ocupa: los derechos económicos y sociales–.

En esta perspectiva, refiriéndose a su vínculo con la propuesta rawlsiana, Dworkin afirma: “nuestras intuiciones sobre la justicia no sólo presuponen que la gente tiene derechos, sino que entre éstos hay uno que es fundamental, e incluso axiomático, este derecho fundamentalísimo es una concepción inequívoca del derecho a la igualdad, que yo llamo el derecho a la igual consideración y respeto”. Es más, a juicio de Dworkin, la *Justicia como Equidad* rawlsiana descansa sobre el supuesto del referido derecho, en sus propias palabras: “sobre

²⁰ Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, traducción de Rolando Tamayo, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p. 183.

²¹ Silvina Ribotta, “Las teorías de la justicia igualitarias”, en Eusebio Fernández García y Jesús Ignacio Martínez García (Eds.), *Los derechos en el contexto ético, político y jurídico*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2014, p. 208.

²² Ronald Dworkin considera necesaria la elaboración de una teoría que haga factible una explicación que sea capaz de concebir la igualdad, no sólo como compatible con la libertad, sino como un valor para alguien que aprecie la libertad, haciendo posible, al mismo tiempo, apreciar también la igualdad. Una teoría sobre estos valores que permita ver cómo se reflejan, incluso, en compromisos más básicos sobre el valor de la vida humana y la responsabilidad que tiene cada persona para que se cumplan esos valores en su vida. El espíritu de esos objetivos, reconoce Dworkin, es contrario al de dos corrientes contemporáneas que han ejercido una influencia poderosa en la teoría liberal: el *Liberalismo político* de John Rawls y el *Pluralismo de valores* de Isaiah Berlin. Ver: Ronald Dworkin, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., pp. 14-15.

un derecho que poseen todos los hombres y todas las mujeres a la igual consideración y respeto, un derecho que poseen no en virtud de su nacimiento, sus características, méritos, excelencias, sino simplemente en cuanto seres humanos”²³.

En segundo lugar, Dworkin se ha situado frente a la teoría de John Rawls criticando las insuficiencias que desde su perspectiva adolece el segundo principio de justicia rawlsiano²⁴. Así, con el fin de superar esas insuficiencias, diseña una propuesta concreta con la que pretende avanzar hacia la igualdad, aunque conviene destacar que para Dworkin el avance hacia la igualdad exige, como no, mitigar el impacto causado por la lotería natural, las circunstancias sociales y el azar en la vida de las personas (por ejemplo, enfermedades); pero también –o fundamentalmente– exige tener en cuenta la responsabilidad individual, concretamente: respetar las consecuencias de las elecciones y decisiones individuales (por ejemplo, decidir no trabajar o simplemente trabajar un mínimo de horas, etc.). Así, desde la perspectiva dworkiniana de la justicia, una distribución justa es aquella que tiene en cuenta la *responsabilidad de los individuos* que es el reflejo de las elecciones que efectúan las personas, pero no el resultado de las *circunstancias*. El propósito de Dworkin en este sentido, alejándose de Rawls, y objetando los argumentos sostenidos desde la perspectiva liberal conservadora de la justicia, es que la *responsabilidad individual* debe tomarse en cuenta en el cálculo igualitario; es más, considera que correctamente interpretada exige una redistribución de recursos robusta.

Uno de sus principales críticos, Gerald A. Cohen, no ha dudado en señalar que una de las contribuciones fundamentales de la propuesta dworkiniana reside en haber incorporado al discurso igualitario “la idea más poderosa del arsenal de

²³ Ronald Dworkin, *Los derechos en serio*, op. cit., pp. 38 y 274.

²⁴ A juicio de Gargarella, “Dworkin trata de mitigar las imprecisiones de la teoría de la justicia rawlsiana. Dichas imprecisiones aparecen en el modo en que la teoría de la justicia propone distinguir entre aquellas circunstancias que deben ser consideradas irrelevantes desde un punto de vista moral y aquellas elecciones por las cuales los individuos deben ser responsabilizados”. Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 16. De acuerdo con J. Queralt, “el desarrollo de la igualdad de recursos surge como consecuencia de la insatisfacción de Dworkin con el principio de la diferencia”. Jahel Queralt Lange, *Igualdad, suerte y justicia*, Marcial Pons, Madrid, 2014, p. 16.

la derecha antiigualitaria”: la idea elección y de responsabilidad individual²⁵, y la habría reconfigurado de modo tal que permitiría fundamentar un sistema redistributivo. Precisamente este capítulo está dedicado a presentar los presupuestos de la teoría de la justicia distributiva de Ronald Dworkin: la igualdad de recursos, a partir de la idea de la responsabilidad individual que configura su propuesta, formulando críticas a ciertos planteamientos de John Rawls.

Bajo esta perspectiva, considero importante comenzar destacando que las propuestas igualitarias defendidas por John Rawls y Ronald Dworkin, en torno a la justicia distributiva –ámbito exclusivo en el que nos centraremos–, muestran significativas coincidencias, aunque también diferencias importantes²⁶. En tal sentido, la teoría de igualdad de recursos, además de partir de determinados presupuestos establecidos en *Teoría de la Justicia* de John Rawls, intenta dar un paso más hacia la igualdad.

En efecto, la propuesta igualitaria rawlsiana, formulada en el principio de la diferencia contenida en *Teoría de la Justicia*, y la dworkiniana, sustentada en su *Teoría de la igualdad de recursos* enmarcada en su concepción de justicia “igualdad liberal”, muestran coincidencias importantes. Así, a partir del reconocimiento de la igualdad moral de los individuos, los postulados teóricos defendidos por ambos autores liberales propugnan sociedades igualitarias; con tal fin, desarrollan líneas argumentales que abogan por el establecimiento de ajustes institucionales tendientes a compensar a quienes se encuentran en situaciones de desventaja, alejándose y criticando las propuestas defendidas por otros representantes de la tradición del liberalismo, los liberales libertarios como Robert Nozick, Friedrich Hayek o Milton Friedman, quienes apelando al principio de *laissez-faire* consideran que debe ser el mercado, y no el Estado, el que regule la distribución de la renta y la riqueza, así como la libre concurrencia en

²⁵ Gerald A. Cohen, “On the currency of egalitarian justice”, *Ethics*, N° 99, 1989, pp. 906-944. Disponible en: <http://www.mit.edu/~shaslang/mprg/GACohenCEJ.pdf>, revisado el 24/10/2015.

²⁶ Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, op. cit., p. 70. De acuerdo con S. Ribotta, si bien la *igualdad de recursos* es una propuesta que surge como alternativa a la igualdad de bienes primarios rawlsiana, Dworkin es deudor de la tradición rawlsiana y no se aparta de la línea central de su pensamiento. Ver: Silvana Ribotta, *Las desigualdades económicas en las teorías de la justicia. Pobreza, redistribución y justicia social*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010, p. 162.

condiciones de igualdad formal, un “sistema de carreras abiertas a los talentos” sería el procedimiento para la distribución del poder y la autoridad²⁷.

Desde esa perspectiva, coinciden en dos aspectos importantes. En primer lugar, en sostener la arbitrariedad moral de la posesión de las dotes naturales que cada persona ha recibido como resultado de la “lotería natural” (por ejemplo, inteligencia, fuerza física, resistencia nerviosa, etc.); asimismo, la arbitrariedad moral respecto de la fortuna social; es decir, el origen de clase o el medio en el que una persona ha nacido (por ejemplo, en una familia económicamente acomodada, culturalmente más refinada, etc.), que puede generar desigualdades e incluso condicionar las posibilidades de desarrollo de las dotes naturales (por ejemplo, cultivar la inteligencia, desarrollar las dotes artísticas, etc.). Frente a esta situación, y partiendo del presupuesto de que los individuos no son responsables de las desigualdades generadas por dichas circunstancias azarosas, ambos coinciden en la tarea de mitigar los efectos desigualitarios que estas circunstancias provocan, aunque, como veremos en el desarrollo de este trabajo, los arreglos teóricos postulados por uno y otro autor son sustancialmente diferentes.

En segundo lugar, ambas teorías coinciden en su crítica a las concepciones bienestaristas; en ese sentido, si bien toman en consideración el bienestar de los individuos, sólo lo hacen de forma secundaria, exclusivamente como consecuencia de los criterios distributivos que defienden los mismos que

²⁷ Ver: Miguel Ángel Rodilla, “Nuevas variantes del contractualismo en la encrucijada actual del pensamiento liberal”, en John Rawls, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, traducción de Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, Madrid, 2012, pp. 28-29; E. Fernández destaca que F. Hayek y M. Friedman representarían la versión más ortodoxa del liberalismo: el liberalismo conservador. Aunque estos autores destacan por propugnar una intervención mínima del Estado en los diferentes ámbitos de la sociedad, ya que desde su perspectiva la sociedad respetuosa de la libertad individual debe regirse por las reglas del mercado y la espontaneidad, también admiten una función asistencial del Estado en casos excepcionales y extremos; no obstante, como insiste E. Fernández, esa intervención a la que aluden “no crea derechos adquiridos, ni equivale a las prestaciones del Estado social de Derecho, ni tendría nada que ver con la constitucionalización de los derechos económicos o sociales”. Eusebio Fernández García, “Sobre la pertinencia y tensiones de la autonomía, la libertad y la igualdad como fundamentos de los derechos Económicos, Sociales y Culturales”, en Gregorio Peces-Barba, Eusebio Fernández García, Francisco Javier Ansuátegui Roig y José Manuel Rodríguez Uribe, (Dirs.), *Historia de los derechos fundamentales. (Valores, principios y derechos humanos)*, Vol. IV, Tomo IV, Dykinson, Madrid, 2013, pp. 19-23.

son propuestos teniendo como fundamento principal la defensa de la libertad y la autonomía moral de los individuos.

A partir de lo señalado, el presente capítulo está dividido en tres partes. En la primera parte, se aborda el liberalismo igualitario, “igualdad liberal”, de Ronald Dworkin. En la segunda parte, presentaremos la justicia distributiva en la que se aborda la igualdad de bienestar y la igualdad de recursos. La tercera parte está dedicada a tratar las críticas formuladas por Ronald Dworkin a la propuesta igualitaria de John Rawls.

1.1. La igualdad liberal

Las concepciones liberales igualitarias de la justicia se distinguen, fundamentalmente, por postular un tipo de relación “correcta” entre los ideales de libertad e igualdad, y los derechos que estos valores justifican; es decir, tanto los derechos civiles y políticos, así como los derechos económicos y sociales. Si bien al interior de esta corriente de pensamiento existe amplio consenso en torno a la relevancia que se concede a ambos valores y, los distintos derechos a los que dan contenido, lo cierto es que existen discrepancias de distinto tipo. Tres son relevantes para el tema que nos ocupa. En primer lugar, discrepan sobre el tipo de relación concreta que se establece entre estos dos valores; en segundo lugar, sobre el contenido, la extensión y la justificación de los derechos; y, en tercer lugar, discrepan también en relación con el criterio igualitario que defienden; esto es, en el aspecto, la dimensión o el espacio que consideran relevante que una sociedad que se precie justa debe propugnar. John Rawls y Ronald Dworkin coinciden en sostener que el criterio igualitario estaría constituido por los bienes primarios y los recursos, mientras que Amartya Sen – de cuya propuesta nos ocupamos en el siguiente capítulo– piensa que el criterio igualitario adecuado es la expansión de las capacidades. John Rawls y Amartya Sen predicán un tipo de “relación correcta” entre los valores libertad e igualdad en el entendido de que se trata de valores que, aunque son conciliables, se hallan en conflicto; mientras que Ronald Dworkin predica un tipo de relación armónica, no conflictual entre estos valores.

Una de las formulaciones teóricas paradigmáticas forjadas al interior de esta corriente de pensamiento es la propuesta elaborada por John Rawls en *Teoría de la Justicia*, obra en la que a través de sus dos conocidos principios – en realidad son tres– establece un criterio de justicia que, sobre la base de *los bienes primarios*, permite justificar el reconocimiento y garantía de ambos tipos de derechos –civiles y políticos, y económicos y sociales–, aunque otorgando cierta primacía a los derechos de libertad. El primer principio, *de igual libertad*, instauro una organización social, política y jurídica de libertades básicas iguales para todos los individuos, que son posibles dentro del marco de una democracia constitucional; el desarrollo de sus contenidos coincide con los derechos civiles y políticos²⁸.

El segundo principio rawlsiano contiene, y pretende hacer viable, los criterios de justicia social. Permite el establecimiento de desigualdades sociales y económicas siempre que satisfagan dos condiciones: En primer lugar, en virtud del principio de *justa igualdad de oportunidades* se exige la instauración de condiciones que hagan factible que todas las personas con similares talentos y la misma disposición de emplearlos, tengan las mismas oportunidades para alcanzar las mejores posiciones sociales que consideren valiosas; es decir, pretende mitigar las desigualdades generadas por la clase social. En segundo lugar, en atención al *principio de la diferencia* se exige que las desigualdades económicas se estructuren de modo tal que beneficien a los peor situados. Como se advierte, el desarrollo de los contenidos de este segundo principio corresponde a los derechos económicos y sociales. Dworkin discrepa con Rawls sobre el criterio de justicia que establecen estos principios; concretamente, con el instaurado por el segundo principio cuyo componente principal es el principio de la diferencia²⁹. A éste plantea objeciones centradas fundamentalmente en la configuración y definición rawlsiana del grupo en situación de desventaja, éstas

²⁸ La idea de vincular los principios de justicia rawlsianos y los bienes que distribuyen a los de derechos humanos (civiles, políticos, económicos y sociales) es desarrollada por E. Fernández, a quien sigo en este punto. Ver: Eusebio Fernández García, *La obediencia al Derecho*, Civitas, Madrid, 1998, pp. 167-241.

²⁹ Según afirma Dworkin, el principio de la diferencia puede entenderse como una interpretación de la igualdad de recursos. No obstante, señala que se trata de una interpretación diferente ya que en el principio rawlsiano se presentan insuficiencias que requieren ser subsanadas. Ver: Ronald Dworkin, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 125.

pueden ser enunciadas del siguiente modo: es una pauta de justicia (social) insuficientemente igualitaria e insuficientemente liberal.

En primer lugar, a criterio de Dworkin, Rawls establece una pauta de justicia insuficientemente igualitaria en la medida en que no presta debida atención a las dotaciones naturales de los individuos (insensible a las dotaciones). De acuerdo con Dworkin, el principio de la diferencia, que busca maximizar las expectativas de los “menos aventajados”, configura el estatus de este grupo exclusivamente en función de los bienes sociales primarios; concretamente, en función de su “peor situación económica”³⁰. Así entendido, en la teoría rawlsiana el grupo en situación de desventaja está constituido exclusivamente por “los más desaventajados económicamente”³¹ dejando al margen a las personas que se encuentran en tal situación a consecuencia de la lotería natural (por ejemplo, personas con discapacidades, o con enfermedades físicas o mentales, etc.) de la que no son moralmente responsables.

En segundo lugar, es un criterio insuficientemente igualitario en la medida en que no tiene en cuenta la privación relativa; es decir, justifica cualquier desigualdad siempre que los que se encuentran en situación de desventaja mejoren su situación por mínima que sea, en términos absolutos, de no establecerse la referida desigualdad³². A juicio de Dworkin, bajo este criterio “lo que determina lo que es justo, en cualquier circunstancia, es realmente y exclusivamente la situación del grupo de los que están peor”³³. *En Justicia para erizos* afina esta crítica: El principio de la diferencia rawlsiano requiere que cualquier desviación de la igualdad lisa y llana de “bienes primarios” sea tal que mejore la situación del grupo en peores condiciones. En algunas circunstancias,

³⁰ Ídem. Ronald Dworkin, *Justicia para erizos*, op. cit., p. 332.

³¹ Roberto Gargarella, “Prólogo”, en Jahel Queralt Lange, *Igualdad, justicia y suerte*, op. cit., p. 17. Mariano C. Melero apunta: “El principio de la diferencia determina las desigualdades materiales permisibles exclusivamente desde el punto de vista de la situación del grupo social económicamente menos aventajado.” Mariano C. Melero de la Torre, *Rawls y la sociedad liberal*, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2010, p. 98.

³² Dworkin sostiene que los principios de justicia rawlsianos no están a la altura de la igualdad porque no tiene en cuenta la privación relativa, “en cuanto justifican cualquier desigualdad cuando los que están peor están mejor de lo que estarían, en términos absolutos, de no existir esa desigualdad”. Ronald Dworkin, *Los derechos en serio*, op. cit., p. 271.

³³ Ronald Dworkin, “Igualdad de recursos”, en *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 126.

este principio justificaría ofrecer a la gente con talento producir riqueza o altos ingresos como incentivos a fin de que contribuyan a mejorar la situación de todos, incluidos los pobres, pero aun así se producirían profundas diferencias; por ello, sostiene, algunos consideran que todos deben tener la misma riqueza y compartir el mismo destino común, y no que algunos sean ricos y otros pobres³⁴.

En tercer lugar, sería insuficientemente liberal por no otorgar la debida relevancia a la responsabilidad individual³⁵. A juicio de Dworkin, el criterio de justicia pautado por el principio de la diferencia, al definir el estatus del grupo menos favorecido sólo en función de los recursos económicos que poseen los miembros representantes de ese grupo sin establecer ningún tipo de distinción entre quienes se encuentran en tal situación a causa de sus decisiones (haber elegido trabajar menos o simplemente no trabajar), o debido a causas ajenas a sus elecciones (enfermedad físicas o mentales, discapacidades, mala suerte, etc.), se presenta insuficientemente sensible a responsabilidad personal³⁶. En concreto, Dworkin sostiene que el principio de la diferencia prescinde de toda consideración sobre la responsabilidad individual³⁷. Propone en su lugar la teoría de *Igualdad de recursos* enmarcada en su proyecto filosófico político de *igualdad liberal* que, en última instancia, se erige sobre la base del principio axiomático de *Igual consideración y respeto*. A juicio de Dworkin, su propuesta liberal igualitaria, “igualdad de recursos”, brinda un criterio de justicia distributiva que, en la línea trazada por John Rawls, avanza hacia la igualdad subsanando las insuficiencias de la teoría rawlsiana de la justicia.

³⁴ Ronald Dworkin, *Justicia para erizos*, op. cit., p. 422.

³⁵ A este respecto, Dworkin sostiene que el principio de la diferencia “se genera y defiende en equilibrio reflexivo a partir de un conjunto de asunciones, incluyendo asunciones sobre la fundamental irrelevancia moral del esfuerzo o la responsabilidad: no sería objetable si los arreglos que mejor maximizan la posición de los peor situados tienen como resultado premiar a los gandules. Rawls defiende esta conclusión al suponer que el esfuerzo está influido por los talentos. Ciertamente lo está, pero no se agota en los talentos (...). La posición de Rawls es en verdad controvertida en nuestra comunidad y algunos la rechazan en favor de una teoría de la justicia distributiva que dependa más de la responsabilidad personal.” Ronald Dworkin, *La Justicia con toga*, op. cit., pp. 275-276.

³⁶ Ronald Dworkin, *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*, traducción de Ernest Weikert García, Paidós, Barcelona, 2008, p. 135.

³⁷ Ronald Dworkin, *Virtud Soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 15.

1. 2. El primer liberalismo

Si la pretensión de John Rawls con su *Teoría de la Justicia* fue revitalizar la tradición contractualista, representada por Locke, Rousseau y Kant, como una teoría que ofrece una explicación sistemática de la justicia superior al utilitarismo³⁸, que es luego desarrollada en *Justicia como equidad* donde articula los valores libertad e igualdad y los derechos a los que estos valores dan contenido (derechos de libertad y derechos de igualdad), la aspiración de Ronald Dworkin, con su *teoría filosófico política, Igualdad liberal*,³⁹ fue revitalizar el pensamiento político liberal⁴⁰. Se trata de una concepción del liberalismo alejado del que propugnan los liberales conservadores; es decir, plantea un liberalismo de carácter igualitario –que integra los valores igualdad y libertad– desde el que pretende dar respuesta a los problemas de la justicia social que, según entiende, exige una solución a ecuaciones simultáneas: tratar de encontrar una solución que respete los principios de la igual consideración y la responsabilidad personal, de modo tal que no comprometa ninguno de los dos principios⁴¹.

En su clásico ensayo *Liberalismo*⁴², Dworkin propone una teoría acerca de esta corriente de pensamiento. Sostiene dos cuestiones fundamentales que le permiten edificar su proyecto liberal igualitario. En primer lugar, en este primigenio ensayo el autor afirma que el núcleo constitutivo del *liberalismo* es una concepción de la igualdad, concretamente, una concepción liberal de la

³⁸ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 10.

³⁹ El esquema básico de la "Igualdad liberal" fue presentado en: Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, op. cit., pp. 87-97. Este libro tiene su origen en las Conferencias Tanner, publicadas en: *Foundations of Liberal Equality, The Tanner Lectures of Human Values*, XI, University of Utah Press, Salt Lake City, 1990.

⁴⁰ Aunque parten de distintas áreas de conocimiento, John Rawls y Ronald Dworkin coinciden en defender un liberalismo progresista en la mejor tradición iniciada por John Stuart Mill. Así, según refiere F. Vallespín, "Si Rawls llegó a su propuesta particular a partir de un cuidadoso estudio de la tradición clásica moral, tanto del utilitarismo como del contractualismo, Dworkin lo hace desde la filosofía del derecho". Ver: Fernando Vallespín, "Introducción", *Ética privada e igualitarismo político*, op. cit., pp. 11-12.

⁴¹ Ronald Dworkin, "Justicia", en *Justicia para erizos*, op. cit., p. 17.

⁴² Este ensayo fue publicado originalmente en 1978: Ronald Dworkin, "Liberalism", en Stuart Hampshire (Comp.), Cambridge University Press, Cambridge, 1978, y fue incluido posteriormente en el libro *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge y Londres, 1985. Ha sido traducido en dos textos: Ronald Dworkin, "Liberalismo", en Stuart Hampshire, *Moral pública y privada*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983 por la que se cita; y en Ronald Dworkin, *Liberalismo, constitución y democracia*, traducción de Julio Montero y Alfredo Stolarz, Buenos Aires, Argentina, 2003.

igualdad que, en última instancia, se constituye en “la fuerza del liberalismo”⁴³. En sus propias palabras, nos dice: “quiero sostener que una determinada concepción de la igualdad, que llamaré la concepción liberal de la igualdad constituye el núcleo del liberalismo”⁴⁴. En segundo lugar, sostiene que los ideales de libertad e igualdad no se hallan en conflicto. En *Virtud soberana* afirma que, si se acepta la igualdad de recursos como la mejor concepción de la igualdad distributiva, “la libertad resulta ser un aspecto de la igualdad más que, como a menudo se ha pensado, un ideal político independiente potencialmente en conflicto con ella”⁴⁵.

La premisa de la que parte es que el liberalismo es una moral política auténtica y coherente; de ese modo, es posible hablar de un principio medular e identificar sus elementos constitutivos, sus fundamentos políticos. Afirma así que el liberalismo es una cierta moral política constitutiva. La pregunta que surge inmediatamente frente a esta afirmación es: ¿Cuál es esa moralidad constitutiva del liberalismo? Para identificarla, nos dice Dworkin, es necesario reunir cuatro condiciones, a saber: a) Autenticidad; de acuerdo con este requisito debe establecerse posiciones que puedan ser constitutivas de programas políticos. Este conjunto de principios constitutivos no sólo debe explicar los acuerdos liberales, sino ayudar a explicarlos pues hay personas que de hecho sostienen esos principios. b) Integridad; debe estar suficientemente ligada al acuerdo liberal de modo que esa moral constitutiva pueda ser considerada constitutiva de ese esquema en su conjunto, y las restantes posiciones del esquema serán posiciones derivadas de esa moral constitutiva. La descripción por la que se opte no puede dejar fuera ninguna de las “causas” que son consideradas indiscutiblemente liberales. c) Distinción; de acuerdo con este requisito, la descripción que se efectúe de los principios constitutivos debe tener un nivel de detalle tal que permita distinguir la moral política liberal de otras morales políticas. d) Economía; una vez que los requisitos de autenticidad, completitud y distinción sean satisfechos, entonces la formulación más comprehensiva y concisa de los principios constitutivos debe ser preferida al esquema menos

⁴³ Ronald Dworkin, “Liberalismo, en Stuart Hampshire, *Moral pública y privada*, op. cit., p. 135.

⁴⁴ Ronald Dworkin, “Liberalismo”, *Liberalismo, constitución y democracia*, op. cit., pp. 11-15.

⁴⁵ Ronald Dworkin, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 133.

comprehensivo y conciso, porque tiene mayor poder explicativo, y porque proporciona una prueba más imparcial de la tesis de que estos principios constitutivos preceden a los acuerdos particulares y, al mismo tiempo, los sobreviven⁴⁶. Estos requisitos permitirían delinear los contornos precisos del pensamiento político liberal.

Dworkin sostiene que los dos ideales políticos constitutivos más importantes de la democracia: “la libertad y la igualdad”, son los que, a su vez, permiten ofrecer una teoría sobre qué es el liberalismo. Estos dos ideales son compartidos por teorías políticas de diverso signo, incluido el conservadurismo. Así, desde una perspectiva influyente se predica que ambos ideales se encuentran en conflicto; el elemento distintivo, en este caso, residiría en la importancia que las distintas teorías políticas conceden a uno u otro valor, y a la forma de conjugarlos⁴⁷. En ese sentido, desde la perspectiva de valores en conflicto se entiende que la única manera efectiva de promover la igualdad requiere ciertas limitaciones de la libertad, y a veces las consecuencias de promover la libertad van en detrimento de la igualdad. En estos casos, el buen gobierno consistiría en alcanzar el mejor equilibrio entre estos ideales en competencia, pero diferentes políticos y ciudadanos defenderán equilibrios distintos⁴⁸.

Desde esta óptica de conflicto, se presentan hasta dos modos de establecer la relación y valoración de los ideales de libertad e igualdad. En primer lugar, preferir la libertad en detrimento de la igualdad. De acuerdo con Dworkin, este modo de resolver el conflicto, valorar más la libertad, no permitiría centrar el núcleo constitutivo del liberalismo en este ideal por dos motivos. Por un lado, porque no lograría satisfacer el requisito de completitud aludido, en la medida que este diseño sólo puede ser aplicado a un número limitado de controversias políticas, básicamente a las controversias de carácter económico, pero resulta

⁴⁶ Ronald Dworkin, “Liberalismo, en Stuart Hampshire, *Moral pública y privada*, op. cit., pp. 140-143.

⁴⁷ Dworkin sostiene que el derecho de libertad con frecuencia se considera no solo rival del derecho a la igualdad, sino también, por lo menos en algunos casos, contradictorio con éste. Ronald Dworkin, “Introducción, *Los derechos en serio*, op. cit., p. 39.

⁴⁸ Ronald Dworkin, “Liberalismo, en Stuart Hampshire, *Moral pública y privada*, op. cit., p. 144.

irrelevante o confuso, por ejemplo, cuando se trata de problemas como la censura, la pornografía o la ley penal. Por otro lado, la explicación tiene un defecto mucho más importante: presupone que la libertad es pasible de ser medida, de modo que, si dos decisiones políticas invaden la libertad de un ciudadano, podríamos decir que una libertad resta más libertad que otra.

En segundo lugar, otro modo de resolver el conflicto entre estos valores sería preferir la igualdad en detrimento de la libertad. Bajo esta perspectiva, la cuestión de la preferencia de la igualdad se presentaría del siguiente modo: los conservadores tienden a restarle importancia a la igualdad al situarla por detrás de otras metas, por ejemplo, la seguridad; mientras que los liberales, por el contrario, valoran relativamente más la igualdad, y los radicales aún más⁴⁹. Pero este modo de encarar el conflicto –preferir la igualdad–, de forma similar a lo que ocurre con la primera opción, no lograría satisfacer el requisito de completitud prescrito por Dworkin para situar el núcleo constitutivo del liberalismo.

Ello propicia que Dworkin no esté conforme con ninguna de las dos soluciones; no obstante, considera que la igualdad tiene una importancia crucial en la configuración del núcleo constitutivo del liberalismo. El problema, a su modo de ver, reside en identificar el sentido en que la igualdad podría ser un ideal constitutivo (tanto para los liberales como para los conservadores)⁵⁰. Localizar esta *interpretación* de la igualdad permitirá hacer ver que es engañoso decir que los conservadores valoran la igualdad menos que los liberales. Se podrá decir, en cambio, que tienen una concepción diferente respecto a la

⁴⁹ Nos recuerda F. Vallespín que en Estados Unidos “el término ‘liberal’ alude vagamente a una posición de izquierdas; equivale a lo que entre nosotros sería una actitud ‘progresista’”. Fernando Vallespín, “Introducción”, *Ética privada e igualitarismo político*, op. cit., p. 13.

⁵⁰ La igualdad ocupa un lugar central en la edificación de la propuesta liberal igualitaria de Dworkin; así, ha sido un tema de reflexión recurrente en la obra del autor desde *Taking Rights Seriously*, donde sostiene que los derechos individuales son triunfos políticos frente a las mayorías; luego en *Liberalism* [1980], donde plantea a la igualdad como el núcleo central y distintivo del liberalismo; en *Foundations of Liberal Equality* [1990] y en *Sovereign Virtue. The Theory of Practice of Equality* [2000], donde sostiene que se debe tomar en serio la igualdad, aunque es necesario precisar qué se debe entender por igualdad. A entender de Imer B. Flores, la propuesta de *Virtud soberana* tiene un doble propósito: “primera, qué requiere la preocupación igual, segunda, qué podemos y debemos hacer para redimir esta virtud política”. Imer B. Flores, “Reseña del libro *Virtud Soberana. La teoría y práctica de la igualdad*”, *Cuestiones Constitucionales. Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, N° 3, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, México, 1993, p. 285.

igualdad. En *Justicia para erizos*, el autor enfatiza en la importancia del carácter interpretativo de los grandes conceptos políticos entre los que figuran la igualdad⁵¹. El carácter interpretativo que imprimen estos valores da lugar a que, en la defensa de una concepción específica de un valor político como la igualdad o la libertad, corresponda recurrirse a valores que estén más allá del valor mismo; es decir, desde la concepción dworkiniana, los valores políticos deben integrarse unos con otros⁵².

Con el objeto de situar el núcleo constitutivo del liberalismo, es necesario, nos dice Dworkin, distinguir dos sentidos distintos de interpretación de la igualdad como ideal político. De acuerdo con una primera interpretación, la igualdad exige que el gobierno trate a todos *como iguales, con igual consideración y respeto*. Mientras que, de acuerdo con un segundo sentido, la igualdad como ideal político exige que el gobierno trate a todos como iguales en la distribución de ciertos recursos vinculados con las oportunidades o, al menos, intente asegurar el estado de cosas en el cual todos son iguales o más o lo más iguales posible en ese aspecto. Dada la diversidad entre los seres humanos, aunque todas las personas puedan suscribir que el gobierno no puede hacer que todos sean iguales en todos los aspectos, los individuos discrepan respecto de hasta qué punto el gobierno debería tratar de asegurar la igualdad en relación con ciertos recursos, por ejemplo, la riqueza⁵³.

Sucede así que, si se presta atención exclusiva a las discusiones de carácter económico-políticas, podría estar justificado afirmar que los liberales prefieran la igualdad más que los conservadores, en el segundo sentido. Sin embargo, sería un error -nos dice Dworkin- concluir que valoran más la igualdad en el primer sentido, que es el fundamental. Para nuestro autor, el primer sentido –según el cual la igualdad exige que el gobierno trate a *todos como iguales, con*

⁵¹ De forma bastante clara, el autor explica que el tratamiento de la igualdad, como un concepto criterial, ha sido desafortunado. Ese proceder alienta la concepción desdeñosa de que la igualdad significa lisa y llana igualdad, porque ninguna otra definición es plausible si consideramos que la igualdad es criterial. En tal sentido, nos dice Dworkin, “debemos tratar de elaborar concepciones de la igualdad, la libertad y la democracia que se apoyen mutuamente”. Ronald Dworkin, “Los derechos y los conceptos políticos”, en *Justicia para erizos*, op. cit., p. 426.

⁵² Ronald Dworkin, “Interpretación”, en *Justicia para erizos*, op. cit., p. 22.

⁵³ Ronald Dworkin, “Liberalismo”, en Stuart Hampshire, *Moral pública y privada*, op. cit., p. 147.

igual consideración y respeto— es constitutivo, y lo es tanto para conservadores como para liberales; según sus propias palabras: “debemos rechazar la idea simple de que el liberalismo consiste en la ponderación distintiva de los principios constituyentes de la igualdad y la libertad”⁵⁴. En consecuencia, es posible afirmar que desde la perspectiva de Dworkin lo distintivo, el núcleo constitutivo del liberalismo, no residiría en la preferencia por la igualdad en caso de conflicto entre estos dos valores sino en una determinada *interpretación* de la exigencia de igualdad en el primer sentido, esto es, en lo que significa el principio abstracto de que *el gobierno trate a los seres humanos como iguales, con igual consideración y respeto*⁵⁵.

De este modo, el principio abstracto de *igual consideración y respeto*, que exige a los gobiernos tratar a las personas no por igual sino como iguales, se constituye en el principio axiomático sobre el que Ronald Dworkin edifica su proyecto liberal igualitario de “igualdad liberal”. En tal sentido, cabe preguntarse, como el propio autor lo hace: ¿Qué significa que el gobierno trate a sus ciudadanos como iguales?; en otras palabras: ¿Qué significa para el gobierno tratar a todos los ciudadanos como libres, o como independientes o con igual dignidad? En cualquier caso, nos dice Dworkin, “se trata de una pregunta esencial de la teoría política, cuando menos desde Kant”⁵⁶.

Siguiendo a Dworkin, podemos decir que la exigencia de que el gobierno trate a todas las personas como iguales, con *igual consideración y respeto*, tiene al menos dos interpretaciones distintas: La primera supone que el gobierno debe ser neutral acerca de las concepciones de la vida buena; es decir, plantea una exigencia de que los gobiernos se abstengan de intervenir en los planes y proyectos de vida de las personas. Desde la segunda interpretación se exige que el gobierno no sea neutral, sino que asuma una concepción del bien porque no

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 148.

⁵⁵ L. Santos pone de relieve que, según Dworkin, el núcleo esencial del liberalismo se localiza en una determinada interpretación de la exigencia de igualdad; concretamente aquella que demanda de los gobiernos tratar a los ciudadanos “con igual consideración y respeto”; es decir, como personas libres, independientes y con igual dignidad. María Lourdes Santos Pérez, “La igualdad en Dworkin”, en José María Sauca Cano, *El legado de Dworkin a la filosofía del Derecho*, op. cit., p. 397.

⁵⁶ Ronald Dworkin, “Liberalismo”, en Stuart Hampshire, *Moral pública y privada*, op. cit., p. 148.

puede tratar a sus ciudadanos como seres humanos iguales sin una teoría de lo que debieran ser.

De acuerdo con la primera interpretación, la igual consideración y respeto supone que las decisiones políticas deben ser adoptadas, en la medida de lo posible, prescindiendo de cualquier concepción particular de vida buena. Teniendo como premisa la diversidad de concepciones éticas de las distintas personas, el gobierno no las trataría como iguales si prefiriese una a otra, sea porque sus funcionarios piensen que alguna de ellas es intrínsecamente superior, o porque así lo considerase el grupo más numeroso o poderoso.

En atención a la segunda, por el contrario, el contenido del tratamiento igualitario no puede ser independiente de una teoría sobre lo que es bueno para el hombre o sobre la vida buena, porque tratar a una persona como igual significa tratarla del modo como una persona buena o verdaderamente sabia desearía ser tratada. En este caso, el buen gobierno consistiría en el fomento, o cuando menos el reconocimiento, de las vidas buenas; el tratar como igual consiste en tratar a cada persona como si estuviese deseosa de llevar la vida que de hecho es buena, al menos en la medida en que esto es posible⁵⁷.

El liberalismo, nos dice Dworkin, adopta la primera de las interpretaciones; es decir, adopta como moral política constituyente la concepción de la igualdad en virtud de la cual el gobierno debe ser neutral ante las concepciones particulares de la buena vida⁵⁸. Ahora bien, la neutralidad para un liberal igualitario debe ser entendida en el sentido de que los gobiernos liberales deben abstenerse de intervenir hasta donde sea posible con el fin de asegurar la igualdad, esto es, en lugar de un liberalismo basado en la neutralidad⁵⁹ Dworkin

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 149.

⁵⁸ La interpretación del principio de igualdad como neutralidad frente a las distintas concepciones del bien se enmarca en las ideas de integridad y personificación de la comunidad. Una propuesta desarrollada en Ronald Dworkin, *El imperio de la Justicia*, traducción de Claudia Ferrari, Gedisa, 1988, pp. 123-141 y Ronald Dworkin, *La comunidad liberal*, traducción de Claudia Montilla, Siglo de Hombres Editores – Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes, Bogotá, 1996, pp. 133-168.

⁵⁹ De acuerdo con G. Pereira: “El liberalismo basado en la neutralidad supone a) que el principio fundamental del liberalismo es que el gobierno debe ser neutral en tema de moral personal, y b) que la consideración por parte de los liberales de la igualdad económica es la consecuencia de

está defendiendo un liberalismo basado en la igualdad. La distinción entre ambas opciones nos la explica del siguiente modo:

“El liberalismo basado en la neutralidad toma como fundamental la idea de que el gobierno debe abstenerse de intervenir en los temas morales y apoya las medidas igualitarias sólo en tanto puedan ser mostradas como resultado de ese principio. El liberalismo basado en la igualdad toma como fundamental que el gobierno trate a los ciudadanos como iguales e insiste en la neutralidad moral solo hasta el punto en el que la igualdad lo requiere”⁶⁰.

En tal sentido, es posible afirmar que desde la perspectiva dworkiniana la idea de neutralidad se deriva de la idea de igualdad; es decir, se defiende la neutralidad solamente en la medida en que la igualdad lo requiera. Ahondando en esta idea, Dworkin sostiene que “en ciertos niveles de la ética, el liberalismo debe y puede ser neutral. Pero no puede ni debe ser neutral en los niveles más abstractos en los que hacemos el esfuerzo de pensar, ni sobre los detalles de cómo hemos de vivir, sino sobre el carácter, la fuerza y la importancia de la pregunta misma sobre cómo vivir”⁶¹.

En definitiva, en este primer liberalismo dworkiniano, cuyo origen se encuentra fundamentalmente en este célebre ensayo en el que el autor intenta descubrir la "moralidad política constitutiva" del *Liberalismo*, el iusfilósofo llega a la conclusión, como pone de relieve Adela Cortina, que la entraña moral-política de esta ideología política descansa en la defensa de la igualdad; en la exigencia de asegurar un trato igual a las distintas concepciones de vida buena, pero también en la necesidad de corregir desigualdades que se deben a la fortuna y a la desigualdad natural⁶². Así parece entenderlo también A. Casamiglia cuando

aplicar ese principio a las discusiones económicas. Por lo tanto, en esta posición los liberales defienden la igualdad porque la neutralidad la exige.” Gustavo Pereira, *Medios, capacidades y justicia distributiva: la igualdad de recursos de Ronald Dworkin como teoría de medios y capacidades*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 354.

⁶⁰ Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge, 1985, p. 205.

⁶¹ Ronald Dworkin, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 263.

⁶² Adela Cortina, “Prólogo”, en Gustavo Pereira, *Medios, capacidades y justicia distributiva: la igualdad de recursos de Ronald Dworkin como teoría de medios y capacidades*, op. cit., p. 10.

señala: “la rehabilitación del derecho a la *igual consideración y respeto* como el primer y auténtico derecho individual de la moral liberal, le permite un nuevo diseño de la filosofía liberal que se aleja del liberalismo tradicional conservador”⁶³.

1.3. El segundo liberalismo

En sus trabajos “What Liberalism Isn’t”⁶⁴ y las Conferencias Tanner “*Foundations of Liberal Equality*”, traducidas en *Ética privada e igualitarismo político*, encontramos una segunda concepción del liberalismo⁶⁵. La importancia de estos escritos en relación con el tema que nos ocupa radica, en primer lugar, en la consideración de Dworkin acerca de que la moral política constitutiva del liberalismo está configurada en dos partes: de acuerdo con una primera parte, el principio igualitario abstracto es interpretado como neutralidad; de acuerdo con la segunda parte, la interpretación del principio igualitario abstracto comprende un aspecto económico⁶⁶. De aquí se deriva la exigencia de la intervención del gobierno a efectos de mitigar las desigualdades sociales y económicas.

En segundo lugar, Dworkin critica la estrategia de fundamentación de la *discontinuidad* a la que han recurrido los liberales contractualistas desde John Locke hasta John Rawls. La ética de la discontinuidad parte de la premisa del

⁶³ Alberto Casamiglia, “Ensayo sobre Dworkin”, en Ronald Dworkin, *Los derechos en serio*, op. cit., p. 23.

⁶⁴ Ronald Dworkin, “What Liberalism Isn’t”, en *The New York Review of Book*, 1983, pp. 47-50.

⁶⁵ G. Pereira sostiene que el liberalismo postulado por Dworkin en las Conferencias Tanner (1990), “representa un segundo *Liberalismo*, éste es sustancialmente diferente al que venía defendiendo hasta ese momento. Las razones de esta modificación, según destaca Pereira, deben buscarse en las críticas esgrimidas por el comunitarismo a una de las tesis fundamentales del liberalismo, a saber: la subordinación de lo bueno a lo justo. En ese entendido, una de las primeras reacciones de Dworkin se encuentran en el *Imperio de la Justicia* (1986) y *La comunidad liberal* (1989), el paso siguiente se encuentra en las *Conferencias Tanner: Ética privada e igualitarismo político*”. Ver: Gustavo Pereira, “Ética y política. El segundo liberalismo de Dworkin”, en *Revista Actio*, Vol. 1, N° 1, 2002, pp. 61-62.

⁶⁶ A entender de F. Vallespín, la concepción del liberalismo de Dworkin, si bien hace del principio de neutralidad su rasgo más característico, asienta su modelo sobre la necesidad de articular un sistema de imparcialidad respecto de la moralidad privada desde una concepción normativa del principio de “igual valor” moral de cada persona, su igual derecho a ser respetado en sus convicciones, y su igual derecho a valerse de los recursos necesarios para poder llevar a cabo una vida digna en igualdad de condiciones respecto a todos los demás. Este último rasgo es el que se encuentra detrás de su visión del liberalismo como necesariamente igualitario. Fernando Vallespín, “Introducción” *Ética privada e igualitarismo político*, op. cit., pp. 17- 18.

pluralismo de valores desde el cual se considera que, dada la inmensa divergencia existente entre los individuos respecto de lo que es una vida buena, la justificación de la moralidad política -en el liberalismo como teoría política- debe mantenerse al margen de cualquier ideal de vida buena a fin de organizar una sociedad justa acorde con la enorme pluralidad. A juicio de Dworkin, la estrategia de la discontinuidad produce una escisión entre la vida política y la vida personal de los individuos difícil de sostenerse:

“El liberalismo, pues, parece una política de la esquizofrenia ética y moral; parece pedirnos que nos convirtamos, en y para la política, en personas incapaces de reconocernos como propias, en criaturas políticas especiales enteramente diferentes de las personas ordinarias que deciden por sí mismas, en sus vidas cotidianas, qué quieren ser, qué hay que alabar y a quién hay que querer.”⁶⁷

De este modo, para Dworkin resulta difícil pedir a las personas que desempeñen la función de ciudadanos alienados de valores y creencias que consideran importantes⁶⁸. A su vez, a juicio de Dworkin, esta escisión genera también poca motivación para cumplir con las obligaciones que el contrato impone, aunque la versión neocontractual rawlsiana al presentar su concepción de justicia como un acuerdo al que arribarían las personas dadas ciertas condiciones ideales -la posición original- permite derivar desde esta posición ideales compartidos de la moralidad que generan una obligación moral de cumplir el contrato. Según Dworkin, ello tampoco brinda una solución del todo satisfactoria al conflicto ya que en sus decisiones diarias las personas se encuentran constantemente influenciadas por exigencias derivadas de creencias y doctrinas éticas, filosóficas y religiosas, etc., que hacen que, en cualquier caso, la obligación moral quede bastante atenuada.

Pues bien, en *Ética privada e igualitarismo político*, Dworkin sostiene que la esencia del liberalismo reside en comprender como aspectos

⁶⁷ Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, op. cit., p. 57.

⁶⁸ José Juan Moreso y Jahel Queralt Lange, "Bosquejo de Dworkin: La imbricación entre el Derecho y la Moral", op. cit., p. 157.

complementarios tanto la libertad, la igualdad y la comunidad, no en postular de forma apriorística el principio de neutralidad⁶⁹. El modelo ético del desafío le permite a Dworkin articular el principio de neutralidad con su firme compromiso con un esquema igualitario de la justicia distributiva⁷⁰. De acuerdo con el modelo del desafío, algunos aspectos de las circunstancias de la vida de las personas tienen que contar como parámetros normativos de la buena vida; entre esos parámetros, ocupan un lugar destacado la justicia y los recursos. En palabras de Dworkin, si se acepta el modelo del desafío, las circunstancias "deben figurar de alguna manera como parámetros, porque no podemos describir el reto de vivir bien sin realizar algunos supuestos sobre los recursos que debería tener a su disposición una vida para ser considerada una buena vida"⁷¹.

La variación que se suscita en esta segunda concepción de liberalismo⁷² dworkiniano se centra en la defensa de una concepción de la vida buena liberal, que es interpretada desde un punto de vista "aristotélico" teniéndose en consideración "que una buena vida tiene el valor inherente de un ejercicio ejecutado con destreza"⁷³. Como el propio Dworkin afirma, lo que pretende en esta obra es mostrar de qué forma el liberalismo, "como filosofía política, está relacionado con otra parte de nuestro mundo intelectual, con nuestras ideas

⁶⁹ Ver: Fernando Vallespín, "Introducción", en *Ética privada e igualitarismo político*, op. cit., pp. 18-19. Como destaca M. Melero, la "estrategia de la continuidad" defendida por Ronald Dworkin busca la congruencia entre la neutralidad política y las concepciones de bien: los principios de justicia neutral limitan las formas en que una persona puede ser usada para el beneficio de otras, o para el beneficio de la sociedad en general. La realización de dichos principios en las instituciones sociales y políticas supone garantizar a todos los ciudadanos no sólo los derechos legales, sino también los recursos materiales que les permiten formar y perseguir sus proyectos más importantes, libres de las pretensiones de los demás." Mariano C. Melero, "Neutralidad política", en *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, N° 3, 2012, p. 189.

⁷⁰ El impacto y el desafío son los dos modelos filosóficos de la ética que Dworkin contrapone: *El modelo del impacto* sostiene que el valor de una buena vida consiste en su producto final, esto implica sus consecuencias para el resto del mundo. *El modelo del desafío* afirma que el valor de una buena vida radica en el valor inherente a un vivir diestramente realizado. Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, op. cit., pp. 111-112. El modelo del desafío es complejo y fue desarrollado en las Conferencias Tanner ("Ética privada e igualitarismo político"). Una versión resumida que lleva por título "La igualdad y la buena vida" se encuentra en el capítulo 6 de *Virtud soberana. La teoría y práctica de la igualdad*, op. cit., pp. 259-308.

⁷¹ Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, op. cit., p. 136.

⁷² De acuerdo con G. Pereira, en el paso del primer liberalismo –en el que establece la moral constitutiva de esta corriente de pensamiento– al segundo liberalismo, la idea de integridad como virtud propia de la teoría política desempeña una posición bisagra entre ambas concepciones. Ver: Gustavo Pereira, *Medios, capacidades y justicia distributiva: La igualdad de recursos de Ronald Dworkin como teoría de medios y capacidades*, op. cit., p. 362.

⁷³ Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, op. cit., p. 116.

acerca de lo que constituye una buena vida”⁷⁴. En suma, lo que está propugnando es vincular ética y política a partir de una concepción de buena vida, de manera que la moralidad política liberal parezca continua más que discontinua con concepciones atractivas acerca de la vida buena⁷⁵.

De ahí que se pueda afirmar que Dworkin pretenda vincular, apelando a la “estrategia de continuidad”, la neutralidad política con las concepciones de vida buena. Ahora bien, conviene advertir que la vida buena es la liberal, aquella regida por la “ética del desafío”⁷⁶ en la que justicia y ética se funden bajo el supuesto de que una vida buena depende, entre otras cosas, de que la porción de recursos que tengan a su disposición las personas sea una porción justa. Desde esta perspectiva, tratar a las personas como iguales, *con igual consideración y respeto*, supone una exigencia de asegurar un conjunto igual de recursos que permita que las personas puedan desarrollar sus proyectos de vida por ellas elegidos.

En efecto, desde la concepción dworkiniana del liberalismo, que se erige sobre la base del principio constitutivo de *igual consideración y respeto*, emergen dos principios de justicia distributiva que fusionan, de un lado, la exigencia al gobierno de plasmar una forma de igualdad material: *igualdad de recursos*⁷⁷ y de otro, la responsabilidad de los ciudadanos⁷⁸. De acuerdo con el primer principio se exige que el gobierno adopte leyes y políticas que aseguren que el

⁷⁴ Ibídem, p. 39.

⁷⁵ A juicio de Dworkin, los filósofos liberales contractualistas –entre los que figuran John Rawls– que adoptan un punto de vista restringido según el cual el liberalismo es *concebido* como una teoría de “lo correcto, pero no de lo bueno”, se enfrentan al problema de explicar qué razón tiene la gente para ser liberal. La estrategia que utilizan en defensa de lo *correcto sobre lo bueno* es denominada por Dworkin, *la discontinuidad*: intentar encontrar motivos que la gente pueda tener para poner entre paréntesis sus propias convicciones sobre la buena vida cuando actúan políticamente. En contraposición, Dworkin defiende la estrategia de la *continuidad*. El liberalismo, nos dice, es continuo con la mejor ética personal, con la concepción filosófica correcta de la buena vida. Así, intenta construir una *Ética liberal*. Ver: Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, op. cit., pp. 43-44.

⁷⁶ De acuerdo con la “ética del desafío”, la vida no requiere de grandes logros ni conquistas, sino únicamente debe responder adecuadamente a las circunstancias que constituyen el reto de vivir. La vida misma es un desafío que cada uno afronta de acuerdo a sus circunstancias, dice Dworkin. Pero dichas circunstancias deben ser las apropiadas. A juicio de Dworkin, los recursos deben entrar en la ética como parámetros de la vida buena. Ver: Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, op. cit., p. 137.

⁷⁷ Ronald Dworkin, *Virtud soberana. La teoría y práctica de la igualdad*, op. cit., p. 13.

⁷⁸ Ronald Dworkin, *Justicia para erizos*, op. cit., p. 442.

destino de los ciudadanos, en la medida de lo posible para un gobierno, no se vea afectado por ser quienes son (su situación económica, su género, su raza, o sus habilidades o minusvalías concretas), mientras que de acuerdo con el segundo principio se demanda que el gobierno trabaje, en la medida de lo posible, para conseguir que el destino de la gente dependa de lo que elige⁷⁹.

Pues bien, Dworkin plantea la importancia de la justicia distributiva en términos de obligación de los gobiernos porque entiende que cualquier distribución es consecuencia de la ley y las políticas oficiales: las distribuciones políticamente neutrales no existen⁸⁰. “Dada una combinación cualquiera -nos dice- de cualidades personales de talento, personalidad y suerte, lo que una persona tendrá, en materia de recursos y oportunidades, dependerá de las leyes vigentes en el lugar donde es gobernada”. Así, para nuestro autor *la igualdad de recursos* es una cuestión de legitimidad política, afirmando de forma contundente que:

“Ningún gobierno será legítimo si no muestra igual consideración por el destino de todas y cada una de las personas sobre las que reclama su jurisdicción; y, si no respeta la responsabilidad y el derecho de cada persona a decidir por sí misma cómo hacer de su vida algo valioso⁸¹.”

En este orden de ideas, la propuesta de Ronald Dworkin, que se presenta en el siguiente epígrafe, establece una distribución igualitaria de los recursos que tiene dos características fundamentales: En primer lugar, es sensible a las elecciones y a la responsabilidad individual, de modo que asegura el estímulo de

⁷⁹ Ronald Dworkin, “Introducción: ¿Importa la igualdad?”, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., pp. 16-17.

⁸⁰ En este mismo sentido se pronuncia el Premio Nobel en Economía J. Stiglitz; así, frente al crecimiento de las desigualdades sociales y económicas, que en las últimas décadas se han agravado profundamente, afirma de forma categórica que para luchar por su erradicación lo primero a tener en cuenta es que estas desigualdades y los niveles más bajos de desigualdad de oportunidades, no son el resultado inexorable de leyes de la economía, sino consecuencia de políticas y estrategias concretas, y que por tanto, son susceptibles de cambio. Ver: Joseph Stiglitz, *La gran brecha. Las sociedades desiguales: Qué podemos hacer para arreglarlas*, traducción de María Luisa Rodríguez Tapia y Federico Corriente, Taurus, Madrid, 2015, p. 16.

⁸¹ Ronald Dworkin, *Justicia para erizos*, op. cit., p. 16.

los esfuerzos y las ambiciones⁸². En segundo lugar, pretende contrarrestar la arbitrariedad en la posesión de “dotaciones naturales” y en las desigualdades producidas por las contingencias casuales. Los mecanismos previstos a tal fin son: mercados hipotéticos de seguros (para los recursos personales: la salud física y mental), una subasta walrasiana (para la distribución de los recursos impersonales: renta, riqueza, etc.) y el test de la envidia como métrica de la igual distribución de los recursos.

Para finalizar este epígrafe, conviene señalar que el fundamento último de la propuesta dworkiniana de *Igualdad de recursos* se sitúa en el ideal abstracto de la *dignidad humana* que admite la confluencia entre libertad e igualdad, integrándose sin entrar en conflicto⁸³. Las dos dimensiones de la dignidad humana a las que Dworkin alude en sus obras *Democracia posible* y *Justicia para erizos*: el principio del valor intrínseco y el principio de responsabilidad

⁸² Una de las características que ha distinguido la propuesta de Ronald Dworkin, al interior de la corriente de pensamiento liberal igualitaria, es el énfasis que desde los inicios su reflexión ha puesto en la responsabilidad individual, incorporándolo como un elemento esencial de la igualdad liberal. Con la obra de Dworkin, nos dice Gargarella, la línea divisoria fundamental de la teoría de la justicia se trazaba “entre aquellos hechos por los que uno era responsable, y aquellos otros sobre los cuales uno no tenía control —aquellos que eran producto del puro azar—”; da así lugar al nacimiento de una corriente nueva dentro del liberalismo igualitario: el igualitarismo de la suerte (luck egalitarianism). Ver: Roberto Gargarella, “Prólogo”, en Jahel Queralt Lange, *Igualdad, justicia y suerte*, op. cit., p. 17. Tal es la importancia que se atribuye al tema de la responsabilidad que los debates filosóficos de los últimos tiempos sobre la justicia distributiva, según nos lo recuerda J. Queralt, han girado en torno a cuál debe ser el lugar de la responsabilidad individual. Jahel Queralt Lange, “La igualdad de recursos de Ronald Dworkin: ¿Una concepción fallida?”, *Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho*, N° 30, 2014, p. 17.

⁸³ En relación con este tema es conveniente señalar dos consideraciones. En primer lugar, Dworkin busca dotar a su propuesta “igualdad liberal” de una fundamentación ética, distanciándose de ese modo de la propuesta filosófico política de John Rawls configurada en su *Liberalismo político*. En segundo lugar, hasta antes de su obra *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político* (2006), la fundamentación ética de la igualdad de recursos se basaba en el modelo ético del desafío; en *Virtud soberana* (p. 263) enuncia que no pretende fundamentar la “igualdad liberal” en ese modelo. En *Justicia para erizos*, al igual que en *Democracia posible*, su propuesta es fundamentada en el ideal de la dignidad humana, concretamente en los dos principios: el de igual valor y el de responsabilidad personal. Estos principios, que son éticos y, al mismo tiempo, políticos, enuncian exigencias fundamentales del vivir bien. La dignidad, sostiene Dworkin, requiere autorrespeto y autenticidad; el primero supone reconocer la importancia objetiva del vivir bien; el segundo es el otro lado del autorrespeto, como nos tomamos en serio, juzgamos que vivir bien significa expresarnos en nuestra vida, buscar un modo de vivir que nos cautive como correcto para nosotros mismos y nuestra circunstancia. El observar esos dos principios hace que una vida sea digna. En consecuencia, al igual que en el modelo del desafío, el apelar a los principios de dignidad también conlleva fundamentar el liberalismo en una concepción de la vida buena, y ésta requiere de circunstancias justas entre las que figuran una distribución igual de los recursos. Ver: Ronald Dworkin, *Justicia para erizos*, op. cit., pp. 254-261.

personal se constituyen en principios éticos y, a la vez, en principios políticos del proyecto liberal igualitario de "igualdad liberal". De acuerdo con el primer principio, toda vida humana tiene un tipo especial de valor objetivo. Tiene valor como potencialidad. Una vez que una vida humana ha empezado, nos dice Dworkin, es importante cómo evoluciona, es bueno que esa vida tenga éxito y, ésta es una cuestión de valor objetivo no meramente subjetivo; no es sólo importante para la persona de cuya vida se trata, sino que el éxito o fracaso de cualquier vida humana es algo importante en sí mismo, es algo que todos deberíamos querer⁸⁴.

De acuerdo con el segundo principio, cada persona tiene una responsabilidad especial en la consecución del logro de su propia vida, una responsabilidad que incluye el empleo de su juicio para estimar qué clase de vida sería para ella una vida lograda. No debe aceptar que ninguna otra persona se disponga a dictarle esos valores personales ni a imponérselos sin su consentimiento⁸⁵.

Ello permite sostener, junto a Thomas Nagel, que el ideal igualitarista que propugnan John Rawls y Ronald Dworkin tiene por objetivo contrarrestar las desigualdades y desventajas producidas por la lotería natural y por el sistema social, que no son imputables a la responsabilidad individual. Lo esencial en esta concepción moral, que ambas propuestas propugnan, reside en la igualdad de trato, según ésta, "una sociedad que permite desigualdades significativas entre sus miembros, en forma de ventajas e inconvenientes que no son responsabilidad personal, será percibida como una sociedad que no logra satisfacer la condición de trato igual"⁸⁶. Ambas propuestas igualitarias distinguen en su tratamiento líneas moralmente arbitrarias. Así, en palabras de Dworkin:

"En realidad, resulta insultante para todo el mundo un sistema político y económico consagrado a la desigualdad, incluso para aquellos cuyos recursos se benefician de la injusticia, porque una

⁸⁴ Ronald Dworkin, *La democracia posible. Principios para un debate político*, op. cit. pp. 24-25.

⁸⁵ Ídem.

⁸⁶ Thomas Nagel, *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*, traducción de José Francisco Álvarez Álvarez, Paidós, Barcelona, 1996, p. 112.

estructura comunitaria que presupone que el reto de vivir es hipotético y superficial niega la autodefinición, que es parte de la dignidad"⁸⁷.

Pues bien, la propuesta liberal igualitaria de Dworkin pretende construir un esquema distributivo capaz de contrarrestar las desigualdades generadas por las circunstancias azarosas de las cuales los individuos no son responsables moralmente. Enseguida presentamos el esquema distributivo que construye.

2. Igualdad distributiva

Como ha sido señalado en el epígrafe anterior, desde la perspectiva de Dworkin, el núcleo constitutivo del liberalismo igualitario, "igualdad liberal", se sitúa en una determinada interpretación de la igualdad, aquella en cuya virtud se exige a los gobiernos tratar a sus ciudadanos con "igual consideración y respeto"; es decir, como personas libres y con igual dignidad⁸⁸.

Así, la premisa de la que Dworkin parte se asienta en la edificación de su propuesta igualitaria, "igualdad de recursos", según la cual un gobierno sólo puede ser considerado legítimo si muestra *igual consideración* por el destino de sus gobernados, y pleno *respeto* por la responsabilidad personal que estos tienen por su propia vida⁸⁹. Pues bien, ¿cómo se materializaría este principio abstracto en la materia concreta de la justicia distributiva?, en otras palabras, la cuestión reside en saber cómo se deben distribuir los bienes, ingresos, renta y riqueza⁹⁰ (bienes económicos y sociales) en una comunidad política de modo que se respete el principio moral de la igualdad; es decir, de modo que se trate

⁸⁷ Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, op. cit., p. 179.

⁸⁸ M. Atienza sostiene que el principio de *igual consideración y respeto* defendido por Ronald Dworkin no sería sino una versión del *principio de dignidad kantiano*. Ver: Manuel Atienza, "Dworkin. La eutanasia y la santidad de la vida", *Podemos hacer más. Otra forma de pensar el Derecho*, op. cit., p. 140.

⁸⁹ Ronald Dworkin, "Igualdad", *Justicia para erizos*, op. cit., p. 429.

⁹⁰ Destaca M. Sandel que, preguntar si una sociedad es justa es preguntar por "cómo se distribuye las cosas que apreciamos: ingresos y patrimonios, deberes y derechos, poderes y oportunidades, oficios y honores. Una sociedad justa distribuye esos bienes como es debido; da a cada uno lo suyo". El problema reside, entonces, de acuerdo con el autor, en establecer ¿Qué es lo de cada uno, y por qué lo es? Ver: Michael Sandel, *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, traducción de Juan Pedro Campos Gómez, Debate, Barcelona, 2010, p. 29.

a las personas *con igual consideración y respeto*, o en clave de derechos, como titulares de un derecho a “igual consideración y respeto”⁹¹.

De acuerdo con Dworkin, la interpretación que del principio abstracto de igualdad en materia distributiva efectúan las distintas corrientes de pensamiento político varía. Dependiendo del respeto que presten a la responsabilidad individual de las personas por su propia vida, nuestro autor las agrupa en dos: En un primer grupo se sitúan dos corrientes de pensamiento que, dando cuenta de la responsabilidad individual, aunque de distinto modo, sostienen: (a) que la distribución de los recursos no es un asunto del gobierno, sino corresponde al *laissez-faire* defendido fundamentalmente por el liberalismo conservador; y, (b) que la meta del gobierno debe ser la maximización de algún bien agregado (felicidad, placer, bienestar, éxito, etc.), como es el caso del utilitarismo.

En un segundo grupo se sitúan las teorías basadas en el bienestar, según las cuales el principio de igual consideración y respeto se traduce en igualar a las personas en términos de beneficios sociales, bienestar o capacidad, conforme a alguna concepción de lo que cuenta como bienestar o de las oportunidades o capacidades que son importantes. El rasgo principal de estas teorías es, a juicio de Dworkin, que “la responsabilidad personal no valdría casi para nada”⁹².

(a) El primer tipo de interpretación de la primera parte del principio abstracto –igual consideración– es formulado por los liberales conservadores en materia política. Según esta formulación, plasmada en el *laissez-faire*, la distribución de los recursos materiales no es función del gobierno; así, la exigencia de tratar a las personas con igual consideración estaría satisfecha por el mero hecho de que el gobierno les permita toda la libertad que necesitan para trabajar, comprar, vender, etc. La riqueza de las personas bajo este sistema de

⁹¹ Los derechos de los que aquí nos ocupamos son los derechos sociales, que como bien nos recuerda L. Ferrajoli, “son todos, desde el derecho a la salud y a la educación a los derechos de subsistencia y a la seguridad social. Son derechos destinados a la eliminación, o al menos, a la reducción de las desigualdades materiales y sociales. Ver: Luigi Ferrajoli, “La igualdad y sus garantías”, *Desafíos de la igualdad, Desafíos a la igualdad. Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid AFDUAM*, N° 13, 2010, p. 316.

⁹² Ronald Dworkin, “Igualdad”, *Justicia para erizos*, op. cit., p. 433.

interpretación, nos dice Dworkin, sería sumamente desigual hasta por tres motivos, a saber: en primer lugar, porque algunas personas son más talentosas en la producción y en la administración; en segundo lugar, debido a que algunas son más prudentes en la inversión y más cuidadosas en los gastos; finalmente, en tercer lugar, porque habrá quienes tengan más suerte que otras.

La abrumadora desigualdad generada por el modelo del *laissez-faire* no sería considerada como un problema que el gobierno debe atender, ni tomada como señal de falta de igual consideración por los que fracasan⁹³, al igual que la mayoría de los corredores de un campeonato pedestre que pierden en una carrera, ello no sería muestra de una falta de consideración hacia ellos por parte de los organizadores de la carrera. Dworkin objeta este argumento, sosteniendo que “sería tonto”⁹⁴ suponer que el gobierno puede ser neutral en lo que respecta a los resultados de la carrera económica. De hecho, todo lo que haga o deje de hacer afecta los recursos que tiene y el éxito que logra cada uno de sus ciudadanos. Sin negar que los recursos y éxitos de las personas también están en función de muchas variables, incluidas las de carácter personal: aptitudes físicas y mentales, elecciones pasadas, suerte, las actitudes de los otros hacia uno y poder o deseo de producir, etc.; afirma que incluso el efecto de estas variables económicas personales sobre sus recursos y oportunidades reales también depende, en todos los casos, de variables políticas; es decir, de las leyes y las políticas de la comunidad política donde viven y trabajan las personas. En suma, depende de la acción del gobierno y del sistema jurídico político.

En consecuencia, Dworkin objeta al argumento de la “responsabilidad” al que apelan los liberales conservadores para justificar que los recursos que posee un individuo es consecuencia exclusiva de sus elecciones y no de la actuación del gobierno. Este argumento es insostenible, nos dice Dworkin, porque tal situación depende de ambos factores, ya que el ordenamiento jurídico-político fija las oportunidades y consecuencias de la elección para cada uno de los individuos (educación, formación, empleo, inversión, producción, esparcimiento, etc.); así como para el caso de buena o mala suerte que puede acompañarles.

⁹³ Ronald Dworkin, “La igualdad”, *Justicia para Erizos*, op. cit., p. 429.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 430.

Optar por el *laissez-faire* es una decisión cuyas consecuencias puede ser responsabilidad del gobierno ya que éste diseña determinadas reglas de juego en lugar de otras. En palabras de Dworkin: “la analogía de la carrera pedestre – a la que se suele aludir– revela la debilidad de la afirmación de que el gobierno puede ser neutral en lo tocante a la distribución”⁹⁵. Las carreras diseñadas no son neutrales: están organizadas de manera tal que ciertas personas con aptitudes específicas tengan más probabilidades de ganar. Este tipo de arreglo no es una muestra de parcialidad; trata a las personas como iguales porque se supone que comparten la percepción del propósito de tal empresa. Pero el sentido de vivir juntos en comunidades políticas legítimas, sujetas a los principios de dignidad, no es identificar y recompensar ningún conjunto específico de aptitudes, cualidades o suerte. Las leyes que tengan previsiblemente ese resultado bien pueden ser tendenciosas.

(b) Un segundo tipo de interpretación que, en principio, tiene en cuenta la responsabilidad individual de las personas por su propia vida es el formulado por el utilitarismo. De acuerdo con éste, el principio de *igual consideración* quedaría satisfecho con que el gobierno identifique y recompense la aptitud productiva, no como fin en sí mismo sino con el objeto de hacer que la comunidad sea en líneas generales más próspera. Por ende, se trataría a cada persona como igual al valorar igualmente su placer (o su felicidad, su bienestar o su éxito) cuando se llevan a cabo políticas que incrementan el agregado de placer, felicidad, bienestar o éxito en el conjunto de la comunidad. Esta corriente de pensamiento que ha sido y sigue siendo una de las más influyentes en la teoría política, falla en su fórmula interpretativa del principio de igual consideración al no tener en cuenta a las personas individualmente consideradas, ya que la estrategia de agregación valora la felicidad, el bienestar (o alguna otra interpretación de la utilidad) sea cual fuere la persona a la que corresponda. Pero eso importa la consideración por un producto, no por una persona⁹⁶.

En un segundo grupo se sitúan las teorías basadas en el bienestar; de acuerdo con éstas, la respuesta al principio de igual consideración y respeto es

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 431.

⁹⁶ *Ibíd.*, pp. 229-430.

igualar a las personas en términos de beneficios sociales, bienestar o capacidad. Presentan hasta cuatro modalidades de respuesta: En primer lugar, hacer igualmente feliz a las personas o dar prioridad a los menos felices. En segundo lugar, hacer que las personas sean igualmente exitosas conforme a sus propios puntos de vista. En tercer lugar, igualar sus oportunidades de alcanzar la felicidad o el bienestar. En cuarto lugar, igualar a las personas en sus capacidades generales. El problema de la fórmula interpretativa ofrecida por estas teorías radica en el carácter subjetivo de la métrica empleada; en ese sentido, Dworkin afirma que, dada la diversidad de los seres humanos, surgen discrepancias sustanciales acerca de lo que es la felicidad, y también acerca de la valoración de la misma, así como de las opiniones sobre lo que hace que una vida sea exitosa; finalmente, y como consecuencia de lo previo, también surgen marcadas diferencias respecto de lo que se considera necesario en materia de oportunidades para ser felices o en la determinación de las capacidades más y menos importantes. De este modo, desde la interpretación del principio de igualdad que efectúan las teorías bienestaristas surgirían dos problemas difíciles de hacer frente: Primero, si una comunidad política tuviese por objetivo igualar a todas las personas en cualesquiera de los aspectos relacionados con el bienestar, podría estar imponiendo necesariamente a todas una concepción de vida buena. Segundo, si se iguala a todas las personas en el aspecto de bienestar designado, cualesquiera que fueran las elecciones que ellas hubieran hecho o los riesgos que hubiesen corrido, se estaría prescindiendo de la responsabilidad individual⁹⁷.

A juicio de Dworkin, ninguna de estas teorías propone una concepción razonable de lo que es tratar a las personas con igual consideración; en ese sentido, el autor, a fin de evitar los errores en que incurren las dos teorías aludidas, esboza una teoría de la justicia distributiva que es capaz de satisfacer las exigencias prescritas por el principio de igual consideración y respeto. Su propuesta igualitaria se centra en una distribución equitativa de los recursos según la cual éstos son de dos tipos: personales e impersonales. Los recursos personales de un individuo aluden a las dotaciones, talentos y capacidades

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 432; Ver también: Ronald Dworkin, "Igualdad de bienestar", *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 22.

físicas y mentales; mientras que los recursos impersonales hacen referencia al dinero y la riqueza, medidos en términos abstractos. Sólo los recursos impersonales son susceptibles de medición, por tanto, objeto de distribución por medio de las transacciones económicas, y de redistribución mediante los impuestos u otros programas gubernamentales⁹⁸. La apuesta de Dworkin es hacer que todos los integrantes de una comunidad política sean iguales en los recursos materiales (impersonales), ya que, a su juicio, la igualdad de recursos permite que la vida sea mejor. Así señala: “Una comunidad que respeta la responsabilidad ética personal debe concentrarse en una distribución equitativa de los medios cuando establece su ordenamiento político, dejando la elección de los fines en manos de cada uno de sus ciudadanos”⁹⁹.

Como el propio autor aclara, la propuesta distributiva, “igualdad de recursos”, se limita sólo a un aspecto del problema general de la igualdad¹⁰⁰. No aborda temas importantes como la distribución del poder político ni los derechos individuales; ello no supone desconocer su trascendental importancia ni pretende desvirtuar la interdependencia entre estas categorías de derechos¹⁰¹, dejando constancia de su apuesta por una concepción integral de los derechos. Es decir, para Ronald Dworkin, tienen la misma importancia tanto los derechos civiles y políticos como los derechos económicos y sociales.

Asume así dos teorías generales de la justicia distributiva: la igualdad de bienestar y la igualdad de recursos. De acuerdo con la primera, “un plan distributivo trata a las personas como iguales cuando distribuye o transfiere recursos a esas personas hasta que ninguna transferencia adicional consiga que

⁹⁸ En este punto conviene destacar que, si bien sólo los recursos impersonales son susceptibles de distribución, los bienes personales como los talentos, o las discapacidades forman parte de la métrica de la igualdad dworkiniana, mientras que en la métrica proporcionada por los bienes primarios rawlsianos éstos no forman parte de la métrica rawlsiana de los bienes primarios. Así, el hecho de tener una discapacidad no se identifica, como tal, como una desventaja. Ver: Jahel Queralt, “La igualdad liberal”, *Igualdad, justicia y suerte*, op. cit., p. 170.

⁹⁹ Ronald Dworkin, “Igualdad”, *Justicia para erizos*, p. 433.

¹⁰⁰ N. Fraser sostiene que la justicia debe ser abordada necesariamente de forma conjunta desde tres aspectos, a saber: Redistribución, Representación y Reconocimiento; plantea así una teoría tridimensional de la justicia. Ver: Nancy Fraser, *Escalas de Justicia*, Herder, Barcelona, 2008 y Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, Morata, Madrid, 2006.

¹⁰¹ Ronald Dworkin, “Igualdad de bienestar”, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 22.

su bienestar sea más equitativo”¹⁰². De acuerdo con la segunda se trata a las personas como iguales, con igual consideración y respeto “cuando se distribuye o transfiere de forma que ninguna transferencia adicional haga que su parte de los recursos totales sea más equitativa”¹⁰³; ello implica que ninguna otra distribución o transferencia pueda igualar más el conjunto de recursos que cada persona posee.

Dworkin ha hecho de la igualdad de recursos la variable focal de su propuesta igualitaria, como refería J. González Amuchastegui; nuestro autor defiende el carácter objetivo de la métrica propuesta frente al carácter subjetivo de las métricas basadas en el bienestar. En su opinión, la evaluación de la situación de las personas no puede llevarse a cabo a partir de la apreciación que cada individuo hace de lo que es su bienestar; así, la pretensión del autor es contar con un parámetro objetivo que permita llevar a cabo dicha evaluación, por ello defiende que sólo se conseguirá una situación igualitaria cuando las personas disfruten de iguales recursos¹⁰⁴.

2.1. Igualdad de bienestar

Considero oportuno comenzar mencionando tres aspectos en torno a la igualdad de bienestar a las que alude Dworkin. En primer lugar, la idea de bienestar ha sido establecida por los economistas para hacer referencia a aquel conjunto de bienes necesarios para desarrollar cualquier plan de vida. En segundo lugar, el bienestar es un tipo de medida que asigna un valor concreto a los recursos, éstos son válidos y deseados en la medida en que producen bienestar. En tercer lugar, la teoría de la igualdad de bienestar supone que cualquier teoría que proponga una distribución de recursos, sin tener en cuenta

¹⁰² Ronald Dworkin, “Igualdad”, *Justicia para erizos*, p. 434; Ronald Dworkin, “Igualdad de bienestar”, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 22.

¹⁰³ Ronald Dworkin, “Igualdad de bienestar”, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 23; Ronald Dworkin, “Igualdad”, *Justicia para erizos*, p. 433.

¹⁰⁴ Jesús González Amuchastegui, *Autonomía, dignidad y ciudadanía. Una teoría de los derechos humanos*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2004, pp. 216-217.

el bienestar que pueden producir éstos, estaría fallando en sus objetivos igualitarios¹⁰⁵.

Apreciar estos tres aspectos nos permite un acercamiento adecuado a la igualdad de bienestar: bienestarismo, consecuencialismo y utilitarismo. El bienestarismo es una teoría que sostiene que la única consideración pertinente para la asignación de bienes a los individuos es el modo como aquellos afectan al bienestar de los mismos¹⁰⁶. El consecuencialismo es una teoría de la acción correcta que sostiene que las acciones deben ser elegidas sobre la base de los estados de cosas que son sus consecuencias¹⁰⁷. El utilitarismo defiende dos aspectos: por un lado, la elección de acciones sobre la base de sus consecuencias y, por otro, una evaluación de las consecuencias en términos de bienestar¹⁰⁸. Por esta razón, el utilitarismo puede ser concebido como una forma de consecuencialismo bienestarista que requiere simplemente la suma del bienestar individual para evaluar las consecuencias.

Concretamente, el bienestarismo es la teoría que sostiene que la justicia en las distribuciones debe ser definida exclusivamente en términos de alguna función del bienestar individual. En ese sentido, a la hora de realizar alguna evaluación con el objetivo de redistribuir recursos, la única información que se tiene en cuenta es la referida a la utilidad personal¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Ver: Ronald Dworkin, "Igualdad de bienestar", *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 24.

¹⁰⁶ Andrés Hernández, "Definiendo el utilitarismo", *La teoría ética de Amartya Sen*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2006, p. 32.

¹⁰⁷ Un estudio sobre el consecuencialismo se encuentra en: "El problema del consecuencialismo" que figura en el libro de Eduardo Rivera, *Los presupuestos morales del liberalismo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales - Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1997, pp. 151-209.

¹⁰⁸ Ver: Daniel Bonilla e Isabel Cristina Jaramillo, "Estudio Preliminar", en Ronald Dworkin, *La comunidad liberal*, op. cit., pp. 55-56.

¹⁰⁹ Amartya Sen, "¿Igualdad de qué?", *Libertad, igualdad y Derecho*, op. cit., pp. 146-148; Margarita Valdés entiende que el concepto de bienestar es mixto, ya que para definirlo se combinan dos características; por un lado, las características que hacen referencia a circunstancias exteriores de la persona, tales como la posesión o el acceso a ciertos bienes materiales y, por otro lado, las características referidas a estados internos de la persona o estados de ánimo considerados como valiosos. Ver: Margarita Valdés, "Dos aspectos en el concepto de bienestar", en *Doxa*, N° 9, 1991, pp. 69-70.

En efecto, la diferencia entre el utilitarismo y el bienestarismo se encuentra a nivel de la suma total de utilidades. El utilitarismo tiene como parte constitutiva de su teoría esta suma de utilidades, mientras que el bienestarismo no. Es decir, el utilitarismo toma la suma total de utilidad sin discriminar a nivel individual y para ello puede elegir una concepción específica de bienestar, mientras que el bienestarismo considera solamente el conjunto de utilidad que los individuos poseen en un estado de cosas determinado.

2.1.1. Diferentes concepciones de la igualdad de bienestar

Dworkin sostiene que hay innumerables teorías sobre el bienestar; por consiguiente, variadas concepciones sobre la igualdad de bienestar. Divide así las diferentes teorías de la igualdad de bienestar en tres grandes grupos: (a) las teorías del bienestar basadas en el éxito; (b) teorías del estado de conciencia; y (c) las concepciones objetivas de la igualdad de bienestar¹¹⁰.

(a) Para las del primer grupo, el bienestar de una persona es cuestión del éxito que obtenga a la hora de ver cumplidas sus preferencias, metas y ambiciones¹¹¹. En ese sentido, esta concepción de la igualdad de bienestar recomienda distribuir y transferir recursos hasta que se alcance la igualdad en las diferencias de éxito de todas las personas. Es importante agregar que, como las preferencias de las personas son diversas, la igualdad de éxito admite diferentes versiones de acuerdo con la preferencia que se tome en consideración.

Dworkin hace referencia a tres tipos de preferencias: En primer lugar se encuentran las preferencias políticas, entendidas como aquellas relacionadas a cómo los bienes, recursos y oportunidades de una comunidad deberían ser distribuidos, incluyéndose en esta categoría desde teorías políticas formales hasta preferencias informales que, como él mismo refiere, “no son teorías en absoluto”; así ocurre, por ejemplo, con la preferencia relacionada con el atractivo

¹¹⁰ Ronald Dworkin, “Igualdad de bienestar”, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 26.

¹¹¹ Ídem.

físico o la simpatía. En segundo lugar se sitúan aquellas que Dworkin denomina preferencias impersonales, éstas son preferencias sobre cosas que no pertenecen al individuo o sobre vidas y vivencias ajenas; por ejemplo, el desarrollo del conocimiento intelectual. En tercer lugar se encuentran las preferencias personales, entendidas como aquellas preferencias que se tienen por experiencias propias o situaciones en las que uno se encuentra involucrado¹¹².

Dentro de este tipo de teorías, la forma más amplia de igualdad de éxito que considera Dworkin sostiene que, en la medida de lo posible, se deben llevar a cabo redistribuciones hasta el punto en que las personas vean cumplidas sus diferentes preferencias por igual. La versión más restringida es aquella según la cual sólo deberían contar en los cálculos las preferencias que no sean políticas; la versión aún más restringida se centra en las preferencias personales¹¹³.

(b) El segundo grupo de teorías del bienestar a las que hace referencia Dworkin corresponde a las teorías del estado de conciencia. La igualdad de bienestar ligada a este tipo de teorías pretende que la distribución procure a las personas la mayor igualdad posible en algún aspecto o cualidad de sus vidas conscientes¹¹⁴. Como es sabido, Bentham y los primeros utilitaristas consideraron que el bienestar radicaba en obtener placer y evitar dolor. Concebida así, la igualdad de bienestar exigiría una distribución que tienda a que el saldo a favor del placer frente al dolor sea igual para todos, pero gran parte de los integrantes de esta corriente de pensamiento consideran que el placer y el dolor son conceptos demasiado restringidos para representar todo el ámbito de estados de conciencia que deberían ser considerados¹¹⁵.

¹¹² Como destaca L. Santos, "Las teorías objetivas del bienestar" se diferencian tanto de las teorías que cifran el bienestar en el éxito, como de las que cifran el bienestar en ciertos estados mentales, en que proponen hacer a la gente igual en aquello que estas teorías estiman que es el bienestar verdadero, cualquiera que sea el juicio que cada persona tenga sobre su propio bienestar. Ver: Lourdes Santos Pérez, *Liberalismo e igualdad. Una aproximación a la filosofía política de Ronald Dworkin*, op. cit., p. 133.

¹¹³ Ronald Dworkin, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit. p. 27.

¹¹⁴ Ídem.

¹¹⁵ *Ibíd*em, p. 28.

Dada la complejidad que supone apelar a estas categorías, Dworkin no discute las diferencias posibles entre placer y dolor. Prefiere utilizar los términos “satisfacción” e “insatisfacción” para referirse a todo el ámbito de estados de conciencia, o emociones deseables e indeseables que pueden interesar a cualquier visión de la igualdad de bienestar entendida como estado de conciencia. De este modo, logra simplificar la enorme complejidad que tendría que afrontar si adopta la distinción “placer-dolor” a la hora de tratar los distintos estados de conciencia a ser tematizados por la concepción de la igualdad de bienestar.

Conviene destacar que, al igual que en el primer grupo de teorías, en el caso de las teorías de este segundo grupo también hay distintas versiones, unas buscan la igualdad de satisfacción sin restricción alguna en la fuente que la produce, o bien en las preferencias de tipo no político, o en las preferencias personales.

(c) El tercer grupo de teorías a las que hace referencia Dworkin son las teorías objetivas del bienestar. Mientras las anteriores teorías son subjetivas, en el sentido de que pueden cumplir sus objetivos sin preguntar “si es correcta la evaluación informada y coherente que realiza la propia persona sobre hasta qué punto se ha cumplido el criterio de bienestar empleado”¹¹⁶, las teorías objetivas son aquellas que consideran que existe una teoría de la distribución equitativa independiente de los sujetos, y de acuerdo a ella se deberían realizar las transferencias y la distribución de bienes y recursos.

La igualdad de bienestar, que intuitivamente se presenta como un modelo de justicia distributiva más atractiva en la medida en que la métrica utilizada para la igualdad se cifra en el bienestar de las personas, que es lo que en última instancia importa, es descartada por Dworkin al considerar que presenta una serie de problemas, a saber: el carácter subjetivo de la métrica proporcionada por esta teoría, que además dificulta las comparaciones interpersonales; un segundo problema reside en que la métrica que proporciona la teoría de la

¹¹⁶ Ibídem, p. 55.

igualdad de bienestar sólo tiene en cuenta los intereses volitivos de las personas y no los críticos¹¹⁷; un tercer problema es debido a su configuración, pues hace de los funcionarios (terceras personas) los decisores de lo que debe considerarse una buena vida, impidiendo, de ese modo, que sea cada persona quien autónomamente proponga su reto de vida¹¹⁸.

Además de estos problemas, Dworkin critica la métrica proporcionada por estas teorías sobre la base de dos motivos: En primer lugar, porque resulta ser una métrica insensible a la responsabilidad individual. Al evaluar los niveles de bienestar no tienen en cuenta la fuente del déficit, no distingue si es resultado de elecciones individuales (por ejemplo, gustos caros) o si se debe a causas no atribuibles a la responsabilidad de los individuos. En segundo lugar, la métrica del bienestar no tiene en cuenta situaciones graves como el caso de las personas con discapacidades físicas o mentales (o con necesidades especiales) en la medida que no prevé la posibilidad de efectuar transferencias para afrontar las necesidades especiales que genera la discapacidad como tal, sino sólo indirectamente, esto es, en la medida que tal situación conlleve disminución del bienestar. Dworkin considera que las personas con discapacidad deben tener recursos adicionales que no se limita a aquellos que, de hecho, tienen un bienestar por debajo de la media. Amartya Sen también se muestra crítico con la métrica del bienestar en este tema concreto; así, sostiene que a pesar de que las personas con discapacidades físicas o mentales están entre los seres más pobres del mundo, resultan también los menos atendidos. Los discapacitados son con frecuencia los más pobres entre los pobres desde el punto de vista del ingreso, pero además sus necesidades de ingreso son mayores que las de los fuertes y sanos puesto que requieren dinero y asistencia para tratar de vivir vidas normales y aliviar sus desventajas¹¹⁹; ésta situación, en cuanto tal, no es tomada en cuenta por la métrica de la igualdad de bienestar.

¹¹⁷ La diferencia entre estas dos clases de intereses está debidamente tratada por nuestro autor: Ronald Dworkin, "Intereses volitivos e intereses críticos", en *Ética privada e igualitarismo político*, op. cit., pp. 97-113.

¹¹⁸ Ronald Dworkin, "La justicia como recurso", op. cit., pp. 169-170.

¹¹⁹ Amartya Sen, "Discapacidad, recursos y capacidad", *La idea de la Justicia*, op. cit., p. 288.

En consecuencia, Ronald Dworkin propone abandonar la teoría de la igualdad de bienestar, en sus distintas versiones, y defender que una sociedad igualitaria debería igualar a las personas en los recursos; es decir, en los medios materiales que condicionan las circunstancias, haciéndolas responsables sólo de sus preferencias¹²⁰.

2.2. Igualdad de recursos

Dworkin formula su propuesta de *Igualdad de recursos* como el criterio de justicia distributiva que tiene la pretensión de criticar y ahondar en la propuesta igualitaria de John Rawls plasmada en *Teoría de la Justicia*, concretamente, en el segundo principio de justicia: el *principio de la diferencia*. Así, en continuidad con Rawls, Dworkin entiende que la justicia exige mitigar el impacto de las contingencias naturales, las circunstancias sociales y la suerte en la vida de las personas, pero se aleja de Rawls al trazar una línea de distinción entre aquellas desigualdades generadas por las circunstancias azarosas¹²¹ y las que son fruto de las decisiones y elecciones voluntarias de los individuos, correspondiendo, por justicia, mitigar sólo las primeras¹²². Dworkin logra, de este modo, sustraer del monopolio del liberalismo conservador¹²³ la idea de la responsabilidad individual, pero lo hace para interpretarlo de forma que justifique un sistema

¹²⁰ Ángel Pujol González, “la inestabilidad del igualitarismo político”, en Manuel Reyes Mate (Ed.), *Pensar la igualdad y la diferencia. Una reflexión filosófica*, Fundación Argentaria – Visor Distribuciones, Madrid, 1995, p. 46.

¹²¹ Ronald Dworkin, “La igualdad”, *Justicia para erizos*, op. cit., p. 441.

¹²² En relación con las desigualdades generadas por el azar, Dworkin sostiene que: “los individuos deben ser relevados de la responsabilidad consecucional frente aquellos rasgos desafortunados de su situación que son el resultado de la mala suerte, pero no frente a los que pueden ser visto como el resultado de sus propias elecciones. Es producto de la mala suerte que un individuo haya nacido ciego o sin las aptitudes de los otros, y una sociedad justa debería compensarlo por su mala suerte, en la medida en que sea posible”. Ronald Dworkin, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 311.

¹²³ Gerald A. Cohen, “On the currency of egalitarian justice”, op. cit., pp. 906-944. Para los conservadores en materia política, nos dice Dworkin, la doctrina del *laissez-faire* es el marco apropiado para la responsabilidad individual. Ver: Ronald Dworkin, “La igualdad”, *Justicia para Erizos*, op. cit., p. 442; “Los conservadores denuncian como formas de tiranía las medidas normales utilizadas para reducir la pobreza, del tipo de imposición redistributiva y leyes del salario mínimo. Dicen que los impuestos son particularmente odiosos porque arrancan por la fuerza a la gente su propiedad, y los utilizan en formas que ellos no han elegido y que quizá no aprobasen.” Ronald Dworkin, “¿Entran en conflicto la libertad y la igualdad?”, en Paul Barker (Comp.), *Vivir como iguales. Apología de la justicia social*, traducción de J. Francisco Álvarez Álvarez, Paidós, Barcelona, 2000, p. 57.

redistributivo robusto en lugar de erosionarlo. Por otro lado, en coincidencia con Rawls, busca corregir los defectos que ambos autores le atribuyen a la influyente corriente de pensamiento utilitarista¹²⁴, a la que critican por reducir la justicia a un mero cálculo sin tener en consideración los derechos de los individuos.

La propuesta dworkiniana de “igualdad de recursos”¹²⁵ sale a la luz exactamente una década después de la publicación de *Teoría de la Justicia* [1971]. Así, en 1981 se publican los dos clásicos artículos que luego fueron incluidos en *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad* [2000]: “What is Equality: Part 1: Equality of Welfare” [1981] y “What is Equality? Part 2: Equality of Resources” [1981]. Aunque el núcleo central de la teoría de la *igualdad de recursos* se encuentra en estos dos señeros trabajos, y puesto que Dworkin continuó perfilando su enfoque en respuesta a las críticas que le fueron formuladas, la configuración completa de la *igualdad de recursos* se sitúa, además de en *Virtud Soberana*, en las siguientes obras: “Sovereign Virtue

¹²⁴ Dworkin sostiene que “el Utilitarismo ha sido y sigue siendo una interpretación poco convincente de la igualdad de consideración”. Ronald Dworkin, “Utilidad”, *Justicia para erizos*, op. cit., p. 431.; por su parte, John Rawls señala que “su propósito es elaborar una teoría de la justicia que represente una alternativa al pensamiento utilitario”. John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 34. El Utilitarismo, nos dice Rawls, como doctrina filosófica es irracional. “... si consideramos que como cuestión de principio cada miembro de la sociedad tiene una inviolabilidad fundada en la justicia y sobre la que ni siquiera el bienestar de todos puede prevalecer, y que una pérdida de libertad por parte de algunos no queda rectificadas por una mayor suma de satisfacciones disfrutadas por muchos, hemos de buscar otra forma de dar cuenta de los principios de justicia”. Ver: John Rawls “Justicia distributiva”, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, traducción de Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, Madrid, 2012, pp. 124-125.

¹²⁵ En este epígrafe se abordará exclusivamente la propuesta dworkiniana de *Igualdad de recursos* que se constituye en el criterio de justicia distributiva que el autor propone. Conviene destacar que esta propuesta igualitaria se enmarca en un proyecto filosófico político más amplio, “igualdad liberal”, que comprende tres aspectos. En primer lugar, su esquema justificatorio, que en una primera etapa estuvo centrada exclusivamente en la *estrategia de la continuidad*, posteriormente en *Justicia para erizos* también se justifican en los *dos principios de la dignidad humana*: el principio de valor objetivo e igual de las vidas humanas y el principio de especial responsabilidad personal de cada individuo sobre el éxito de su vida; una fundamentación ética que se enfrenta críticamente a la fundamentación política de John Rawls contenida en *Liberalismo político*. En segundo lugar, su ideal de sociedad: La comunidad liberal que se distingue de la sociedad bien ordenada rawlsiana. En tercer lugar, el aspecto abordado en este epígrafe, el criterio distributivo: Igualdad de recursos, que pretende ahondar en el igualitarismo de la justicia como equidad rawlsiana. Ver: José María Sauca Cano, “Liberalismo e identidad cultural en Dworkin”, en José María Sauca Cano (Ed.) *El legado de Dworkin a la Filosofía del Derecho. Tomando en serio el imperio del erizo*, op. cit., pp. 311-331; Jahel Queralt Lange, “La igualdad liberal”, *Igualdad, justicia y suerte*, op. cit., pp. 158-192; María Lourdes Santos Pérez, “Los valores en serio. Repensando el Derecho”, José María Sauca Cano (Ed.) *El legado de Dworkin a la Filosofía del Derecho. Tomando en serio el imperio del erizo*, op. cit., pp. 393-412.

Revisited”, 2002, “Equality, Luck and Hierarchy”, 2003, “Ronald Dworkin replies”, 2004, *Is Democracy Possible Here: Principles for a New Political Debate*, 2006; *Justice in Robes*, 2006; y *Justice for Hedgehogs*, 2011.

En el ámbito de la justicia social o distributiva, la respuesta a la exigencia abstracta de *igual consideración y respeto* –núcleo constitutivo del liberalismo igualitario– se materializa, a juicio de Dworkin, en igualar a las personas no en los bienes sociales primarios, ni en el bienestar, sino en *los recursos*¹²⁶; esto significa que la exigencia a los gobiernos de actuar conforme con las dos dimensiones de la dignidad humana: principio de valor objetivo e igual de las vidas humanas y el principio de especial responsabilidad¹²⁷, supone, en este ámbito concreto, que aseguren a las personas un conjunto igual de recursos – que no se debe interpretar como dar a cada individuo la misma cantidad de recursos¹²⁸–, distribuidos conforme a los costes de oportunidad¹²⁹ los cuales permitan a las personas elegir y llevar adelante sus propios proyectos de vida. Así, la tesis de Dworkin es que la formulación de su propuesta de “igualdad de

¹²⁶ Ronald Dworkin, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 76. Para J. Fusi, Dworkin es el liberal más igualitario dentro del liberalismo contemporáneo, ya que considera que la igualdad es un derecho, en deuda contra la necesidad y penuria. Pero añade dos puntos que son esenciales: “en primer lugar, que no es posible la igualdad sin libertad –porque es su libertad original en lo que radica la igualdad de los hombres–, y en segundo lugar, que aceptar la asistencia contra la necesidad es un derecho no equivale a hacer de la igualdad un principio universal y abstracto de la justicia”. Concluye J. Fusi señalando que para Dworkin, “libertad e igualdad son derechos fundamentales y que la defensa de uno es inseparable del otro”. Ver: Juan Pablo Fusi Aizpúrua, “Rawls, Nozick, Dworkin: la reafirmación del liberalismo”, *Cuenta y Razón*, N° 16 - 17, 1984, pp. 68-69.

¹²⁷ Ronald Dworkin, *Justicia para erizos*, op. cit., pp. 254-261; Ronald Dworkin, *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*, op. cit., pp. 24-38. Del primero de los principios de la dignidad humana, deriva la exigencia a los gobiernos que adopten leyes y políticas públicas que aseguren que el destino de las personas no dependan de las circunstancias tales como una enfermedad, una discapacidad, etc., Mientras que de acuerdo con el segundo principio, se exige que los gobiernos diseñen las instituciones de modo tal que las elecciones y decisiones de las personas sean suficientemente relevantes como para que el destino de las mismas sea sensible a la responsabilidad individual.

¹²⁸ Como ponen de relieve J.J. Moreso y J. Queralt Lange, aunque la denominación de la propuesta dworkiniana pueda sugerir lo contrario, “la igualdad de recursos no exige dar a cada sujeto una misma cantidad de recursos. Dworkin sugiere valorar el monto de recursos que posee cada individuo según los costes de oportunidad que genera”. Ver: José Juan Moreso y Jahel Queralt Lange, “Bosquejo de Dworkin: La imbricación entre el Derecho y la Moral”, op. cit., p. 164.

¹²⁹ Ronald Dworkin, “Igualdad liberal: el esquema básico”, en *Ética privada e igualitarismo Político*, op. cit., p. 87.

recursos” está diseñada de modo tal que configura las dos exigencias del principio de dignidad humana¹³⁰.

En ese entendido, la propuesta dworkiniana –enmarcada en la concepción de justicia: *igualdad liberal*– despliega una nueva fórmula de convergencia entre los ideales de libertad e igualdad, conjuntamente con consideraciones de eficacia y comunidad, integrados en coherencia con los presupuestos básicos del Estado social y democrático de derecho. Desde esta perspectiva, la propuesta dworkiniana pretende igualar a las personas en los recursos. Una primera cuestión a dilucidar es: ¿Cuáles son los recursos que Dworkin pretende igualar?

Si bien John Rawls establece una clara distinción entre los bienes sociales primarios y los bienes naturales, en el ámbito de la distribución regulado por el principio de la diferencia rawlsiano sólo cuentan los bienes sociales primarios (fundamentalmente, la renta y la riqueza). Dworkin, en línea de continuidad con Rawls, también establece esta distinción. Así, en la teoría dworkiniana encontramos dos tipos de recursos. En primer lugar, *los recursos personales* constituidos por los talentos, las capacidades, discapacidades, enfermedades, etc. (en terminología rawlsiana, la lotería natural). En segundo lugar, *los recursos impersonales* que son aquellos susceptibles de transferencia de un individuo a otro y pueden redistribuirse mediante impuestos¹³¹, tales como la riqueza, la renta, las materias primas, las propiedades inmuebles, etc.

Naturalmente, los recursos que no son susceptibles de transferencia tampoco pueden ser susceptibles de distribución, ni pueden ser igualados; por tanto, en la teoría dworkiniana, al igual que en la rawlsiana, lo que se pretende

¹³⁰ La apelación a las dos dimensiones de la dignidad humana como fundamento de la igualdad de recursos se presenta en *Justicia para erizos*, op. cit., pp. 254-261. No obstante, estos principios ya aparecen en *Virtud soberana*, configurados al tratar el autor el *individualismo ético*: “el principio de igual importancia de las vidas humanas; y el principio de responsabilidad especial: aunque todos tengamos que reconocer la importancia objetiva equitativa de que cada vida humana tenga éxito, sólo una persona tiene la responsabilidad especial y última de ese éxito: la persona de cuya vida se trata.” Ver: Ronald Dworkin, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 15.

¹³¹ Ronald Dworkin, *Justicia para erizos*, op. cit., p. 433.

igualar son los recursos impersonales. No obstante –aquí surge la diferencia con Rawls–, para Dworkin, los recursos naturales cuentan en la métrica de la igualdad; es decir, el criterio de justicia dworkiniano está diseñado de modo tal que si una persona tiene alguna enfermedad o se encuentra en situación de discapacidad, ésta dispondría de mecanismos que le permitirían recibir una cantidad de recursos (impersonales) mayor que una persona que se encuentra en buen estado de salud, a fin de atender dicha circunstancia y así poder desarrollar su plan de vida; en palabras de Dworkin, para hacer “que su vida sea mejor”¹³², aunque reconoce también que:

“Ninguna compensación inicial puede hacer que alguien que ha nacido ciego o con una discapacidad mental sea igual en recursos físicos o mentales a alguien que es considerado ‘normal’ en estos aspectos”¹³³.

De acuerdo con el criterio de justicia rawlsiano, regulado por el principio de la diferencia, la evaluación de la situación de desventaja se reduce a la situación económica dejando al margen a aquellas personas que se encuentran en situación de desventaja por motivos distintos a los meramente económicos; es decir, aquellos desafortunados en la lotería natural, por ejemplo, quienes sufren de alguna enfermedad mental o física grave o quienes tienen alguna discapacidad (personas ciegas, personas sordas, etc.). Pues bien, ¿cómo procede Dworkin para igualar a las personas en sus recursos (impersonales), teniendo en cuenta las exigencias señaladas hasta el momento?

Conviene señalar dos consideraciones previas. En primer lugar, que la premisa básica de la que parte la teoría de la igualdad de recursos es la responsabilidad individual. En tal sentido, el paradójico escenario igualitario, “el mercado”¹³⁴, sobre el que Dworkin erige su construcción hipotética se presenta

¹³² Ídem.

¹³³ Ronald Dworkin, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 90.

¹³⁴ Dworkin sostiene que “una división equitativa de recursos supone un mercado económico de algún tipo, como institución política real”. Señala que el mercado ha sido defendido y criticado en la misma medida: En primer lugar, entre otros argumentos, el mercado ha sido defendido recurriendo a argumentos de principio que apelan a un “supuesto derecho a la libertad”, en tal sentido, “el mercado es entendido como condición necesaria de la libertad individual, condición gracias a la cual los hombres y mujeres libres pueden ejercer su iniciativa individual y elegir que

como el mecanismo idóneo para hacer efectivas las exigencias derivadas de un sistema de distribución que de acuerdo con Dworkin debe ser *sensible a las ambiciones e insensible a las dotaciones* (esto es, contrarrestar las circunstancias)¹³⁵. El mercado, sujeto a una regulación específica como la que prescribe Dworkin, donde todas las personas tienen igual poder adquisitivo (igual número de conchas de almeja)¹³⁶, permite, a juicio del autor, una distribución acorde con la responsabilidad de los individuos por sus elecciones, ya que en éste las personas eligen los recursos de acuerdo con sus preferencias, ambiciones, gustos, convicciones y rasgos de su particular idiosincrasia que constituyen su personalidad. Los dispositivos destinados a asegurar la igualdad de recursos, son los siguientes: (a) la subasta walrasiana; (b) el test de la envidia; (c) el mercado hipotético de seguros diseñado para afrontar las desigualdades generadas por la mala suerte (bruta) y las discapacidades; y (d) el mercado hipotético de seguros diseñados para mitigar las desigualdades generadas por la diferencia de talentos.

En segundo lugar, la igualdad propugnada por Dworkin, *igual consideración y respeto*, que en el ámbito de la justicia distributiva significa que todas las personas deben tener una cantidad equitativa de recursos

su destino esté en sus manos”. En segundo lugar, ha sido criticado por considerarse el enemigo de la igualdad, en gran medida debido a la forma en que se desarrollaron en los sistemas económicos de los países industrializados, que han permitido y, de hecho, fomentado enormes desigualdades en la propiedad. En este escenario, nos dice Dworkin, la igualdad aparece como la antagonista o la víctima de los valores de la eficiencia y la libertad a los que, supuestamente, sirve el mercado. Dworkin sostiene que se debe encontrar un equilibrio o intercambio entre la igualdad y los valores de libertad y eficiencia, bien imponiendo limitaciones al mercado como ámbito político, bien reemplazándolo en parte o en todo, por un sistema económico diferente. Desde esta perspectiva elabora su hipotético mercado como el escenario inicial de igualdad. Ver: Ronald Dworkin, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., pp. 75-76.

¹³⁵ De acuerdo con Dworkin, se debe permitir que la distribución de recursos sea “sensible a las ambiciones. Esto es, debe reflejar el coste o beneficio que las decisiones de la gente tienen para los demás, de forma que, por ejemplo, a los que deciden invertir en vez de consumir, o consumir de forma más barata que cara, o trabajar de forma más beneficiosa que menos, se les debe permitir que conserven los beneficios. Pero, no se debe permitir que la distribución de recursos sea en ningún momento sensible a las dotaciones, esto es, que se vea afectada por las diversas habilidades que generan ingresos diferentes en una economía de *laissez-faire*”. *Ibíd.*, p. 100. Partiendo de la premisa dworkiniana de acuerdo con la cual “*tratar a las personas con igual consideración* requiere que la gente pague el coste de sus propias elecciones”, Kymlicka sostiene que el “destino de la gente debería depender de sus ambiciones (en el sentido amplio de fines y proyectos sobre su vida), pero no debería depender de sus cualidades naturales y sociales (las circunstancias en las que persiguen sus ambiciones)”. Will Kymlicka, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, op. cit., p. 90.

¹³⁶ Ronald Dworkin, *Justicia para erizos*, op. cit., p. 434.

(impersonales), no supone igualar a las personas en todos los aspectos (sería imposible); en tal sentido, el segundo principio de dignidad: *principio de especial responsabilidad*¹³⁷, de hecho, prescribe que “la igual importancia no exige que los seres humanos sean similares o iguales en todo: ni que sean igual de racionales o buenos, ni que las vidas que desarrollan sean valiosas por igual. La igualdad en cuestión no está relacionada con ninguna propiedad de las personas, sino con la importancia que tiene el hecho de que lleguen a algo en la vida y no la desperdicien”¹³⁸. Para que puedan alcanzar ese objetivo, Dworkin considera necesario igualar a las personas en los recursos (personales).

El mecanismo al que recurre para instaurar una igualdad de recursos conforme a las exigencias de los dos principios de la dignidad humana es la subasta walrasiana¹³⁹, Dworkin sostiene que la elección de la “subasta como mecanismo para realizar la distribución igual inicial servirá para evidenciar que la métrica de la igualdad de recursos son los costos de oportunidad”¹⁴⁰; este mecanismo hace efectivo uno de los objetivos fundamentales de la propuesta igualitaria de Dworkin: establecer un criterio de justicia *sensible a las decisiones de las personas*.

Culminada la distribución inicial a través de la subasta, procede evaluar la justicia de dicha distribución, tal evaluación se efectúa con el segundo dispositivo con que está provisto el esquema distributivo dworkiniano: el test de la envidia¹⁴¹.

¹³⁷ Ronald Dworkin, *La Democracia posible. Principios para un nuevo debate político*, op. cit., p. 9; Ronald Dworkin, *Justicia para erizos*, op. cit., pp. 254-261.

¹³⁸ Ronald Dworkin, “Introducción: ¿importa la igualdad?”, en *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 15.

¹³⁹ La subasta walrasiana es denominada de ese modo en honor al investigador que la ideó: Leon Walras. Es un mecanismo económico diseñado a partir del equilibrio general; es decir, tiene en cuenta todas las interrelaciones económicas existentes. Este mecanismo de análisis es utilizado en macroeconomía y el análisis macroeconómico de la eficiencia y el bienestar. Ver: Steven T. Call y William L. Holahan, *Microeconomía*, México, Grupo Editorial Iberoamérica, 1985, p. 502.

¹⁴⁰ Daniel Bonilla e Isabel Cristina Jaramillo, “Estudio Preliminar”, en Ronald Dworkin, *La comunidad liberal*, op. cit., p.62; Ronald Dworkin, “Igualdad liberal: el esquema básico”, op. cit., p. 86.

¹⁴¹ Ronald Dworkin, “Igualdad de Recursos”, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 79. A juicio de W. Kymlicka, “la idea del test de la envidia ofrece la visión liberal igualitaria de la justicia más defendible. Si pudiese resultar perfectamente aplicable, los tres principales objetivos de la teoría de Rawls quedarían satisfechos; esto es, respetar la igualdad moral de las personas, reducir los efectos de las desventajas moralmente arbitrarias, y aceptar la responsabilidad por nuestras elecciones. Tal esquema distributivo sería justo, aun

Así, luego de terminada la subasta equitativa –divididos los recursos de acuerdo a las ambiciones, preferencias y teniendo en cuenta el coste de oportunidad–, el siguiente paso es preguntar si algún náufrago/inmigrante –como se verá en el ejemplo que propone– prefiere el conjunto de recursos de otro u otros inmigrantes, la prueba de la envidia queda superada cuando ninguna persona prefiere el conjunto de recurso de otras personas. En ese entendido, Dworkin considera que “el test de la envidia utilizado por los economistas sería, pues, un test para la igualdad ideal: la igualdad es perfecta cuando ningún miembro de la comunidad envidia el conjunto total de recursos que está bajo el control de cualquier otro miembro. Este dispositivo ha dado lugar a una serie de críticas, por ello, es importante poner de relieve que el test de la envidia del esquema distributivo dworkiniano no es un concepto psicológico sino económico. Alguien envidia el conjunto de recursos de otra persona en el caso de preferir que ese conjunto de recursos fuera el suyo propio, de modo que cambiaría gustoso el suyo por aquél”¹⁴². Para Dworkin, una subasta exitosa supera el test de la envidia, y hace que cada persona pague por el coste de sus propias elecciones.

Instaurada la inicial igualdad de recursos a través de los dispositivos de la subasta y el test de la envidia, surge el desafío de preservar la igualdad y la aplicación diacrónica del test de la envidia en las sociedades complejas con economías dinámicas en las que el intercambio, la producción, el distinto desenvolvimiento de cada uno de los inmigrantes y las circunstancias azarosas se constituyen en factores que distorsionan la igualdad inicialmente establecida que hacen que las personas se sitúen en distintas posiciones sociales. A fin de hacer frente a este desafío Dworkin se pregunta ¿cuál es el foco temporal de la justicia? ¿Requiere la igualdad de respeto tratar –en la medida de lo posible– de cumplir con el test de la envidia *ex ante*, previamente al efecto de las transacciones y la suerte? ¿O *ex post*, después de transcurridos esos sucesos?¹⁴³

cuando permitiese alguna desigualdad de ingresos”. Will Kymlicka, *Filosofía Política contemporánea. Una introducción*, op. cit., p. 92.

¹⁴² Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, op. cit., p. 87.

¹⁴³ Ronald Dworkin, *Justicia para erizos*, op. cit., pp. 436.

De acuerdo con nuestro autor, la *igualdad de respeto* exige una compensación *ex ante*; en tal sentido, señala que un gobierno comprometido con la igualdad *ex post* se propone, en cuanto sea posible, llevar a los ciudadanos que carecen de aptitudes para el mercado al mismo nivel económico de quienes son más aptos, o poner a quienes han enfermado o sufrido discapacidades en la posición que habrían ocupado de no haberse dado esas circunstancias. Mientras que un gobierno que aspira a la igualdad *ex ante* promueve que sus ciudadanos enfrenten esas contingencias desde una posición igual; en particular, que tengan la oportunidad de comprar en iguales condiciones un seguro apropiado contra el escaso talento productivo o la mala suerte¹⁴⁴. En efecto, el esquema distributivo que pretende preservar la igualdad de recursos es completado por dos mercados hipotéticos de seguros que procuran contrarrestar las desigualdades generadas por las circunstancias azarosas y la diferente posesión de recursos personales de los individuos (dotaciones, talentos, salud física y mental). En la subasta, conjuntamente con los recursos, los inmigrantes pueden comprar también pólizas de seguros contra distintos tipos de riesgos (discapacidades, enfermedades, ingresos bajos, etc.). La cobertura del seguro se paga mediante primas que, sobre la base del riesgo promedio en cada área de cobertura, será fijada en la subasta.

2.2.1. Mecanismos iniciales de distribución: La subasta y el test de envidia

Dworkin nos pide que imaginemos a unos naufragos que son arrastrados por el agua hasta una isla desierta que tiene abundantes recursos y carece de población nativa, y que la posibilidad de un rescate es remota. Estos naufragos, nos dice Dworkin, “aceptan el principio que nadie tiene un derecho previo a ninguno de esos recursos, sino que se los dividirán equitativamente entre ellos. Asimismo, aceptan someter una división equitativa de recursos a la prueba de la envidia¹⁴⁵. Ninguna división de recursos es equitativa si, una vez que se completa la división, cualquier inmigrante prefiere el paquete de recursos de otro

¹⁴⁴ Ídem.

¹⁴⁵ Ronald Dworkin, “Igualdad de recursos”, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., pp. 76-77.

en lugar del suyo. En esta primera fase (inicial) existe una simetría tanto de talentos como respecto del estado de salud de los náufragos¹⁴⁶.

A fin de perfilar los rasgos de su propuesta, Dworkin inicia señalando que los inmigrantes instalados en la isla, barajan la posibilidad de elegir a uno de ellos para llevar a cabo la división de los recursos¹⁴⁷. Este tipo de procedimiento presenta dos problemas: en primer lugar, es improbable lograrlo dividiendo físicamente los recursos de la isla en n paquetes idénticos de recursos. El número de recursos divisibles como las vacas lecheras, podría no ser un múltiplo exacto de n ; y en caso de recursos divisibles, resultan tener valores diferentes para los participantes en la división. Por ejemplo, en el caso de las tierras, si bien es posible dividirlos en n conjuntos iguales, cada una de las parcelas serían mejores que otras y algunas resultarían mejor para unas personas que para otras.

Suponiendo que tras operaciones de ensayo y error el divisor consigue crear n paquetes de recursos, cada uno de ellos diferente de los otros de forma tal que pueda asignarse a cada uno de los inmigrantes, y que ninguno envidiase, de hecho, el paquete de los recursos de los demás, podría suceder, no obstante, que la equidad en la distribución no satisficiera a alguno o algunos de los inmigrantes por una razón que no capta la prueba de la envidia; es decir, si bien el inmigrante que distribuye ha conseguido paquetes de recursos que satisfacen a la gran mayoría, podría darse el caso que alguno, sin estar en desacuerdo con dichos paquetes, simplemente no esté de acuerdo con el contenido de los paquetes de recursos. No los envidia, pero prefiere otro tipo de recursos. Se

¹⁴⁶ El procedimiento de distribución inicial de recursos a llevarse a cabo en la isla tiene las siguientes características: en primer lugar, las personas entran al mercado en condiciones de igualdad; en segundo lugar, el subastador entrega a todos un número igual de moneda ficticia (conchas de almeja); tercero, todos los recursos son puestos en lotes, con la posibilidad de que si alguien estuviera interesado podría participar de la división de aquellos recursos; cuarto, el subastador fija los precios considerando la oferta y la demanda, de tal modo que cada lote tenga un solo comprador; en quinto lugar, la subasta operará infinitamente, con la posibilidad de efectuar cambios de los lotes de recursos, hasta llegar a un punto de equilibrio en el que todos los participantes se encuentren satisfechos con el conjunto de recursos que adquieren, evaluados por el test de la envidia. Daniel Bonilla e Isabel Cristina Jaramillo, "Estudio Preliminar", Ronald Dworkin, *La comunidad liberal*, op. cit., pp. 68-69.

¹⁴⁷ Ronald Dworkin, "Igualdad de recursos", *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 77.

satisface la prueba de la envidia, pero dicha persona que odia el contenido de los paquetes equitativamente divididos sentirá que no se le ha tratado como igual en la división de los recursos¹⁴⁸. Otro tipo de injusticia similar que Dworkin atribuye a este sistema de distribución es que, si bien el reparto de paquetes de recursos puede haber pasado la prueba de la envidia, todavía puede suceder que éste sea de preferencia de algunas personas y no de otras.

De este modo, Dworkin pretende hacer ver que el principal problema de este tipo de mecanismo –con una tercera persona que distribuye– es que no permite que sean las propias personas las que deciden respecto del conjunto de recursos que obtendrán; en consecuencia, se relativiza la responsabilidad de los individuos por sus elecciones. Considera que las dificultades presentadas por este tipo de distribución pueden ser superadas por una subasta. La característica principal en la subasta es que todos los naufragos participan en condiciones de igualdad y provistos del mismo poder adquisitivo (se les entrega la misma cantidad de moneda ficticia: conchas de almejas) para pujar en la competencia por la propiedad individual de los recursos de la isla (plantas, tierras, animales, etc.). Cuando la subasta llegue a su fin y cada uno de los postores esté satisfecho con el uso eficiente que ha dado a sus conchas de almeja, se cumplirá el test de la *envidia*. En virtud de este test, nadie querrá cambiar su lote de recursos por los de ningún otro, porque cualquiera podría haberlo obtenido en lugar del que tiene de haberlo querido así.

Dworkin señala que, como en este tipo de sistema el resultado es una distribución a prueba de envidia, la estrategia cumple con la exigencia prescrita por los dos principios de dignidad. En primer lugar, trata a todas las personas con la misma consideración ya que cada persona entiende que su situación refleja la exigencia de igual consideración en atención a que su riqueza está en función de lo que tanto dicha persona, como las demás, quieren. En segundo lugar, respeta la responsabilidad personal de cada individuo por sus propios valores; es decir, son las propias personas las que eligen los recursos que desean de acuerdo con la concepción del bien que tengan. El postor utiliza sus

¹⁴⁸ Ídem.

conchas de almeja para adquirir los recursos que considera más adecuados para la vida que considera mejor. Sus elecciones no se encuentran limitadas por ningún juicio colectivo acerca de lo que es importante en la vida, sino únicamente por los verdaderos costes de oportunidad, para los otros, de lo que él elige¹⁴⁹.

En cambio, un modelo de distribución distinto, como el ofrecido por una economía dirigida en la que los precios, los salarios y la producción son fijados colectivamente por funcionarios sería, a juicio de Dworkin, una realización muy imperfecta de los valores exigidos por los dos principios ya que las decisiones de una economía dirigida son colectivas: reflejan otra decisión también colectiva, acerca de cuáles son las ambiciones, y por ende los recursos, más convenientes para una vida buena. En tal sentido, para nuestro autor, “un mercado libre no es un enemigo de la igualdad, como se supone con frecuencia, sino un factor indispensable para una igualdad genuina. Una economía igualitaria es en lo fundamental una economía capitalista”¹⁵⁰. Pero el mercado que Dworkin defiende como sistema de distribución justo debe estar sujeto a limitaciones: una limitación importante reside en el coste de oportunidad; así, para que la subasta en la isla sea justa es esencial que el precio que una persona paga por lo que adquiere refleje los verdaderos costes de oportunidad de adquisición para los otros.

“La subasta propone lo que en realidad asume la prueba de la envidia: que la verdadera medida de los recursos sociales dedicados a la vida de una persona se establezca preguntando hasta qué punto ese recurso es realmente importante para otras personas”¹⁵¹.

Los costos de oportunidad hacen referencia a las opciones que las personas dejan de lado al realizar una determinada elección¹⁵². En la subasta,

¹⁴⁹ Ronald Dworkin, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 77; Ronald Dworkin, *Justicia para erizos*, op. cit., p. 434.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 435.

¹⁵¹ Ronald Dworkin, “Igualdad de recursos”, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 80.

¹⁵² Daniel Bonilla e Isabel Cristina Jaramillo, “Estudio Preliminar”, en Ronald Dworkin, *La comunidad liberal*, op. cit., pp. 70-71.

los costos de oportunidad corresponden al valor que cada persona atribuye a un recurso en caso de ser adquirido por otra persona, el referido valor sería determinado por el proyecto de vida de cada persona; por ejemplo, para un pianista el no haber adquirido un piano tendrá un costo de oportunidad más alto que para un escritor aficionado a tocar el piano porque para el músico podría significar que no pueda llevar adelante su proyecto de vida, mientras que para el escritor supondría simplemente dejar de disfrutar del gusto que le proporciona tocar esporádicamente el referido instrumento musical.

En cualquier caso, el objetivo que Dworkin persigue con la instauración de una *igualdad inicial* regulada por los dispositivos del test de la envidia y de la subasta equitativa, en la que todas las personas (náufragos) participan con el mismo poder adquisitivo (igual cantidad de conchas de almeja) y simetría de talentos, es defender que el resultado, que desde luego será diferente en cuanto a la tenencia recursos –distintos paquetes de recursos–, es moralmente justificable ya que todos los individuos han partido en igualdad de condiciones y han elegido (pujado por ellos en la subasta) los recursos de acuerdo con sus preferencias, ambiciones e intereses; en definitiva, de acuerdo con sus planes y proyectos de vida que consideran valiosos.

2.2.2. Aplicación de los mecanismos de distribución inicial en una sociedad compleja

El proceso de distribución inicial de los recursos efectuado a través de la subasta equitativa cumple con las exigencias prescritas por los dos principios de la dignidad humana. En primer lugar, muestra igual consideración por todas las personas en tanto que la distribución es el resultado del test de la envidia. En segundo lugar, las posesiones de cada isleño inmigrante están fijadas por sus elecciones, actúan en la esfera de libertad de elección¹⁵³, asumiendo los costos de oportunidad de dichas elecciones.

¹⁵³ De acuerdo con D. Bonilla e I. Jaramillo, es justamente esta defensa de “libertad de elección” en la que insiste Dworkin, la que determina su tendencia liberal. Ver: Daniel Bonilla e Isabel Cristina Jaramillo, “Estudio Preliminar”, en Ronald Dworkin. *La comunidad liberal*, op. cit., pp. 71-72.

Dworkin se pregunta si este sistema de distribución sería útil en el contexto de una comunidad con una economía dinámica, con trabajo, inversiones y comercio ¿Qué estructura debe adoptar una subasta en tal economía –qué ajustes o complementos se han de realizar en la producción y en el comercio que seguirán a esa subasta– para que los resultados sigan satisfaciendo el requisito inicial de que todos los ciudadanos tengan a su disposición una parte equitativa de los recursos?¹⁵⁴

El autor sostiene que el interés por la aplicación en el contexto de este tipo de economía es triple: En primer lugar, el proyecto proporciona una importante prueba de la coherencia de la igualdad de recursos y de lo completa que resulta. En segundo lugar, una descripción totalmente desarrollada de una subasta equitativa, adecuada para una sociedad más compleja, podría proporcionar un modelo para juzgar instituciones y distribuciones del mundo real. “Ninguna sociedad compleja y orgánica daría lugar -señala Dworkin-, a lo largo de su historia, a nada remotamente comparable a una subasta equitativa. Sin embargo, en relación con una distribución real cualquiera, cabe preguntarse si pertenece a la clase de distribuciones que tal subasta podría haber producido a partir de la descripción defendible de los recursos iniciales. En suma, el mecanismo de la subasta podría proporcionar un criterio para juzgar hasta qué punto una distribución real, con independencia de cómo se haya logrado, se aproxima a la igualdad de recursos en un momento dado”¹⁵⁵.

En tercer lugar, “el mecanismo podría ser útil en el diseño de instituciones políticas reales. En ciertas circunstancias (quizá muy limitadas), cuando se satisfacen las condiciones para una subasta equitativa, al menos de forma aproximada, una subasta real podría ser el mejor medio de alcanzar o preservar la igualdad de recursos en el mundo real. Los mercados económicos de muchos países se pueden interpretar, tal cual, como tipos de subastas. (Y así mismo, muchos procesos políticos democráticos.) Una vez que hemos desarrollado un

¹⁵⁴ Ronald Dworkin, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 81.

¹⁵⁵ Ronald Dworkin, “Igualdad de recursos”, en *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 83.

modelo satisfactorio de subasta real (en la medida de lo posible) podemos usar el modelo para poner a prueba esas instituciones, y reformarlas para acercarlas al modelo”¹⁵⁶.

Pues bien, como el propio Dworkin admite, en el contexto de una economía dinámica, el test de la envidia no tardaría en fallar. Los isleños plantan, manufacturan y consumen utilizando recursos adquiridos en la subasta, y hacen transacciones unos con otros en las que cada cual comercia para mejorar su situación, de ese modo comienzan a emerger las desigualdades. Éstas pueden surgir hasta por dos motivos distintos: En primer lugar, algunas de las desigualdades se generarían como resultado de las elecciones y decisiones de las personas; en efecto, las actividades que realizan reflejan sus elecciones: consumir en vez de ahorrar, descansar en lugar de trabajar o producir poesía, que no es muy solicitada por otros, en vez de maíz, que es popular. En este caso, a juicio de Dworkin, el test de la envidia aún se cumple a pesar de estas diferencias si lo aplicamos a lo largo del tiempo: los recursos de la gente siguen siendo sensibles a sus elecciones. Pero otras diferencias corrompen el test.

En segundo lugar, el otro tipo de desigualdades que afloran se debe a la diferencia de talentos y al azar. Es preciso tener en cuenta que en esta segunda fase –economía dinámica– se abandona la supuesta simetría de capacidades físicas y mentales de los náufragos. Se estima que sus talentos y su salud varían; en consecuencia, las desigualdades que se generan serán aún mucho más marcadas. Así, sucede que algunos isleños no tienen mucho talento para producir lo que los mercados valoran, o se enferman, o hacen inversiones que, aunque responsables, se estropean; por ejemplo, cuando un rayo incendia las granjas de algunos, pero no las de otros. Ellos tienen entonces menos recursos para construirse una vida, no como consecuencia sino a pesar de las elecciones que han hecho. Ahora, el test de la envidia fracasa porque, después de todo, sus recursos no sólo dependen de sus elecciones. El mercado ya no es igualitario¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Ronald Dworkin, “Igualdad de recursos”, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., pp. 81-83.

¹⁵⁷ Ronald Dworkin, *Justicia para erizos*, op.cit., p. 436.

La distribución inicial de los recursos (impersonales) –a través de la subasta hipotética y el test de la envidia– que presenta Dworkin sólo es posible porque presupone una simetría en la posesión de los recursos personales (lotería natural en lenguaje rawlsiano, diversidad personal en clave seniana). Si en esta primera fase se habrían tomado en consideración estas circunstancias, probablemente habría sido muy difícil lograr una distribución equitativa de los recursos. Sin embargo, tras ese inicial punto de partida, una vez iniciada la dinámica de la sociedad compleja, ya es imposible continuar con esta presuposición porque las desigualdades generadas por estas circunstancias al igual que las generadas por la suerte afloran inmediatamente.

En efecto, aunque en la fase inicial de la distribución de los recursos no haya sido tomada en consideración la posesión de los talentos y dotaciones naturales (recursos personales); en la fase de la economía dinámica, sin embargo, éstas desempeñan un papel significativo en la medida en que pueden llegar a determinar la cantidad de los recursos impersonales que poseen los individuos –ingresos y riqueza–; consecuentemente, pueden generar enormes desigualdades. En tal sentido, Dworkin aborda la posesión de las dotaciones como una cuestión de suerte, ya que el poseer cierto talento no es algo que una persona pueda elegir, como tampoco lo es el tener una discapacidad (por ejemplo, una ceguera), “al fin y al cabo -apunta el autor- esta distribución depende de la suerte”¹⁵⁸. En ese sentido, el iusfilósofo se pregunta hasta qué punto las desigualdades generadas por la suerte son compatibles con la igualdad de recursos, considerando necesario determinar el carácter y la influencia de la suerte sobre la fortuna post-subasta de los inmigrantes¹⁵⁹.

Con tal fin, establece una distinción entre dos clases de suerte. La suerte opcional y la suerte bruta. La primera hace referencia a los resultados de apuestas deliberadas y calculadas, se trata de si alguien gana o pierde al aceptar un riesgo aislado que debería haber anticipado y podría haber rechazado. La suerte bruta tiene que ver, por su parte, con hasta qué punto sobrevienen riesgos

¹⁵⁸ Daniel Bonilla e Isabel Cristina Jaramillo, “Estudio Preliminar”, en Ronald Dworkin, *La comunidad liberal*, op. cit., p. 75.

¹⁵⁹ Ronald Dworkin, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 84.

que no son, en ese sentido, apuestas deliberadas¹⁶⁰. Si alguien compra valores y éstos generan ganancias, entonces su suerte opcional es buena; en cambio, si resulta que un meteorito golpea a una persona, ésta tendrá mala suerte bruta¹⁶¹. Las pérdidas o ganancias generadas como consecuencia de la inversión de ahorros en el mercado inmobiliario es un ejemplo de suerte opcional; en este caso, la decisión de correr el riesgo está en manos de la persona. Mientras que un ejemplo de suerte bruta sería el hecho de que una persona desarrolle una enfermedad como el cáncer en el transcurso de una vida normal y no haya ninguna decisión concreta a la que se pueda apuntar como una suerte de apuesta que entraña el riesgo de contraer tal enfermedad (por ejemplo, la persona en cuestión decide optar por una vida sana: ejercicios, comida saludable y además no fuma), pese a los cuidados normales, resulta que, se le diagnostica el cáncer.

Teniendo en cuenta que los recursos personales como las capacidades, los talentos, las discapacidades y las enfermedades físicas o mentales son distribuidos por el azar, esta desigual distribución es enmarcada en la teoría de la justicia distributiva de Dworkin como una cuestión de suerte bruta, ya que nadie puede elegir, por ejemplo, nacer con un talento superior a la media o con una ceguera. Esta azarosa distribución de los recursos personales (dotaciones: salud física y mental, y talentos), permite, a su vez, afirmar que no existen merecimientos para aquellas personas que nacen con una dotación mayor, tampoco para aquellas personas con discapacidades; en consecuencia, desde la apuesta igualitaria de Dworkin, las desigualdades generadas por estas circunstancias azarosas deben ser neutralizadas o al menos mitigadas a efectos de superar el test de la envidia.

En efecto, con la finalidad de contrarrestar las desigualdades generadas por estas circunstancias azarosas, desde la teoría de igualdad de recursos¹⁶², Dworkin establece dos mercados hipotéticos de seguros. Con el primer mercado

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 83.

¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 84.

¹⁶² Dworkin destaca la importancia, “el carácter y, la influencia de la suerte sobre la fortuna post-subasta”. *Ibíd.*, pp. 83-84.

hipotético de seguros pretende mitigar las desigualdades generadas por la suerte bruta y las discapacidades; mientras que con el segundo mercado hipotético de seguros pretende contrarrestar las desigualdades generadas por la azarosa distribución de las dotaciones naturales, concretamente, por la ausencia de habilidades producidas.

2.2.2.1. Mercado hipotético de seguros que contrarrestan las desigualdades generadas por la mala suerte (bruta) y las discapacidades

Una vez establecida la distinción entre la suerte opcional y la suerte bruta, Dworkin se pregunta si es compatible con la igualdad de recursos que las personas tengan ingresos o riquezas diferentes en virtud de una suerte opcional distinta¹⁶³.

De acuerdo con Dworkin, las desigualdades generadas por la suerte opcional son perfectamente compatibles con la igualdad de recursos y además no son susceptibles de compensación debido a que lo determinante en este tipo de suerte es que la persona eligió correr el riesgo en cuestión, fue una decisión deliberada; por ejemplo: jugar a la lotería; invertir en bolsa, etc. En efecto, en la medida en que el presupuesto de la propuesta igualitaria de R. Dworkin es que las personas paguen el verdadero *costo de sus elecciones* (tipo de vida que eligen), el hecho de que determinadas personas, en virtud de su suerte opcional sean más ricas o que se hayan empobrecido, no resulta incompatible con la igualdad de recursos¹⁶⁴. Así, señala que hay personas que eligen una vida segura, mientras que otras optan por correr riesgos, y la riqueza de las personas que optan por la seguridad frente al riesgo es distinta. La persona que elige apostar asume un factor de riesgo, mientras que el individuo que elige no apostar prefiere una vida más segura, pero esas elecciones tienen consecuencias y

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 84.

¹⁶⁴ Roberto Gargarella pone de manifiesto que de acuerdo con Dworkin, “el esquema de la subasta más los seguros, permite corregir del modo correcto los efectos de la mala fortuna sobre la vida de cada uno, pues estos dos mecanismos permiten eliminar la mera suerte, esto es, las circunstancias que sean el resultado de respecto de los cuales los individuos no son en absoluto responsables, mientras que resultarían eliminados aquellos riesgos que son el producto de opciones tomadas por los individuos.” Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, op. cit., p. 74.

costes distintos; esto es, el precio de una vida más segura reside precisamente en renunciar a cualquier oportunidad de obtener más ganancias cuya perspectiva induce a otro a apostar¹⁶⁵.

De acuerdo con la propuesta de Dworkin, la distinta posesión de recursos generada como consecuencia de la suerte opcional no afecta a la igualdad de recursos; así señala: “no contamos con una razón general para prohibir del todo las apuestas por el mero hecho de que los ganadores controlen más recursos que los perdedores, que por el hecho de que los ganadores tengan más que los que no apuestan. El principio fundamental de acuerdo con el cual la igualdad de recursos exige que las personas paguen el verdadero coste de la vida que eligen, garantiza esas diferencias en vez de condenarlas”¹⁶⁶.

En consecuencia, el correr riesgos y asumir los resultados de tales riesgos, tanto si generan ganancias como si generan pérdidas, resulta coherente con la propuesta igualitaria de Dworkin. Estos resultados están cubiertos por la idea de que las personas paguen el *costo de sus elecciones*; de este modo, además de no autorizar compensaciones por las desigualdades que generan, según esta perspectiva se hace evidente que la propuesta igualitaria de Dworkin excluye la posibilidad del paternalismo, responsabilizando a las personas por sus propias decisiones y elecciones¹⁶⁷, que en última instancia resultan compatibles con la propuesta liberal igualitaria dworkiniana.

Es más, Dworkin sostiene que si los ganadores tuvieran que compartir ganancias con los perdedores nadie arriesgaría, y además serían pocas las opciones de elegir un tipo de vida determinado: “el efecto de redistribuir recursos de los ganadores entre los perdedores de las apuestas sería privar a ambos del tipo de vida que prefieran, lo cual no sólo indica que se produciría un recorte

¹⁶⁵ Ronald Dworkin, “Igualdad de recursos”, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 85.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 86.

¹⁶⁷ Daniel Bonilla e Isabel Cristina Jaramillo, “Estudio Preliminar”, en Ronald Dworkin, *La comunidad liberal*, op. cit., p. 73.

indeseable de formas de vida disponibles, sino que se les privaría de tener voz, de forma equitativa, en la elaboración de los lotes que se van a subastar”¹⁶⁸.

Si bien existe compatibilidad entre las desigualdades generadas por la suerte opcional y la igualdad de recursos, no sucede lo mismo en el caso de la suerte bruta. Si tenemos en cuenta que este segundo tipo de suerte no depende de la voluntad de los individuos, las desigualdades que generan –que afectarían decididamente a la igualdad de recursos– tendrían que ser susceptibles de una compensación ya que las personas no eligen, por ejemplo, haber nacido con determinada discapacidad como una ceguera o una sordera.

Dworkin afronta el tratamiento de la suerte bruta a través de un mercado hipotético de seguros¹⁶⁹ que operaría conjuntamente con la subasta, de modo que, junto a los recursos, los individuos podrían adquirir también un seguro que contrarreste las desigualdades generadas por la mala suerte (bruta). Así, la adquisición del seguro podría convertir la suerte bruta en suerte opcional¹⁷⁰. Las condiciones para esta transformación de suerte bruta en suerte opcional son tres: en primer lugar, todas las personas deben ser susceptibles del mismo riesgo; en segundo lugar, todas deben tener las mismas probabilidades de sufrir mala suerte; y, en tercer lugar, todas las personas deben tener la posibilidad de asegurarse contra dicha mala suerte¹⁷¹. Bajo estas condiciones, la posibilidad de adquirir el seguro transforma la suerte bruta en suerte opcional. Una situación que es sumamente importante porque se autorizarán o negarán compensaciones dependiendo del tipo de suerte de que se trate.

¹⁶⁸ Ronald Dworkin, “Igualdad de recursos”, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 85.

¹⁶⁹ De acuerdo con Kymlicka, si bien el mercado hipotético de seguros introducido por Dworkin tiene como objetivo compensar las desventajas naturales; es decir, encontrar una distribución insensible a las dotaciones, éste no llega a cumplir ese objetivo. Destaca que se haga lo que se haga en la realidad no es posible alcanzar ese objetivo, por lo cual, la teoría de seguros de Dworkin es lo segundo-mejor. Ver: Will Kymlicka, *Filosofía Política contemporánea. Una introducción*, op. cit., pp. 91-101.

¹⁷⁰ Ronald Dworkin, “Igualdad de recursos”, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit. p. 86.

¹⁷¹ *Ibíd*em, p. 87.

Dworkin señala que en la medida en que se pueda disponer de un seguro, éste proporciona la “conexión entre la suerte bruta y la suerte opcional”¹⁷². La idea aquí es que la decisión de comprar o rechazar un seguro contra una catástrofe es una apuesta calculada, entra en la esfera de decisión del individuo. Aunque el seguro no borra la distinción atenúa sus efectos, “quien se hace un seguro médico y es golpeado por un meteorito inesperado padece también de mala suerte bruta, pues está peor que si no se hubiera hecho el seguro y no lo hubiera necesitado. Pero ha tenido mejor suerte opcional que si no se hubiera hecho el seguro, dicha situación es mejor debido a que eligió comprar el seguro y protegerse contra el riesgo”¹⁷³.

De este modo, la persona que se asegura y sufre de mala suerte bruta continuará teniendo dicha suerte pese al seguro, pero la decisión de adquirirlo le permite afrontar de forma más adecuada las circunstancias adversas que genera la suerte bruta. El adquirir o no un seguro, en tanto que depende de la decisión de cada persona, resulta ser una suerte opcional, aunque afecta a la suerte bruta. Concretamente, la suerte bruta mediada por el seguro llega a convertirse en suerte opcional. La diferencia entre los individuos a este respecto se convierte en suerte de opción con el trasfondo de una igual oportunidad de asegurarse. Este requisito es sumamente importante pues de no existir la igualdad en la posibilidad de adquirir el seguro no podría atribuirse responsabilidad a las personas por no haberlo adquirido.

En tal sentido, Dworkin sostiene que la idea de la igualdad de recursos, al margen de cualquier agregado paternalista, no defendería de por sí que “se redistribuyeran los recursos de la persona que se ha hecho un seguro para dárselos a aquella que no se lo ha hecho en caso de que, desgraciadamente, ambas se quedaran ciegas en el mismo accidente. Pues el hecho de disponer un seguro significaría que, aunque ambas hayan tenido mala suerte bruta, la diferencia entre las dos ha sido una cuestión de suerte opcional”¹⁷⁴. El requisito para que se cumpla esta exigencia es que ambas personas hayan tenido la

¹⁷² *Ibíd*em, p. 83.

¹⁷³ *Ibíd*em, p. 84.

¹⁷⁴ *Ibíd*em, p. 87.

oportunidad efectiva de hacerse o no un seguro. Así, si ninguna hubiera quedado ciega, la persona que se aseguró contra la ceguera sería la que hubiese salido perdiendo. “Su suerte opcional hubiera sido mala -apunta el autor-, porque gastó unos recursos que, tal y como han acontecido las cosas, habría sido mejor emplearlos de otra forma. Pero, en tal caso, no puede exigirle nada a la persona que no se hizo el seguro y también salió ilesa”¹⁷⁵.

La forma de solucionar el problema de la mala suerte bruta a través de la adquisición de seguros pone énfasis en el presupuesto de la teoría dworkiniana en virtud del cual las personas deben pagar el precio de la vida que eligen, que supone, a su vez, dos implicaciones: en primer lugar, la imposibilidad de prohibir un tipo de vida que conlleve en su desarrollo asumir riesgos; en segundo lugar, eximir de la obligación de efectuar transferencias de recursos de quienes adquirieron seguros hacia quienes no lo hicieron. Así, a través de este mecanismo de los seguros se consigue un sistema de compensaciones *sensible a las elecciones de los individuos*.

Pues bien, esta solución todavía no ha hecho frente de manera satisfactoria a los casos de la suerte bruta concernientes a las discapacidades con las que una persona nace, tampoco al caso de enfermedades físicas o mentales -aquello que Rawls denomina lotería natural- que serían las que más desigualdades generan, en tal sentido Dworkin señala:

“Algunas personas nacen con discapacidades, o las desarrollan antes de que tengan el suficiente conocimiento o los fondos suficientes para hacerse un seguro por su cuenta. Tras lo ocurrido, no se pueden comprar un seguro. Incluso las discapacidades que se desarrollan al final de la vida, que dan a las personas la oportunidad de hacerse un seguro frente a ellas, no se distribuyen al azar entre la población, sino que siguen un rastro genético, de forma que una aseguradora sofisticada

¹⁷⁵ Ídem.

cargaría a ciertas personas con primas mayores para una misma cobertura posterior al hecho¹⁷⁶.

Dworkin hace frente a este problema a través de un programa hipotético de seguros de carácter obligatorio que serían adquiridos desde el momento inicial de la distribución de recursos; es decir, junto con los bienes a distribuirse en la subasta, los naufragos tendrían que adquirir también el referido seguro. Esto es, a modo de complemento de la subasta se establece un mercado hipotético de seguros que se hace efectivo mediante un seguro obligatorio a una prima fija para todos y cada uno de los naufragos participantes en la subasta. La prima estaría basada en especulaciones sobre lo que el inmigrante medio habría comprado por medio de un seguro si el riesgo previo de tener diversas discapacidades fuera equitativo¹⁷⁷. Como el propio Dworkin admite, lo que está haciendo es elegir por las personas una de las formas más simples de instituir el mercado hipotético de seguros.

La forma de afrontar las discapacidades a través de un mercado hipotético de seguros de carácter obligatorio deriva de dos consideraciones efectuadas por Dworkin. En primer lugar, señala que, aunque los naufragos saben que pueden sufrir algún tipo de discapacidad o enfermedades, habrá muchos que no siempre estarán dispuestos a comprar un seguro. Así, si todas las personas asumirían el riesgo de sufrir algún tipo de accidentes que puede dar lugar a una discapacidad física o mental y optan por adquirir un seguro, en este caso, la neutralización de las diferenciaciones respecto de las discapacidades utilizando el mecanismo de mercado hipotético de seguros estaría cubierta y no habría necesidad de proceder con un seguro obligatorio; pero la realidad es distinta, y hay personas que por diversas razones no comprarían dichas primas, como se ha señalado, entre otras, porque puede que ya hayan nacido con alguna discapacidad y el intentar adquirirlo sería sumamente caro; o simplemente, conocedores de sus antecedentes genéticos y otros aspectos, deciden que no adquirirán el referido seguro porque es de suponer que no lo necesitarán.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 88.

¹⁷⁷ *Ibíd.*, p. 91.

La segunda consideración a la que hace referencia Dworkin tiene que ver con otra forma de aproximación al problema de las discapacidades en el contexto de la igualdad de recursos. Supóngase, nos dice Dworkin, que la fuerza física y mental de cualquier persona se considera parte de sus recursos. Esto supondría que si alguien ha nacido con una discapacidad debe entenderse que parte con menos recursos que otros; consecuentemente, desde esta concepción, se debería igualar su circunstancia mediante transferencias antes de que se subaste lo que queda en el mercado equitativo. Aunque Dworkin reconoce que la fuerza de las personas es un recurso, y un recurso muy importante, por cierto, considera problemático que una teoría de la igualdad de recursos pueda proporcionar una compensación inicial para aliviar las diferencias que existen en relación a los recursos físicos y mentales¹⁷⁸. Además, si se asume esta posibilidad se tiene que hacer frente a un problema de difícil solución como es el encontrar una medida de lo que debe considerarse como la “normalidad” en cuanto a capacidades que sirva de marco para establecer las compensaciones¹⁷⁹; una situación un tanto problemática porque cualquier elección podría resultar discriminatoria o excluyente.

En efecto, si desde una teoría de la igualdad de recursos se admite que las dotaciones físicas y mentales son recursos, el problema es, a juicio de Dworkin, que ninguna cantidad que se emplee como compensación inicial serviría para que una persona que nace ciega, o incapacitada mentalmente, se iguale en recursos físicos o mentales a alguien considerado “normal” en este sentido. En consecuencia, de acuerdo con Dworkin, el argumento de esta segunda consideración no proporciona un límite superior a la compensación, sino que tiene que dejar esa solución a la tarea política de compromiso posiblemente menos generosa que la que ordenaría un mercado hipotético de seguros.

¹⁷⁸ A entender de E. Rivera, en la propuesta igualitaria de Dworkin las cualidades naturales no son parte de los recursos que los individuos poseen en el remate inicial, esto es, no son considerados como recursos. Ver: Eduardo Rivera López, *Los presupuestos morales del liberalismo*, op. cit., p. 225.

¹⁷⁹ Ronald Dworkin, “Igualdad de recursos”, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 90.

Dado que resulta imposible igualar las dotaciones naturales de las distintas personas: capacidades físicas y mentales, la propuesta igualitaria de Dworkin postula sólo una compensación de las desigualdades producidas por este tipo de contingencias, más no la igualación a nivel de capacidades físicas o mentales a través de algo del mismo orden; es decir, una discapacidad física sólo podrá ser contrarrestada por una compensación que afecte al órgano de la persona y le permita desempeñarse dentro de lo esperado. Así, aunque no soluciona el problema mismo, ofrece una compensación de otro orden, una compensación que puede mejorar la vida en otros aspectos y, tal vez, por ello sobrellevar la carencia, pero no actúa en el ámbito mismo de la carencia, pues no podría hacerlo¹⁸⁰.

En consecuencia, se puede afirmar que la propuesta de igualdad de recursos de Dworkin pretende igualar a las personas en sus recursos impersonales, pero no pretende igualar la posesión de las dotaciones y capacidades naturales (recursos personales) en la medida en que no son susceptibles de transferencia. El objetivo principal de la propuesta dworkiniana reside en determinar en qué medida está justificado que la cantidad de los recursos personales que posee un individuo (por ejemplo, los talentos) determine su nivel de recursos impersonales (por ejemplo, el dinero y la riqueza). Según sus propias palabras:

“Afirmar que la igualdad de recursos se esfuerza por hacer que la constitución física y mental de las personas sea igual, siempre que sea posible, describe mal el problema de las discapacidades. Antes bien, el problema está en determinar hasta qué punto la propiedad de los recursos materiales independientes se verá afectada por la fuerza física y mental dispar de las personas”¹⁸¹.

En este sentido, la propuesta igualitaria de Ronald Dworkin no pretende igualar a los individuos en los recursos personales sino compensar a aquellos individuos que presentan alguna deficiencia en esta dimensión personal

¹⁸⁰ Ídem.

¹⁸¹ Ibídem, p. 91.

(discapacidad, enfermedades mentales, etc.), con una cantidad adicional de recursos impersonales, y lo hace a través del seguro obligatorio. La pregunta que surge enseguida es si el caso de los gustos caros también podría ser abordado como una cuestión de desventaja en la medida en que se requieren más recursos impersonales para hacer frente a esta situación. ¿No sería justo considerar ahora como discapacidades los gustos extravagantes, o los gustos que son caros, o los que resulta imposible satisfacer por la escasez de algunos bienes que podrían haber sido comunes?¹⁸²

Si se acepta enmarcar los gustos y preferencias caras como desventajas involuntarias, podría justificarse compensaciones e incluso podrían crearse seguros hipotéticos para atender la desigualdad en recursos que genera esta situación. Pues bien, desde la perspectiva de la igualdad de recursos, a diferencia de la propuesta defendida desde la igualdad de bienestar, no cabe la posibilidad de autorizar ningún tipo de transferencias para subvencionar los gustos caros.

Dworkin señala que quien nace con alguna discapacidad afrontará su vida, sólo por eso, con menos recursos que otros. En una propuesta igualitaria, como la que defiende nuestro autor, esa circunstancia, en la medida en que no es una elección de la persona, justifica la compensación, y aunque el mercado hipotético de seguros no corrija el equilibrio –nada puede corregirlo– tratará de remediar un aspecto de la injusticia resultante¹⁸³; pero no se puede aducir que las personas con gustos caros también requieren más recursos para hacer frente a tal situación. A fin de justificar el distinto abordaje que Dworkin efectúa, nuestro autor plantea una distinción respecto de las discapacidades naturales y los gustos caros, para ello apela a una concepción de la teoría de la igualdad de los recursos que es sumamente importante para el esquema distributivo que defiende. Se trata de la distinción entre la persona y sus *circunstancias*, asignando a la persona los gustos y ambiciones, mientras que la fuerza física y

¹⁸² Ídem.

¹⁸³ Ídem.

mental es atribuida a las circunstancias¹⁸⁴. La igualdad de recursos actúa a nivel de las circunstancias, pero no a nivel de la persona.

La configuración de las ambiciones de las personas tiene en cuenta el coste que supone a los demás; así, la idea del coste de oportunidad está en el centro de la concepción de igualdad de recursos. En ese sentido, si la subasta ha sido equitativa, la persona con gustos y preferencias caras no tendrá sino recursos materiales equitativos medidos en términos de *costos de oportunidad*¹⁸⁵. De ese modo, la igualdad de recursos interviene exclusivamente a nivel de las circunstancias; por tanto, desde esta perspectiva los gustos caros no justifican ningún tipo de transferencias aun si ese distinto tratamiento vaya a producir menor bienestar a las personas que desarrollan este tipo de gustos.

Si bien la distinción establecida entre “la persona” y “las circunstancias” permite justificar un tratamiento distinto a la situación de discapacidad y a los casos enmarcados como gustos caros, inmediatamente surge un problema relacionado con la posibilidad de que una persona considere que determinadas preferencias costosas, al no ser elegidas ni deseadas, deberían ser tratadas como desventajas, y no como una situación de un gusto caro. El problema que surge es cómo y quién debe distinguir entre lo que debe ser calificado como desventajas y aquello que debe ser considerado como preferencias. Se trataría de “preferencias” que las personas no desean, y que tiene perfecto sentido afirmar que estarían mejor sin ellas. Para algunas personas esos deseos no queridos incluyen gustos que se han cultivado (quizá sin querer), se quejan de tener esos gustos y creen que estarían mejor sin ellos, pero encuentran penoso no atenderlos. En este caso, Dworkin admite que la idea de un hipotético mercado de seguros pueda operar como guía para abordar este problema. La pregunta es, nos dice el autor, si la gente contrataría un seguro que cubriera ese riesgo, y si es así, con qué nivel de cobertura. Aquí serían las propias personas las que efectúan la distinción de aquello que les supone una desventaja y, en cuyo caso, elegirán por la compra de un seguro para cubrirse de tal situación,

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 92.

¹⁸⁵ *Ídem*.

pero parece que poca gente pueda decidir comprar un seguro que cubra este tipo de gustos caros.

Pero si se trata de “tentaciones tan severas” que dejan a una persona tan impotente como para englobarlas en la categoría de las discapacidades, entonces se trataría de una cuestión diferente. La idea de una subasta imaginaria de seguros proporciona, en primer lugar, un mecanismo para identificar tentaciones y distinguir las de rasgos positivos de la personalidad; en segundo lugar, permite introducir esos deseos en el régimen general diseñado para las discapacidades¹⁸⁶.

2.2.2.2. Mercado hipotético de seguros que contrarrestan las desigualdades generadas por las diferencias de dotaciones y talentos

Como se ha podido apreciar, la igualdad de recursos instaurada en una fase inicial a través de la subasta puede verse seriamente afectada por desigualdades generadas por el azar. Este problema ha sido afrontado por Dworkin por medio de un mercado hipotético de seguros que autoriza transferencias a aquellas personas que sufren de mala suerte (bruta) o de alguna discapacidad. Debe considerarse que los distintos talentos y dotaciones de los inmigrantes junto con el funcionamiento de la economía dinámica: la producción y el comercio (por ejemplo, algunos tendrán más aptitudes en la producción de ciertos bienes que el mercado valora), se constituyen también en factores distorsionadores de la igualdad de recursos. Para contrarrestar las desigualdades generadas por la distinta posesión de dotaciones y talentos, Dworkin propone un tipo de solución *ex ante* consistente en la posibilidad de enfrentar estas contingencias desde una posición igual que se traduce en la oportunidad de comprar –en iguales condiciones– un seguro contra el escaso talento productivo¹⁸⁷.

La propuesta de igualdad de recursos dworkiniana no se reduce al establecimiento de una igualdad inicial justificando que sea el mercado el que

¹⁸⁶ *Ibídem* p. 93.

¹⁸⁷ Ronald Dworkin, *Justicia para erizos*, op. cit., p. 436.

regule las desigualdades, sino que propugna que la igualdad de recursos se preserve con el transcurso del tiempo; de hecho, prescribe una aplicación diacrónica del test de la envidia por medio del cual se pretende que nadie envidie la ocupación y el paquete de recursos que se encuentran a disposición de los demás a lo largo del tiempo, aunque puede que alguien envidie la ocupación y los recursos de otra persona en otro momento dado¹⁸⁸.

Si todo el mundo tuviera los mismos talentos, nos dice Dworkin, la subasta inicial, pese a la producción, negociación e intercambios libremente elegidos, produciría una permanente igualdad de recursos; incluso si la posesión de recursos económicos se hace más y más desigual a medida que pasen los años. Así, esta desigual posesión de recursos sólo sería el reflejo de elecciones, decisiones y de los diversos modos de vida que han adoptados las personas. En este caso, unas pueden ser más productivas que otras, pero siempre por la propia decisión de cada una. Bajo estas circunstancias, nadie tendría motivo para envidiar la vida que otro inmigrante eligió ya que él también (dada la similar posesión de aptitudes y talentos y, la equitativa cantidad de recursos) podría haber elegido. Pero la situación es completamente diferente en la medida en que los náufragos poseen diferentes talentos, aptitudes y además se desenvuelven en medios que pueden permitirles el desarrollo de tales aptitudes o en otros que son adversos a este desarrollo. En tal sentido, se objeta que, si se continúa insistiendo en que “el test de la envidia es una condición necesaria para la igualdad de recursos, entonces la subasta inicial no asegurará una igualdad permanente en el mundo de aptitudes productivas desiguales”¹⁸⁹.

La objeción de la aplicación diacrónica del test de la envidia se presenta del siguiente modo: si la esencia de la igualdad de recursos reside en que las personas tengan a su disposición los mismos recursos externos para hacer con ellos lo que puedan, dadas sus diversas características y aptitudes esa esencia se satisface mediante una subasta inicial; sin embargo, dado que las personas son sumamente diferentes, no es necesario, ni deseable, que los recursos sigan

¹⁸⁸ Ronald Dworkin, “Igualdad de recursos”, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 95.

¹⁸⁹ *Ibíd*em, p. 96.

siendo equitativos posteriormente y resulta casi imposible que se elimine toda envidia mediante una distribución política. En consecuencia, si una persona, fruto de su esfuerzo, o de su talento, emplea su parte equitativa en generar más recursos que otra, tiene derecho a beneficiarse de ello y se le debe reconocer que conserve las recompensas por su esfuerzo ya que ha trabajado para conseguirlo, y además su ganancia no se ha producido a expensas de alguien que ha hecho menos con su parte¹⁹⁰.

Dworkin sostiene que esta objeción es errónea porque confunde la concepción de la igualdad de recursos con una idea radicalmente diferente: la igualdad de oportunidades. En primer lugar, de acuerdo con nuestro autor, no es cierto que alguien que aprovecha más su parte inicial no reduzca el valor de lo que las otras personas tienen; por ejemplo, si al inmigrante Adrián no le fuera tan bien con la agricultura, entonces los esfuerzos del otro inmigrante, Claudio, obtendrían una recompensa mayor pues la gente compraría sus productos de inferior calidad al no tener otra alternativa. Si Adrián no tuviera tanto éxito, por ende, no fuese tan rico, no podría pagar lo que gasta en vino y Claudio, con su pequeña fortuna, podría comprar más a menor precio. De este modo, Dworkin rechaza esta idea: si las personas empiezan con partes iguales, la prosperidad de uno no daña la del otro; ya que ello no sólo influye de manera importante, sino que también pueden producir alguna forma de daño. En segundo lugar, es errónea la objeción porque supone que la base de la igualdad de recursos es la teoría de la justicia *en el punto de partida*; es decir, una teoría que postula: si las personas parten de las mismas circunstancias, es justo que conserven lo que ganan gracias a su propia habilidad.

A juicio de Dworkin, la teoría de la justicia en el punto de partida es una teoría incoherente y distinta de la concepción de la igualdad de recursos. Es incoherente porque recurre a dos principios provenientes de dos teorías incompatibles que no pueden convivir cómodamente: sostiene que la justicia exige recursos iniciales iguales; al mismo tiempo, también sostiene que la justicia exige *laissez-faire*. De acuerdo con nuestro autor, la teoría de la igualdad de

¹⁹⁰ Ídem.

recursos, al admitir que la gente con igual talento y que elige vidas diferentes resulte con bienes diferentes, sin que esa desigualdad autorice redistribuciones a la mitad del camino de esas vidas, no está apelando a la teoría de la justicia en el punto de partida sino “[s]e basa en una idea, muy diferente, de que la igualdad en cuestión es igualdad de recursos a lo largo de una vida”¹⁹¹.

La teoría de la igualdad de recursos “no supone que una división equitativa de recursos sea apropiada en un momento dado de la vida de alguien, pero no en otro. Sólo sostiene que los recursos que se encuentran a disposición de esa persona en un momento dado deben estar en función de los recursos que estaban a su disposición o que consumió en otros momentos, de forma que la explicación de porqué alguien tiene menos dinero ahora pueda ser que, previamente, su consumo de actividades de ocio haya sido caro”¹⁹². Concluye señalando que, sin embargo, desde la perspectiva de la igualdad de recursos, no se dispone de argumentos para explicar porqué si uno de los inmigrantes trabajó tanto como otro, debe tener menos por tener menos habilidades.

La propuesta con la que Dworkin pretende hacer frente a las desigualdades generadas por las diferentes dotaciones que poseen los seres humanos debe cumplir dos requisitos ineludibles: ser “sensible a las ambiciones e insensible a las dotaciones”. De acuerdo con el primer requisito, a juicio de Dworkin, una teoría de la igualdad de recursos debe permitir que la distribución de los recursos en un momento concreto sea: “sensible a las ambiciones. Esto es, debe reflejar el coste o el beneficio que las decisiones de la gente tienen para los demás, de forma que, por ejemplo, a los que deciden invertir en vez de consumir, o consumir de forma más barata que cara, o trabajar de forma más beneficiosa que menos, se les debe permitir que conserven los beneficios que proceden de esas decisiones en una subasta equitativa seguida por el libre comercio”¹⁹³.

¹⁹¹ Ronald Dworkin, “Igualdad de recursos”, en *Virtud Soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 98.

¹⁹² *Ibíd.*, p. 99.

¹⁹³ *Ibíd.*, p. 100.

De acuerdo con el segundo requisito, una teoría igualitaria no debe permitir que la distribución de los recursos sea en ningún momento sensible a las dotaciones, esto es, que se vea afectada por las diversas habilidades que generan ingresos diferentes en una economía de *laissez-faire*, entre personas con las mismas ambiciones¹⁹⁴. Pues bien, Dworkin es consciente que no es una tarea sencilla elaborar un esquema distributivo que cumpla con las exigencias impuestas por estos dos requisitos en disputa. Mientras el primer requisito exige estimular y celebra los talentos, el segundo exige contrarrestar las desigualdades que generan la posesión de las dotaciones y los talentos, lo cual, en ciertos casos, puede producir el desincentivo de aquellos que poseen talentos.

La difícil tarea de hacer frente a las desigualdades generadas por las dotaciones lleva a algunos críticos del igualitarismo, como nos recuerda M. Sandel, a considerar que la única alternativa a la sociedad del mercado es una igualdad niveladora que impone lastres a los talentos. Así, se plantea la siguiente cuestión: si nos inquieta que algunos corredores sean más veloces que otros, ¿no tendríamos que hacer que los corredores más dotados llevaran zapatillas con plomos? Sandel señala que esta inquietud se puede expresar mediante una utopía negativa de ciencia ficción, Harrison Bergeron, un cuento de Kurt Vonnegut Jr:

“era el año 2081 —empieza el cuento—, y por fin todo el mundo era igual. (...) Nadie era más listo que otro. Nadie más guapo que otro. Nadie más fuerte o más rápido que otro. Esta igualdad perfecta se ejecutaba por medio del Lastrador General de Estados Unidos. A los ciudadanos con una inteligencia superior a la media se les obligaba a llevar radios en los oídos, que hacían de lastre. Cada veinte segundos o así, un transmisor gubernamental enviaba un intenso ruido para impedirles ‘que sacasen un partido a sus cerebros que no sería equitativo’. Harrison y Bergeron, de catorce años, era inusualmente guapo e inteligente, así que se le habían puesto lastres más pesados que a la mayoría (...)”¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Ídem.

¹⁹⁵ Michael Sandel, *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, op. cit., pp. 177-178.

Pues bien, aunque Dworkin considere arbitraria la posesión de los talentos, la solución que propone no es lastrarlos, sino elaborar un esquema distributivo que contrarreste las desigualdades generadas por estas circunstancias azarosas, un esquema que debe cumplir con las exigencias antes referidas: “sensible a las ambiciones e insensible a las dotaciones”¹⁹⁶. En ese entendido, ensaya la posibilidad de considerar el trabajo de los inmigrantes como un recurso más que debe incluirse en la subasta, de manera que cada participante pueda pujar por el derecho a controlar, en parte o totalmente, su trabajo o el de otras personas. Dworkin descarta esta posibilidad porque estima que supondría una forma de esclavitud de las personas talentosas¹⁹⁷. Pese a descartar esa posibilidad, hace referencia a dos motivos para impedir que los talentos sean considerados recursos a subastar. En primer lugar se pregunta: ¿Se puede decir que, puesto que una persona es dueña de su propia mente y de su propio cuerpo, es dueña de su talento, que no es sino una capacidad de aquéllos, y que, por lo tanto, es dueña de los frutos de ese talento?¹⁹⁸ A juicio de Dworkin, ésta es una concepción que emplea la idea de derechos prepolíticos basados en algo distinto a la igualdad, resultando incompatible con la premisa del plan de igualdad de recursos¹⁹⁹, por tanto, no se podría apelar a esta idea.

En segundo lugar, un fundamento en contra de que el trabajo se considere como un recurso para la subasta puede ser situado en un principio que contiene dos partes: De acuerdo con la primera parte se prohíbe penalizar a las personas por sus talentos. De acuerdo con la segunda parte del mismo principio, se rechaza la idea, aparentemente opuesta, de que se debe permitir que las

¹⁹⁶ Si de acuerdo con Dworkin las dotaciones naturales: talentos, capacidades y habilidades, se deben simplemente a circunstancias del azar, y no existe merecimiento alguno por parte de quienes poseen dichas dotaciones, lo que procede es encontrar una solución adecuada al problema de la diferencia de talentos que permita superar el test de la envidia de manera diacrónica¹⁹⁶. Daniel Bonilla e Isabel Cristina Jaramillo, “Estudio Preliminar”, en Ronald Dworkin. *La comunidad liberal*, op. cit., p. 80.

¹⁹⁷ Ronald Dworkin, “Igualdad de recursos”, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 101.

¹⁹⁸ Ídem.

¹⁹⁹ Como se ha señalado, las premisas de la igualdad de recursos suponen que la distribución igualitaria evaluada por el test de la envidia no justifica que las personas talentosas sean penalizadas, pero tampoco supone aceptar que sus talentos sirvan para incrementar y retener beneficios de forma absoluta.

personas retengan los beneficios que genera su mayor talento. La prueba de la envidia prohíbe ambos resultados. Si se entiende que la igualdad de recursos incluye alguna versión admisible de la prueba de la envidia como condición necesaria para la distribución equitativa, entonces el papel de los talentos tiene que ser neutralizado de forma que no se añada, simplemente, a la existencia de bienes a subastar²⁰⁰.

Descartada la posibilidad de considerar el trabajo como recurso a subastar, Dworkin recurre a la idea de la redistribución periódica de los recursos mediante alguna forma de impuesto sobre la renta. Busca desarrollar un plan de redistribución que permita al mismo tiempo, en primer lugar, la posibilidad de neutralizar los efectos de las diferentes aptitudes; en segundo lugar, de preservar las consecuencias de las elecciones personales respecto de sus ocupaciones ya que éstas responden al sentido de aquello que las personas quieren hacer en la vida. Este mecanismo es admisible, a juicio de Dworkin, porque permitiría dejar intacta la posibilidad de elegir una vida en la que los sacrificios se hagan siempre, y la disciplina se imponga permanentemente, en nombre del éxito financiero y los recursos adicionales que acarrea, sin que ello suponga respaldar ni condenar la referida elección. Al mismo tiempo, reconoce el papel de la suerte genética en esa vida²⁰¹; esta solución es un compromiso con dos exigencias de la igualdad, pero no compromete la igualdad con otros valores como, por ejemplo, la eficiencia.

Sin embargo, uno de los principales problemas que tiene que afrontar esta solución es determinar la parte de la renta que un individuo posee en función con su talento en relación con aquella parte que corresponde a sus ambiciones y esfuerzo; dado que ambos se encuentran en influencia recíproca, no se podría efectuar tal distinción exacta. En consecuencia, resultaría muy difícil encontrar una métrica que fije el nivel del impuesto sobre la renta de forma que redistribuya exactamente la parte de los ingresos de cada persona que sea atribuible a su

²⁰⁰ Ronald Dworkin, "Igualdad de recursos", *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 101.

²⁰¹ *Ibíd*em, p. 102.

talento, en la medida en que se distinga de sus ambiciones, ya que aptitudes y ambiciones se encuentran íntimamente entrelazadas²⁰².

Lo que Dworkin pretende es encontrar alguna forma justa de distinguir las diferencias de riqueza generadas por diferentes ocupaciones. Las diferencias injustas son aquellas que proceden de la suerte genética, de los talentos y las habilidades que permiten que ciertas personas sean más prósperas, pero que se les niega a otras que le sacarían todo el provecho si lo tuvieran. Desde esta perspectiva, se podría entender que el problema del escaso talento productivo es, en cierto modo, similar al problema de las discapacidades, aunque en distinto grado.

A juicio de Dworkin, “aunque las habilidades son diferentes de las discapacidades se puede entender la diferencia como si fuera de grado: se puede decir que alguien que no puede jugar al baloncesto como Wilt Chamberlain, ni pintar como Piero, ni hacer dinero como Geneen, padece de una discapacidad (especialmente común)”²⁰³. Esta explicación pone énfasis en la descripción de habilidades, que es su componente genético y, por lo tanto, está relacionado con la suerte –aunque oculte el juego recíproco entre habilidades y ambiciones– prefigura una solución al problema de identificar, por lo menos, los requisitos mínimos de una política redistributiva justa que responda a la azarosa diferencia de las habilidades. Así, desde esta perspectiva la solución a la carencia de talentos residiría en establecer un mecanismo de compensación que se fije, en principio, preguntando por qué cantidad contrataría alguien un seguro en una subasta de igualdad inicial de recursos, para hacer frente la posibilidad de no tener una determinada habilidad o talento²⁰⁴.

El mercado de seguros que permita hacer frente a la azarosa circunstancia de la ausencia de talentos que Dworkin propone es *sui generis*; de hecho, no hay ningún mercado real de seguros que cubra la ausencia de lo que se considera una *habilidad* de la forma en que habitualmente cubren los

²⁰² Ídem.

²⁰³ Ibídem, p. 103.

²⁰⁴ Ibídem, p. 104.

mercados de seguros contra las catástrofes que provocan discapacidades. Por esta razón, nuestro autor estima necesario que antes de que una persona acuda al mercado de seguros, sus habilidades deben ser conocidas y estar suficientemente delimitadas, al menos aproximadamente. De este modo, la falta de habilidad tiene que ver con contingencias pasadas²⁰⁵, mientras que en el caso del seguro contra las discapacidades se trata de contingencias futuras; el problema es que esta situación puede dar lugar a pensar que tiene poco sentido asegurarse contra contingencias históricas.

Para evitar el referido problema, Dworkin propone formular una pregunta hipotética parecida a aquella propuesta en el caso de las discapacidades. Imaginemos, nos dice el autor, que todas las personas tienen la misma posibilidad de sufrir las consecuencias de la falta de una serie concreta de habilidades y que pudiera hacerse un seguro que les cubriera contra esas consecuencias con la misma estructura de primas. ¿Qué seguro haría cada cual y a qué coste?²⁰⁶ Nuestro autor sostiene que si se consigue dar una respuesta a esta pregunta especulativa tendremos un mecanismo para fijar al menos los límites inferiores de un programa de impuestos y redistribución que satisfaga las demandas de la igualdad de recursos.

Existen muchas maneras a través de las cuáles se pueden plantear los seguros hipotéticos centrados en este problema. Una de ellas es imaginar que la gente desconoce los talentos y habilidades que tiene realmente. En este caso, la gente se haría un seguro por si resulta que carece de alguna habilidad concreta en cierto nivel, ya se trate de una habilidad concreta o a nivel muy general. Este modelo es muy parecido al construido para el caso de las discapacidades, y podría proponerse incluso que se integren las dos clases de seguros. Sin embargo, conlleva un problema de difícil resolución: en el caso del mercado hipotético de seguros para los discapacitados hay cierta indeterminación en el tema de qué ambiciones y gustos tendría el discapacitado si no lo fuera, y esta indeterminación contamina la cuestión de a qué nivel contrataría el seguro. Pese a esta indeterminación, es posible realizar

²⁰⁵ Ídem.

²⁰⁶ Ídem.

generalizaciones, pero en el caso de las habilidades no sería posible efectuar generalizaciones porque los talentos están indisolublemente ligados a la personalidad²⁰⁷.

Para evitar este problema se tendría que trabajar a partir de una hipótesis, es decir, se tendría que suponer que las personas no desconocen completamente el talento que tienen. Se tendría que trabajar bajo el supuesto de que las personas no tienen la posibilidad de predecir su renta económica: qué ingresos pueden producir con el talento que tienen, o incluso si la situación económica será tal que se hallará un empleo en el cual ejercer ese talento. Dada esta incertidumbre ¿Hasta qué punto los inmigrantes, en término medio, se harían ese seguro, a qué nivel específico de cobertura de ingresos y con qué coste?²⁰⁸

Esta situación, nos dice Dworkin, requiere un tipo de análisis que los economistas aplican a problemas de decisión bajo incertidumbre. Así, se distingue dos tipos de decisiones: En primer lugar, se plantea un problema de seguros cuando se compra a bajo coste un reembolso por una pérdida improbable pero muy grave. En segundo lugar, se plantea un problema de apuestas cuando se compara a bajo coste una pequeña oportunidad de ganar mucho. El mercado hipotético de seguros para discapacidades funciona de un modo similar a un mercado de seguros ordinario, en tanto que el caso del hipotético mercado de seguros para talentos funciona como un problema de apuestas (por ejemplo, la lotería)²⁰⁹.

Podría parecer que muchos inmigrantes habrían de aprovechar la oportunidad de comprar una póliza que les permitiese tener cobertura ante situaciones de no contar con elevados ingresos, y exigir que se les pague, si no obtienen esos ingresos, la diferencia entre el elevado ingreso previsto y el que pueden ganar realmente. Sin embargo, dado que esa póliza sería una apuesta muy desventajosa para las empresas aseguradoras, es bastante difícil que se

²⁰⁷ Ídem.

²⁰⁸ Ídem.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 107.

ofrezca esta modalidad de seguros. En el caso de elegirse el máximo nivel de renta, las posibilidades de ganar son muy grandes, ya que muy pocos inmigrantes tendrían la capacidad de obtener los ingresos más elevados, pero el coste de la prima tendería a ser también elevado, cercano al valor del beneficio estimado si el riesgo que se corre se materializa. De modo que, quien contrata este tipo de seguro se enfrenta a una alta probabilidad de ganar muy poco. Pero si pierde, supongamos que esa persona es una de las pocas que tiene la máxima capacidad de obtener ingresos, se encuentra ahora en peor situación que si no hubiera contratado el seguro, pues tendría que trabajar casi al límite de su capacidad para poder sufragar el coste de la elevada prima del seguro que contrató, del que no obtiene nada. Esta modalidad de seguro es un ejemplo claro en el cual se produce una quiebra de igualdad. Esta persona se convertiría casi en una esclava de la gran capacidad de obtener ingresos, y participar en estas condiciones sería muy mal negocio²¹⁰.

Pues bien, bajo esta perspectiva se podría concluir que el mercado hipotético de seguros no logra proporcionar una guía razonable para la redistribución mediante un impuesto sobre la renta, o que este tipo de propuesta de redistribución no encuentra justificación. Dworkin niega esta conclusión señalando que la solución residiría en bajar el nivel: “cuanto más bajo sea el nivel de ingresos elegido para cubrir riesgos, más se favorecerá el argumento de que cuanta más gente tenga la posibilidad de hacerse un seguro en términos equitativos más se lo harán, de hecho, a ese nivel”²¹¹. De este modo, de acuerdo con nuestro autor, el argumento se torna convincente al resultar que este nivel de aseguramiento, aunque bajo, resulta estar por encima del nivel de ingresos que se toma como referencia en Estados Unidos y en Gran Bretaña para realizar pagos por desempleo o para establecer niveles de salario mínimo²¹²; es decir, en estados desarrollados económicamente.

La posibilidad de bajar el nivel de ingreso a asegurar presenta ventajas importantes. En primer lugar, a medida que se reduce el nivel, existen más

²¹⁰ *Ibíd*em, p. 108.

²¹¹ *Ibíd*em, p. 109.

²¹² *Ídem*.

posibilidades de que una persona concreta tenga el talento necesario para ingresar en esa escala sustantiva de niveles de ingreso, y en este caso, la prima baja. En segundo lugar, a medida que cae el nivel de ingresos cubiertos, las penalizaciones por *perder* la apuesta del seguro, también disminuye; esto debido a que es posible que las personas se encuentren en la capacidad de obtener dicho ingreso.

2.2.2.3. El sistema de transferencias

Con toda la información sobre el nivel medio de talentos que las personas pueden asegurar, podría suponerse la existencia de un programa informático que fije el nivel de cobertura medio que alcanzaría el mercado hipotético de seguros estableciendo cierta prima correspondiente a ese nivel; es decir, las primas serían una parte suficientemente pequeña de la cobertura, de forma que, para la persona media, el bienestar esperado de hacerse el seguro será mayor que el bienestar de no adquirirlo. ¿Es posible transformar la estructura hipotética de seguros en un plan de impuestos? ¿Se puede basar el tipo impositivo en la prima establecida y llevar a cabo redistribuciones pagando, a los que no tienen la capacidad de ganar un sueldo al nivel de cobertura supuesto, la diferencia entre ese nivel y lo que pueden ganar?²¹³

Dworkin señala que la idea de construir un modelo impositivo sobre la base de primas hipotéticas (un hipotético mercado de seguros) debe hacer frente a dos problemas importantes. En primer lugar, el problema es que resultaría bastante injusto que todas las personas, tanto pobres como ricas, paguen de forma indistinta los mismos impuestos. Sin embargo, éste es un problema no muy complejo de solucionar; de acuerdo con Dworkin, la solución vendría del establecimiento de pólizas diversificadas, en lugar de una prima única, se podría fijar una prima consistente en un plan progresivo de primas de acuerdo al porcentaje de la renta que el asegurado perciba²¹⁴.

²¹³ *Ibíd*em, p. 111.

²¹⁴ *Ibíd*em, p. 112.

En segundo lugar, el otro problema que surge es que el sistema resultaría en cierta medida ineficaz. Esto debido a que tanto la frecuencia como la cantidad dependen de los pagos que el receptor pueda obtener. Podría resultar difícil hacer cumplir ese requisito ya que en la práctica mucha gente podría caer en la tentación de engañar ocultando sus capacidades ante los demás. La solución a este problema consistente en determinar la capacidad real para ganar un sueldo y el coste de hacerlo con precisión sería establecer un coaseguro, ello significa que, si uno de los inmigrantes es incapaz de ganar la cantidad de la cobertura media, recibirá algo menos de esa cantidad como compensación, reduciéndose drásticamente los “supuestos” motivos que tendrían las personas para no ganar al menos la cantidad cubierta por el seguro y para afirmar que no la pueden obtener²¹⁵.

El mecanismo previsto por Dworkin es la *inversión de la carga de la prueba*; de acuerdo con este mecanismo, las personas beneficiarias del seguro deben demostrar por qué no están percibiendo los ingresos en cuestión. No obstante, probablemente, esta sea una dificultad que se presente sólo en los casos de personas con altos niveles de ingresos, pero no en el caso de personas que perciben ingresos de nivel inferior. Si tenemos en cuenta que la pretensión de Dworkin es establecer un promedio de cobertura de seguros a nivel de mínimos requeridos para llevar adelante una vida digna, estas dificultades desaparecen o por lo menos disminuyen. Como se advierte, la implementación de un mercado hipotético de seguros conlleva complejidades que, como el propio Dworkin reconoce, podrían continuar ahondándose.

Pues bien, el mercado hipotético de seguros para los talentos, que como hemos podido apreciar, supone una estructura compleja, puede ser trasladado a un plan impositivo con las siguientes características: impuestos progresivos sobre la renta que financian las transferencias en una cantidad que represente la diferencia entre el nivel medio de cobertura menos el factor de coaseguro, de forma que un solicitante pudiera argumentar admisiblemente que es el mayor ingreso del que podría disponer en realidad.

²¹⁵ *Ibidem*, pp. 112-113.

Dworkin se pregunta si ésta es una respuesta apropiada al problema de la diferencia de aptitudes en condiciones de igualdad de recursos según un plan impositivo construido como transformación práctica de un mercado hipotético de seguros, mercado que supone la igualdad inicial de activos y un riesgo equitativo.

El autor sostiene que su esquema distributivo configurado por un mercado hipotético de seguros compara dos mundos. En el primero, se conoce de antemano a los se hallan en relativa desventaja debido a los gustos y ambiciones de otros, en comparación con su propio talento productivo, y soportan todas las consecuencias de esa desventaja. En el segundo se mantiene la misma configuración de desventajas relativas, pero todo el mundo tiene, subjetivamente, la misma oportunidad previa de sufrirlas y, por eso, todo el mundo tiene la misma oportunidad de mitigar la desventaja haciéndose un seguro contra ella. El argumento de igualdad de recursos supone que la igualdad prefiere el segundo mundo, porque se trata de uno en el cual los recursos de talento se dividen de forma más equitativa. El argumento en términos de un seguro hipotético pretende reproducir las consecuencias del segundo mundo, de la forma más aproximada posible, en el mundo real.

Dworkin señala que este plan impositivo construido como transformación práctica de un mercado hipotético de seguros tiene que hacer frente a dos tipos de objeciones divergentes. De acuerdo con la primera, se considera que prescribe un nivel excesivo de transferencias. De acuerdo con la segunda, se sostiene que un plan impositivo con tales características no justifica una redistribución suficiente. A fin de rebatir la primera objeción, Dworkin apela a la idea de acuerdo con la cual la igualdad de recursos tiene dos exigencias; en primer lugar, exige que los que eligen formas de vida más cara, lo que incluye elegir ocupaciones menos productivas –medido en términos de lo que los demás quieren–, tengan, en consecuencia, menores ingresos, es decir, el criterio distributivo de la propuesta dworkiniana es *el costo de oportunidad de las elecciones*.

En segundo lugar, exige también que nadie tenga menos ingresos como consecuencia, simplemente, de su menor talento innato. Aquí se hace explícita otra característica fundamental de la propuesta de Dworkin, *insensible a las dotaciones*; es decir, el objetivo es mitigar las desigualdades generadas por las dotaciones. De ese modo, sostiene que cualquier objeción que considere que las transferencias guiadas por un mercado hipotético de seguros son demasiado altas, debe responder a la luz de la exigencia del primer tipo de requisitos. La apuesta por una cobertura media con distintos niveles pretende responder a las dos exigencias que rigen su proyecto distributivo. Así, si el mercado hipotético de seguros justifica la selección de un nivel concreto, como la cobertura asumida media, es posible que cualquier inmigrante esté preparado para producir la renta necesaria para hacer frente, especialmente si el nivel medio es lo suficientemente bajo como para que las probabilidades de que pueda llegar a ese nivel sean lo suficientemente accesibles²¹⁶. Si bien parece hacer frente a la primera de las objeciones, no sucede lo mismo con el segundo tipo de objeción que se plantea.

En efecto, frente a la objeción de que el esquema distributivo configurado en términos de un mercado hipotético de seguros es una aproximación errónea porque devalúa las transferencias que deben recibir aquellas personas con aptitudes para las que no hay una gran demanda, la pretensión de Dworkin, con este modelo ideal –mercado hipotético de seguros–, es situar a las personas en la posición en la que todos se encontrarían de haber tenido los mismos talentos y habilidades productivas. Pero este modo de hacer frente a la situación de las personas que azarosamente “carecen” de talentos y habilidades no logra su objetivo en determinados casos; por ejemplo, la cobertura les habría servido para que estuvieran tan bien como aquellas cuyo talento es más demandado, o como aquellas con un talento similar al de ellos, pero que tienen además la suerte de encontrar un empleo más beneficioso. El sueldo que ganan algunas personas (una estrella de cine) es, realmente, mucho mayor que el nivel de cobertura que cualquier persona razonable elegiría en un mercado de seguros. La aproximación en términos de un mercado hipotético de seguros no da respuesta

²¹⁶ *Ibíd.*, p. 114.

a quien, incapaz de encontrar un empleo, señala a la estrella de cine y afirma, con toda claridad, que él haría ese trabajo si se lo pidieran.

“El hecho de que nadie contrate una cobertura al nivel de una estrella de cine en un mercado hipotético de seguros equitativo sólo acentúa la injusticia. La estrella de cine no necesita hacerse ese seguro. Se ha ganado una vida de lujo y glamour sin él. El hecho bruto sigue siendo que algunas personas tienen mucho más que otras de lo que todas desean, sin que para ella haya alguna razón relacionada con una elección. La prueba de la envidia, que parecía que respetábamos, se ha incumplido de forma decisiva, y ninguna concepción de la igualdad puede sostener que la igualdad recomienda ese resultado”²¹⁷.

Dworkin señala que las transferencias que proporciona este sistema es, en efecto, la segunda mejor solución para el caso de dotaciones y habilidades distintas, ya que resulta imposible conseguir igualarlas; lo único que se ofrece a través de la propuesta de transferencias es la posibilidad de que puedan mejorar la calidad de vida.

El principio que rige la propuesta de Dworkin es *la igual consideración*, este principio tiene dos exigencias. En primer lugar, requiere que una comunidad política compense de algún modo la mala suerte de quienes no poseen talentos apreciados por el mercado. En segundo lugar, se exige que esta compensación sea respetuosa de la *responsabilidad individual*, concretamente, del costo de oportunidad de las elecciones²¹⁸. De acuerdo con el autor, ambas exigencias sólo son posibles a través de un enfoque *ex ante*, en la medida en que pretende poner a las personas en una situación de igualdad; es decir, en una posición en la que hubieran tenido la misma posibilidad de protegerse respecto de la contingencia de la ausencia de habilidades y talentos a través de la adquisición de un seguro contra las distintas consecuencias de la mala suerte.

²¹⁷ *Ibíd.*, p. 116.

²¹⁸ Como destaca Ribotta, el objetivo fundamental que se propone Dworkin es doble: por un lado, reducir las desventajas de las consecuencias moralmente arbitrarias; por otro, reivindicar la responsabilidad individual de las personas por sus propias elecciones. Silvana Ribotta, “Las teorías de la justicia igualitarias”, en Eusebio Fernández García y Jesús Ignacio Martínez García (Eds.) *Los derechos en el contexto ético, político y jurídico*, op. cit., p. 209.

Dworkin sostiene que cumplir con las exigencias del principio de igual consideración exige necesariamente recurrir a la especulación fantástica porque es imposible que las personas puedan ser igualmente capaces de asegurarse en ningún mercado de seguros real; “imposible, sin duda, antes de que su suerte genérica comience, porque antes de ese momento ni siquiera existen”²¹⁹. Por ello, como hemos podido apreciar, al igual que en el caso de la mala suerte (bruta) y las discapacidades, en este caso también la solución que se plantea es un mercado hipotético de seguros que ofrece la posibilidad de que las personas puedan cubrirse de contingencias provenientes de la azarosa distribución de dotaciones naturales (riesgo de ausencia de dotaciones y talentos), proponiendo que el riesgo a cubrir sea el poseer talento inferior a la media de la población media, no el de las personas con el nivel más elevado de talentos y habilidades; esto permitiría que la mayoría de las personas pueda adquirir el seguro reduciendo, a su vez, el costo que supone la adquisición de la prima.

3. Críticas a la propuesta igualitaria de John Rawls

La clásica pregunta “¿Igualdad de qué?”²²⁰, formulada por Amartya K. Sen y a través de la cual se indaga en sede filosófico política el espacio o ámbito en el que deben ser igualados los seres humanos, ha recibido distintas respuestas. Desde la perspectiva teórica de John Rawls y Ronald Dworkin, representantes paradigmáticos del liberalismo igualitario²²¹, en una sociedad justa respetuosa de la igual dignidad y libertad de los seres humanos, se postula que lo que debe

²¹⁹ Ronald Dworkin, *Justicia para erizos*, op. cit., pp. 438-439.

²²⁰ La formulación de esta pregunta es planteada por A. Sen en el ciclo de Conferencias Tanner, pronunciadas en la Universidad Stanford. Amartya Sen, “¿Igualdad de qué?” [1979], en Sterling M. McMurrin (ed.), *Libertad, Igualdad y Derecho. Las conferencias Tanner sobre Filosofía Moral*, traducción de Guillermo Valverde Gefaell, Ariel, Barcelona, 1988. De acuerdo con Amartya Sen bajo esta interrogante -“¿igualdad de qué?”- se pretende determinar el núcleo de las condiciones sociales, variable o condición, que de ser satisfecho permitiría sostener que las personas son tratadas como iguales.

²²¹ Aunque en esta investigación se utiliza la denominación liberalismo igualitario para designar a la corriente de pensamiento en la que se inscriben John Rawls y Ronald Dworkin, conviene señalar que en la doctrina también es denominada como “igualitarismo liberal”. Á. Puyol es uno de los autores que opta por esta última denominación. Así, destaca que “el igualitarismo liberal tiene como objetivo armonizar la defensa de las libertades personales con las exigencias igualitaristas de la justicia distributiva”. Ángel Puyol, “Los argumentos de la justicia distributiva”, *El discurso de la igualdad*, Crítica, Barcelona, 2001, p. 38.

igualarse son los medios (bienes primarios o recursos) y las oportunidades; es decir, los bienes materiales y las oportunidades sociales destinados a conseguir que los individuos puedan elegir y desarrollar libremente el plan de vida que estimen valioso, y no los resultados²²². Desde una perspectiva de la igualdad de resultados, se pretendería eliminar no sólo las desigualdades generadas por la azarosa distribución de dotaciones naturales (lotería natural: talentos, habilidades, salud, etc.) y las originadas por las circunstancias sociales (lotería social), sino todo tipo de diferencias existentes entre las personas, una situación que conllevaría suprimir la libertad individual, lo cual, desde la perspectiva de ambos autores, en tanto liberales, resulta inaceptable²²³.

Como ha quedado establecido en el capítulo segundo, la propuesta igualitaria de John Rawls tiene la pretensión de instaurar un criterio de justicia que permita hacer frente a determinadas desigualdades sociales y económicas que afectan a las personas en la consecución de sus planes de vida. El argumento de fondo al que apela el filósofo en la construcción de su propuesta igualitaria es la arbitrariedad moral²²⁴; en ese sentido, para Rawls son moralmente arbitrarias tanto las desigualdades producidas por las circunstancias sociales (lotería social: nacer en un país desarrollado o en una familia económica y socialmente acomodada, etc.), como aquellas desigualdades generadas por

²²² Para una distinción sobre la igualdad de medios y la igualdad de resultados, ver: Rae Douglas, *Equalites*, Harvard University Press, Cambridge, 1981, pp. 64-78, también Ángel Puyol González, “La inestabilidad del igualitarismo político”, en Manuel Reyes Mate (Ed.), *Pensar en la igualdad y en la diferencia: Una reflexión filosófica*, op. cit., pp. 47-50. Por su parte, J. González Amuchástegui, aunque considera atractiva la propuesta rawlsiana, en tanto que centra su preocupación en los medios de los que todos los individuos deben disfrutar para alcanzar los objetivos que ellos elijan libremente y no en los resultados, considera, no obstante, que resulta insuficiente, proponiendo que lo que se debe igualar es la autonomía individual; esto es, lograr que todos los miembros de la sociedad puedan ser igualmente autónomos, gozar de igual capacidad de autodeterminación individual, disfrutar de iguales posibilidades de elegir sus planes de vida; en definitiva, ser dueños de su destino. A su entender, la variable autonomía no varía mucho de la variable libertad real propuesta por Philippe van Parijs, o de la variable capacidad propuesta por Amartya Sen, en Jesús González Amuchástegui, *Autonomía, Dignidad y Ciudadanía. Una teoría de los derechos humanos*, op. cit., pp. 210-216.

²²³ Entiende Liborio Hierro que la igualdad de resultados –igualar a todos en todo– resulta contradictoria con la idea de autonomía moral del agente y su consiguiente responsabilidad. “Sólo si hacemos tabla rasa de la responsabilidad moral del agente, podemos redistribuir a todos y cada uno la misma cantidad de bienes o de bienestar. El respeto a la autonomía moral requiere, por lo tanto, una igualdad de oportunidades”. Liborio Hierro, “El concepto de justicia y la teoría de los derechos”, en Elías Díaz y José Luis Colomer (Eds.) *Estado, justicia y derechos*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 46.

²²⁴ Michael Sandel, *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, op. cit., p. 175.

las contingencias naturales (lotería natural: talentos y capacidades, etc.). De este modo, entiende que la distribución de rentas, riqueza, así como de las oportunidades, no deberían estar fundamentadas sobre factores que, desde un punto de vista moral, son arbitrarios. Bajo esta perspectiva, y teniendo en consideración que los individuos no son responsables de las capacidades ni de los talentos con los que han nacido ni tampoco son –los únicos– responsables de los factores sociales que les rodean, configura su segundo principio de justicia: el *principio de la justa igualdad de oportunidades* y el *principio de la diferencia*, con el que pretende contrarrestar las referidas desigualdades.

La primera dimensión del segundo principio, el principio de la justa igualdad de oportunidades busca mitigar las desigualdades generadas por las contingencias sociales²²⁵; como su propio nombre lo indica, éste es un principio que pretende ir más allá de la mera igualdad formal de oportunidades, según la cual, resultaría suficiente con que el Estado suprimiera las barreras legales discriminatorias que eviten que las expectativas de los individuos se vean determinadas por contingencias como la raza o el sexo; por ejemplo, un sistema educativo y un mercado de trabajo regulados exclusivamente por el principio de no discriminación, aunque importante, continúan generando desigualdades entre personas que provienen de familias acomodadas frente a aquellas procedentes de familias pobres, permitiendo que los primeros se beneficien de una mejor educación y de los mejores puestos de trabajo. En cambio, el objetivo principal del principio de justa igualdad de oportunidades²²⁶ es que, aquellas personas que tengan los mismos talentos y capacidades, y la misma disposición para ejercerlos y desarrollarlos, tengan las mismas posibilidades de éxito, independientemente del lugar inicial que ocupan en el sistema social²²⁷.

²²⁵ Ver: Brian Barry, *Teorías de la Justicia*, op. cit., p. 243.

²²⁶ J. Queralt sostiene que el principio de justa igualdad de oportunidades es el principio rawlsiano que menos atención ha recibido, tanto por parte de Rawls como por parte de sus críticos, tal es así que, con frecuencia, se habla del segundo principio haciendo referencia exclusiva al principio de la diferencia. Ver: Jahel Queralt Lange, *Igualdad, suerte y justicia*, op. cit., p. 80.

²²⁷ El principio de la justa igualdad de oportunidades puede ser entendido como aquél al que hace alusión Gerald Cohen cuando señala que las políticas que promueven la igualdad de oportunidades de la izquierda liberal incluyen, por ejemplo, ventajas especiales para niños provenientes de contextos con privaciones, de modo que: “cuando la igualdad de oportunidades de la izquierda liberal se ha conseguido plenamente, la suerte de las personas se halla determinada por su talento natural y sus decisiones y, en consecuencia, ya no depende de su contexto social”. Gerald Cohen, “¿Por qué no el socialismo?”, en Roberto Gargarella y Félix

Como el propio Rawls admite²²⁸, aunque el principio de la justa igualdad de oportunidades pretenda mitigar las diferencias de clase permitiendo que quienes tengan iguales talentos y capacidades, y tengan la misma disposición de usarlos, disfruten de iguales posibilidades de éxito, lamentablemente, no llega a cumplir su cometido a cabalidad debido a dos cuestiones importantes. En primer lugar, como destacan M. A. Rodilla y A. Ruiz Miguel, la imposibilidad de cumplimiento perfecto se deriva del importante papel socializador desempeñado por las familias, ya que pese a conseguir igualar las oportunidades, por ejemplo, educativas, el entorno familiar seguirá siendo decisivo para el cultivo de los talentos, aptitudes naturales y del desarrollo de las disposiciones motivacionales; consecuentemente, también para las oportunidades individuales. En segundo lugar, aunque consiga mitigar los efectos distributivos procedentes de ciertas contingencias sociales moralmente arbitrarias como el haber nacido en una familia rica o pobre, esto es, si conseguiría aplicar con total efectividad, en última instancia, continuaría permitiendo que la distribución dependa de las contingencias naturales (inteligencia, resistencia física, etc.), que son absolutamente inmerecidas, es decir, moralmente arbitrarias²²⁹.

En tal sentido, aunque a juicio de Rawls –como ya se ha señalado– la posesión de dotaciones naturales: talentos y capacidades, “lotería natural”, resulten tan arbitrarias como el azar social, “lotería social”²³⁰; no se pretende

Ovejero (Comp.), *Razones para el socialismo*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 68; por su parte, el propio Rawls destaca que la justa igualdad de oportunidades no debe ser entendida como conducente a una sociedad meritocrática, sino como un principio que trata de brindar una auténtica igualdad de oportunidades compensando las contingencias sociales hacia la igualdad. “Conforme a este principio podrían aplicarse mayores recursos para la educación de los menos inteligentes que para la de los más dotados, al menos durante ciertos periodos de su vida, por ejemplo, los primeros años escolares”, John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., pp. 122-123.

²²⁸ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., pp. 339-340.

²²⁹ Ver: Miguel Ángel Rodilla, “El segundo principio de la justicia y las desigualdades sociales”, *Contrato Social. De Hobbes a Rawls*. Tomo II, Buchanan- Nozick – Rawls, op. cit., p. 600; Alfonso Ruiz Miguel, “Concepciones de la Igualdad y justicia distributiva”, en Elías Díaz y José Luis Colomer (Eds.), *Estado, justicia y derechos*, op. cit., pp. 227- 229.

²³⁰ Para Brian Barry, lo fundamental para el principio de la diferencia es igualar, *prima facie*, a las personas en los bienes primarios, de modo que pueden contrarrestar las desigualdades producidas por aquellos aspectos que Rawls considere arbitrarios, y que para Barry pueden ser considerados como: “tres loterías: la lotería natural, que distribuye las dotaciones genéticas; la lotería social, que distribuye ambientes hogareños y escolares más o menos favorables; la lotería

erradicar las desigualdades naturales existentes entre los seres humanos, sino contrarrestar las desigualdades por éstas generadas, para tal efecto el filósofo prescribe el principio de la diferencia²³¹. De acuerdo con éste, la estructura básica de la sociedad debe ser ordenada de modo tal que las contingencias naturales operen en beneficio de los menos aventajados. En palabras del autor, este principio representa: “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”. Así, las personas que han sido favorecidas por la lotería natural, “pueden obtener provecho de su buena suerte sólo en la medida en que mejoren la situación de los menos favorecidos”²³². De este modo, el principio de la diferencia es una pieza clave en la construcción rawlsiana, constituyéndose, a juicio de J. Rodríguez, no sólo en uno de los más sugerentes y fértiles principios de justicia distributiva de la tradición liberal y, del pensamiento moral y político contemporáneo, sino también en el signo distintivo del perfil distributivo radical de la propuesta igualitaria de John Rawls: *Justicia como equidad*²³³; es precisamente por esta relevancia que se ha convertido en una de las pautas de justicia rawlsiana que más críticas, discusión y reflexión ha generado²³⁴.

que distribuye la enfermedad, los accidentes y la oportunidad de estar en el lugar correctos en el momento oportuno.” Brian Barry, *Teorías de la Justicia*, op. cit., pp. 244-245.

²³¹ Entiende Ruiz Miguel que el principio de la diferencia “es una especie de compromiso o vía media entre una igualdad de resultados absoluta, que se despreocupa por completo de la eficiencia y no atiende en nada a las diferencias de talento y sus desarrollos por más que beneficien a los peor situados, y una mera igualdad meritocrática, que contribuye sólo conforme a la distinta ejecución del talento por las personas bajo el supuesto de la mayor eficiencia posible.” Alfonso Ruiz Miguel, “Concepciones de la igualdad y justicia distributiva”, op. cit., p. 230.

²³² John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 104. Rawls sostiene que en el principio de diferencia hay una idea implícita de reciprocidad. Las instituciones sociales, en virtud de dicha idea, no deben sacar provecho de las contingencias de las dotaciones innatas, o de la posición social inicial, o de la buena o mala suerte durante el transcurso de la vida de las personas, a no ser que ello beneficie a todos, incluidos los menos favorecidos. A juicio de Rawls, esto representa el hecho de que los ciudadanos, considerados libres e iguales, asumen un compromiso de equidad frente a esas inevitables contingencias. John Rawls, *Justicia como equidad. Una reformulación*, traducción de Andrés de Francisco, Paidós, Barcelona, 2002, p. 170.

²³³ En opinión de J. Rodríguez, la formulación del principio de diferencia ha suscitado una amplia y aguda discusión acerca de los alcances distributivos de la propuesta rawlsiana. Jesús Rodríguez Zepeda, “El principio rawlsiano de diferencia: dilemas de interpretación”, *Revista Enrahonar*, N° 43, 2009, pp. 32-34.

²³⁴ Kymlicka pone de relieve que la propuesta de Rawls pretende –a través del principio de la diferencia– que los más afortunados sólo reciban recursos extras si eso beneficia a los desafortunados. Sin embargo, sostiene que “el principio de la diferencia no satisface sus objetivos, ya que implica, al mismo tiempo, una reacción exagerada y una reacción insuficiente. Insuficiente en tanto no proporciona ninguna compensación por las desventajas naturales; y

Ronald Dworkin se sitúa entre los críticos del principio de diferencia; en ese sentido, con la finalidad de evitar resultados contraintuitivos desde el punto de vista de la igualdad, y teniendo como presupuesto que tanto las contingencias sociales como las naturales son moralmente arbitrarias, el autor propone abandonar la distinción entre igualdad de oportunidades y el principio de la diferencia, y subsumir ambos principios bajo uno solo: la igualdad de recursos²³⁵, atribuyendo una importancia crucial a la responsabilidad individual en el marco de la igualdad²³⁶. En efecto, la propuesta dworkiniana de la *igualdad de recursos* tiene la pretensión de igualar los medios materiales que condicionan las circunstancias de las personas, haciéndolas responsables sólo de sus preferencias y elecciones libremente realizadas, y no de aquellas que no han elegido tales como discapacidades físicas o mentales. En palabras de A. Ruiz Miguel, en la propuesta dworkiniana se distingue claramente: “entre lo que procede del azar o de la necesidad, y lo que procede de la libertad de cada cual”²³⁷, una distinción que, como pone de relieve Dworkin, no está claramente establecida en la propuesta de justicia rawlsiana.

3.1. Críticas a la configuración del principio de diferencia. El grupo menos aventajado

Las críticas que Ronald Dworkin formula desde su propuesta igualitaria de *igualdad de recursos* a la *Teoría de la justicia* de John Rawls van dirigidas fundamentalmente a las limitaciones, que a entender del autor, contiene una de las dimensiones del segundo principio de justicia²³⁸: *el principio de la diferencia*;

exagerada al excluir las desigualdades que reflejan elecciones”. Ver: Will Kymlicka, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, op. cit., p. 100.

²³⁵ Ángel Puyol González, “La inestabilidad del igualitarismo político”, en Manuel Reyes Mate (Ed.), *Pensar en la igualdad y en la diferencia: Una reflexión filosófica*, op. cit., p. 51.

²³⁶ Silvana Ribotta, *Las desigualdades económicas en las teorías de la justicia. Pobreza, redistribución y justicia social*, op. cit., p. 163.

²³⁷ Alfonso Ruiz Miguel, “Concepciones de la igualdad y justicia distributiva”, op. cit., p. 231.

²³⁸ Como destaca M. C. Melero, el segundo principio rawlsiano “gobierna aquel aspecto de la estructura básica que incluye las instituciones de la justicia social y económica, es decir, aquellas que distribuyen los bienes sociales *materiales* que han producido los ciudadanos a través de la cooperación social.” Está compuesto por el principio de la justa igualdad de oportunidades y el principio de la diferencia. Mariano C. Melero de la Torre, *Rawls y la sociedad liberal*, op. cit., pp. 87 y 321.

en tal sentido, como bien afirma W. Kymlicka, la teoría igualitaria de Dworkin no sería sino “una respuesta a los problemas propios de la concepción igualitaria de Rawls, del mismo modo que la teoría de Rawls fue una respuesta a los problemas propios de la concepción utilitarista de la igualdad”²³⁹. Cada una de estas teorías puede ser considerada como un intento de perfeccionar, más que de rechazar, las intuiciones básicas que motivaban la teoría previa.

En ese entendido, el igualitarismo de Rawls puede ser entendido como una reacción contra el utilitarismo, al mismo tiempo, resulta ser –en cierta medida–, un desarrollo de las intuiciones básicas del utilitarismo; lo mismo sucede en el caso de la igualdad de recursos de Dworkin, que puede ser entendida como una reacción crítica a la teoría rawlsiana; al mismo tiempo, defiende sus principios apelando a las mismas intuiciones fundamentales que llevaron a Rawls a adoptar el principio de la diferencia: las desigualdades sociales y económicas moralmente arbitrarias. Desde esta perspectiva, la crítica dworkiniana, según aparece en *Virtud soberana*, va dirigida fundamentalmente al principio de la diferencia²⁴⁰ que prescribe que las desigualdades sociales y económicas “deben promover el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad”²⁴¹.

Antes de abordar las críticas de Dworkin a la propuesta rawlsiana, conviene realizar tres precisiones en relación con el principio de diferencia. En primer lugar, que el objeto fundamental del principio de la diferencia son las instituciones²⁴²; en tal sentido, ofrece un criterio de distribución de los bienes

²³⁹ Will Kymlicka, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, op. cit., p. 101; J. Queralt destaca la herencia rawlsiana en la propuesta igualitaria de Ronald Dworkin. Jahel Queralt Lange, “La igualdad de recursos de Ronald Dworkin: ¿Una concepción fallida?”, op. cit., p. 17.

²⁴⁰ Ronald Dworkin, “Igualdad de recursos”, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 125.

²⁴¹ John Rawls, *El liberalismo político*, traducción de Antoni Domènech, Crítica, Barcelona, 2003, p. 35; La formulación que aparece en *Collected Papers* es la siguiente: “Todas las diferencias en riqueza y dinero, todas las desigualdades sociales y económicas, deben operar en beneficio de los menos favorecidos”. John Rawls, *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, 1999. p. 163.

²⁴² D. Álvarez sostiene que la característica distintiva de la propuesta de John Rawls –y también de Thomas Pogge– puede ser resumida en tres palabras: “instituciones, instituciones, instituciones”. En ese sentido, el objetivo del proyecto rawlsiano y el *principio de la diferencia* se sitúa en las instituciones, y no en moralizar o culpabilizar la conducta de individuos singulares. Insiste, por el contrario, en el peso que tienen las normas y los factores institucionales en modelar

sociales primarios: los ingresos, la renta y la riqueza. Regula el funcionamiento de las instituciones que organizan la actividad productiva y los beneficios y cargas de la cooperación social entre los miembros de la sociedad bien ordenada que participan y contribuyen²⁴³.

En segundo lugar, en atención al principio lexicográfico por el que está gobernado, el principio de la diferencia sólo debe aplicarse en el marco de instituciones que ya satisfacen tanto el principio de iguales libertades básicas como el principio de la equitativa igualdad de oportunidades²⁴⁴; de este modo, en su tarea de mitigar las desigualdades generadas por la lotería natural²⁴⁵ (dotaciones innatas, habilidades, talentos naturales, etc.), contrariamente a la exigencia que configura el primer principio de justicia rawlsiano que se rige por la igualdad, el *principio de la diferencia* justifica desigualdades en ingresos, renta y riqueza con el fin último de conseguir una sociedad más igualitaria, eso sí, estas desigualdades sólo son justas si las instituciones están articuladas de modo tal que los beneficios de los mejor situados contribuyen con las expectativas de los miembros que se encuentran en situación desfavorecida. Así, Rawls sostiene que:

“Dando por establecido el marco de las instituciones requeridas por la libertad igual y la justa igualdad de oportunidades, las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados son justas si y sólo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la

de forma sustancial las condiciones de vida de los individuos, tanto por lo que establecen, como por lo que permiten y generan. Centrando su análisis en la evaluación de los principios que guían y ordenan el entramado institucional de la estructura básica de la sociedad. Ver: David Álvarez García, en Thomas Pogge, *Hacer justicia a la humanidad*, traducción de David Álvarez García, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, p. 24.

²⁴³ Rawls señala: “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”. John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 20.

²⁴⁴ Mariano C. Melero de la Torre, *Rawls y la sociedad liberal*, op. cit., p. 90.

²⁴⁵ Como pone de relieve Rawls, las dotaciones innatas y las habilidades no constituyen activos naturales fijos con una capacidad constante. “Son sólo potenciales y no pueden desarrollarse al margen de las condiciones sociales. Las habilidades educadas y entrenadas representan siempre una selección y elección”. John Rawls, *Justicia como equidad. Una reformulación*, op. cit. p. 89.

sociedad. La idea intuitiva es que el orden social no ha de establecer y asegurar las perspectivas más atractivas de los mejor situados a menos que el hacerlo vaya en beneficio de los menos afortunados”²⁴⁶

De este modo, el núcleo central del principio de diferencia está constituido por los menos aventajados, “identificados no como individuos aislados sino como grupo”²⁴⁷. De acuerdo con Rawls, en una sociedad bien ordenada en la que todos los ciudadanos tienen asegurados iguales derechos y libertades básicas, así como oportunidades equitativas, los menos aventajados son los que pertenecen a la clase de ingreso con las expectativas más bajas²⁴⁸. Así, con el objetivo último de conseguir la igualdad, mejorando las expectativas de quienes se encuentran en esta posición, se autoriza la desigualdad, conjugada con la idea de fraternidad²⁴⁹.

En tercer lugar, una de las características esenciales del principio de la diferencia es que justifica transferencias compensatorias de bienes sociales primarios provenientes de aquellos que se encuentran en una posición social mejor hacia el representante de la posición desaventajada. El argumento justificatorio es la arbitraria posesión de las dotaciones naturales, talentos y capacidades que dan lugar a dos posiciones sociales representativas jerárquicas: la mejor situada (*best-off*) y la peor situada (*worst-off*). De ahí la relevancia del criterio que configura esta segunda posición.

Pues bien, Ronald Dworkin considera que uno de los problemas fundamentales al que tiene que hacer frente el principio de la diferencia gira en torno al grupo desaventajado, como ya había señalado M. Farrell, “el primer problema que plantea el principio de la diferencia consiste en establecer quiénes

²⁴⁶ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., pp. 80-81.

²⁴⁷ Mariano C. Melero de la Torre, *Rawls y la sociedad liberal*, op. cit., p. 91.

²⁴⁸ John Rawls, *Justicia como equidad. Una reformulación*, op. cit. p. 90.

²⁴⁹ Rawls sostiene que, en comparación con la libertad y la igualdad, la idea de la fraternidad ha tenido un lugar menos importante dentro de la teoría democrática, en ese sentido, el mérito del principio de la diferencia reside en “ofrecer una interpretación correspondiente al significado natural de fraternidad: a saber, a la idea de no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados”. John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 107.

son los individuos menos aventajados”²⁵⁰. En tal sentido, las críticas que Dworkin formula al principio de diferencia se centran, precisamente, en la configuración rawlsiana de esta posición social.

De acuerdo con las críticas de Dworkin, la configuración del grupo menos aventajado convertiría el criterio de justicia pautado por el principio de diferencia en insuficientemente igualitario e insuficientemente liberal. El principio de la diferencia establecería un canon de justicia insuficientemente igualitario hasta por dos motivos. En primer lugar, porque al caracterizar el grupo de los menos favorecidos no concede la debida importancia a las dotaciones naturales de los individuos (discapacidades, enfermedades físicas y mentales, etc.). En segundo lugar, es un criterio insuficientemente igualitario en la medida en que, a juicio de Dworkin, no tiene en cuenta la privación relativa, esto es, justifica cualquier grado de desigualdad siempre que los que se encuentran en situación de desventaja mejoren su situación por mínima que sea, en términos absolutos, de no establecerse la referida desigualdad²⁵¹. En tercer lugar, el principio de la diferencia establecería un criterio de justicia insuficientemente liberal porque al configurar la posición de desventaja no atribuye la necesaria relevancia a la responsabilidad individual²⁵², en palabras de Dworkin, “el principio de la diferencia prescinde de toda consideración sobre la responsabilidad individual”²⁵³.

²⁵⁰ Martín Diego Farrell, *La Filosofía del liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, p. 38.

²⁵¹ Dworkin sostiene que los principios de justicia rawlsianos no están a la altura de la igualdad porque no tienen en cuenta la privación relativa, en cuanto justifican cualquier desigualdad cuando los que están peor están mejor de lo que estarían, en términos absolutos, de no existir esa desigualdad”. Ronald Dworkin, *Los derechos en serio*, op. cit., p. 271.

²⁵² A este respecto, Dworkin sostiene que el principio de la diferencia, “se genera y defiende en equilibrio reflexivo a partir de un conjunto de asunciones, incluyendo asunciones sobre la fundamental irrelevancia moral del esfuerzo o la responsabilidad: no sería objetable si los arreglos que mejor maximizan la posición de los peor situados tienen como resultado premiar a los gandules. Rawls defiende esta conclusión al suponer que el esfuerzo está influido por los talentos. Ciertamente lo está, pero no se agota en los talentos (...). La posición de Rawls es en verdad controvertida en nuestra comunidad y algunos la rechazan en favor de una teoría de la justicia distributiva que dependa más de la responsabilidad personal” Ronald Dworkin, *La Justicia con toga*, op. cit., pp. 275-276.

²⁵³ Ronald Dworkin, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 15.

3.1.1. Insensibilidad ante las dotaciones naturales²⁵⁴

De acuerdo con Dworkin, la configuración del principio de la diferencia cuya característica principal es que “sólo permite la existencia de desigualdades de riqueza en la medida en que esas beneficien al grupo en peor situación”²⁵⁵ de la sociedad, puede ser calificada como insuficientemente igualitaria porque estructura el estatus de este grupo en función de un criterio bastante restringido, en sus propias palabras:

“Hay cierto grado de arbitrariedad en la elección de cualquier descripción del grupo de los que están económicamente en peor situación, los cuales son, en cualquier caso, un grupo cuya fortuna sólo se puede representar mediante alguna media mítica o mediante un miembro representativo de ese grupo. En concreto, la estructura no parece suficientemente sensible con respecto a la situación de los que tienen discapacidades de nacimiento, físicas o mentales, que en sí mismo no constituyen un grupo de los que están en peor situación, pues ésta se define económicamente, por lo que los discapacitados no contarían como miembros representativos o medios del grupo”²⁵⁶.

²⁵⁴ Aunque la noción de dotaciones naturales, en principio, puede dar lugar una idea exclusivamente positiva, es preciso señalar que hace referencia a las características congénitas de las personas, en ese sentido, alude tanto a las ventajas como a aquellas características de las personas que pueden generar desventajas. Entre las primeras se encuentran los talentos, las habilidades, la fortaleza física, etc. Entre las segundas se sitúan las enfermedades físicas o mentales, las discapacidades, etc. La crítica de Dworkin a la configuración del grupo desaventajado rawlsiano que se aborda en este epígrafe se refiere exclusivamente al caso de las dotaciones que generan desigualdades: el caso de las discapacidades y las enfermedades físicas o mentales. Otras críticas a la concepción rawlsiana de la justicia en torno a los talentos van dirigidas a que la configuración del segundo principio termina generando, al igual que el *laissez-faire*, una jerarquía de talentos que permitiría, pese a que su objetivo sea el contrario, legitimar desigualdades generadas por una circunstancia arbitraria como es la “lotería natural”, en este caso los talentos. Es decir, el principio de la justa igualdad de oportunidades, al procurar la igualdad exclusivamente de aquellas personas talentosas (cuyo talento se aprecia en la sociedad o en el mercado), consolida la desigualdad que tiene origen en las dotaciones naturales de las que los individuos no son responsables. Ver: Jahel Queralt, “¿Una jerarquía basada en los talentos o una forma de cooperación social?”, *Igualdad, justicia y suerte*, op. cit., pp. 104-106.

²⁵⁵ Ronald Dworkin, *Justicia para erizos*, op. cit., p. 332.

²⁵⁶ Ronald Dworkin, “Igualdad de recursos”, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., p. 125.

Reducir la configuración del status del grupo menos aventajado a un criterio (bien social primario) de carácter económico conlleva problemas importantes. Como se advierte del pasaje citado, Dworkin pone de relieve que el principio de diferencia rawlsiano excluye situaciones que generan desigualdades arbitrarias profundas como aquellas que son producidas por la lotería natural, en este caso, las discapacidades, enfermedades físicas o mentales²⁵⁷, esto es, en la concepción rawlsiana de la justicia, estas situaciones no constituyen por sí mismas un criterio relevante para ser incluidas en el status del grupo desaventajado.

J. Rodríguez sostiene que el problema de fondo de esta configuración excluyente se debe a que Rawls parte de una noción de “normalidad” de los seres humanos como modelo de situación ideal para la definición de las posiciones sociales significativas en el esquema de distribución, esto es, para la formulación de las personas representativas de su propuesta igualitaria. En tal sentido, considera que “existe una genuina incongruencia entre la postulación del criterio de los peor situados para la distribución de la riqueza y el ingreso y, el supuesto de que la teoría de la justicia se funda sobre un modelo de normalidad como el descrito por Rawls. La misma normalidad que se toma como punto de partida, es decir, la idea de que el individuo-modelo es sano e intelectualmente funcional, es en realidad el resultado de condiciones sociales justas y no su presuposición”²⁵⁸.

En efecto, la justificación a la que Rawls apela para efectuar esta configuración excluyente de la categoría de los menos aventajados se centra en la “normalidad” de los seres humanos, así, nos dice que en la caracterización supone que todos tienen necesidades físicas y capacidades psíquicas dentro del ámbito normal, de modo que no plantean los problemas de cuidado especial de

²⁵⁷ En referencia a la caracterización del grupo menos aventajado, Kymlicka se pronuncia en sentido similar, “Rawls define la posición de los que están peor en términos meramente de bienes sociales primarios. No tienen en cuenta la posesión de bienes naturales en la determinación de quien está peor”, Will Kymlicka, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, op. cit., p. 85; Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, op. cit., p. 72.

²⁵⁸ Jesús Rodríguez Zepeda, “El principio rawlsiano de diferencia: dilemas de interpretación”, op. cit., p. 53.

la salud y de cómo tratar a personas con enfermedades mentales. Rawls justifica esta exclusión sosteniendo que, aunque difíciles, se trata de casos aislados: “la consideración de estos casos difíciles, además de introducir prematuramente problemas que podrían conducirnos más allá de la teoría de la justicia, puede distraer nuestra percepción moral haciéndonos pensar en personas distantes de nosotros y cuyo destino despierta angustia y compasión”²⁵⁹.

Esta apelación rawlsiana a la “normalidad” también ha sido ampliamente criticada por Amartya Sen, para quien el problema del planteamiento rawlsiano reside, en última instancia, en la infravaloración por parte de Rawls de la diversidad de la especie humana. Así, apelar al hecho de que se tratan de casos difíciles o “pocos” no es un argumento justificatorio sólido, es más, considerar como moralmente irrelevantes los casos de discapacidad de personas con enfermedades físicas o mentales, o excluirlos con el temor de cometer un error, puede garantizar que se cometa el error contrario²⁶⁰. A juicio de Sen, no se trataría sólo de dejar de lado unos cuantos casos difíciles, sino de no tener en cuenta diferencias reales y muy extendidas, de este modo, para este autor, “el juzgar los niveles de ventaja exclusivamente en función de los bienes primarios nos conduce a una moralidad parcialmente ciega”²⁶¹.

En realidad, Rawls ofrece hasta tres pautas de configuración del grupo menos aventajado. En primer lugar, sostiene que “una posibilidad es la de escoger una posición social particular, digamos la de los trabajadores no calificados, y entonces contar como menos favorecidos a todos aquellos que tengan aproximadamente el ingreso y la riqueza de quienes están en esta

²⁵⁹ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 100.

²⁶⁰ Amartya Sen sostiene que la normalidad a la que apela Rawls esconde la diversidad humana y los distintos bienes que requieren, así señala que “las personas tienen distintas características físicas relacionadas con la incapacidad, la enfermedad, la edad o el sexo, lo que hace que sus necesidades sean diferentes. Por ejemplo, una persona enferma puede necesitar más renta para luchar contra su enfermedad, renta que no necesita una persona que no la padezca; e incluso con un tratamiento médico, la persona enferma puede no disfrutar de la misma calidad de vida que reportaría un determinado nivel de renta a la otra. Una persona con discapacidad puede necesitar alguna prótesis, una persona avanzada puede necesitar más ayuda, etc.”, Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, traducción de Esther Rabasco y Luis Toharia, Planeta, Barcelona, 2000, p. 94.

²⁶¹ Amartya Sen, “¿Igualdad de qué?”, en Sterling M. McMurrin (Ed.), *Libertad, igualdad y Derecho. Las conferencias Tanner sobre Filosofía Moral*, op. cit. pp. 149-150.

posición, o incluso menos”²⁶². Otro criterio sería, en segundo lugar, en “términos de ingreso y la riqueza relativos, sin hacer referencia a las posiciones sociales. Por ejemplo, todas las personas con menos de la mitad de la media, podrían ser considerados como el sector menos aventajado”²⁶³. En efecto, como critica Dworkin, estos dos criterios de caracterización se reducen a factores de carácter económico²⁶⁴. En una tercera presentación parece que podría resolver este problema ya que incluye los tres tipos de contingencias que generan desigualdades:

“Tomemos como los menos aventajados a 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; todo ello dentro del ámbito normal (véase más adelante) y con las medidas apropiadas basadas en los bienes sociales primarios”²⁶⁵.

Como se advierte, en esta tercera formulación se incluyen los tres tipos de contingencias, de modo que podría resolver algunas de las críticas vertidas. No obstante, la aparente ventaja ofrecida por esta tercera formulación parece diluirse cuando se procede a averiguar con exactitud a quienes se considera como parte del grupo menos aventajado: ¿a aquellas personas que padecen los tres tipos de contingencias? o ¿aquellas personas que padecen sólo una o algunas de las tres contingencias? Para G. Pereira, la clave radica en la forma de interpretar la superposición entre los tres tipos de contingencias incluidas en esta tercera formulación rawlsiana, la misma que para este autor puede ser

²⁶² John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 101.

²⁶³ Ídem.

²⁶⁴ Martín Diego Farrell, *La filosofía del liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, p. 39.

²⁶⁵ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 100.

interpretada hasta de dos formas distintas, aunque ninguna está libre de dificultades²⁶⁶.

De acuerdo con una primera interpretación, la superposición podría entenderse como la concurrencia de los tres tipos de contingencias, esto es, para que las personas sean consideradas menos aventajadas tendrían que tener los tres tipos de contingencias a la vez. En consecuencia, quien se considere parte del grupo menos aventajado se hallaría en dicha situación en virtud de los tres tipos de contingencias: contingencias naturales, por ejemplo, discapacidad física o psíquica; contingencias sociales, por ejemplo, nacer en una familia que vive en extrema pobreza; y circunstancias casuales, por ejemplo, sufrir un accidente.

Esta interpretación que supone la concurrencia necesaria de los tres tipos de contingencias resulta problemática, pues si bien permite distinguir entre aquellas personas que sólo por tener una discapacidad, aunque sean sumamente ricas, sean consideradas parte del grupo menos aventajado ya que requieren además para tal consideración, de las otras dos contingencias, por esta misma razón excluye a aquellas personas que sólo en virtud de un tipo de contingencia debían ser consideradas como parte de dicho grupo.

De acuerdo con la segunda interpretación a la que hace referencia G. Pereira²⁶⁷, la inclusión en el grupo menos aventajado podría ser determinada por una o más de las tres contingencias a las que hace referencia Rawls. De modo que, por ejemplo, una persona con algún tipo de discapacidad, aunque posea grandes riquezas, tendría que ser considerada desaventajada, lo que desde un punto de vista moral sería inadmisibles. En ese mismo sentido, teniendo en cuenta que el objetivo del principio de la diferencia es: “compensar las desventajas contingentes en dirección hacia la igualdad”²⁶⁸; y que el hecho de ser considerado desaventajado autoriza la transferencia de recursos a su favor, este tipo de interpretación parecería ir más allá de la intención del propio Rawls.

²⁶⁶ Gustavo Pereira, *Igualdad y justicia: la propuesta de justicia distributiva de John Rawls*, Nau Llibres, Valencia, 2001, pp. 30 y 76.

²⁶⁷ *Ibíd.*, p. 77.

²⁶⁸ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 123.

3.1.2. Respuesta inadecuada frente a la privación relativa

En segundo lugar, Dworkin considera que la configuración de los principios de justicia rawlsianos no está a la altura de la igualdad porque no tiene en cuenta la privación relativa, en la medida en que puede justificar cualquier desigualdad cuando los que están peor están mejor de lo que estarían, en términos absolutos, de no existir esa desigualdad²⁶⁹. Es decir, siguiendo a Dworkin, sería justificable una situación en la que los del grupo aventajado percibiesen unos ingresos excesivamente altos con el único requisito de que los menos aventajados obtengan un mínimo aumento en sus ingresos.

A juicio de Dworkin, bajo este criterio “lo que determina lo que es justo, en cualquier circunstancia, es realmente y exclusivamente la situación del grupo de los que están peor”²⁷⁰. *En Justicia para erizos* afina esta crítica: El principio de la diferencia rawlsiano requiere que cualquier desviación de la igualdad lisa y llana de “bienes primarios” sea tal que mejore la situación del grupo en peores condiciones. En algunas circunstancias, ese principio justificaría ofrecer a la gente con talento altos ingresos para producir riqueza como un incentivo, porque así mejoraría la situación de todos, incluidos los pobres, pero produciría profundas diferencias; por ello, algunos consideran que todos deben tener la misma riqueza y compartan el mismo destino común, y no que algunos sean ricos y otros pobres²⁷¹.

Thomas Scanlon, en coincidencia con Dworkin, también critica la propuesta rawlsiana en este aspecto; en concreto, sostiene que tal como está configurado el principio de diferencia puede permitir enormes y graves desigualdades²⁷², en el entendido que el aumento de enormes beneficios de unos cuantos –incluso los mejor situados– es justo si los más desfavorecidos también aumentan –aunque mínimamente– su dotación de bienes primarios.

²⁶⁹ Ronald Dworkin, *Los derechos en serio*, op. cit., p. 271.

²⁷⁰ Ronald Dworkin, “Igualdad de recursos”, *Virtud soberana*, op. cit., p. 126.

²⁷¹ Ronald Dworkin, *Justicia para erizos*, op. cit., p. 422.

²⁷² Thomas Scanlon, “Rawls’ Theory of Justice”, en Daniels Norman, *Reading Rawls. Critical Studies of A Theory of Justice*, Oxford, Basil Blackwell, 1975, p., 200.

3.1.3. Respuesta inadecuada frente a la responsabilidad individual²⁷³

Una de las objeciones más significativas que Dworkin plantea a la propuesta igualitaria rawlsiana está relacionada con la responsabilidad individual²⁷⁴. Al configurar la posición del grupo desaventajado, Rawls no distingue entre las desigualdades procedentes de las decisiones y elecciones personales (de su responsabilidad) de aquellas que provienen de circunstancias azarosas, sustrayendo de este modo, la responsabilidad individual por las elecciones y decisiones del ámbito de la igualdad distributiva. En efecto, para Dworkin, establecer el grupo menos aventajado exclusivamente en función de los recursos que poseen los miembros de tal grupo, sin efectuar ningún tipo de distinción entre quienes se encuentran en una situación de desventaja por motivos ajenos a su responsabilidad (ya sea por haber sufrido una enfermedad o por haber tenido mala suerte, como puede ser el caso de un accidente), y quiénes se sitúan en dicha posición por una causas imputables a su responsabilidad (por ejemplo, porque hayan elegido no trabajar tanto como lo hacen otras personas, o simplemente hayan decidido no trabajar), permite que el destino de cada uno de los miembros del grupo menos aventajado no dependa

²⁷³ Ronald Dworkin ha sido uno de los primeros autores que, criticando la propuesta rawlsiana, ha incorporado la responsabilidad individual en el ámbito del liberalismo igualitario, una incorporación que ha sido fructífera ya que ha dado lugar a un amplio debate e incluso al surgimiento de una nueva corriente en el seno del liberalismo igualitario, el denominado igualitarismo de la suerte (*luck egalitarianism*). Los igualitaristas de la suerte, que además se declaran herederos de Rawls, sostienen que el objetivo de la justicia igualitaria debe consistir en eliminar, en la medida de lo posible, el impacto de la (mala) suerte sobre la vida de las personas. Así, durante la última década el debate al interior de esta corriente de pensamiento, tanto en el ámbito doméstico como a nivel global, se ha centrado en torno al lugar de la responsabilidad individual en la justicia distributiva. Ver: Federico Arcos Ramírez, “La justicia distributiva global: del igualitarismo de la suerte al constructivismo político”, *Doxa*, N° 35, 2012, p. 36.

²⁷⁴ Aunque Rawls declara que sus principios de justicia pretenden compensar sólo las desigualdades generadas por circunstancias no elegidas por las personas, al no efectuar una distinción de aquellas que proceden de la responsabilidad individual terminaría compensando también por las situaciones elegidas y, haciendo que la sociedad pague por las decisiones atribuibles sólo a la responsabilidad del individuo (por ejemplo, el no trabajar). En ese sentido, a juicio de Richard Arneson, “la justicia indudablemente exige distinguir los casos que Rawls agrupa, y, en la medida en que sea factible, tratar de manera distinta las desigualdades que escapan del control de uno y las desigualdades que surgen de elecciones voluntarias por las que los individuos pueden asumir la responsabilidad”. Richard Arneson, “Rawls, Responsibility, and Distributive Justice”, en Marc Fleurbaey, Maurice Salles y John Weymark, (Eds.) *Justice, Political Liberalism and Utilitarianism: Themes from Rawls and Harsanyi*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 80-108.

en modo alguno de las elecciones personales que cada miembro haya tomado²⁷⁵.

Así, desde la concepción rawlsiana de la justicia, si una persona pertenece a la posición desaventajada, recibirá los beneficios redistributivos que sean necesarios para que los miembros de esta clase sean tan ricos como puedan serlo, con independencia de lo que dicha persona decida en relación con el trabajo. Dworkin sostiene que la idea de Rawls es que el hecho de que el Estado conceda ayudas no sólo a las personas que no pueden trabajar, sino también a aquellas que pudiendo hacerlo prefieren, en cambio, no hacer nada, podría mejorar la posición global de la clase menos aventajada. La consecuencia de esta concepción es que el esquema distributivo rawlsiano también interrumpe la conexión entre la elección personal y el destino personal que exige el principio de responsabilidad personal²⁷⁶.

La crítica de Dworkin respecto de la sustracción de la responsabilidad individual del ámbito de la justicia distributiva que al configurar el grupo menos aventajado efectúa Rawls, se encuentra fundamentada en su concepción ética plasmada en la segunda dimensión de la dignidad humana, en virtud de la cual, cada uno tiene la responsabilidad personal de gobernar su vida, lo que incluye la responsabilidad de tomar y ejecutar decisiones fundamentales sobre qué tipo de vida sería bueno llevar, sin subordinarse a la voluntad de otros seres humanos al tomar esas decisiones²⁷⁷. Es decir, cada persona es el principal responsable de conseguir que su vida sea buena, bajo esta perspectiva, en su propuesta igualitaria, el dispositivo de la subasta prevé una distribución de los recursos en la que los individuos pagan el costo de sus elecciones.

²⁷⁵ Ronald Dworkin, *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*, op. cit., p. 135; M. C. Melero sostiene que si se atiende al enunciado del principio de la diferencia rawlsiano, se percibe que no se limita a mitigar desigualdades no merecidas, sino que al afirmar que todas las desigualdades económicas y sociales deben operar en beneficio de los más desfavorecidos, sin que parezca importar que tales desigualdades estén o no ocasionadas por circunstancias arbitrarias, la propuesta rawlsiana “resulta inconsistente con los presupuestos teóricos de la teoría de justicia”. Mariano C. Melero de la Torre, *Rawls y la sociedad liberal*, op. cit., p. 99.

²⁷⁶ Ronald Dworkin, *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*, op. cit., p. 135.

²⁷⁷ *Ibídem*, p. 33; Ronald Dworkin, *Justicia para Erizos*, op. cit., pp. 254-261.

Dworkin también dirige su crítica al criterio de *grupo* adoptado por Rawls en la configuración de la posición social de desventaja; en oposición a este aspecto de la concepción rawlsiana, su propuesta igualitaria está centrada en proporcionar una descripción de la igualdad de recursos (o más bien un conjunto de mecanismos para aspirar a ella) persona a persona, en la que si bien se toma en consideración parte de la historia individual que afecta a la igualdad, no se tiene en cuenta su pertenencia a una clase económica o social²⁷⁸. Dworkin insiste en defender que desde su perspectiva la igualdad es cuestión de derechos individuales no de posición de grupo.

Que Rawls no incluya la responsabilidad individual en la concepción de la justicia distributiva, concretamente, en la configuración del status de los miembros del grupo desaventajado, a juicio de Dworkin, hace que su análisis de la igualdad resulte unidimensional (plano), y se constituya en un criterio distributivo que elude analizar cuestiones como “las ambiciones, los gustos, la ocupación o el consumo”²⁷⁹. Se trata de un análisis de la igualdad que resultaría claramente insatisfactorio si se aplicara a las personas individualmente consideradas; es decir, no podría hacer frente al argumento en virtud del cual aquellas personas que consumen más que otras (sin razón justificada) y aquellas personas que eligen trabajar en una ocupación menos productiva, o simplemente eligen el ocio (eligen hacer poesía que el mercado no valora), exijan tener la misma cantidad de recursos que aquellas otras personas que han consumido menos, intentado ahorrar o aquellas que han decidido trabajar en una ocupación más productiva –medida en términos de lo que otros quieren–, ya que lo único que evalúa el principio de diferencia en relación con el grupo menos aventajado es la escasa cantidad de recursos económicos, sin discriminar si esta situación se debe a circunstancias azarosas o si es atribuible a la responsabilidad de los individuos²⁸⁰. A juicio de A. Ruiz Miguel, la propuesta igualitaria de Rawls no distingue entre las circunstancias y las elecciones –o lo que es lo mismo, entre lo que procede del azar, de la necesidad y lo que procede de la libertad de cada

²⁷⁸ Ronald Dworkin, “Igualdad de recursos”, en *Virtud Soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit., pp. 126-127.

²⁷⁹ *Ibíd*em, p. 128.

²⁸⁰ *Ibíd*em, p. 129.

cual—, ya a juicio de este autor, sólo aquellas circunstancias de las que las personas no son responsables deben ser compensadas, mas no aquellas diferencias provenientes de las elecciones, de las cuales son responsables las personas. De modo que, no se puede exigir que quien se haya esforzado en establecer una empresa y haya obtenido beneficios por ello deba compensar a quien haya preferido llevar una vida más sencilla²⁸¹.

Rawls insiste en señalar que en la configuración del principio de la diferencia no se considera a las personas que se encuentran en situación de desventaja de forma individual, sino que su formulación hace referencia a las *expectativas del miembro representativo* de tal posición social, así, “ninguno de los principios se aplica a la distribución de bienes particulares a individuos particulares que puedan ser identificados por sus nombres propios”²⁸². El miembro representativo de la posición social de los menos aventajados no es un individuo en concreto sino el individuo medio que integra dicha categoría social. Rawls reconoce los problemas a que puede dar lugar la opción de adoptar una categoría de *grupo* en la determinación del status menos aventajado.

En primer lugar, sostiene que “parece imposible evitar cierta arbitrariedad”²⁸³ en la configuración de cualquier grupo de los menos favorecidos. En segundo lugar, también reconoce que la forma en que se identifica a los miembros representativos del grupo menos aventajado (personas con una renta inferior a la renta media o personas con ingresos de un trabajador no cualificado)²⁸⁴ puede conducir a resultados problemáticos a nivel individual, en tanto que no se indaga sobre el origen de la situación de desventaja de cada persona. Sin embargo, reitera que esta opción es la única forma de asegurar que su teoría sea factible y además coherente con su concepción de la justicia. La *Justicia como equidad*, en tanto concepción política, se centra en la estructura básica²⁸⁵, los principios que regulan la estructura básica presuponen que los

²⁸¹ Ver: Alfonso Ruiz Miguel, “Concepciones de la igualdad y justicia distributiva”, op. cit., pp. 230-231.

²⁸² John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 71.

²⁸³ *Ibíd*em, p. 101.

²⁸⁴ *Ibíd*em, pp. 83-101.

²⁸⁵ John Rawls, *Justicia como equidad. Una reformulación*, op. cit. p. 87.

individuos son responsables de sus fines, sus proyectos y sus concepciones del bien:

“La justicia como equidad adopta un punto de vista diferente. No le concierne el uso que las personas hagan de los derechos y oportunidades de que disponen para medir y mucho menos maximizar las satisfacciones que alcanzan. Tampoco trata de evaluar los méritos relativos de las diferentes concepciones del bien. En lugar de eso, supone que los miembros de la sociedad son personas racionales capaces de ajustar sus concepciones del bien a su situación. No hay necesidad de comparar el valor de las concepciones de las diferentes personas una vez que se ha supuesto que son compatibles con los principios de justicia”²⁸⁶.

La configuración del grupo menos aventajado efectuada por Rawls, al no atribuir la debida importancia a la responsabilidad individual, esto es, al no indagar sobre el origen de las desventajas de hallarse en dicha situación, tampoco ofrecería una respuesta adecuada frente a las elecciones costosas; es decir, en este tipo de elecciones podría terminar legitimando desigualdades arbitrarias y, además, autorizando transferencias que subvencionen dichas elecciones. Como sostiene Dworkin, “el principio de diferencia supone que la igualdad sin matices con respecto a los bienes primarios, la igualdad que no tiene en cuenta las ambiciones, los gustos, la ocupación o el consumo (...) es la igualdad básica o verdadera”²⁸⁷. Kymlicka nos presenta un ejemplo tipo que permite ilustrar la respuesta del principio de la diferencia rawlsiano a los casos de elecciones costosas²⁸⁸. Partiendo de la intuición de que la gente no merece soportar la carga de los costos que no elige el autor se pregunta: ¿Cómo deberíamos responder a las personas que hacen elecciones costosas?

Imaginemos que hemos logrado igualar las circunstancias sociales y naturales de la gente. Dos personas con iguales talentos (lotería natural), comparten el mismo entorno social; es decir, se ha conseguido para ellas un

²⁸⁶ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 97.

²⁸⁷ Ronald Dworkin, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, op. cit. p. 128.

²⁸⁸ Will Kymlicka, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, op. cit., pp. 88-90.

escenario social igual en relación a las circunstancias sociales (lotería social). Uno quiere jugar al tenis, todo el día, por lo que sólo trabaja para cubrir sus necesidades mínimas. La otra persona es horticultor y quiere adquirir un terreno para cultivar. Imaginemos que se inicia con una igual distribución de recursos, que es suficiente para que cada persona adquiera la tierra que desea, y se entreguen a su tenis y su huerto.

Sucede que en cuanto transcurre el tiempo, el horticultor tendrá rápidamente más recursos que el tenista, si permitimos que el mercado opere libremente. Aunque comenzaron con iguales porciones de recursos, el tenista utilizará rápidamente su porción inicial, y su ocasional trabajo en la granja le alcanzará tan sólo para seguir jugando. En cualquier caso, el horticultor empleará su porción inicial de tal modo que generará unos ingresos superiores al tenista. Pues bien, de acuerdo con el principio de diferencia, Rawls sólo permitiría esta desigualdad si beneficia al menos favorecido; es decir, si beneficia al tenista que ahora no tiene mayores ingresos. Si el tenista no se beneficia de esta desigualdad, entonces el gobierno debería transferirle parte de los ingresos del horticultor, con objeto de igualar las rentas.

En este ejemplo tipo se muestra claramente que en los casos en los que las personas con iguales talentos (lotería natural), situadas bajo las mismas circunstancias sociales (lotería social) y con iguales recursos, eligen un modo de vida que lleve a situarlos entre los miembros del grupo desaventajado, el principio de diferencia no ofrecería una respuesta adecuada. Estaría subvencionando las elecciones costosas de algunas personas que, como en el caso presentado, eligen –de acuerdo con su concepción de vida buena–, dedicarse a una ocupación que no dará réditos; pero Rawls, al situarlo como un miembro representativo del grupo menos aventajado (ingreso inferior a la renta media) cubriría el costo de dichas elecciones.

El tenista y el horticultor tienen la opción de elegir entre distintas alternativas. El tenista eligió, desde su concepción de buena vida, trabajar lo mínimo para vivir y, dedicar el resto del tiempo a una actividad que le satisface pero que no genera réditos económicos como para situarle por encima de la

renta media; en consecuencia, se sitúa entre los miembros del grupo de los menos aventajados. Por su parte, el horticultor, también de acuerdo con su concepción de vida buena, optó por una actividad productiva que le supone esfuerzo e incluso le demanda tiempo de modo que posterga el ocio, con el fin de incrementar sus ganancias. Esta situación trae como consecuencia que el tenista tenga que recibir transferencias que le permitan llevar una vida digna, el problema es que dichas transferencias provendrían del trabajo productivo que realizaron personas como el horticultor.

Si bien el principio de la diferencia “es el mejor principio para garantizar que las asignaciones naturales no tengan una influencia injusta”²⁸⁹, a través de la configuración del status del grupo menos aventajado, no ofrece una respuesta adecuada en el caso de las desigualdades procedentes (originadas) de la responsabilidad de las personas por sus elecciones²⁹⁰; así, en lugar de atribuir responsabilidad por el costo de sus elecciones, permite que éstas sean subvencionadas, por ejemplo, los gustos caros, a este respecto de pronuncia W. Kymlicka señalando que esta situación no promueve la igualdad sino que la socava²⁹¹. En ese sentido, aunque Rawls sostiene que todas las personas deben ser responsables por el costo de sus elecciones, lo que supone que no se deben subvencionar elecciones caras, al no examinar el origen de la situación de desventaja, el principio de la diferencia permitiría que algunas personas paguen por las elecciones costosas de otras.

En los casos en los que las desigualdades de ingresos son el resultado de las elecciones, y no de las circunstancias, el principio de la diferencia crea, más que elimina, la injusticia. Como Dworkin sostiene, tratar a las personas con igual consideración requiere que la gente pague el coste de sus propias elecciones. En ese sentido, G. Pereira considera que de la misma manera que

²⁸⁹ Will Kymlicka, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, op. cit., p. 85.

²⁹⁰ En referencia a las elecciones, Kymlicka destaca que “si bien hay claridad en que la gente no merece soportar la carga de los costes que no elige, ¿cómo deberíamos responder a las personas que hacen elecciones costosas?; nos parece muy bien que alguien se gaste cien dólares por semana en medicamentos caros para cuidarse de una enfermedad no elegida, a que alguien se gaste la misma cantidad por semana en un vino caro debido a que disfruta su sabor”, Will Kymlicka, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, op. cit., p. 88.

²⁹¹ *Ibíd.*, p. 90.

es injusta y moralmente arbitraria una diferenciación a nivel de circunstancias sociales o naturales, lo es también el que alguien pague el costo de las elecciones de otros. Lo que se encuentra detrás de esta crítica es que el destino de las personas debería depender de sus elecciones, no de sus cualidades naturales y sociales²⁹².

En consecuencia, resulta paradójico que Rawls reconozca y destaque la influencia esencial de la lotería natural (dotaciones naturales: habilidades, talentos, salud física y mental) en la consecución de un plan racional de vida; y, sin embargo, configure la posición del grupo desaventajado exclusivamente en función de la posesión de bienes sociales primarios, fundamentalmente, la situación económica, sin averiguar el origen de situarse en dicha posición de desventaja. Dworkin elabora una propuesta: igualdad de recursos, con el fin de afrontar de manera adecuada este tipo de problemas; es decir, evita autorizar la transferencia de recursos a personas que como consecuencia de sus elecciones (elecciones caras) se han situado en el grupo desaventajado. En la propuesta dworkiniana, la responsabilidad individual y el costo de las elecciones ocupan un lugar central en la evaluación de la justicia distributiva.

La subasta walrasiana es el mecanismo ideado por el autor para asegurar que los recursos sean distribuidos equitativamente en base a los costos de oportunidad²⁹³, el otro dispositivo importante incorporado por Dworkin para evaluar si la distribución efectuada a través de la subasta hipotética es justa es el test de la envidia, y el mercado hipotético de seguros asegurará que la igualdad se mantenga a través de la autorización de transferencias de recursos

²⁹² Gustavo Pereira, *Igualdad y justicia. La propuesta de justicia distributiva de John Rawls*, op. cit., p. 82.

²⁹³ El responsabilizar a las personas por sus elecciones y ser sensible a las ambiciones, permitiría conciliar la eficacia y la justicia. Así, de acuerdo con Lourdes Santos, la teoría de la justicia de Dworkin se presenta profundamente igualitarista, en tanto pretende compensar a las personas por los accidentes naturales y sociales de los que no son responsables. Pero también tiene en consideración la eficacia, en cuanto responsabiliza a cada una de las personas por sus decisiones, sus ambiciones y el estilo de vida que deseen llevar. Ver: Lourdes Santos Pérez, "Una filosofía para erizos: una aproximación al pensamiento de Ronald Dworkin", op. cit., pp. 29-30; por su parte, sostiene Dworkin, que la distinción entre la personalidad y sus circunstancias, y los mecanismos de la subasta y el test de la envidia permiten hacer responsables a las personas por sus gustos y ambiciones. De modo que nadie puede considerarse legitimado para tener más recursos sólo porque sus gustos sean más caros, o sus ambiciones más peligrosas. Ver: Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, op. cit., pp. 91-92.

a favor de aquellas personas que se encuentran en situación de desventaja²⁹⁴. Es importante destacar –en palabras de L. Hierro– que el mercado hipotético de seguros cubre situaciones de desventaja tanto a nivel de discapacidades físicas y mentales, como a nivel de fortuna e insuficiencia de talento²⁹⁵.

²⁹⁴ Ídem, p. 29.

²⁹⁵ Liborio Hierro, “Justicia, igualdad y eficiencia”, *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, N° 9, 1998, p. 147; Eduardo Rivera López, “Igualdad de bienestar versus igualdad de recursos. Algunos comentarios sobre la discusión y sus implicancias”, op. cit., pp. 220-222.

CAPÍTULO 4

LOS DERECHOS SOCIALES EN LA TEORÍA DE LAS CAPACIDADES DE AMARTYA SEN

1. La propuesta liberal igualitaria de Amartya Sen

La propuesta teórica de Amartya Sen sobre el *enfoque de las capacidades* se inscribe en la senda igualitaria inaugurada al interior de la tradición liberal por el célebre filósofo político contemporáneo John Rawls con su ensayo “La justicia como equidad (1958)¹”, que se consolidaría posteriormente con el revolucionario libro: *Teoría de la Justicia* (1971)². En ese sentido, el propio Nobel de Economía se declara deudor de la obra de Rawls³ y considera su enfoque como una extensión natural de la teoría rawlsiana de los bienes primarios que resulta matizada, no obstante, por un desplazamiento de la atención en los bienes hacia un énfasis en las personas; es decir, hacia lo que los bienes “hacen a los seres

¹ Como sostiene Lessnoff, Rawls anuncia e inaugura su proyecto en 1958 en su artículo “Justicia como equidad”, proyecto que es “extremadamente específico y pasa por definir y defender una concepción de la justicia social”. Michael H. Lessnoff, “John Rawls: Justicia Liberal”, *La Filosofía Política del siglo XX*, traducción de Germán Cano, Ediciones Akal, Madrid, 2011, p. 246.

² Tal es la admiración que Sen predica por John Rawls y por su obra que en su libro *La idea de la Justicia* nos revela el sentimiento que le produjo haber impartido clases junto a él y a Kenneth Arrow, utilizando como material de discusión de los seminarios el borrador de *Teoría de la Justicia* que luego se editaría por Harvard University Press. En este escenario, nos dice “creía haber captado el sentimiento expresado por Wordsworth: Era una dicha estar vivo en ese amanecer/ pero ser joven era estar en el cielo”. Ver: Amartya Sen, “Rawls y más allá”, *La idea de la Justicia*, traducción de Hernando Valencia Villa, Taurus, Madrid, 2010, p. 81. Por su parte, G. Cohen destacando la monumental obra de Rawls, nos recuerda que la publicación de *Teoría de la Justicia* en 1971, marca una nueva época en la discusión sobre la igualdad, ya que antes de que apareciera, la filosofía política estaba dominada por el utilitarismo. Ver: Gerald Cohen, “¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades”, en Martha Nussbaum y Amartya Sen (Comps.), *La calidad de vida*, traducción de Roberto Reyes Mazzoni, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 27.

³ Sen sostiene que su *enfoque* se inició con el propósito de buscar “una mejor perspectiva sobre las ventajas individuales que puedan hallarse en el enfoque de Rawls sobre los bienes primarios”. Ver: Amartya Sen, “El enfoque de la Capacidad” en *La idea de la Justicia*, traducción de Hernando Valencia Villa, Taurus, Madrid, 2010, p. 261. Cortina, conocedora de la obra de Amartya Sen, luego de hacer referencia a la amplia gama de liberalismos que abarca desde Hobbes a Locke, pasando por Nozick o Gauthier, ubica a Sen en el escenario de un liberalismo solidarista junto a Rawls. Ver: Adela Cortina, “Cuatro tradiciones de filosofía política”, *Justicia cordial*, Trotta, Madrid, 2010, pp. 50-60.

humanos”⁴. Un movimiento que no significaría un cambio de rumbo sino un ajuste de la estrategia de la razón práctica⁵. En ese sentido, al igual que en el caso de J. Rawls y R. Dworkin⁶, el fundamento último de su construcción teórica se erige sobre la articulación de dos valores fundamentales: libertad e igualdad⁷. Una concepción de la libertad⁸ –ideal que, como enfatiza Dworkin en *Justicia para Erizos*⁹, se distingue por el carácter interpretativo que ostenta– distinta de la defendida por los liberales libertarios como R. Nozick, F. Hayek o M. Friedman, y pretendidamente superadora –en el sentido de más igualitaria– de las propuestas desarrolladas por J. Rawls y R. Dworkin; esto es, la libertad entendida en clave de *capacidad*¹⁰ con la que aspira, en última instancia,

⁴ Amartya Sen, “¿Igualdad de qué?”, en Sterling M. McMurrin (Ed.), *Libertad, igualdad y Derecho. Las conferencias Tanner sobre Filosofía Moral*, traducción de Guillermo Valverde Gefaell, Ariel, Barcelona, 1988, pp. 152-153.

⁵ Amartya Sen, “Rawls y más allá”, *La idea de la Justicia*, op. cit., p. 95.

⁶ Como afirma Bonorino, Ronald Myles Dworkin (1931-2013) es considerado uno de los pensadores más importantes que ha dado los Estados Unidos en el siglo XX, destacando no sólo por la amplitud y la calidad de su obra, sino también por defender, en el campo de la filosofía política, una *concepción igualitaria del liberalismo* desarrollado fundamentalmente, pero no sólo, en una serie de cuatro artículos dedicados a la noción de igualdad (1981-1987) los que fueron recopilados en los cuatro primeros capítulos del libro *Virtud soberana. La teoría y práctica de la igualdad*. Ver: Pablo Bonorino Ramírez, “Necrológicas. Ronald Dworkin”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, Tomo XXX (Nueva Época), 2014, pp. 545-546.

⁷ En *Nuevo examen de la desigualdad*, uno de los textos fundamentales en relación al tema que nos ocupa, Sen manifiesta que dada la importancia que estos valores desempeñan en su propuesta, pensó incluso en titular este texto como: “Igualdad y Libertad”. Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, traducción de Ana María Bravo, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 9.

⁸ De acuerdo con P. Sánchez, la concepción defendida por Sen es la libertad real, entendida en toda su amplitud. No exclusivamente como “inmunidad”, o “libertad negativa”, sino también como la capacidad de poder llevar una vida humana decente, de poder realizarnos humanamente de modo pleno. Es lo que ha denominado “libertad positiva”, aunque su definición de la misma sea más amplia a la defendida por I. Berlin en su clásico *Dos conceptos de libertad*, y más cercana a la sostenida por T. H. Green. Ver: Pablo Sánchez Garrido, *Raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx.*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2008, pp. 132-133.

⁹ Dworkin destaca el carácter complejo de estos valores y afirma que, aunque la igualdad puede que esté en decadencia, la libertad está en boga. Sin embargo, como sucede con la igualdad, la libertad es un concepto interpretativo. Ver: Ronald Dworkin, *Justicia para erizos*, traducción de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, p. 443.

¹⁰ De acuerdo con Sen, el conjunto de capacidades representa “la libertad real de elección que una persona tiene entre modos alternativos de vida que pueda llevar. Según esta concepción, las reivindicaciones individuales se han de evaluar no por los recursos o bienes primarios que las personas poseen, sino por las libertades de las que gozan realmente para elegir entre los diferentes modos de vivir que tienen razones para valorar. Ésta es su libertad real, la cual se representa por la capacidad que tiene la persona para conseguir las varias combinaciones alternativas de realizaciones o de seres y quehaceres”, Amartya Sen, “El bienestar, la condición de ser agente y la libertad. Conferencias ‘Dewey de 1984’”, Amartya Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, traducción de Damián Salcedo, Paidós, Barcelona, 1997, p. 113.

profundizar en la dimensión igualitaria factible en el seno del liberalismo igualitario contemporáneo¹¹.

Así, la sociedad justa que propugnan John Rawls y Amartya Sen, a pesar de sus diferencias, se enmarcaría en lo que Eusebio Fernández denomina un tipo de “relación correcta” de los valores libertad e igualdad, y los derechos que estos valores justifican. El primero de estos valores justifica la existencia de los clásicos derechos civiles y políticos, mientras que el segundo, los derechos de carácter económico y social¹². Se trata de una “relación correcta”, como sostiene el catedrático de la Universidad Carlos III de Madrid, porque alude a la solución de una situación previa de conflicto entre estos valores. En efecto, Amartya Sen parece compartir la tesis de la “relación correcta” al sostener en su obra *Nuevo examen de la desigualdad* que presentar estos dos valores como “alternativos” es un error categórico¹³. Ello ocurre, por ejemplo, cuando en situaciones de pobreza se procede a plantear una posible solución a esta situación problemática a través de la formulación de una pregunta retórica un tanto arraigada, a la que Sen hace alusión en su libro *Desarrollo y libertad*: “¿Qué es lo primero que hay que hacer? ¿Erradicar la pobreza y el sufrimiento o garantizar las libertades políticas y los derechos humanos que de poco les sirven de todos modos a los pobres?”¹⁴.

En consecuencia, desde la perspectiva defendida por J. Rawls, R. Dworkin y A. Sen, –salvando las distancias correspondientes–, no se podría

¹¹ Sostiene Sen que crear igualdad en recursos, como propone R. Dworkin, o en bienes primarios, como defiende J. Rawls, no equipara necesariamente las libertades fundamentales que disfrutaban las personas debido a “que puede haber variaciones significativas en la transformación de los recursos y bienes básicos en niveles superiores de libertad”, Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, op. cit., p. 47.

¹² Como destaca R. Arango, “la tradición democrática igualitaria, representada por autores como John Rawls, Ronald Dworkin, Philip van Parijs o José García Añón, fundamenta los derechos sociales en el principio igualdad”, Rodolfo Arango, “Derechos Sociales”, en Jorge Luis Fabra Zamora y Verónica Rodríguez Blanco (Eds.), *Enciclopedia de Filosofía y Teoría del Derecho*, Vol. 2, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional de México, 2015, p. 1695.

¹³ A. Sen también pone de relieve que la postura de los autores respecto de la relación entre los valores libertad e igualdad suele ser considerado como un buen indicador de su perspectiva general en filosofía y en economía política. Ver: Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, op. cit., pp. 34-35.

¹⁴ Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, traducción de Esther Rabasco y Luis Toharia, Planeta, Barcelona, 2000, p. 184.

defender de forma exclusiva, como se propugna desde la corriente de pensamiento liberal libertaria, el reconocimiento y garantía de derechos que justifican el valor libertad (derechos civiles y políticos) en detrimento del reconocimiento y garantía de los derechos que justifican el valor igualdad (derechos sociales); tampoco se podría defender, como se hacía por ejemplo, desde algunas corrientes afines al pensamiento marxista¹⁵, el reconocimiento y garantía de los derechos que justifican únicamente el valor igualdad (derechos sociales) menoscabando los derechos que justifican el valor libertad (derechos civiles y políticos). Desde el liberalismo igualitario se propugna que los derechos justificados por ambos valores -libertad e igualdad- resultan necesarios y son importantes para la consecución de una sociedad justa.

Así, la concepción de derechos que subyace a esta propuesta es, más bien, integradora, siendo tan importantes los derechos civiles y políticos como los derechos de carácter económico y social. Se trata así de una concepción en virtud de la cual, aun reconociéndose la existencia de enormes conflictos entre ambos tipos de derechos, la solución no sería la anulación de unos (derechos civiles y políticos) en detrimento de los otros (derechos sociales). En definitiva, como bien destaca E. Fernández, “no se trataría de restar derechos, sino de sumar los derechos sociales a los derechos civiles y políticos”. No obstante, es importante insistir en que la relación correcta de los valores libertad e igualdad, así como el concepto integrador de los derechos humanos, da lugar a desacuerdos profundos y persistentes tanto a nivel teórico como a nivel de

¹⁵ Para hablar de la relación entre marxismo y derechos humanos es necesario, nos dice M. Atienza, hacer dos puntualizaciones. En primer lugar, habría que tener en cuenta que el marxismo no es una ideología de convergencia, sino de divergencia. Y hasta tal punto es así, que ni siquiera es fácil encontrar en ocasiones lo que puedan tener en común los diversos “marxismos”. En segundo lugar, cabría preguntarse si el marxismo queda definido por toda la obra de Marx o más bien habría que ir a buscarlo al “joven Marx”, al “Marx maduro”, al “Marx economista”, al “Marx filósofo”, etc. A pesar de esta dificultad, de acuerdo con Atienza, en relación a los derechos humanos es posible distinguir, por lo menos, dos líneas de pensamiento “marxista”: una continuadora y la otra rupturista. “La primera trata de mostrar los elementos de *continuidad* existentes entre el liberalismo y el socialismo y ve en el marxismo el desarrollo y profundización de los derechos humanos clásicos. En tanto que la segunda pone el énfasis en los elementos de *ruptura* y en la imposibilidad de una transición pacífica (a través del derecho de sufragio y de la democracia) del capitalismo al socialismo y condena los derechos humanos como productos exclusivamente burgueses y capitalistas. Ver: Manuel Atienza Rodríguez, *Marx y los Derechos Humanos*, Palestra Editores, Lima, 2008, p. 14.

práctica política, no siendo, en ningún caso, “una operación totalmente armónica, sino llena de tensiones que hay que solucionar políticamente y regular jurídicamente”¹⁶. Amartya Sen, en su obra *Desarrollo y libertad*, defiende con rotundidad esta idea integradora de los derechos.

Ante situaciones de pobreza y extrema pobreza, se suele sostener que lo “prioritario” es la satisfacción de las necesidades económicas, aun cuando ello comprometa las libertades políticas. No es difícil pensar, nos dice Sen, que centrar la atención en la democracia y en la libertad política es un lujo que un país pobre “no puede permitirse”. Sin embargo, enseguida formula la pregunta: ¿Es razonable esta manera de enfocar los problemas de las necesidades económicas y libertades políticas basada en una dicotomía elemental que parece que socava la importancia de las libertades políticas debido a que las necesidades económicas son urgentes?, (formulada en clave de derechos sería: ¿Derechos sociales o derechos políticos?). Su respuesta es no; “... se trata de una manera errónea de ver la fuerza de las necesidades económicas o de comprender la importancia de las libertades políticas”¹⁷.

A juicio de Sen, las verdaderas cuestiones que deben ser abordadas se encuentran en otro lugar e implican dar atención a las profundas conexiones que existen entre las libertades políticas (protegidas por los derechos políticos) y la comprensión de la satisfacción de las necesidades económicas (derechos sociales). Conexiones que, de acuerdo con nuestro autor, son de dos tipos. En primer lugar, son instrumentales, porque las libertades políticas pueden contribuir de manera importante a suministrar información en la búsqueda de soluciones a las necesidades económicas acuciantes. En segundo lugar, son constructivas, porque desde su perspectiva los individuos morales son libres de

¹⁶ Eusebio Fernández García, “El Marxismo y los Derechos Humanos durante el siglo XX”, *Marxismo, democracia y Derechos Humanos*, Dykinson, Madrid, 2011, p. 43.

¹⁷ Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, op. cit., p. 185. En una entrevista concedida por Sen a la Revista francesa *Philosophie*, cuando le preguntan si considera que para erradicar la pobreza se debe generalizar el Estado de bienestar responde: “No; hay que buscar una mejor mezcla de instituciones. El dogmatismo ha provocado grandes crisis. El socialismo dogmático creó la Unión Soviética y finalmente en la URSS la economía funcionó muy mal. El capitalismo dogmático ha provocado la crisis reciente”. Martín Legros, “Suprimir las injusticias en todas partes del Mundo. Entrevista con Amartya Sen”, *Philosophie Magazine*, Nº 44, 2010, p. 63.

elegir y perseguir sus planes de vida y son los propios individuos quienes en discusiones y debates públicos deben conceptualizar las necesidades económicas; para ello, se requiere de la garantía que proporcionan las libertades políticas (derechos civiles y políticos). En tal sentido, nuestro autor considera que las acuciantes necesidades económicas se *suman* a –no se restan de– la urgente necesidad de reconocer las libertades políticas¹⁸. Amartya Sen defiende, de este modo, una concepción integradora de los derechos humanos¹⁹, concediendo, no obstante, una crucial importancia a los derechos de carácter económico y social en la medida en que éstos permiten combatir las persistentes desigualdades socioeconómicas. Su propuesta igualitaria –*enfoque de las capacidades*– estaría, en ese sentido, destinada a perfeccionar el igualitarismo liberal²⁰ brindándonos argumentos que permitan consolidar una fundamentación ética de los derechos sociales, tema en el que se centra la presente investigación²¹.

Pues bien, el objetivo de la empresa teórica emprendida por Amartya K. Sen aquel 22 de mayo de 1979 con su conferencia *¿Igualdad de qué?*, pronunciada en el Ciclo *Tanner* sobre los valores humanos de la Universidad de *Stanford*, –objetivo que no sólo ha sido una constante a lo largo de las tres últimas décadas, sino que además ha conseguido afianzarse con el devenir de los años, tal como queda plasmado en su obra *La Idea de la Justicia*, publicada en 2009–, consiste en ahondar en el contenido igualitario de las propuestas defendidas por J. Rawls y R. Dworkin, a las que califica de objetivistas por focalizar su preocupación igualitaria exclusivamente en los bienes primarios y los

¹⁸ Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, op. cit., pp. 183-185.

¹⁹ Una interpretación distinta a la que se sostiene en este escrito es la que efectúa C. Monereo, para quien uno de los puntos criticables de la perspectiva de Sen sería precisamente la primacía que el autor otorga a los derechos civiles y políticos sobre los derechos sociales. A entender de Monereo, el enfoque de capacidades de M. Nussbaum es el que otorga una igual importancia a ambas categorías de derechos humanos. Ver: Cristina Monereo Atienza, *Desigualdades de género y capacidades humanas*, Comares, Granada, 2010, p. 87.

²⁰ Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 16.

²¹ En un reciente trabajo, L. Morales, haciendo alusión a la fundamentación ética, nos advierte que “la defensa de los derechos sociales como aquello que se debería asegurar en una sociedad justa es intuitivamente más atractiva. Sin embargo, puede resultar una estrategia infructuosa a la hora de fundamentar los derechos sociales en las ‘circunstancias de la política’”. Leticia Morales, *Derechos sociales constitucionales y democracia*, Marcial Pons, Madrid, 2015, p. 38.

recursos, frente a las defendidas por la tradición utilitarista y bienestarista a las que cataloga de subjetivistas por centrarse únicamente en la reacción mental, en la felicidad o el placer como es el caso del utilitarismo clásico defendido por J. Bentham²², y en la satisfacción de los deseos o preferencias como sucede con el utilitarismo contemporáneo²³.

Considera, pues, nuestro autor que las dimensiones propuestas por los enfoques objetivistas resultan insuficientemente igualitarias debido a una cuestión fundamental como es la *diversidad* de los seres humanos²⁴ –eje sobre el que vertebra su pensamiento–, derivadas tanto de las características personales internas (metabolismo, edad, sexo, niveles de actividad) como de las circunstancias externas provenientes del ambiente natural y social en el cual viven²⁵ (acceso a servicios médicos, contexto político, relaciones entre los sexos, diversidad de conceptos respecto al bien, etc.), situación que, según sostiene Sen, tiene repercusión directa en la capacidad de los individuos para *transformar* esos bienes y recursos en libertades²⁶. Desde esta premisa, a fin de superar el

²² Amartya Sen, *La idea de la Justicia*, op. cit. p. 95. Ya en su libro *Elección colectiva y bienestar social*, –citada por Rawls en la primera edición de *Teoría de la Justicia*–, Sen pone de relieve la debilidad formal, ética y política de los presupuestos utilitaristas de la economía del bienestar, sosteniendo que resulta muy difícil mantener principios como el de Pareto, insensible a la distribución de bienestar, y las exigencias liberales mínimas. En consecuencia, considera que los valores liberales entran en conflicto con el Principio de Pareto, cuyas consecuencias se muestran profundamente antiliberales. Ver: Francisco Álvarez, “Capacidades, Libertades y Desarrollo: Amartya Kumar Sen”, en Ramón Máiz (Comp.), *Teorías políticas contemporáneas*, Tirant lo Blanch, Madrid, 2009, p. 383.

²³ Rawls, Dworkin y Sen coinciden en su rechazo de teorías de la justicia como el utilitarismo, el bienestatismo o el *laissez-faire*. Dworkin postula un modelo de justicia redistributiva basada en igualar a las personas en sus recursos. Parte de la constatación de que lo que hace imposible a la mayoría de las personas alcanzar la felicidad, el autorrespeto y un lugar decente en la vida de la comunidad es la falta de recursos, fundamentalmente recursos impersonales (riqueza, salud, educación) y en muchos casos recursos personales (capacidades físicas y mentales). Ver: Ronald Dworkin, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, traducción de María Julia Bertomeu y Fernando de Aguiar, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 83-93.

²⁴ S. Ribotta pone de relieve que Amartya Sen construye su propuesta igualitaria sobre la base de dos tipos diferentes de diversidades: la básica heterogeneidad de los seres humanos y la multiplicidad de variables desde las que se puede juzgar la igualdad. Ver: Silvina Ribotta, “Las teorías de la justicia igualitarias”, en Eusebio Fernández García y Jesús Ignacio Martínez García (Eds.) *Los derechos en el contexto ético, político y jurídico*, Tirant lo Blanch, Madrid, 2014, p. 217.

²⁵ Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, op. cit., p. 94; Amartya Sen, *La idea de la Justicia*, op. cit., pp. 284-285.

²⁶ Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, op. cit., p. 47; Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, op. cit., p. 94.

referido déficit, Sen defiende que el ideal liberal debe ser definido en términos de las capacidades²⁷, entendidas éstas como expresión de la *libertad real* con que deben contar los individuos para elegir y alcanzar aquello que quieran ser o hacer²⁸. Una perspectiva con la que, según Sen, se consiguen dos avances importantes. En primer lugar, se supera el defecto “fetichista” de las dimensiones recursistas defendidas por J. Rawls y R. Dworkin, que al centrarse en los bienes ignoran tanto lo que esos bienes hacen por las personas²⁹ como las variaciones interpersonales considerables en la *transformación* de los mismos en libertad para alcanzar sus objetivos³⁰. En segundo lugar, se corrige la solución propugnada por la tradición utilitarista³¹ y bienestarista que al tener en cuenta sólo la reacción mental o la satisfacción de preferencias, socava la importancia de los derechos³², las libertades y el aspecto de agencia de las personas, ocultando, además, el riesgo que suponen las actitudes adaptativas que suelen desarrollar las personas que viven en condiciones de pobreza³³. Así, frente a la

²⁷ A entender de P. Sánchez, Amartya Sen aborda su “enfoque de las capacidades” enmarcado en una perspectiva más amplia de la igualdad y la libertad que incluye tanto el utilitarismo como la perspectiva del liberalismo igualitario rawlsiano. Ver: Pablo Sánchez Garrido, *Raíces intelectuales de Amartya Sen*. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx, op. cit., p. 35.

²⁸ Amartya Sen, *La idea de la Justicia*, op. cit., p. 262; Amartya Sen, “Justicia: medios contra libertades”, en Amartya Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, op. cit., p. 113.

²⁹ Amartya Sen, “¿Igualdad de qué?”, en Sterling M. McMurrin (Ed.), *Libertad, igualdad y Derecho. Las conferencias Tanner sobre Filosofía Moral*, op. cit., p. 153.

³⁰ Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, op. cit., pp. 48 y 52.

³¹ Como nos recuerda P. Berkowitz, John Stuart Mill contribuyó a afianzar el carácter del liberalismo inglés y llegó a ser considerado el más grande liberal de Inglaterra. Hasta hace poco, era honrado como el padre del liberalismo moderno, y sus escritos se consultaban habitualmente como indispensable punto de partida para la comprensión de los temas morales y políticos relacionados con la defensa de la libertad individual. Pero desde los años setenta, con el ascenso del liberalismo deontológico kantiano de John Rawls, el interés en Mill ha declinado, pues muchos liberales y críticos del liberalismo se han preocupado por una pléyade de cuestiones relativamente abstractas –tales como la constitución del yo, la neutralidad de la ley y las formas legítimas de argumentación en la esfera pública–, ajenas al liberalismo empírico, histórico y políticamente consciente de Mill. Ver: Peter Berkowitz, *El liberalismo y la virtud*, traducción de Carlos Gardini, Andrés Bello, Barcelona, 2001, p. 163.

³² Amartya Sen, *Economía de bienestar y dos aproximaciones a los derechos*, traducción de Everaldo Lampea Montealegre, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2002.

³³ Amartya Sen, “Rights and Capabilities”, *Resources, Values and Development*, Harvard University Press, Cambridge, 1984, pp. 307-324, p. 309; Jon Elster, *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*, traducción de Enrique Lynch, Península, Barcelona, 1988, p. 42; Gustavo Pereira, “Preferencias adaptativas: un desafío para el diseño de políticas sociales”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 36, 2007, pp. 143-144; Para G. Cohen, el hecho de que una persona haya aprendido a vivir con la adversidad, y a sonreír con coraje, enfrentando tal situación, no debería anular su reclamo por compensación. Ver: Gerald Cohen, “On the Currency of Egalitarian Justice”, *Ethics*, Nº 99, 1989, p. 941. Rawls formula objeciones al

disyuntiva expuesta por estas dos perspectivas reflexiona apelando a la siguiente metáfora:

“La caribdis de la inflexibilidad amenaza tanto como la Escila de la viabilidad subjetivista, y no hemos de perder de vista los importantes parámetros personales a la hora de desarrollar una concepción del bienestar”³⁴.

Este tipo de razonamiento le lleva a recurrir a una herramienta metodológica: la concepción “*informativa*” del análisis moral con que completa su marco conceptual, pues esta herramienta teórica le posibilita la admisión y uso de diferentes tipos de *información* en la valoración moral³⁵. En tal sentido, Sen defiende no sólo un pluralismo informativo sino también un pluralismo de principios³⁶, una defensa que le permite ampliar la *base informativa* para efectuar el análisis moral sustantivo sobre la libertad –comprendiendo mejor la esencial ambigüedad de las nociones de la libertad– que tenga en cuenta el aspecto agencia de las personas, así como los derechos (tanto los clásicos derechos civiles y políticos como los derechos sociales)³⁷. En palabras de

utilitarismo por tomar como relevantes, indebidamente, los gustos caros; las preferencias a gustos ofensivos y, por no tomar en cuenta la autonomía individual.

³⁴ Amartya Sen, “El bienestar, la condición de ser agente y la libertad. Conferencias ‘Dewey de 1984’”, en Amartya Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, op. cit., p. 76.

³⁵ Como indica Sen en su Conferencia “Well-being, Agency and Freedom”, la concepción *informativa* del análisis moral es una teoría metaética que se centra en la posibilidad de admitir y de usar diferentes tipos de información en la valoración moral. Esta perspectiva le sirve a Sen de fundamento crítico para la perspectiva de las capacidades, pues parte de la consideración de que cada teoría de la justicia admite y excluye la información que considera relevante en función de sus presupuestos implícitos y explícitos, lo que tiene repercusión para evaluar y aclarar la forma en que las teorías de la justicia establecen sus juicios morales, ya que éstos dependen de su base informativa. Ver, Amartya Sen, “El bienestar, la condición de ser agente y la libertad. Conferencias ‘Dewey de 1984’”, en Amartya Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, op. cit., pp. 39, 49 y 109-110.

³⁶ En su conferencia John Dewey “Bienestar, condición de ser agente y libertad”, pronunciada en la Universidad de Columbia en 1984, Sen sostiene que el pluralismo en las teorías éticas puede ser entendido en dos sentidos. En primer lugar, en términos de pluralidad de principios, es decir que se puede sostener varios principios a la vez: *pluralismo de principios*. En segundo lugar, en términos de pluralidad de variables informativas al que denomina *pluralismo informativo*. Ver: Amartya Sen, “El bienestar, la condición de ser agente y la libertad. Conferencias ‘Dewey de 1984’”, en Amartya Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, op. cit., pp. 48-49.

³⁷ Sen ubica el fundamento de los derechos sociales en la libertad. Nos dice: “Algunas libertades relevantes –se refiere a la libertad de bienestar y a la libertad de ser agente– pueden también proporcionar nociones claras de derechos. Por ejemplo, algunas exigencias mínimas de bienestar (en la forma de realizaciones básicas, por ejemplo, no pasar hambre) y de libertad de

Sánchez Garrido, lo que propone Sen es algo realmente complicado: por una parte, superar el subjetivismo ético y económico basándose en una cierta objetividad; por otra, mantener el pluralismo ético dándole importancia intrínseca al aspecto de la agencia³⁸. En suma, Sen pretende instalarse más allá de una métrica subjetivista basada en la felicidad, el placer, la satisfacción de los deseos o las preferencias defendida por el utilitarismo, pero sin descartar del todo el *consecuencialismo*; al mismo tiempo, procura ubicarse más allá de una métrica excesivamente objetivista como la que plantean J. Rawls y R. Dworkin, sin olvidar tampoco la crucial importancia que los bienes suponen en la consecución de la libertad real. Nos dice:

“[...] La parte más desafiante de los argumentos en favor de este enfoque –de las capacidades– se encuentra en lo que niega. Difiere de los enfoques comunes basados en la utilidad al no insistir en que sólo debemos valorar la *felicidad* (y considera, en cambio, el estado de ser feliz como uno entre varios objetos de valor) o sólo a la *realización de los deseos* (y considera, en cambio, el deseo como una evidencia útil, pero imperfecta –frecuentemente distorsionada– de lo que valora la propia persona). Difiere también de otros enfoques –no utilitaristas– en que no ubica entre los objetos-valor a los *bienes primarios como tales* (aceptando estas variables del enfoque de Rawls sólo derivada e instrumentalmente y en la medida en que estos bienes promueven las capacidades), o los *recursos como tales* (dando valor a esta perspectiva de Dworkin sólo en términos del efecto de los recursos sobre los funcionamientos y las capacidades), y así con otros enfoques”³⁹.

bienestar (en la forma de capacidades mínimas, por ejemplo, tener medios para evitar pasar hambre) se pueden considerar como derechos que reclaman atención y apoyo”. Amartya Sen, “El bienestar, la condición de ser agente y la libertad. Conferencias ‘Dewey de 1984’”, en Amartya Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, op. cit., p. 103.

³⁸ Pablo Sánchez Garrido, *Raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx.*, op. cit., pp. 48-49.

³⁹ Amartya Sen, “Capacidad y bienestar”, en Martha Nussbaum y Amartya Sen (Comps.), *La calidad de vida*, op. cit., pp. 77-78.

En consecuencia, desde la perspectiva postulada por Sen la pregunta igualitaria ya no gira en torno al grado de satisfacción, ni a la cantidad de recursos con que cuentan las personas para llevar un tipo de vida u otra, sino a lo que éstas son capaces de hacer o ser realmente. No se indaga por las necesidades básicas, los bienes primarios, los recursos, la renta ni la riqueza con que cuenta un individuo, sino por las capacidades que le permiten llegar a *hacer o ser*; es decir, se indaga por la *libertad real* con que cuenta una persona para alcanzar aquello que valora.

Pues bien, no es objetivo del presente capítulo realizar un estudio de la cualitativamente variada y cuantitativamente prolífica obra de Amartya Sen⁴⁰; ni siquiera pretende afrontar un estudio sistemático de la génesis y evolución de su pensamiento en relación con la que es considerada una de sus contribuciones más relevantes y originales al pensamiento político contemporáneo sobre la justicia, su *enfoque de las capacidades*. Únicamente se pretende poner de relieve el papel central de este enfoque en la fundamentación de los derechos sociales. No obstante esta aclaración, a efectos de contextualizar el *enfoque de las capacidades* conviene poner de relieve determinados aspectos de la obra y figura de Sen; en ese sentido, cabe mencionar que el prestigio académico internacional de nuestro autor se inicia con el escrito *Elección colectiva y bienestar social* (1970)⁴¹, inserta en la escuela de la teoría de la elección social

⁴⁰ Amartya Kumar Sen nació el 3 de noviembre de 1933 en Santiniketan, estado de Bengala (India). Estudió en la Facultad de Ciencias económicas de la universidad de Calcuta en la que se licenció en 1953, completó su formación en el *Trinity College* de *Cambridge* donde realizó estudios de *Bachelor of Arts* en Economía que obtuvo en 1955, y posteriormente se doctoró en 1959. Realizó estudios de filosofía. Impartió cátedra junto a filósofos de la talla de John Rawls, Isaiah Berlin, Bernard Williams, Ronald Dworkin, Thomas Scanlon y Robert Nozick. R. Cejudo caracteriza la obra seniana por su diversidad, originalidad de sus planteamientos y la capacidad para amalgamar lo técnico con lo humanístico. Unas cualidades que no sólo han convertido a Sen en uno intelectuales vivos más influyentes del mundo – influencia y obra que han ido en aumento desde que fuera galardonado con el Premio Nobel en Economía en 1988–, sino que también hacen difícil formarse una visión conjunta de su pensamiento. Ver: Rafael Cejudo Córdoba, “Raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx”, *Revista Internacional de Sociología*, Vol. 68, Nº 2, 2010, p. 523.

⁴¹ La edición definitiva de este texto se elabora en un Seminario realizado en 1968 y 1969, en el que participan Kenneth Joseph Arrow y John Rawls. Amartya Sen, *Elección colectiva y bienestar social*, Alianza Editorial, Madrid, 1976. Es interesante destacar que la primera publicación formal de Sen data de 1956: “On Choosing one’s technique”. Su primer libro es publicado en 1960: *Choice of Techniques*. P. Sánchez, divide el pensamiento del economista y filósofo Amartya Sen en dos. Un primer Sen, centrado en la economía, concretamente en la crítica a la Economía

–tras una década de la publicación de su tesis doctoral: *Choice of Techniques: An Aspect of the Theory of Planned Economic Development* (1960)– con el que logra marcar un hito en la teoría de la elección social y la economía del bienestar.

Sin dejar de lado su preocupación por la teoría de la elección social, empieza a focalizar sus reflexiones en temas cruciales concernientes a las desigualdades económicas y sociales, centrando su análisis inicial en la pobreza. Dos escritos representativos en esta estela son: *Sobre la desigualdad económica*, un análisis de la desigualdad desde la teoría de la elección social (1973), y *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation* (1981). Las conclusiones a las que arriba al estudiar la pobreza, concretamente el problema de las hambrunas en África, Bangladesh y la India, generan polémica al sostener que su origen no se halla en la escasez de los alimentos sino en las imperfecciones de los mercados y los sistemas sociales, tales como la ausencia de controles democráticos sobre el ejercicio del gobierno o la falta de reconocimiento y protección de los derechos sociales. Este argumento de Sen, de acuerdo con el cual las hambrunas tienen causas políticas, cumple, a juicio de M. Walzer dos propósitos importantes: “convencernos de que es posible responder políticamente y, al mismo tiempo, persuadirnos de que resulta moralmente necesario responder. Así, entiende M. Walzer que, si el hambre no es un fenómeno natural, si unos agentes humanos “causan” hambrunas a través de lo que hacen (o no hacen), “entonces se ha vulnerado el derecho fundamental a la vida y debemos actuar en defensa del mismo”⁴².

Enseguida, en la década de los ochenta del siglo pasado, instalado ya en la Universidad de Oxford, incursiona plenamente en el ámbito de la filosofía política, destacando, entre otras, su propuesta igualitaria del *enfoque de las capacidades* que causa impacto y genera un amplio debate, así como diversas

estándar u ortodoxa. Un segundo Sen más propiamente filosófico, el hito de esta segunda etapa viene marcado por su seminal artículo ¿Igualdad de qué? Ver: *Raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx.*, op. cit., pp. 28-32.

⁴² Michael Walzer, *Pensar políticamente*, traducción de Albino Santos Mosquera, Paidós, Barcelona, 2010, p. 358.

críticas⁴³. Muchas de éstas llevarían a nuestro autor a ir introduciendo continuos cambios a su propuesta al punto que una de las características esenciales que se predica de su pensamiento es que Sen no presenta sus teorías de una vez, sino que las va desarrollando y equipando filosóficamente en un sentido progresivo, evolutivo e inductivo⁴⁴; una situación que lleva a Cejudo –cuya tesis doctoral lleva por título: *Libertad como capacidad. Un análisis filosófico del enfoque de las capacidades de Amartya Sen*– a calificar el pensamiento seniano como poco sistemático y en permanente evolución⁴⁵.

Consecuentemente, la presentación de su teoría de las capacidades requiere acudir a varios escritos de su prolífica producción teórica, la misma que ha sido puesta de relieve por dos autores dedicados al estudio de la obra de Sen. En primer lugar, por Sabina Alkire, reconocida estudiosa de la propuesta seniana de las capacidades⁴⁶ que hacia el año 2002, y aún sin tener en cuenta dos obras importantes como son: *Libertad y racionalidad*⁴⁷ y *La idea de la Justicia*, ya había cifrado en ciento cincuenta y nueve las referencias bibliográficas de nuestro autor⁴⁸.

⁴³ La propuesta igualitaria de Sen ha recibido críticas provenientes de los autores más influyentes del liberalismo contemporáneo en esta materia, entre los que figuran: J. Rawls, quien además de replicar las críticas que Sen le plantea, impugna las tesis senianas en varias páginas del *Liberalismo político* y en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*; R. Dworkin, que confronta el enfoque propuesto por Sen en todo un capítulo de *La Virtud soberana. Teoría y práctica de la Igualdad*; y G. A. Cohen, que le dedica cuatro escritos “On the Currency of Egalitarian Justice” *Ethics*, N° 99, 906-944, 1989; “Equality of What? On welfare, goods and capabilities”, *The Quality of Life*, editado por Martha Nussbaum, y Amartya Sen, Clarendon Press, Oxford, 1993; “Amartya Sen’s Unequal World,” *New Left Review*, N° 203, 1994; y *Self-Ownership, Freedom, and Equality* Cambridge University Press, 1995. Es conveniente destacar también que parte de la discusión generada por la propuesta seniana se encuentra recopilada en la revista *Economics and Philosophy*, Vol. 17, No 1, 1-145.

⁴⁴ Pablo Sánchez Garrido, *Raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx.*, op. cit p., 21.

⁴⁵ Ya hace algunos años Cejudo nos advertía que “desgraciadamente el discurso de Sen no es explícitamente sistemático. Durante los últimos treinta y cinco años ha otorgado protagonismo a distintos temas y ha mantenido abiertas simultáneamente varias líneas de investigación. El resultado es un conjunto orgánico que no ha cesado de evolucionar pero donde es fácil perderse.” Rafael Cejudo Córdoba, “Capacidades y libertad: una aproximación a la teoría de Amartya Sen”, *Revista internacional de sociología*, Vol. LXV, N° 47, 2007, pp. 9-22.

⁴⁶ El propio Sen nos remite a la obra de S. Alkire: “Una esclarecedora y amplia introducción al enfoque –de las capacidades– puede hallarse en Sabina Alkire, *Valuing Freedom: Sen’s Capability Approach and Poverty Reduction*, Oxford University Press, 2002”, Amartya Sen, *La idea de la Justicia*, op. cit., p. 263.

⁴⁷ Amartya Sen, *Rationality and Freedom*, Harvard University Press, Cambridge - Londres, 2002.

⁴⁸ Sabina Alkire, *Valuing Freedoms: Sen’s capability approach and poverty reduction*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

En segundo lugar, Pablo Sánchez Garrido, quien en su libro –fruto de más de diez años de investigación de la obra de Sen– dedicado al estudio de las raíces intelectuales del economista (concretamente, a las influencias filosóficas de tres autores clásicos: Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx en el pensamiento de nuestro autor), advierte que la producción teórica seniana continúa en avance, y que ya hacia el año 2008 eran veinte sus libros y más de doscientos cincuenta sus artículos⁴⁹. P. Sánchez, quien empezaría a estudiar la obra de Sen antes de su premiación con el Premio Nobel en Economía en 1988, destaca que la bibliografía generada por las propuestas senianas han crecido exponencialmente tras haber recibido dicha distinción.

Teniendo en cuenta los dos aspectos a los que hemos hecho referencia –la forma secuencial de su elaboración teórica, y la cuantiosa producción–, es posible sostener que su propuesta igualitaria, desarrollada a lo largo de más de tres décadas, es compleja, además, por dos razones fundamentales. En primer lugar, por su dinamismo evolutivo y la diversidad de temas a los que el autor aplica el enfoque de las capacidades, tales como la evaluación de la desigualdad, el bienestar, la igualdad, la pobreza, la libertad, los niveles de vida y el desarrollo, la discriminación sexual, así como la justicia social⁵⁰. En segundo lugar, por los diversos niveles y objetivos de aplicación, a saber: fundamentación filosófica, análisis económico aplicado, metodología de las ciencias sociales, teoría de la elección social⁵¹. A pesar de tal complejidad, es posible bosquejar la configuración de su enfoque de las capacidades en dos etapas. En una primera etapa, que va de 1979 a 1987, se ubican cuatro escritos fundamentales que permiten delinear la propuesta inaugural del enfoque, a saber, el texto basado a su vez en una conferencia pronunciada en la Universidad de Stanford en 1979, ¿Igualdad de qué? [*Equality of What?*]⁵²; el escrito “Pobre en términos relativos” [*Poor,*

⁴⁹ Pablo Sánchez Garrido, *Raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx.*, op. cit., p. 33.

⁵⁰ Amartya Sen, “Capacidad y bienestar”, en Martha Nussbaum y Amartya Sen (Comps.), *La calidad de vida*, op. cit., p. 54.

⁵¹ Pablo Sánchez Garrido, *Raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx.*, op. cit., p. 37.

⁵² Como el propio autor señala, el enfoque de las capacidades tiene su origen “en su búsqueda de una mejor perspectiva sobre las ventajas individuales que pueden hallarse en el enfoque de Rawls sobre los bienes primarios”; una búsqueda que se inicia en 1979 con la Conferencia

*relatively speaking*⁵³; así como “El bienestar, la condición de ser agente y la libertad” [*Well-Being, Agency and Freedom*]⁵⁴, ensayo que tiene origen en las Conferencias John Dewey, pronunciadas en la Universidad de Columbia en septiembre de 1984; además de “Sobre Ética y Economía” [*On Ethics and economics*]⁵⁵, un escrito que constituye la versión editada de las Conferencias Royer pronunciadas en la Universidad de California, Berkeley, en abril de 1986.

En una segunda etapa, que va de 1992 a 1999, se hallan tres escritos básicos que permiten configurar la propuesta consolidada cuyo corolario es su última obra *Idea de la Justicia*, dedicada a John Rawls. Éstas son: *Nuevo examen de la desigualdad*⁵⁶ [*Inequality Reexamined*]; el Anexo del libro *Sobre la desigualdad económica*⁵⁷ [*On Economic Inequality*] y *Desarrollo y libertad*⁵⁸ [*Development as Freedom*]. Aunque las obras a las que hemos hecho referencia nos permiten efectuar un bosquejo en dos etapas del igualitarismo de Amartya Sen, conviene dejar establecido que esta propuesta igualitaria forjada originariamente en el poco conocido *enfoque de las habilitaciones* –precedente–

“Equality of What?”, publicada en Sterling M. McMurrin, (Ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980. Ver: Amartya Sen, *La idea de la Justicia*, op. cit., p. 261.

⁵³ Amartya Sen, “Poor, relatively speaking”, *Oxford Economic Papers*, N° 35, 1983, pp. 153-169. También en “Pobre en términos relativos”, *Comercio Exterior*, Vol. 53, N° 5, 2003, pp. 413-416.

⁵⁴ Amartya Sen, “Well-Being, Agency and Freedom”, *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXXII, N° 4, 1985, pp. 169-221; Su traducción “El bienestar, la condición de ser agente y la libertad. Conferencias ‘Dewey de 1984’”, en Amartya Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, op. cit., pp. 39-108.

⁵⁵ Amartya Sen, *Sobre ética y economía*, traducción de Ángeles Conde, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

⁵⁶ Es importante destacar que esta obra, *Nuevo examen de la desigualdad*, publicada en 1992, es una revisión que Amartya Sen efectúa del concepto de desigualdad iniciada ya en su trabajo de 1973 publicado bajo el título *On Economic Inequality*, Oxford University Press, Oxford, 1973. Éste, a su vez, tiene origen en las conferencias *Radcliffe*, pronunciadas en la Universidad de Warwick en mayo de 1972. En este primer examen de la desigualdad económica, el análisis de Sen está centrado en las condiciones socio-históricas que caracterizan la desigualdad. Así, advierte de la necesidad de tener en cuenta: “La naturaleza histórica de la noción de desigualdad antes de iniciar un análisis sobre la desigualdad tal y como la consideran los economistas de hoy día”. Amartya Sen, *La desigualdad económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 18.

⁵⁷ Amartya Sen, *La desigualdad económica. Edición ampliada con un anexo fundamental de James E. Foster y Amartya Sen*, traducción de Eduardo L. Suárez Galindo, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

⁵⁸ Conviene dejar establecido que, aunque esta obra ha sido traducida bajo el título: *Desarrollo y libertad*, la versión que da mejor cuenta de la propuesta del autor es la de “Desarrollo como Libertad”.

, y plasmada posteriormente en el bastante más conocido *enfoque de las capacidades* –constituido por las dimensiones de *capacidades* y *funcionamientos*– ha estado presente prácticamente en todos los escritos de Amartya Sen desde su primigenio ensayo *¿Igualdad de qué?*⁵⁹, lo que evidentemente exigirá remitirse a más obras de las mencionadas en el bosquejo que configuran estas dos etapas.

2. El enfoque de las capacidades. Una crítica a la propuesta igualitaria de J. Rawls

Partiendo de la premisa de que el *enfoque de las capacidades* surge fundamentalmente con el objetivo de profundizar la propuesta liberal igualitaria defendida por John Rawls en su *Teoría de la Justicia*⁶⁰, considero previamente necesario dilucidar si este enfoque tiene la pretensión de constituirse en una teoría de la justicia alternativa a la teoría rawlsiana de la *justicia como equidad*. Para ello comenzaré haciendo referencia a una clasificación general sobre las perspectivas actuales de la justicia, para enseguida referirme a la propuesta de Amartya Sen en su *Idea de la Justicia*, y a la perspectiva a la que se adscribe.

2.1. La idea de la justicia de Amartya Sen

En las concepciones actuales sobre la justicia social existen, entre otras, dos perspectivas distintas y claramente definidas de razonamiento sobre la

⁵⁹ Julio Boltvinik, “Evaluación crítica del enfoque de capabilities de Amartya Sen. Primera Parte”, *Revista Mundo Siglo XXI*, N° 12, 2008, p. 46.

⁶⁰ Las propuestas teóricas de John Rawls, Ronald Dworkin y también Amartya Sen –como se podrá apreciar en el desarrollo de este capítulo– se adscriben plenamente en la corriente del liberalismo igualitario, que se presenta como alternativa a las corrientes liberales libertarias y a las corrientes marxistas. Dos elementos permiten caracterizar este liberalismo igualitario. E. Fernández, aludiendo a la definición de R. Dahrendorf, señala que el primero de estos elementos se refiere a la esfera individual, a la protección del individuo y sus planes de vida frente a cualquier limitación arbitraria, mientras que el segundo está encaminado en el esfuerzo incesante por ampliar las oportunidades de vida de los individuos: es decir, el esfuerzo de cambiar condiciones de la sociedad en la cual viven los individuos, de modo que un número siempre mayor de personas goce de posibilidades de vida siempre mejores. Sostiene, además, que este segundo es el elemento activo del liberalismo, y que es indispensable. Ver: Eusebio Fernández García, “El liberalismo y los derechos humanos fundamentales”, *La obediencia al Derecho*, Civitas, Madrid, 1998, p. 235.

justicia y sobre la forma de abordar las situaciones de injusticia. En primer lugar, la que se plantea a través de una teoría normativa. Se trata de una perspectiva desde la cual interrogar por la necesidad o no de una, o varias, teorías de la justicia forma parte de los distintos enfoques y del debate. El objetivo principal de esta perspectiva se centra en identificar esquemas institucionales justos para la sociedad. En segundo lugar, la perspectiva que entiende la justicia en un sentido negativo de modo que el énfasis se sitúa en la injusticia, en la reclamación o lucha contra las injusticias más que en su concreción en una teoría normativa o sustantiva de la justicia. La injusticia es un mal, lo indignante, lo escandaloso o inaceptable, se reclama justicia, pero no es fácil precisar qué es la justicia⁶¹. El objetivo en este caso se centraría en el hallazgo de criterios que permitan la reducción y eventual eliminación de las injusticias manifiestas⁶².

En líneas generales, John Rawls, con su *Teoría de la Justicia*, sería un representante paradigmático de la primera perspectiva⁶³; mientras que Amartya Sen y su *Idea de la Justicia* se situaría claramente en la segunda perspectiva. Aunque ambos autores coinciden en propugnar una forma de organización política y social que exige –priorizando sea resguardada y potenciada la libertad de los individuos para desarrollar sus capacidades– un amplio papel de la acción del Estado destinado a rectificar las desigualdades causadas por factores

⁶¹ Esta clasificación es postulada María Xosé Agra Romero en el artículo: “La justicia social y política”, en Fernando Quesada (Ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*, Trotta, Madrid, 2008, pp. 324-325. Vallespín sitúa a Judith Shklar entre los representantes del enfoque de la justicia más preocupados por evitar la injusticia que por erigir el “paraíso en la tierra” o aspirar a la realización de grandes modelos abstractos supuestamente fundados sobre un concepto enfático de la razón, un orden moral específico, la naturaleza humana o un contrato social. Así, para Shklar, las teorías de la justicia desarrolladas de Platón a Rawls no abarcan todas las dimensiones de lo que se supone que es su opuesto, la injusticia. Ver: Fernando Vallespín, “Prólogo. Judith Shklar, una liberal sin ilusiones”, *Los rostros de la injusticia*, traducción de Alicia García Ruiz, Herder, 2013, pp. 14 y 21.

⁶² Amartya Sen, *La idea de la Justicia*, traducción de Hernando Valencia Villa, Taurus, Madrid, 2010, p. 39.

⁶³ De acuerdo con D. Miller, la idea de justicia social, es decir, la idea de que es posible establecer un grupo de instituciones sociales y políticas que garanticen una justa distribución de beneficios y costes en el conjunto de la sociedad, tarea para la cual se requiere un amplio nivel de implicación del Estado, surgió a finales del siglo XIX, y ha estado en el corazón de los debates políticos a lo largo de todo el siglo XX. En tal sentido, nos dice Miller, que probablemente la interpretación de la justicia social que mayor influencia ha tenido sea la de John Rawls defendida en su libro *Una Teoría de la justicia*. Ver: David Miller, *Filosofía política: una breve introducción*, traducción de Guillermo Villaverde López, Alianza Editorial, Madrid, 2011, pp. 125 y 131.

moralmente arbitrarios –aquellas que no se eligen ni se merecen–; contribuyendo de este modo a perfilar un *liberalismo igualitario* sensible a las desigualdades e injusticias que sufren las personas⁶⁴, sus elaboraciones teóricas, que pretenden hacer frente a estas desigualdades e injusticias sociales y económicas, difieren en la medida en que el énfasis puesto por cada uno de estos autores se focaliza en espacios distintos.

Mientras John Rawls construye una teoría normativa de la justicia centrada fundamentalmente en *las instituciones: la justicia como equidad* se traduce en un conjunto de “principios de justicia” que se refieren al establecimiento de instituciones justas, constitutivas de la estructura básica de la sociedad; Amartya Sen, aunque adopta la teoría rawlsiana como punto de partida imprescindible y concede significativa importancia –*instrumental*– a las instituciones en la búsqueda de la justicia, se centra esencialmente en *las personas*, en las vidas reales de éstas para la evaluación de la justicia, concretamente, en las realizaciones y libertades reales de los individuos. En ese orden de ideas nos dice que, en lugar de concentrarse en la búsqueda prolongada de una sociedad perfectamente justa, las exigencias de justicia deben dar prioridad a la eliminación de la injusticia manifiesta⁶⁵.

Esta perspectiva adoptada por Amartya Sen ha dado lugar a dos tipos de interpretaciones divergentes. En primer lugar, a un tipo de interpretación de acuerdo con la cual la perspectiva seniana se constituiría en una teoría de la justicia. Dos autores, entre otros, defienden esta postura: Andrés Hernández, para quien la propuesta seniana viene a constituirse en una *Teoría Ética* con base, fundamentalmente, en su teoría de las capacidades⁶⁶; y, Marta Pedrajas,

⁶⁴ El liberalismo de Rawls, sostiene E. Fernández, “es el que más concuerda políticamente con lo máspreciado de la Ilustración occidental; su liberalismo igualitario refuerza lo más progresista del Estado Social y Democrático de Derecho”. Ver: Eusebio Fernández García, “La justicia como valor constitucional: dimensión jurídica de la democracia” en *Marxismo, democracia y Derechos Humanos*, op. cit., p. 115.

⁶⁵ Amartya Sen, *La idea de la Justicia*, op. cit., p. 289.

⁶⁶ Andrés Hernández, *La teoría ética Amartya Sen*, Siglo del Hombre Editores – Universidad de los Andes, Bogotá, 2006.

para quien las capacidades constituyen el concepto decisivo y definitorio de la teoría de la justicia propuesta por Sen⁶⁷.

En segundo lugar, autores como David A. Crocker y Adela Cortina sostienen que el enfoque seniano de las capacidades no constituye una teoría de la justicia. D. Crocker argumenta que “una teoría normativa de la justicia distributiva se ocupa de cuestiones como qué debería ser distribuido, quién o qué debería ser el agente de la distribución, y cuáles son las circunstancias y fundamentos de las distribuciones justas”⁶⁸, y –de acuerdo con este autor– precisamente, ése es el aspecto menos elaborado de la perspectiva de las capacidades de Sen (y Nussbaum). Por su parte, A. Cortina es contundente al afirmar que “el enfoque de las capacidades de Amartya Sen no pretende presentarse formalmente como una teoría ética, preocupada por dar cuenta de los distintos lados del fenómeno moral; es decir, por las dimensiones personal y social, la configuración de principios y metas, el diseño de normas y virtudes, el sentido de la vida y de la muerte. La propuesta nace más bien de una preocupación económica, en el amplio sentido de la palabra economía, que obviamente incluye valoraciones éticas”⁶⁹.

Dos autores cuya su investigación doctoral está dedicada al enfoque seniano de las capacidades comparten la tesis sostenida por D. Crocker y A. Cortina. Martín Johani Urquijo es uno de estos autores para quien la perspectiva de las capacidades no se constituye en una teoría de la justicia como las de John Rawls o Michel Walzer pues, a su entender, “la pretensión de Sen a lo mucho es que las capacidades puedan llegar a formar parte de la base de información de alguna teoría de la justicia”⁷⁰; en tanto que para Rafael Cejudo, el enfoque de las

⁶⁷ M. Pedrajas considera que las capacidades constituyen el concepto definitorio de la teoría de la justicia de Sen, y por otro lado califica el enfoque seniano como una ética de la responsabilidad. Ver: Marta Pedrajas, *El desarrollo humano en la economía ética de Amartya Sen*, Tesis doctoral, Universidad de Valencia, Valencia, 2005, pp. 210 y 300.

⁶⁸ David A. Crocker, "Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic. Part 2", en Martha Nussbaum y Jonathan Glover (Eds.), *Women, Culture and Development*, Clarendon Press, Oxford, 1995, p. 191.

⁶⁹ Adela Cortina, *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid, 2002, p. 203.

⁷⁰ Martín Johani Urquijo Angarita, *El enfoque de las capacidades de Amartya Sen: Alcances y límites*, Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 2007, p. 331.

capacidades puede suministrar una teoría de la libertad, pero no una teoría completa sobre el funcionamiento de la sociedad⁷¹.

El propio Sen, en *La idea de la Justicia*, se encarga de dilucidar, entre otras cuestiones, este tema argumentando que su enfoque de las capacidades no pretende constituirse en una teoría del tipo y la magnitud de la elaborada por John Rawls en su merecidamente celebrada *Teoría de la Justicia*; nos dice que su propuesta –que a veces ha sido malentendida o malinterpretada– “es nada más que una perspectiva desde el punto de vista de la cual se pueden *evaluar en forma razonable las ventajas y desventajas de las personas*”. En tal sentido, rivaliza únicamente con una parte específica de la teoría rawlsiana de la justicia, concretamente, con los *bienes primarios en el principio de diferencia*, en la medida en que reivindica que “las capacidades pueden cumplir la función de *juzgar las ventajas generales* de diferentes personas mejor que los bienes primarios”⁷².

En ese sentido, Sen reconoce que la perspectiva que adopta es significativa y críticamente importante para las teorías de la justicia y de la evaluación política y moral. Sin embargo, debido a que ni la justicia ni la evaluación política y moral pueden preocuparse sólo de las oportunidades y ventajas generales de los individuos en una sociedad –objetivo de la perspectiva de las capacidades–, su teoría no puede hacerse cargo del trabajo que exigen otras partes de la teoría de Rawls, en particular el estatus especial de la libertad y las exigencias de la equidad procedimental; afirma, en consecuencia, que el enfoque de las capacidades no puede cumplir esa labor mejor que los bienes primarios⁷³. En definitiva, de acuerdo con Sen, la competencia entre los bienes

⁷¹ Rafael Cejudo Córdoba, *Libertad como capacidad. Un análisis filosófico del enfoque de las capacidades de Amartya Sen con implicaciones sociales y educativas*, Tesis doctoral, Universidad de Córdoba, 2004, p. 40.

⁷² Amartya Sen, *La idea de la Justicia*, op. cit., p. 263.

⁷³ La lectura que A. Hernández realiza de la propuesta seniana de las capacidades es que “debe ser concebida como un intento de capturar la amplitud y la extensión de la libertad, superar algunas deficiencias de los bienes primarios y los recursos, y no como un sustituto de éstos.” En suma, nos dice que debe ser interpretado como un esfuerzo por extender el igualitarismo rawlsiano. Andrés Hernández, “Igualdad de capacidades versus igualdad de recursos y bienes primarios: vínculos, contrastes y diferencias reales”, *La teoría ética de Amartya Sen*, op. cit., pp. 122 y 217.

primarios y las capacidades se circunscribe a un terreno limitado, un dominio específico, interesado en la *evaluación de las ventajas generales* que tienen los distintos individuos⁷⁴.

Pues bien, aunque Sen deja claramente establecido que su *enfoque de las capacidades* no constituye una *Teoría de la justicia*, sostiene, no obstante, que su propuesta encaja esencialmente –aunque no sólo– en una perspectiva de la justicia distinta de la dominante en la filosofía política contemporánea. En consonancia con la clasificación a la que alude María Xosé Agra, Sen argumenta que en la actualidad existen dos líneas básicas y divergentes de razonamiento sobre la justicia cuyo eje argumental se remonta al periodo de la Ilustración europea. En primer lugar, se halla la influyente perspectiva *institucionalista trascendental* que destaca fundamentalmente por concentrarse en identificar esquemas sociales perfectamente justos, y por considerar que la principal y, a veces, la única tarea de la teoría de la justicia es la caracterización de las “justas instituciones”.

Los antecedentes de esta línea de pensamiento, nos dice Sen, proceden de las contribuciones tejidas, aunque de diversas maneras, en torno a la idea del hipotético “contrato social” por Thomas Hobbes en el siglo XVII, y más tarde por John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant, entre otros. Una perspectiva contractualista que en el siglo XX es reactivada por la obra del principal filósofo político contemporáneo, John Rawls⁷⁵, cuyos principios de la justicia en su *Teoría de la Justicia* están enteramente definidos en relación con las instituciones perfectamente justas; aunque Sen no deja de destacar que Rawls también investiga, de manera muy esclarecedora, las normas del correcto

⁷⁴ Amartya Sen, *La idea de la Justicia*, op. cit., p. 329.

⁷⁵ Un conocedor de la obra de Rawls como E. Fernández, destaca que, “de las referencias contemporáneas a la teoría del contrato social quizá la ‘Teoría de la Justicia’ de J. Rawls, publicada en 1971, sea la más evidente, conocida y mejor articulada”. La concepción de la justicia defendida por J. Rawls, que es autodenominada *Justicia como equidad*, representa una versión actual del contrato social. Ver: Eusebio Fernández García, “La justicia como valor constitucional: dimensión jurídica de la democracia”, *Marxismo, democracia y Derechos Humanos*, op. cit., p. 120.

comportamiento en contextos políticos y morales⁷⁶. En la senda del institucionalismo trascendental cuyo representante paradigmático es Rawls⁷⁷, Sen también sitúa a otros teóricos contemporáneos de la justicia como Ronald Dworkin, David Gauthier y Robert Nozick, cuyas teorías –siempre de acuerdo con Sen– han ofrecido diferentes e importantes percepciones sobre las exigencias de una “sociedad justa”, compartiendo el compromiso común de identificar reglas e instituciones justas, aunque los esquemas que descubran resulten divergentes.

En segundo lugar, en contraste con la anterior, se encuentra la *perspectiva comparatista* basada en realizaciones; ésta se concentra esencialmente en la *identificación y diagnóstico de injusticias manifiestas* –punto de partida de la discusión crítica–. Desde esta perspectiva, la cuestión fundamental radica en responder a la pregunta sobre ¿cómo debería promoverse la justicia?, esto es, sobre el mejoramiento de la justicia y la superación de la injusticia manifiesta en lugar de la búsqueda de respuestas a las preguntas sobre la naturaleza de la justicia perfecta. Una teoría de la justicia que pueda servir de guía para la razón práctica acerca de lo que se debe hacer, nos dice Sen, debe incluir maneras de juzgar cómo se reduce la injusticia y se avanza hacia la justicia, en lugar de orientarse tan sólo a la caracterización de sociedades perfectamente justas.

Al igual que en la primera perspectiva, los antecedentes de esta doctrina de pensamiento también son ubicados por Sen en la corriente radical de la Ilustración europea protagonizada, entre otros, por el marqués de Condorcet, Mary Wollstonecraft, Adam Smith, Jeremy Bentham, y teóricos continuadores

⁷⁶ Sen aclara que Kant y Rawls, aun cuando sus teorías se enmarcan en el institucionalismo trascendental, también han aportado estudios de gran importancia sobre las exigencias de las reglas de conducta. En consecuencia, sus análisis pueden ser catalogados de manera general como enfoques de la justicia basados en “esquemas” que incluyen tanto las instituciones correctas como los comportamientos correctos. Ver: Amartya Sen, *La idea de la Justicia*, op. cit., p. 39.

⁷⁷ Thomas Pogge y David Álvarez consideran la crítica que Sen realiza al *enfoque trascendental* de la justicia de Rawls descansa en una caracterización cuestionable de la posición original. Ver: Thomas Pogge y David Álvarez, “Justicia Global: dos enfoques”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, N° 43, 2010, pp. 573-588.

como Karl Marx, John Stuart Mill, etc., quienes adoptaron una variedad de enfoques comparativos que se ocupaban de las realizaciones sociales resultantes de las instituciones reales, el comportamiento real y otras influencias. Aun cuando estos autores, con sus diferentes ideas sobre las exigencias de justicia, propusieron distintas formas de comparación social, todos estaban implicados en comparaciones entre sociedades que ya existían o que podían existir, en lugar de reducir sus análisis a la búsqueda trascendental de una sociedad perfectamente justa y, sobre todo, estaban principalmente interesados en la eliminación de la injusticia manifiesta en el mundo que observaban⁷⁸.

En contraste con casi todas las modernas teorías de la justicia dominantes, Sen propone un cambio de rumbo en la investigación de la justicia⁷⁹, adscribiéndose a la segunda de las perspectivas mencionadas. En primer lugar, toma la ruta comparatista en lugar de la trascendental y, en segundo lugar, se centra en las realizaciones reales de las sociedades más que en las instituciones y reglas⁸⁰. No obstante, pone de relieve que a pesar de las significativas diferencias existentes entre la *perspectiva contractualista* y la *perspectiva comparatista*, ambas coinciden en una cuestión fundamental como es la *confianza en la razón*, y la invocación de las exigencias de la discusión pública. Tal es la importancia que Sen atribuye al uso de la razón que llega a ubicarla entre uno de los requisitos constitutivos de cualquier teoría de la justicia, en concreto, sostiene que poner en juego la razón en el diagnóstico de la justicia y la injusticia es requisito constitutivo de una teoría de la justicia.

⁷⁸ Amartya Sen, *La idea de la Justicia*, op. cit., p. 39.

⁷⁹ De acuerdo con E. Fernández, el cambio de rumbo en la investigación sobre la justicia propuesto por Amartya Sen se basa en una exagerada contraposición entre teorías preocupadas por la “creación de instituciones perfectamente justas” y las teorías dedicadas a promover “realmente” la justicia. En definitiva, nos dice que: “algunas de las críticas que A. Sen dirige a las teorías contractualistas, en concreto a la justicia como equidad de J. Rawls, no me parecen adecuadas debido a que parten de un supuesto bastante ficticio: el que exista una rotunda falta de conexión entre lo que denomina “institucionalismo trascendental” y el tratamiento de la justicia enfocado a partir de “las evaluaciones de las realizaciones sociales”. Eusebio Fernández García, “La justicia como valor constitucional: dimensión jurídica de la democracia”, *Marxismo, democracia y Derechos Humanos*, op. cit., p. 115.

⁸⁰ En esta perspectiva adoptada por Sen se refleja claramente la influencia de autores de los que nutre su pensamiento, entre los que destacan: Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx. Jesús Conill Sancho, “Bases éticas del enfoque de capacidades de Amartya Sen”, *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2013, p. 175-198.

3. El enfoque de las capacidades

El enfoque de las capacidades, “capability approach”, elaborado por Amartya Sen puede ser definido como *un marco de evaluación*⁸¹, normativo y crítico, que proporciona un “espacio” moralmente relevante para juzgar la ventaja personal, el bienestar individual⁸², los alcances de la libertad real, la calidad de vida y la justicia social⁸³. El referido “espacio” está constituido por dos dimensiones básicas sobre las que se edifica el enfoque: *los funcionamientos [functionings]* y *las capacidades [capabilities]*. La primera de estas dimensiones nos suministra información sobre los logros reales de las personas, sobre lo que consiguen hacer o ser. En tanto que la segunda, nos brinda información sobre la *libertad* que tienen las personas para conseguir los referidos *logros*: las distintas combinaciones de funcionamientos entre las que puede elegir una persona⁸⁴.

⁸¹ De forma bastante clara Sen nos dice: “la perspectiva de la capacidad no es un conjunto de fórmulas mecánicas, sino un *marco* para el análisis de la información, el escrutinio crítico y los juicios reflexionados” Ver: Amartya Sen, “Freedom, Capabilities and Public Action: A Response,” *Notizie di Politeia*, N° 12, 1996, pp. 107-125; p. 117; Por otro lado, de acuerdo con A. Cortina, aunque Sen no procure postular una teoría ética completa y perfilada, lo que sí brinda es un *suelo* que puede servir de base a distintas propuestas. Ver: Adela Cortina, *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid, 2002, p. 204.

⁸² Es conviene tener en cuenta el distinto sentido de bienestar: *Well-being* y *Welfare*. Este último alude a una concepción economicista de bienestar fundamentalmente como asistencia social. En tanto que *Well-being* (sentido que le da Sen), hace referencia a la condición de la persona, las habilidades las ventajas y oportunidades, esto es, refleja su situación personal. En la teoría seniana, el bienestar adopta el primer sentido: el bienestar tiene que ver con los logros conseguidos y la calidad de vida. En ese mismo sentido J. Conill, nos advierte sobre la distinción *welfare* y *well-being*, que traduce como, bienestar y bien-ser, respectivamente. Nos dice que este último es el que se aleja de la concepción utilitarista del bienestar y se relaciona más con la condición de la persona; es el bienestar ampliamente defendido, con el que se hace referencia a otros aspectos como las capacidades, las oportunidades, las ventajas. Ver: Jesús Conill Sancho, *Horizontes de Economía Ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2013, p. 148.

⁸³ Un conocedor de la obra de Amartya Sen como J. Conill, destaca que, aunque el motivo original del uso del enfoque de las capacidades fue la igualdad, el horizonte del enfoque se ha ido ampliando: “a partir del uso inicial en el análisis de la desigualdad, Sen ha ido ampliando los horizontes de aplicación de su nueva perspectiva, mostrando su potencial para analizar otros problemas sociales, como el bienestar, la pobreza, la libertad, niveles de vida y desarrollo, así como la justicia y la ética social”. Jesús Conill Sancho, “Libertad, Justicia y Racionalidad: los conceptos éticos básicos del enfoque de las capacidades”, *Filosofía Unisinos*, Vol. 16, N° 1, 2015, p. 84. Amartya Sen, “Capacidad y bienestar”, en Martha Nussbaum y Amartya Sen (Comps.), *La calidad de vida*, op. cit., p. 55; Amartya Sen, *La idea de la Justicia*, op. cit., p. 261.

⁸⁴ Amartya Sen, “La libertad y los fundamentos de la justicia” en *Desarrollo y libertad*, op. cit., p. 100.

Como puede advertirse, el núcleo de la evaluación de este enfoque se centra en las personas, pero no sólo en lo que logran sino también en la *libertad* que tienen para conseguir el tipo de vida que tienen razones para valorar⁸⁵. En palabras de Sen, el núcleo del enfoque de las capacidades no es sólo lo que la persona termina por hacer, sino también lo que ella es de hecho capaz de hacer, elija o no aprovechar esa oportunidad⁸⁶. Por ello, Sen ha insistido, como nos lo recuerda Nussbaum, en que es en el *espacio de las capacidades* donde mejor pueden plantearse –además– las preguntas acerca de la igualdad o la desigualdad social⁸⁷; y, creo que también podrían ampliarse a las preguntas sobre la justicia social y los derechos sociales.

El enfoque de las capacidades, que surge en el contexto de la –así denominada por D. Álvarez– vieja y célebre polémica dentro de la familia de las teorías liberales igualitaristas, sobre ¿igualdad de qué?⁸⁸, se origina fundamentalmente en oposición al liberalismo utilitarista; un esfuerzo por ir más allá del liberalismo igualitario defendido por J. Rawls y R. Dworkin; y, como un desafío al liberalismo basado exclusivamente en la libertad negativa propugnado por R. Nozick⁸⁹. A entender de Sen, tanto el sentido que conceden al valor

⁸⁵ De acuerdo con J. Conill, una de las pretensiones más importantes del enfoque de las capacidades es “encontrar criterios adecuados para valorar la calidad de vida”. Así, la cuestión básica del enfoque de las capacidades es hacernos conscientes de que, cuando preguntamos por la riqueza y por la prosperidad (y por la pobreza que es la otra cara de la moneda), no basta con preguntarse por el dinero (o por el PBI *per cápita*) sino también por otros factores vitales, necesitamos contar con otras fuentes de información, por ejemplo, sobre la *calidad de vida* y *sobre qué capacidad se tiene para conducir la propia vida*. Por tanto, hay que tener información sobre la seguridad, las expectativas de vida, la salud, los servicios médicos, educación, trabajo, relaciones familiares, etc. Se requiere información sobre “lo que las personas pueden hacer y ser”. Jesús Conill Sancho, *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, op. cit., p. 147.

⁸⁶ Amartya Sen, *La idea de la Justicia*, op. cit., p. 265.

⁸⁷ Martha Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano*, traducción de Roberto Bernet, Herder, Barcelona, 2002, p. 40.

⁸⁸ David Álvarez, “Thomas Pogge: justicia global en práctica. Introducción”, en Thomas Pogge, *Hacer justicia a la humanidad*, traducción de David Álvarez García, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, p. 39.

⁸⁹ Partiendo de la trascendental importancia que tienen las *bases de información* utilizadas por las teorías de la justicia en la realización de los juicios de valor, Sen sostiene que, si se concede la debida importancia a las libertades individuales fundamentales, las bases de información que emplean –explícita o implícitamente– las tres teorías convencionales de la justicia representadas por el utilitarismo, el pensamiento libertario y la teoría rawlsiana de la justicia, presentan serias deficiencias. Amartya Sen, “La libertad y los fundamentos de la justicia”, *Desarrollo y libertad*, op. cit., pp. 76-89.

igualdad, como las *bases de información* utilizadas implícita o explícitamente por estas tres teorías convencionales de la justicia resultan insuficientes para juzgar las ventajas y las oportunidades de las personas⁹⁰. Si bien el enfoque nace con una intención clara: evaluar la desigualdad⁹¹, consecutivamente va ampliando su radio de acción siendo aplicado por el propio Sen –además por un buen número de autores y autoras⁹²– al estudio de diversas cuestiones económicas y filosófico-políticas, tanto en facetas teóricas como prácticas, entre las que destacan el bienestar individual, la pobreza, la libertad, la calidad y el nivel de vida, el desarrollo humano, y las evaluaciones sociales e individuales sobre la libertad e igualdad⁹³; asimismo, es utilizado como una herramienta para diseñar y evaluar políticas públicas de organizaciones gubernamentales o no-gubernamentales. En todas estas reflexiones, nos dice Sen, es imprescindible partir de un marco que refleje adecuadamente el espacio de evaluación que

⁹⁰ Aunque en el primigenio ensayo “¿Igualdad de qué?”, encontramos una referencia muy puntual a la idea de las necesidades básicas (p. 151), conviene no olvidar que Sen, sin dejar de reconocer las virtudes de este enfoque, también es bastante crítico con la teoría de las necesidades básicas, situándola entre las teorías preocupadas por los medios para la libertad y no por la libertad en sí. En ese orden de ideas, Sen y Foster destacan la importante contribución de la teoría de las necesidades en la comprensión y evaluación de la pobreza ya que el énfasis en privaciones particulares y no sólo en lo bajo del ingreso ha enriquecido el estudio de la pobreza. No obstante, nos dicen que las “necesidades básicas”, al haber sido caracterizadas en términos de montos mínimos de bienes y servicios e instalaciones específicas (tales como alimentos vivienda, etc.), requiere complementarse con la consideración de variaciones en la conversión de bienes y recursos en logros funcionales. Ver: Amartya Sen, *La desigualdad económica. Edición ampliada con un anexo fundamental de James E. Foster y Amartya Sen*, op. cit., p. 210. La reflexión y crítica efectuada por Sen a la teoría de las necesidades básicas se pueden encontrar, entre otros, fundamentalmente en tres documentos: “Goods and people,” *Proceedings of the Seventh World Congress of the International Economic Association*, 1981; “Poor, relatively speaking”, *Oxford Economic Papers*, N° 35, 1982; *The Standard of Living*. Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

⁹¹ Amartya Sen, “Capacidad y bienestar”, en Martha Nussbaum y Amartya Sen (Comps.), *La calidad de vida*, op. cit., p. 54.

⁹² A modo de ejemplo se puede mencionar que desde una perspectiva económica el enfoque de capacidades ha sido analizado, entre otros por: Sabina Alkire, *Valuing Freedoms: Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*; Wiebke Kuklys, *Amartya Sen's Capability Approach*, Springer, Berlin - Heidelberg, 2005; Ingrid Robeyns, “The Capability Approach: a theoretical survey”, *Journal of Human Development*, Vol. 6, N° 1, 2005, p. 93-114.

⁹³ Pablo Sánchez Garrido, *Raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx.*, op. cit., p. 37. Para R. Cejudo, la teoría o enfoque de las capacidades surge como un marco conceptual desde el cual se puede juzgar la calidad de vida, su alcance es bastante más general, ya que implica reformular la noción de bienestar usada en las ciencias sociales en el sentido de tener libertad para llevar una vida valiosa”. Rafael Cejudo Córdoba, “Capacidades y libertad: una aproximación a la teoría de Amartya Sen”, *Revista internacional de sociología*, Vol. LXV, N° 47, 2007, p. 11.

cubren las dos dimensiones del enfoque: los funcionamientos y las capacidades⁹⁴.

Respecto del origen y la denominación del enfoque, a más de una década de haber sido postulado por primera vez en el señero ensayo *¿Igualdad, de qué?*, Sen reflexionaba del siguiente modo:

“La palabra capacidad no es excesivamente atractiva. Suena como algo tecnocrático, y para algunos puede sugerir la imagen de estrategias nucleares frotándose las manos de placer por algún plan contingente de bárbaro heroísmo. El término no es muy favorecido por el histórico capacidad *Brown*, que encarecía determinadas parcelas de *tierra* –no seres humanos– sobre la base firme de que eran bienes raíces que *tenían capacidades*. Quizá se hubiera podido elegir una mejor palabra cuando hace algunos años traté de explorar *un enfoque particular del bienestar y la ventaja en términos de la habilidad* de una persona para hacer actos valiosos, o alcanzar estados para ser valiosos. Se eligió esta expresión para representar las combinaciones alternativas que una persona puede hacer o ser: los distintos funcionamientos que se pueden lograr”⁹⁵.

Más allá de poner en evidencia lo escasamente seductora y la limitada cualidad explicativa de la denominación, esta reflexión efectuada por Sen resulta sumamente importante ya que nos permite entender el objetivo que motivó la propuesta seniana: *explorar un enfoque particular del bienestar en términos de la habilidad de una persona para hacer actos valiosos*, que conforme se ha ido desarrollando durante más de tres décadas ha llegado a consolidarse fundamentalmente –aunque no sólo– como un marco de evaluación y valoración del bienestar individual y la libertad real de las personas; es decir, profundizando en lo que en su origen pretendía.

⁹⁴ Amartya Sen, “La libertad y los fundamentos de la justicia”, *Desarrollo y libertad*, op. cit., p. 99.

⁹⁵ Amartya Sen, “Capacidad y bienestar”, en Martha Nussbaum y Amartya Sen (Comps.), *La calidad de vida*, op. cit., p. 54.

3.1. Las habilitaciones. Componente primario del enfoque de las capacidades

Como queda señalado, el enfoque de las capacidades está constituido por dos dimensiones esenciales: la dimensión de los funcionamientos y la dimensión de las capacidades⁹⁶. Amartya Sen centra el criterio normativo que permite evaluar la ventaja individual en ambos componentes. En tal sentido, conviene señalar que estas dos dimensiones, aunque se encuentran necesariamente interrelacionadas son distintas, se ocupan de distintos ámbitos de evaluación. A juicio de Sen, a pesar de esta distinción, ambas dimensiones en conjunto crean mejor espacio de evaluación de las ventajas personales (de sus oportunidades y libertades reales) que el ofrecido por el utilitarismo; los recursos dworkinianos y los bienes primarios rawlsianos. En tal sentido, en *La idea de la Justicia* afirma: “Al evaluar nuestras vidas, tenemos razón para estar interesados no sólo en la clase de vidas que conseguimos vivir (funcionamientos), sino también en la libertad que realmente tenemos para escoger entre diferentes estilos de vida (capacidades)”⁹⁷.

De este modo, el enfoque de las capacidades constituido por ambas dimensiones –funcionamientos y capacidades– proporciona un punto de vista que permite evaluar y criticar las condiciones sociales, políticas y económicas en que viven las personas dentro de una sociedad determinada⁹⁸. Condiciones que son sumamente relevantes porque pueden influir de manera significativa en el

⁹⁶ El carácter dinámico y secuencial de las propuestas de Amartya Sen se aprecia de forma particular en el enfoque de las capacidades. En su formulación inicial presentada en el Ciclo de conferencias Tanner sobre Valores Humanos, en 1979, con la pregunta “¿Igualdad de qué?”, aparece como igualdad de capacidades básicas y cuenta con una sola dimensión. Rechazando las pretensiones del utilitarismo, de la igualdad total y de la igualdad rawlsiana para proporcionar un fundamento suficiente a la cuestión moral de la igualdad, formula una respuesta alternativa: la igualdad de capacidades básicas como una dimensión moralmente relevante. Ver: Amartya Sen, “¿Igualdad de qué?”, en Sterling M. McMurrin (Ed.), *Libertad, igualdad y Derecho. Las conferencias Tanner sobre Filosofía Moral*, op. cit., pp. 133 y 154.

⁹⁷ Amartya Sen, “Los materiales de la Justicia: Vida, libertades y capacidades.”, *La idea de la Justicia*, op. cit., p. 257.

⁹⁸ Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, op. cit. p. 17.

desarrollo, la disminución y hasta en el deterioro tanto de los funcionamientos como de las capacidades, esto es, de las libertades.

Los dos componentes esenciales de la propuesta igualitaria de Amartya Sen –*los funcionamientos y las capacidades*– serán abordados exclusivamente desde la óptica según la cual el *enfoque de las capacidades* aparece rivalizando únicamente con una parte específica de la teoría rawlsiana de la justicia, concretamente, con los bienes primarios en el principio de la diferencia⁹⁹ en la medida en que reivindica que “las capacidades pueden cumplir la función de *juzgar las ventajas generales* de diferentes personas mejor que los bienes primarios”¹⁰⁰. En efecto, Sen nos dice, “me dejo conducir por su razonamiento – el de John Rawls– durante gran parte del camino, e incluso cuando acabo por caminar en otra dirección, es decir, cuando me centro más en la *amplitud* de las libertades que en los medios para obtenerlas (lo que Rawls llama ‘bienes primarios’), me baso para apartarme en una crítica explícita de la teoría de Rawls”¹⁰¹.

Como señalamos con anterioridad, el enfoque de las capacidades propuesto por Amartya Sen emerge inicialmente con una sola dimensión: *las capacidades*, siendo posteriormente configurado con el que se constituirá en uno de sus componentes primarios: *los funcionamientos*. Esta dimensión, prefigurada ya en algunos escritos anteriores, es explícitamente enunciada por Sen en su ensayo *Rights and Capabilities*, incluido más tarde en el libro

⁹⁹ D. Miller realiza un ejercicio bastante similar al que pretende afrontar Sen, aunque de mucho menor calado, ya que no lo desarrolla sino sólo lo deja enunciado. Casi al finalizar el capítulo quinto “*Justicia*”, de su introducción a la Filosofía Política, después de haber analizado la propuesta igualitaria rawlsiana, sostiene que una teoría adecuada de la justicia social debería conservar los dos primeros principios de Rawls –misma libertad y mismas oportunidades–, y propone sustituir el principio de diferencia por otros dos principios. El primero que propone Miller es el de garantizar a toda la población un mínimo social, entendido en términos del conjunto de necesidades sin cuya satisfacción no es posible llevar una vida digna. El segundo que propone es el principio del mérito, de acuerdo con el cual, las diferencias económicas y salariales que existan deberían ser proporcionales a las diferencias relativas en las contribuciones que cada cual hace a la sociedad (donde las diferencias se medirían por el éxito en la producción de bienes y servicios que otras personas quieren y necesitan). David Miller, *Filosofía Política: Una breve introducción*, op. cit., pp. 131-132.

¹⁰⁰ Amartya Sen, *La idea de la Justicia*, op. cit., p. 263.

¹⁰¹ Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, op. cit., p. 10.

*Resources, Values and Development*¹⁰². A partir de esta obra, la dimensión de los *funcionamientos* aparece vinculada a los rasgos personales, nos dice lo que la persona está haciendo, lo que ha logrado con los bienes, recursos y/o servicios de los que dispone. De este modo, ambas dimensiones –los funcionamientos y las capacidades– constituyen el criterio normativo y el “espacio” relevante destinado a evaluar las ventajas individuales, el bienestar, las condiciones de vida y la libertad real de las personas. Ambas dimensiones, entiende Sen, brindan información relevante sobre lo que *las personas obtienen de los bienes*, centrando su atención tanto en lo que realmente terminan por hacer, esto es, en el tipo de vida que las personas llevan –*funcionamientos*– como en lo que la persona es de hecho capaz de hacer, elija o no aprovechar esa oportunidad¹⁰³; es decir, en la libertad real –*capacidades*– que tiene para conseguir aquello que tiene razones para valorar.

En su ensayo *Capacidad y bienestar* contenido en la obra *Calidad de vida*, del que es compilador conjuntamente con Martha Nussbaum –libro que es el resultado de las conferencias pronunciadas en Helsinki, en el World Institute for Development Economics Research (WIDER) de la United Nations University en 1988–, Sen sostiene que “quizá la noción más primitiva del *enfoque de las capacidades* se refiere a los *funcionamientos*. Los funcionamientos representan partes del estado de una persona: en particular, las cosas que logra hacer o ser al vivir”¹⁰⁴. En tal sentido, nos dice, que la capacidad de una persona refleja combinaciones alternativas de los funcionamientos que ésta pueda lograr.

Pues bien, la utilización de un adverbio de duda (quizá) en lugar de una afirmación contundente para situar la dimensión de *los funcionamientos* se debe, probablemente, a que la noción primitiva o precedente del enfoque de las capacidades no es esta dimensión sino el *enfoque de las habilitaciones* [*entitlement approach*], desarrollado por Sen en el marco de su reflexión sobre

¹⁰² Amartya Sen, “Rights and Capabilities”, *Resources, Values and Development*, op. cit., pp. 307-324.

¹⁰³ Amartya Sen, *La idea de la Justicia*, op. cit., p. 265.

¹⁰⁴ Amartya Sen, “Capacidad y bienestar”, en Martha Nussbaum y Amartya Sen (Comps.), *La calidad de vida*, op. cit., pp. 55-56.

la pobreza; concretamente, en relación a la medición y evaluación de las hambrunas y de la pobreza, plasmado fundamentalmente en sus ensayos de 1976, 1979, y en su obra de 1981: *Poverty and Famines*¹⁰⁵. En estos escritos comienza a vislumbrarse ya lo que será el foco principal de su atención en el desarrollo de toda su obra: *las personas*, y no sólo los bienes¹⁰⁶. Bajo esta perspectiva, objeta la forma tradicional de entender la pobreza como falta de recursos y propone una teoría basada en el concepto de habilitación [*entitlement*].

En esencia, la tesis defendida por nuestro autor en estos ensayos es que el hambre no debe ser definido en términos de escasez de alimentos, sino como una característica que se da en las personas que no tienen alimentos que comer. Afirma así, de manera contundente, que “el hambre consiste en que las personas no tienen alimentos suficientes; no en que no haya alimentos suficientes”¹⁰⁷, y sobre todo “que es la estructura de derechos de una sociedad la que limita la capacidad de las personas para acceder a los bienes”¹⁰⁸. Es en este contexto en el que emerge el enfoque de las habilitaciones para describir la disposición, el poder de *facto* o *de jure* que tienen las personas sobre ciertos bienes, el “conjunto de cestas alternativas de bienes que una persona puede poner a su

¹⁰⁵ En los capítulos primero y quinto de esta obra, Sen presenta el *Enfoque de las habilitaciones* [*entitlement approach*]. Ver: Amartya Sen, *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Clarendon Press, Oxford, 1981.

¹⁰⁶ El fundamento último, o como sostiene Conill, el verdadero fundamento del enfoque de las capacidades es el “aspecto de agencia” de las personas y el valor de la libertad real, el que “una persona sea capaz de hacer esto o aquello”, Jesús Conill Sancho, *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, op. cit., p. 156.

¹⁰⁷ Amartya Sen, *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, op. cit., p. 1.

¹⁰⁸ Esta es una interpretación que D. Salcedo efectúa sobre el estudio realizado por Sen en el tema de la pobreza. Ver: Damián Salcedo, “Introducción”, en Amartya Sen, “El bienestar, la condición de ser agente y la libertad. Conferencias ‘Dewey de 1984’”; en Amartya Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, op. cit., p. 11. Si admitimos que Sen pone al descubierto que es la estructura social, jurídica y política la que genera, o por lo menos no previene, las hambrunas (que se producen por falta de poder de disposición de algunas personas sobre ciertos recursos como los alimentos). Se advierte, que esta tesis se contrapone a la que sostienen liberales libertarios tipo F. Hayek (Premio Nobel en Economía 1974), discípulo de Von Mises, para quien el surgimiento de la propiedad privada, y por tanto, la capacidad de disposición sobre ciertos recursos, no serían sino fruto de un proceso evolutivo y espontáneo, no dirigido ni controlado racionalmente por el hombre. Ver: Friedrich Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1991, pp. 40-46.

disposición en una sociedad, usando para ello todos los derechos y oportunidades que están a su alcance"¹⁰⁹.

En tal sentido, el enfoque seniano de las habilitaciones describe el poder de disposición que las personas tienen sobre ciertos recursos, bienes o servicios, ya sea para utilizarlos o consumirlos. Hace referencia a una relación de poder entre una persona, las demás y ciertos bienes y recursos, de modo que las exigencias generadas por el referido poder de disposición deben ser atendidas por las demás personas y/o las instituciones, según corresponda. Una persona se encuentra habilitada respecto de algo cuando está facultada o legitimada para controlarlo y, en consecuencia, las demás personas quedan obligadas a respetar dicho control¹¹⁰. Se trata de una modalidad de autorización de carácter formal que puede estar reconocida tanto a través de una ley, como derivar de un tipo de legitimidad basada en convenciones establecidas que no necesariamente estén plasmadas en una norma jurídica. Este segundo tipo de reconocimiento es denominado por Sen las *habilitaciones ampliadas*; en virtud de éstas, las personas tienen el *poder de disposición* de ciertos bienes o recursos provenientes de "alguna relación social que toma forma más amplia de legitimidad aceptada en lugar de derechos legales demandables judicialmente"¹¹¹. Una autorización del primer tipo, por ejemplo, sería claramente el derecho de propiedad, según manifiesta Sen en *Poverty and Famines*: "las relaciones de propiedad son un tipo de relaciones de *habilitación*"¹¹². Como se advierte, el núcleo fundamental del enfoque de las habilitaciones se sitúa en el poder que las personas tienen para controlar y disponer de ciertos bienes, recursos y/o servicios, y no la en disponibilidad física de tales bienes y recursos, como por ejemplo, en la cantidad de alimentos o los servicios de asistencia

¹⁰⁹ Amartya Sen, "Development: Which Way Now?", *Resources, Values and Development*, op. cit., pp. 485-508, 497; la definición de habilitación citada tiene origen en la conferencia pronunciada en Dublín el 23 de septiembre de 1982. Aunque no podemos detenernos en un análisis más profundo del enfoque de las habilitaciones, conviene tener en cuenta que Sen clasifica las habilitaciones en dos modalidades, a saber: habilitaciones directas o básicas y habilidades de intercambio.

¹¹⁰ Ver: Rafael Cejudo Córdoba, "Capacidades y libertad: una aproximación a la teoría de Amartya Sen", op. cit., p. 11.

¹¹¹ Jean Drèze y Amartya Sen, *Hunger and Public Action*, Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 10.

¹¹² Amartya Sen, *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, op. cit., p. 1.

médica existentes en una sociedad determinada ya que, como destaca R. Cejudo, “un fallo en la habilitación (*entitlement failure*) puede producirse existiendo una provisión suficiente de recursos, dado que no se reparten igualitariamente”¹¹³ entre las personas que lo necesitan.

Este primigenio enfoque seniano, a diferencia de la teoría de las capacidades que desarrolla posteriormente, tiene un carácter eminentemente descriptivo antes que ético-normativo; describe, pero no justifica moralmente el hecho de que ciertas personas estén más habilitadas que otras¹¹⁴. En ese sentido, también contrasta de manera evidente con la teoría normativa de las justas titulaciones [*entitlement theory*], defendida por R. Nozick en su *Anarquía, Estado y Utopía*¹¹⁵, que justifica de manera irrestricta el derecho de propiedad individual con el único requisito de que se hayan cumplido las reglas de adquisición y de transferencia¹¹⁶. Pese al carácter descriptivo que imprime a esta perspectiva, es a través de la misma que Sen logra, entre otras, dos desarrollos sumamente importantes en relación con el tema que nos ocupa. En primer lugar, consigue poner de manifiesto las causas sociales, jurídicas y políticas del fenómeno de las hambrunas, revelando que éstas no dependen sólo de la provisión de alimentos sino fundamentalmente del modo injusto en que se encuentra distribuido el poder de conseguir los alimentos; es decir, las

¹¹³ Rafael Cejudo Córdoba, *Libertad como capacidad. Un análisis filosófico del enfoque de las capacidades de Amartya Sen con implicaciones sociales y educativas*, op. cit., p. 110.

¹¹⁴ Pablo Sánchez Garrido, *Raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx.*, op. cit., p. 39.

¹¹⁵ R. Nozick defiende el derecho a la propiedad como un derecho natural e inviolable. Afirma que “los individuos tienen derechos y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar los derechos. Estos derechos son tan firmes y de tan largo alcance que surge la cuestión de qué pueden hacer el Estado y sus funcionarios, si es que algo pueden.” Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, traducción de Rolando Tamayo, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, p. 7. R. Rodríguez sostiene que la concepción de Nozick de los derechos individuales tiene como eje central dos cuestiones importantes; en primer lugar, la absolutización del derecho de propiedad, en este punto cita a Rubio Carracedo. En segundo lugar, la justificación de la apropiación privada a través de una interpretación débil de la teoría lockeana de la propiedad. Ver: Roberto Rodríguez Guerra, *El liberalismo conservador contemporáneo*, Universidad de la Laguna, Santa Cruz de Tenerife, 1998, p. 105.

¹¹⁶ Una de las contribuciones más célebres de R. Nozick a la filosofía política, según afirma M. Lessnoff, es su teoría de la justicia económica, conocida también como la *teoría del justo título* [*entitlement theory*], distinguida por su carácter histórico, de acuerdo con la cual la justicia de una posesión (es decir, propiedad de la riqueza) depende por completo de la historia de cómo una persona llega a obtenerla. Ver: Michael Lessnoff, “Robert Nozick: Una inteligencia sin sosiego”, *Revista de Occidente*, N° 259, 2002, p. 55.

habilitaciones entendidas como “recursos bajo el poder de las personas”¹¹⁷. En segundo lugar, pone en evidencia la insuficiencia de los derechos y libertades civiles, aún plenamente positivizados en los ordenamientos jurídicos, para evitar el hambre. En palabras de R. Arango, “con acierto demuestra Sen –apoyado en sus investigaciones sobre las hambrunas (...) generadas no tanto por la sequía sino por el sistema de detentación de la tierra– que en ocasiones un sistema que realiza plenamente una clase de derechos, esto es, los derechos de libertad, puede llevar a situaciones moralmente inaceptables”¹¹⁸ en efecto, Sen nos dice que:

“... puede no haber violación de ningún derecho legalmente reconocido en la imposibilidad de grandes sectores de la población para adquirir suficiente comida para sobrevivir (...) los derechos legalmente garantizados de propiedad, transacción y transmisión trazan sistemas económicos que pueden coexistir con que haya gente incapaz de adquirir suficiente comida para sobrevivir”¹¹⁹.

Así, la reflexión sobre *las habilitaciones*, permite a Amartya Sen denunciar que el reconocimiento jurídico de una determinada categoría de derechos: aquellos clásicos derechos derivados de la libertad entendida como no interferencia (libertad del individuo frente a las interferencias externas) pueden quedar gravemente afectados si se carece del control de bienes materiales que permitan hacer efectivos los derechos; esto es, si se descuida el ámbito protegido por los derechos sociales –sin cuyo reconocimiento y garantía– las

¹¹⁷ Ver: Rafael Cejudo Córdoba, “Capacidades y libertad: una aproximación a la teoría de Amartya Sen”, *Revista internacional de sociología*, Vol. LXV, Nº 47, 2007, p. 11. De esta defensa de Sen subyace la concepción de la sociedad como un diseño humano consciente y deliberado que, por tanto, puede ser modificado. Una idea que se contrapone radicalmente a las tesis defendidas por representantes del liberalismo libertario como F. Hayek, que como destaca P. De la Nuez, “La sociedad es un orden espontáneo de origen evolutivo”; y, Carl Menger, para quien “la realidad social constituye el fruto espontáneo de las acciones individuales libres, y muchas veces de consecuencias inintencionadas, de generaciones de seres humanos. Paloma de la Nuez, “Prólogo”, en Friedrich A. Hayek, *Principios de un orden social liberal*, Unión Editorial, Madrid, 2011, p. 17.

¹¹⁸ Rodolfo Arango Rivadeneira, “Presentación”, en Amartya Sen, *Economía de bienestar y dos aproximaciones a los derechos*, op. cit., p. 8.

¹¹⁹ Jean Drèze y Amartya Sen, *Hunger and Public Action*, op. cit., p. 20.

libertades pueden quedar gravemente afectadas, ya que como hemos señalado al inicio del presente capítulo, Sen defiende un concepto integrado de derechos: tan importante es el reconocimiento y protección de los civiles y políticos como el reconocimiento y protección de los derechos de carácter económico y social; es más, éstos se encuentran formando una especie de cadena, en la que un tipo de derechos afecta significativamente al otro tipo de derechos.

De este modo, es posible sostener que aún cuando Sen defienda que un enfoque centrado en los bienes y los recursos no proporciona la información suficiente de cara a la evaluación de las ventajas personales y del bienestar individual –debido a que la diversidad generada tanto por las circunstancias personales como por aquellas de orden social y cultural, influye de manera decisiva en la transformación de los bienes en libertades– no deja de reconocer la importancia de los bienes y los recursos para las capacidades, atribuyéndoles un valor *instrumental*, no por ello menos importante, en tanto constituyen medios imprescindibles para el logro no sólo de los funcionamientos sino también de las libertades reales o capacidades.

Consecuentemente, atendiendo a la metodología del *análisis informacional* empleado por Sen para la evaluación del bienestar individual (y social), se puede afirmar que las habilitaciones –entendidas como el poder de disposición que tienen las personas sobre los bienes, recursos y/o servicios– en tanto necesarias para el logro de los funcionamientos -dimensión constitutiva del enfoque seniano- forman parte de la *base informacional* del enfoque de las capacidades y constituyen una base fundamental de la dimensión de los funcionamientos de la que enseguida nos ocupamos. Antes de abordar esta dimensión, resulta necesario hacer una breve referencia al tratamiento que Amartya Sen otorga a la *diversidad humana*, punto de partida de su propuesta igualitaria.

3.2. La diversidad. Crítica de los bienes primarios

El abordaje seniano sobre la diversidad es importante por dos consideraciones fundamentales. En primer lugar, porque es el motivo principal de divergencia con el liberalismo igualitario de John Rawls, fundado en los bienes primarios¹²⁰. En segundo lugar, porque es la razón del cambio del énfasis inicial puesto en la igualdad (igualdad de capacidades básicas como respuesta a la pregunta “¿Igualdad, de qué?”) hacia la libertad entendida como capacidad. Un cambio que, a juicio de D. Crocker, puede ser interpretado como una reivindicación seniana del valor libertad –en oposición al libertarismo de F. Hayek, M. Friedman y R. Nozick– para la izquierda democrática¹²¹. En este aspecto coincidiría con Ronald Dworkin, quien “concibe la libertad como una condición para la igualdad”¹²², con la debida aclaración que este modo de concebir la relación entre libertad e igualdad no pretende significar una instrumentalización de uno u otro valor.

De forma reiterada en distintos escritos Amartya Sen reconoce la trascendental relevancia de la propuesta igualitaria de John Rawls plasmada en su magna obra *Teoría de la Justicia*, revisada y matizada ulteriormente –en cierto aspecto– por su *Liberalismo político*. En primer lugar, insiste en la significativa

¹²⁰ Según destaca Urquijo, Sen “admite que podríamos quedarnos en el ámbito de los bienes primarios como lo propone John Rawls, si no fuera porque existe una diversidad en la especie humana con necesidades muy distintas, con contextos variados, con intereses plurales que hace que la *conversión* de bienes en capacidades cambie de una persona a otra”. Martin Johani Urquijo Angarita, *El enfoque de las capacidades de Amartya Sen: Alcance y límites*, op. cit., p. 27.

¹²¹ David Crocker, “‘Functioning and Capability’. The Foundation of Sen’s and Nussbaum’s Development Ethic”, *Political Theory*, Vol. 20, Nº 4, 1992, p. 182. En esta línea de ideas, es conveniente destacar que Amartya Sen, economista heterodoxo, cuyas investigaciones principales giran en torno a los problemas de desigualdades económicas, las hambrunas y la pobreza; conocido además por proclamar que “no tiene ningún consejo que dar a quienes le preguntan cómo invertir mejor su dinero, ya que se interesa esencialmente por la suerte de aquellos que no tienen dinero”, es adscrito “en la tradición radicalmente igualitaria del liberalismo político, que como Stuart Mill, acaba por compartir un cierto número de posiciones con las corrientes democráticas del movimiento obrero socialista”. Ver: Marck Saint-Upéry, “Introducción: Amartya Sen o la economía como ciencia moral”, en Amartya Sen, *La libertad individual como compromiso social*, traducción de María Victoria de Vela, Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador, 2000, p. 8.

¹²² Lourdes Santos Pérez, “Los valores en serio. Repensando el Derecho”, en *El legado de Dworkin a la Filosofía del Derecho. Tomando en serio el imperio del erizo*, op. cit., p. 394.

influencia de la teoría rawlsiana en el desarrollo y estructura de su propio *enfoque de las capacidades*¹²³. En segundo lugar, subraya la importancia del enfoque rawlsiano de la *Justicia como equidad*, en la medida en que ésta se funda en la tenencia de “bienes primarios”¹²⁴ que incluyen recursos tales como ingresos, riqueza, oportunidades, las bases sociales del autorrespeto, etc.; esto es, medios para la consecución de las libertades, medios de uso general que ayudan a cualquier persona a promover sus fines¹²⁵. A pesar de este reconocimiento, y sin desestimar la importancia de la posesión de bienes y recursos, en su ensayo que lleva el significativo título *Justicia: medios contra libertades*, plantea una objeción importante centrada en la *diversidad*. Nos dice Sen que “la diversidad interpersonal en la conversión de estos bienes primarios en libertad para conseguir cosas introduce elementos de arbitrariedad en la teoría rawlsiana de las posibilidades respectivas que gozan diferentes personas; tal cosa puede constituir una fuente de desigualdad injustificada y de inequidad”¹²⁶. Ése es el argumento principal utilizado por el autor para defender un traslado del énfasis

¹²³ Sin duda, John Rawls influye de manera decisiva en la propuesta teórica de Sen, pero junto a Rawls también Karl Marx, Aristóteles y Adam Smith son autores de cuyo pensamiento se nutre, esto hace que resulte un tanto difícil circunscribir a un autor tan heterogéneo, ecléctico y complejo como Sen en una única tradición filosófico-política. Como destaca P. Sánchez Garrido, “para comprender las aportaciones filosóficas de Amartya Sen es necesario advertir una considerable heterogeneidad en sus influencias. Añadido a ello, Sen considera que la realidad es altamente compleja y que el modo de acceder a ella ha de asumir una pluralidad de perspectivas que respeten esa complejidad. (...) La pluralidad de métodos y enfoques teóricos que Sen encuentra en todos estos autores coadyuva en esta ardua tarea, mientras que un enfoque teórico unilateral y simplificador, aunque sea extremadamente coherente sobre el papel, rompería con esta premisa metodológica realista de Sen.” Pablo Sánchez Garrido, *Raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx.*, op. cit., p. 63.

¹²⁴ Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, op. cit., p. 20.

¹²⁵ Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, op. cit., p. 96. Recordemos que ya en el primigenio ensayo de 1979, Sen destacaba la importancia de la propuesta rawlsiana, escribía entonces: “El interés por las capacidades básicas puede verse como una extensión natural de la preocupación de Rawls por los bienes primarios, desplazando la atención de los bienes a lo que los bienes suponen para los seres humanos”. Amartya Sen, “¿Igualdad de qué?”, op. cit., pp. 152-153.

¹²⁶ Amartya Sen, “Justicia: medios contra libertades”, en Amartya Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, op. cit., p. 110. A este respecto conviene destacar que una constante en la obra de Sen es su insistencia en que el motivo de discrepancia con la propuesta rawlsiana surge por el distinto tratamiento que ambos efectúan de la *diversidad*; en tal sentido, en su *Nuevo examen de la desigualdad* nos dice: “Nuestra diferencia de opinión –con Rawls– tiene importancia porque, de nuevo, nace de mi insistencia en la *diversidad humana*. Dos personas que tengan el mismo haz de bienes primarios pueden gozar de muy diferentes libertades de perseguir sus respectivas concepciones de lo que es bueno (coincidan o no tales concepciones). El evaluar la igualdad, y también la eficiencia, en el especio de los bienes primarios equivale a dar prioridad a los *medios* para conseguir la libertad, en vez de *lo extenso* de la libertad”. Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, op. cit., pp. 201-221.

puesto en los bienes primarios hacia la “evaluación efectiva de las libertades y capacidades”¹²⁷.

Ahondando en esta cuestión, Sen sostiene que existen dos tipos distintos de “fuentes de diversidad en la relación entre los medios con que cuenta una persona (tales como los bienes primarios o los recursos) y sus fines”¹²⁸. Una primera fuente de diversidad, a la que denomina *diferencia entre los fines*, se origina por las diferentes concepciones del bien que puedan tener las distintas personas. Una segunda fuente de diversidad, a la que designa como *diferencia entre individuos*, surge de la relación entre los recursos (tales como los bienes primarios) y la libertad para buscar fines. Sen reconoce que Rawls afronta adecuadamente el primer tipo de diversidad, pero objeta el abordaje efectuado respecto del segundo tipo de diversidad. En efecto, el autor de *Una teoría de la Justicia*, al igual que otro de los insignes representantes del liberalismo –de signo igualitario– como Isaiah Berlin¹²⁹, defiende un pluralismo de fines y valores¹³⁰.

¹²⁷ Amartya Sen, *La idea de la Justicia*, op. cit., p. 95.

¹²⁸ Amartya Sen, “Justicia: medios contra libertades”, op. cit., p. 120.

¹²⁹ Aunque hay cierto consenso en situar a I. Berlin en la corriente igualitaria –o social– del liberalismo, conviene dejar apuntado que R. Dahrendorf, plantea dudas sobre la posibilidad de adscribir al autor de *Dos conceptos de libertad* en la referida corriente del liberalismo. En un estudio dedicado a la figura de: Karl Popper, Raymond Aron e Isaiah Berlin, tres influyentes intelectuales del siglo XX que no se dejaron tentar por los totalitarismos, “que no sucumbieron a la tentación fascista ni comunista”. Dahrendorf, pone de relieve que estos tres autores coinciden en dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, en haber vivido de cerca el estallido del fascismo; en segundo lugar, en su fascinación por el planteamiento histórico-sociológico de Marx –de hecho, los tres escribieron sobre Marx: Berlin, una biografía; Popper en el segundo volumen de su *Sociedad abierta*, y Aron, en un libro póstumo, *Le marxisme de Marx*–, sintiéndose repelidos, al mismo tiempo, por el dogmatismo de aquella comprensión de la necesidad histórica que sedujo no a pocos intelectuales. Consecuente con esta descripción, nos dice R. Dahrendorf que, aunque no es fácil encuadrarlos políticamente, lo cierto es que los tres llegaron a sostener que “la libertad es más importante que la igualdad”, pero no dejaron de otorgar “a lo social” un lugar relevante en su pensamiento. En relación con Berlin, su alabanza del pluralismo es argumentada, sobre todo, con su preferencia, simultánea, por la libertad y la justicia. Así, entiende Dahrendorf, que probablemente no pueda ser considerado como un “social-liberal”, en el sentido que da a la expresión Norberto Bobbio, pero lo que sí se puede asegurar es que I. Berlin perteneció a un tipo “especial de liberales”. Ver: Ralf Dahrendorf, *La libertad a prueba. Los intelectuales frente a la tentación totalitaria*, traducción de Pedro Madrigal Devesa, Trotta, Madrid, 2009, pp. 40-49.

¹³⁰ Berlin, en su defensa de un pluralismo de valores nos dice: “La idea de que tiene que haber respuestas últimas y objetivas para las cuestiones normativas; verdades que pueden demostrarse o intuirse directamente; que es posible en principio descubrir una estructura armónica en la que son compatibles todos los valores; que hacia esta única meta es hacia la que tenemos que dirigirnos (...) a mí me parece que no es válida y que a veces a conducido (y todavía sigue conduciendo al absurdo, en teoría, y a consecuencias bárbaras, en la práctica”. Isaiah Berlin, “Introducción”, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, traducción de Julio Bayón, Alianza

En ese sentido, para Rawls, la concepción de las personas como seres libres e iguales conlleva necesariamente al desarrollo de una pluralidad de concepciones del bien. Desde esta premisa, en *El liberalismo político*, –en el que establece una distinción clara entre una concepción política de la justicia y las doctrinas filosóficas comprensivas¹³¹– “parte del supuesto de que a efectos políticos, una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables pero incompatibles es el resultado normal del ejercicio de la razón humana en el marco de las instituciones libres de un régimen constitucional democrático”¹³². En suma, una sociedad democrática moderna como las actuales, no sólo se caracteriza por una pluralidad de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales, sino por una pluralidad de doctrinas comprensivas entre sí y, sin embargo, razonables. Ninguna de esas doctrinas es abrazada por los ciudadanos de un modo general –continúa Rawls–, ni debe esperarse que en un futuro previsible una de esas doctrinas, o alguna otra doctrina razonable venidera, llegue a ser abrazada por todos, o casi todos, los ciudadanos.

En consecuencia, el objetivo que Rawls se propone en *El liberalismo político* es elaborar una concepción de la justicia política para un régimen constitucional democrático que pueda ser aceptada por la pluralidad de doctrinas razonables, por ello, desde el comienzo, la *Justicia como equidad* ésta es presentada como una concepción política de la justicia¹³³. Una herramienta a la

Editorial, Madrid, 1988. En ese mismo sentido, E. Fernández, pone de relieve que entre las preocupaciones claramente repetidas por Berlin en sus distintos escritos se encuentran: “Pluralismo de valores y fines, libertad de elección, incompatibilidad entre valores y sentimiento de que algo perdemos y sacrificamos al elegir entre ellas, porque su realización y consecución armónica son ‘humanamente’ imposibles”. Eusebio Fernández García, “Apostillas a una reflexión sobre Isaiah Berlin”, en José María Lasalle (Coord.), *Isaiah Berlin: Una reflexión liberal sobre el “otro”*, Editorial Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, Madrid, 2002, p. 106.

¹³¹ Rawls aclara en la *Teoría de la Justicia* que “una doctrina moral de la justicia de alcance general no se distingue de una concepción estrictamente política de la justicia. No hay un contraste entre las doctrinas filosóficas y morales comprensivas y las concepciones limitadas al dominio de lo político. En cambio, en las conferencias que componen el *Liberalismo Político*, esas distinciones resultan fundamentales”. John Rawls, *El liberalismo político*, traducción de Antoni Domènech, Crítica, Barcelona, 1996, p. 11.

¹³² *Ibíd*em, p. 12.

¹³³ *Ibíd*em, pp. 11-15.

que acude para afrontar esta tarea es la idea de un consenso entrecruzado¹³⁴, propuesta en la que no nos detendremos¹³⁵. En relación con esta defensa rawlsiana del pluralismo M. Nussbaum nos dice que Rawls insiste en distribuir los recursos básicos sin adoptar una postura acerca del bien humano; su objetivo es dejar a cada ciudadano o ciudadana que elija la concepción del bien con la que quiera vivir.¹³⁶

Sen reconoce que las implicaciones éticas y políticas de *la diversidad* originadas por las diferentes concepciones del bien –fines y metas– de las personas, sin duda, son adecuadamente abordadas, y entendidas mejor, como resultado de la propuesta rawlsiana de la *Justicia como equidad*. Sin embargo, considera que “la diversidad generada por las diferencias en nuestra capacidad de convertir los recursos en libertades reales –*diferencia entre individuos*: relacionadas con el sexo, la edad, la dotación genética y muchas otras características– nos dan facultades desiguales para construir la libertad en nuestras vidas aun cuando tengamos el mismo conjunto de bienes primarios”¹³⁷. Este segundo tipo de diversidad es el que a juicio de Sen no sería convenientemente afrontado por Rawls. Se trataría de una modalidad de *diversidad* que, en la propuesta igualitaria rawlsiana, quedaría solapada bajo el “velo de la ignorancia” en la hipotética *posición original*¹³⁸, en la que los

¹³⁴ El capítulo IV, *La idea de un consenso entrecruzado* tiene origen en la Conferencia escrita en 1987. Ver: John Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., pp. 10 y 165-205.

¹³⁵ A. E. Pérez Luño destaca que para el último Rawls –el del *liberalismo político*–, el pluralismo de las visiones del mundo es el elemento esencial de los Estados de Derecho basados en el liberalismo político. Así, “la aportación básica del constructivismo político-liberal reside en la posibilidad de arribar a un “consenso por superposición”, entre doctrinas comprensivas racionales, que expresan visiones religiosas, filosóficas y morales diferentes. De este modo, las modernas sociedades democráticas pueden asegurar la coexistencia de una pluralidad de visiones del mundo contradictorias”. Antonio Enrique Pérez Luño, “Cultura cívica y derechos humanos: las tesis de Jürgen Habermas y John Rawls, *La Filosofía del Derecho en perspectiva histórica. Estudios conmemorativos del 65 aniversario del autor. Homenaje del Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad de Sevilla*, Secretariado de Publicaciones, Sevilla, 2009, p. 506.

¹³⁶ Martha Nussbaum, “Capacidades humanas y justicia social. En defensa del esencialismo aristotélico”, en Jorge Riechmann (Coord.), *Necesitar, desear, vivir*, traducción de Antonio Gómez Ramos, Fundación 1º de Mayo – Libros de la Catarata, Madrid, 1999, p. 86.

¹³⁷ Amartya Sen, “Justicia: medios contra libertades”, en Amartya Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, op. cit., p. 121.

¹³⁸ Conviene tener presente que en la propuesta teórica de Rawls, “la intención de la *posición original* es establecer un procedimiento equitativo según el cual cualesquiera que sean los principios convenidos, éstos sean justos”. Para ello, Rawls busca anular los efectos de las

individuos están representados en tanto que personas morales y no en tanto personas determinadas. En palabras de Rawls, las personas han de ser entendidas sólo como personas morales y haciendo abstracción de contingencias¹³⁹; así, nadie conoce su fortuna (o infortunio) en la distribución de las ventajas y habilidades naturales, su posición, su clase o su status social; tampoco conoce sus concepciones del bien ni sus inclinaciones psicológicas. Según destaca M. A. Rodilla, “los pobladores de la posición original deliberan y eligen principios de justicia sobre la base de una información irrestricta en lo que atañe a los hechos generales, pero muy severamente restringida en lo que se refiere a datos particulares. En pocas palabras, las partes son *omniscientes* en lo que atañe a hechos generales, e *ignorantes* en lo que se refiere a hechos particulares”, en este último sentido, el velo es prácticamente completo y sin fisuras¹⁴⁰. De acuerdo con Rawls, se presume que las partes no conocen ciertos tipos de hechos particulares:

“Ante todo, ninguno sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición de clase o status social; ni sabe cuál es la fortuna que ha tenido en la distribución de los activos y capacidades naturales, su inteligencia y fuerza, y cosas por el estilo. Tampoco sabe nadie cuál es su concepción del bien, cuáles son los pormenores de su plan racional de vida, ni siquiera los rasgos especiales de su psicología, tales como la aversión al riesgo o su propensión al optimismo o el pesimismo. Más aún, presumo que las partes desconocen las circunstancias particulares de su sociedad. Es decir, no conocen la situación económica o política

contingencias naturales y las circunstancias sociales que afectan a las distintas personas, acudiendo con este propósito a la idea del “velo de la ignorancia”. John Rawls, “La posición original”, *Teoría de la Justicia*, traducción de María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 135. En este mismo sentido, T. Campbell nos recuerda que “la propuesta de Rawls se basa en la idea de la equidad procedimental de una “posición original”, que es su versión del hipotético estado de naturaleza. Esta Equidad procedimental está basada en la estrategia de asegurar que todas las causas de sesgo y parcialidad sean excluidas de la posición original, logrando así un resultado imparcial y equitativo”. Tom Campbell, “La justicia como contrato: Rawls y el bienestar”, *La Justicia. Los principales debates contemporáneos*, traducción de Silvina Álvarez, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 106.

¹³⁹ John Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., p. 309.

¹⁴⁰ Miguel Ángel Rodilla, “John Rawls”, *Contrato Social de Hobbes a Rawls. Buchanan, Nozick, Rawls*. Tomo II, Ratio Legis, Salamanca, 2014, p. 690.

de su sociedad, ni el nivel de civilización y cultura que ha sido capaz de alcanzar”¹⁴¹.

Pues bien, la idea en relación con el segundo tipo de diversidad es enseguida perfilada por Sen en su libro *Nuevo examen de la desigualdad*, en éste sostiene de forma categórica que es su insistencia en la *diversidad humana* la que –además de incidir de manera directa en la conversión o transformación de los bienes en libertades, o precisamente, debido a esta influencia– le coloca en aguda discrepancia con la propuesta rawlsiana. Para Sen, concentrarse en el espacio proporcionado por los bienes primarios o los recursos equivale a dar prioridad a los *medios* para conseguir la libertad; en vez de lo *extenso de la libertad*¹⁴², considera, en consecuencia, que una teoría de la justicia basada en la equidad debe tratar profunda y directamente de las *libertades reales* de que gozan las distintas personas –que pueden tener objetivos diversos– para llevar vidas diferentes que es posible que tengan razones para valorar¹⁴³, en lugar de centrarse sólo en los medios.

Como se advierte, el eje central de análisis de la propuesta igualitaria de Sen¹⁴⁴ –*enfoque de las capacidades*– es la *diversidad humana*, focalizando su atención en la vida real¹⁴⁵ de los seres humanos a la que subyace una inmensa diversidad; ésta, a su vez, genera numerosas fuentes de variaciones interpersonales de conversión de bienes y recursos en libertades, que pueden resultar trascendentales¹⁴⁶. En tal sentido, Sen escribe: “cada uno de nosotros

¹⁴¹ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 135.

¹⁴² Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, op. cit. p. 21. Esta misma idea es sostenida por Sen en *La idea de la Justicia*, op. cit., p. 95.

¹⁴³ Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, op. cit., p. 110.

¹⁴⁴ Silvina Ribotta, “La igualdad en el siglo XX. Un estudio desde las teorías de la justicia igualitarias”, en Gregorio Peces-Barba, Eusebio Fernández García, Francisco Javier Ansuátegui Roig y José Manuel Rodríguez Uribes (Dirs.), *Historia de los derechos fundamentales. (Valores, principios y derechos humanos)*, Vol. IV, Tomo IV, Dykinson, Madrid, 2013, p. 309.

¹⁴⁵ En palabras de Sen, una alternativa al énfasis en los medios para vivir bien es centrar la atención en la vida real que consiguen los individuos, o yendo más allá, en la libertad para conseguir la vida real que podemos tener razones para valorar. Amartya Sen, “Rentas, recursos y libertades”, *Desarrollo y libertad*, op. cit., p. 97.

¹⁴⁶ Sen puntualiza que el problema de la variación interpersonal es importante cuando se analiza aquello que la persona puede de hecho hacer o ser, o qué tipo de vida puede llevar, las fuentes de variaciones interpersonales pueden ser numerosas y trascendentales, ejemplo de ello son las

es distinto de los demás, no sólo por las características externas, como el patrimonio heredado, o el medio ambiente natural y social en el que vivimos, sino también por nuestras características personales (...). La potente retórica de la 'igualdad del hombre', a menudo suele desviar la atención de estas diferencias. Aunque tal retórica, por ejemplo, 'todos los hombres nacen iguales', se ha considerado siempre como parte esencial del igualitarismo, las consecuencias de pasar por alto estas diferencias entre los individuos, de hecho, pueden llegar a ser muy poco igualitarias, al no tener en cuenta el hecho de que considerar a todos por igual puede resultar en que se dé un trato desigual a aquellos que se encuentran en una posición desfavorable"¹⁴⁷.

De este modo, es posible sostener que el punto de desencuentro con la propuesta rawlsiana de la *Justicia como equidad* surge fundamentalmente en virtud de la perspectiva adoptada por Sen en relación con la *diversidad humana*. La atención prioritaria de la *diversidad y heterogeneidad* de las personas obliga a nuestro autor a iniciar "un cambio de rumbo sustancial con respecto a la orientación en los medios que prevalece en los enfoques corrientes en filosofía política, como la concepción de John Rawls sobre 'los bienes primarios'"¹⁴⁸. El cambio de rumbo se produce esencialmente porque estos bienes que se constituyen en medios valiosos para los fines de la vida humana, son considerados, además, como el indicador primario para juzgar la equidad en la distribución¹⁴⁹; una consideración que, como ya hemos señalado, es objetada por Sen debido a que la *diversidad de los seres humanos* incide directamente

necesidades nutritivas de distintas personas. Ver: Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, op. cit., p. 51.

¹⁴⁷ *Ibídem*, p. 13.

¹⁴⁸ Al igual que Sen, Martha Nussbaum se muestra crítica de la propuesta igualitaria rawlsiana de los bienes primarios. Argumenta que las necesidades de recursos que tienen los seres humanos son muy variadas, y cualquier definición suficiente de mejor y peor situado debe reflejar este hecho. Una mujer embarazada tendrá unas necesidades alimenticias diferentes de otra que no lo esté, y una niña las tendrá diferentes de una adulta. Una niña que tenga exactamente la misma cantidad de proteínas en su dieta que una mujer adulta está peor situada, dadas las mayores necesidades. Una persona con menor movilidad necesitará muchos más recursos que una persona con movilidad normal, a fin de alcanzar el mismo nivel de capacidad de movimiento. Todo esto no son sólo excepciones; son hechos omnipresentes en la vida. Así, el fracaso de la teoría liberal de Rawls para dar cuenta de ellos es un defecto serio". Martha Nussbaum, "Capacidades humanas y justicia social. En defensa del esencialismo aristotélico", op. cit., p. 87.

¹⁴⁹ Amartya Sen, *La idea de la Justicia*, op. cit., p. 284.

y, de modo diferente –de persona a persona, por distintas circunstancias– en la conversión de estos bienes primarios y recursos en libertades dando lugar a que, la referida igualdad en la distribución, pueda ir de la mano de graves desigualdades en las libertades reales de que gozan las diferentes personas¹⁵⁰, esto es, produciendo desigualdades injustificadas.

La focalización del interés seniano por la *diversidad* centrada en la vida real de los seres humanos se produce en coincidencia con el proceso de afianzamiento de su veta filosófica, iniciada fundamentalmente en sus escritos “¿Igualdad, de qué?” (1979); *Poverty and Famines* (1981); *Bienestar, Agencia y Libertad* (1984); y *Resources, Values and Development* (1984). Sen va incorporando paulatinamente en sus reflexiones sobre la justicia social el tema de la *diversidad humana* hasta llegar a concederle un espacio privilegiado: el fundamento de su propuesta teórica y punto de partida de su edificio conceptual¹⁵¹. Una perspectiva adoptada que le ha valido el calificativo de “realista” por parte de un distinguido representante del liberalismo social como Ralf Gustav Dahrendorf¹⁵², quien, con ocasión de un análisis de la teoría seniana de las titulaciones, cataloga a nuestro autor como “un economista político *realista* que gusta de envolver sus emociones con capas de argumentación racional, pero su teoría difícilmente podría ser más dramática”¹⁵³.

¹⁵⁰ Amartya Sen, “Justicia: medios contra libertades”, op. cit., p.115.

¹⁵¹ Sen centra su atención en la *vida real* que consiguen los individuos, en la libertad para conseguir la vida real. Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, op. cit., p. 97.

¹⁵² E. Fernández, sitúa a R. Dahrendorf, junto a I. Berlin, y K. Pooper, entre los defensores de un liberalismo social. Ver: Eusebio Fernández García, “Sobre la pertinencia y tensiones de la autonomía, la libertad y la igualdad como fundamentos de los derechos sociales”, en Gregorio Peces-Barba, Eusebio Fernández García, Francisco Javier Ansuátegui Roig y José Manuel Rodríguez Uribe (Dirs.), *Historia de los derechos fundamentales. (Valores, principios y derechos humanos)*, op. cit., p. 23.

¹⁵³ Ralf Dahrendorf, *El conflicto social moderno. Ensayo sobre la política de la libertad*, traducción de Francisco Ortiz, Mondadori, Barcelona, 1990, p. 30. Por su parte, Sen ha insistido en distintos ensayos y escritos, el lugar relevante que ocupan en sus reflexiones las personas (cómo son los seres humanos empíricamente hablando), la vida cotidiana, la vida real de las personas. Uno de dichos escritos es el que tiene origen en una conferencia pronunciada en Italia con ocasión de la ceremonia de entrega del Premio Internacional senador Giovanni Agnelli, –cuyo primer destinatario fue Isaiah Berlin– otorgado a Amartya Sen en marzo de 1990. El ensayo fue se publicado en el

Como se advierte, R. Dahrendorf omite en este calificativo la faceta filosófica de Sen, una omisión que puede ser atribuible –pese a que para entonces hacía algunos que años nuestra autor venía fraguando este aspecto de su pensamiento, pues con ocasión del premio que el Trinity College de Cambridge le otorgó por su tesis doctoral en Economía decidió pasar cuatro años de su vida dedicados, en exclusiva, a su formación filosófica¹⁵⁴– a que cuando R. Dahrendorf escribe su ensayo *Sobre la política de la libertad* (1988), la veta filosófica seniana aún se hallaba en proceso de consolidación; ésta irrumpirá, sin duda, en sus obras posteriores: *Nuevo examen de la desigualdad* (1992); *Desarrollo y libertad* (1999) y *La idea de la Justicia* (2009). En estos escritos la *diversidad* ocupa un espacio clave de sus reflexiones sobre la justicia social, esbozando hasta cinco fuentes distintas de diversidad que generan diferencias irreducibles entre los seres humanos, las cuales producen, a su vez, diferencias en la *conversión* de los bienes y recursos en bienestar y libertad que deben ser consideradas en cualquier teoría de la justicia igualitaria.

Sen nos dice que utilizamos los bienes y recursos (rentas y riqueza) como

volumen I. Isaiah Berlin, Amartya K. Sen, et al., *La dimensión ética nelle società contemporanee*, Ediciones de la fundación Giovanni Agnelli, Turín, 1990. Amartya Sen, “Ideas abstractas y horrores concretos”, *Libertad individual como compromiso social*, traducción de María Victoria de Vela, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2000, p. 34.

¹⁵⁴ En su autobiografía publicada por la Fundación Nobel, Sen declara que el premio que le otorgó el Trinity College por su tesis doctoral, que estaba dotado de una licencia de cuatro años, le permitió hacer lo que le gustaba: dedicarse al estudio de la filosofía moral y política. Ver: Amartya Sen, *Autobiography*, página oficial de la Fundación Nobel. Disponible en línea: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/economic-sciences/laureates/1998/sen-bio.html, revisado el 24/9/2015. Es precisamente esta formación la que le permitirá incursionar, además de la economía, en la filosofía política; un área en la que consigue reflexionar y compartir cátedra con figuras de la talla de John Rawls, Isaiah Berlin, Bernard Williams, Ronald Dworkin, Thomas Scanlon, Kenneth Arrow, Robert Nozick, Martha Nussbaum, entre otros. El tipo de reflexión y esta privilegiada formación, llevan a Rodríguez a considerar que la obra de Sen es “el tipo de discurso que puede colaborar a la tarea, propuesta por Rawls, de hacer de la filosofía moral (en tanto que es filosofía política) una disciplina relevante por su practicidad y, al mismo tiempo, como quiere el propio Sen, hacer de la teoría económica una ciencia distinguida por una razonable dimensión moral”. Jesús Rodríguez Zepeda, “La ruta económica a la igualdad compleja. Reseña de On Economic Inequality de Amartya Sen”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 18, 1998, p. 259.

base material del bienestar, pero el uso que se consiga dar a una determinada cesta de bienes depende fundamentalmente de algunas circunstancias contingentes tanto personales como sociales¹⁵⁵. Entre las circunstancias personales alude a dos tipos de fuentes de diversidad. En primer lugar, a la diversidad producida por las *heterogeneidades personales*, relacionadas con las características físicas de las personas tales como la edad, el género, la discapacidad, la morbilidad, etc., las que generan diferentes necesidades de bienes y recursos. Entre los numerosos ejemplos que señala en sus escritos destaca el caso de las personas discapacitadas o con enfermedades severas. Sen resalta que, dada su situación, estas personas necesitan más ingresos para hacer las mismas cosas elementales que una persona menos afectada con un nivel dado de ingresos¹⁵⁶. En segundo lugar, a *las diversidades relacionadas con el medio ambiente*, tales como las condiciones climatológicas y epidemiológicas que influyen directamente en cómo las personas pueden utilizar determinado nivel de ingresos y bienes; al respecto, nos dice: cuán lejos puede llegar un ingreso dado dependerá también de las condiciones ambientales, incluidas las circunstancias climáticas, como las temperaturas o las inundaciones¹⁵⁷.

Entre las contingencias sociales señala tres tipos distintos de fuentes de diversidad. En primer lugar, *las diferencias de clima social* que considera la conversión de recursos personales en actividades en las cuales se recibe

¹⁵⁵ Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, op. cit., pp. 94-96.

¹⁵⁶ Sen nos explica que la situación de discapacidad puede generar distintos tipos de desventajas. Denuncia que las personas con discapacidades físicas o mentales están no sólo entre los seres humanos más pobres del mundo; son también los más desatendidos. (...) “En el mundo en desarrollo, los discapacitados son con mucha frecuencia los más pobres entre los pobres desde el punto de vista del ingreso, pero además su necesidad de ingreso es mayor que la de los fuertes y sanos puesto que requieren dinero y asistencia para tratar de vivir vidas normales y aliviar sus desventajas. El deterioro de la capacidad en obtener ingresos, que puede calificarse de ‘desventaja de ingreso’ tiende a reforzarse y magnificarse con el efecto de la ‘desventaja en la conversión’: la dificultad de convertir ingresos y recursos en buena vida, precisamente debido a la discapacidad.” Amartya Sen, *La idea de la Justicia*, op. cit., p. 286.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 288.

influencia directa tanto de las relaciones sociales que disfrutaban las personas, el denominado “capital social”, como de las condiciones sociales tales como la atención médica, los servicios de educación pública y la prevalencia o ausencia de crimen y violencia en la localidad. En segundo lugar, *las diferencias en perspectivas relacionales* que atiende a los patrones establecidos de conducta en una comunidad los cuales también pueden variar de manera sustancial la necesidad de ingreso para realizar las mismas actividades elementales. Por ejemplo, ser capaz de “aparecer en público sin vergüenza” puede requerir niveles más elevados de vestuario y de otros consumos visibles en una sociedad pobre (como Adam Smith observaba hace más de doscientos años en la *Riqueza de las naciones*). Lo mismo se aplica a los recursos personales necesarios para tomar parte en la vida de la comunidad y, en muchos contextos, incluso para satisfacer los más elementales requerimientos de la autoestima.

En tercer lugar, *la distribución de facilidades y oportunidades dentro de la familia* que estima si el ingreso familiar se usa de manera desproporcionada para promover los intereses de unos miembros en desmedro de otros (por ejemplo si hay una preferencia sistemática por los chicos y no por las chicas en la asignación de recursos familiares); en estas circunstancias, la extensión de la privación de los miembros desatendidos puede no amortiguarse de modo adecuado por el valor agregado del ingreso familiar. En este ámbito, la cuestión de las relaciones de género puede ser un factor determinante en la asignación de recursos.

De este modo, en el planteamiento de Sen, la concepción de los seres humanos es empírica, en vista desde un prisma según el cual los individuos son descritos como seres diversos, no sólo por las características personales y las heredadas, la posición social que ocupan, la situación económica, social, cultural, política, histórica, geográfica y epidemiológica, sino también por sus

concepciones del bien. Estas diversidades generan, en cada persona, diferentes capacidades de transformación de bienes primarios o recursos (rentas) en libertades para elegir una determinada forma de vida y tratar de alcanzarla. En consecuencia, igualar a las personas en la posesión de bienes sociales primarios o recursos puede desencadenar graves desigualdades en sus libertades reales¹⁵⁸.

Pues bien, como ponen de relieve P. Sánchez Garrido y J. Conill Sancho¹⁵⁹, este énfasis centrado en la vida real de los seres humanos no sería sino influencia de tres autores clásicos que han tenido un peso significativo en la formación del pensamiento filosófico-político de Sen, y en la elaboración de su propuesta igualitaria, el *enfoque de las capacidades*: Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx. El propio Sen, en distintos escritos, de entre los que destaca *La calidad de vida*, insiste en señalar su deuda intelectual con estos autores. A este respecto afirma: “En escritos previos he comentado la conexión del enfoque sobre las capacidades con algunos argumentos utilizados por Adam Smith y Karl Marx. Sin embargo, las relaciones conceptuales más fuertes parecen ser las vinculadas con la visión aristotélica del bien humano”¹⁶⁰.

Al hilo de la afirmación de Sen, es conveniente poner de relieve que la influencia de estos autores clásicos se consolida, fundamentalmente, de la

¹⁵⁸ Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, op. cit., p. 39. Conviene señalar que Rawls reconoce que Sen lleva razón en cuanto a que asignar el mismo índice de bienes primarios a todo el mundo no resultaría equitativo. Ver: John Rawls, *El liberalismo Político*, op. cit. p. 216.

¹⁵⁹ En más de quinientas páginas, P. Sánchez, se dedica a analizar de forma detallada la influencia intelectual “constitutiva” de estos tres clásicos: Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx, en el pensamiento de Amartya Sen. Con tal fin, organiza la obra en tres partes, una por autor. El hilo conductor es el *enfoque de las capacidades*, al que Sánchez dedica un capítulo concreto en cada una de las tres partes en que se divide el libro. Ver: Pablo Sánchez Garrido, *Raíces Intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx*; Jesús Conill Sancho, “Bases éticas del enfoque de capacidades de Amartya Sen”, *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, op. cit., pp. 175-198.

¹⁶⁰ Amartya Sen, “Capacidad y bienestar”, en Martha Nussbaum y Amartya Sen (Comps.), *La calidad de vida*, op. cit., p. 74.

mano de tres renombradas pensadoras. En primer lugar, la influencia aristotélica en el pensamiento de nuestro autor es afianzada por la relación intelectual entablada con la filósofa M. Nussbaum¹⁶¹, como el propio Sen reconoce: “La conexión de este enfoque –*las capacidades*– con las ideas aristotélicas me fue señalado por Martha Nussbaum, que ha hecho contribuciones pioneras en este creciente campo de investigación y ha influido fuertemente en el desarrollo del enfoque”¹⁶²; en un pasaje de su *Autobiografía* escrita con motivo del Premio Nobel reitera: “La idea de capacidades tiene una fuerte conexión aristotélica, que comprendí más profundamente con la ayuda de Martha Nussbaum”¹⁶³. En segundo lugar, la influencia de Adam Smith es consolidada de la mano de la renombrada historiadora y reconocida smithiana Emma Rodthschild¹⁶⁴ –con quien está casado desde 1991–; el mismo Sen da cuenta de ello en su obra *Desarrollo y libertad*: “Su propio estudio –de E. Rodthschild– sobre Adam Smith ha sido una fuente de ideas, ya que este libro se basa en gran parte en sus análisis”¹⁶⁵.

En tercer lugar, la influencia filosófica de Karl Marx estuvo mediada principalmente –aunque en menor medida que las influencias anteriores, ya que

¹⁶¹ Esta relación procede de un periodo de trabajo y colaboración conjunta entre Martha Nussbaum y Amartya Sen en el *World Institute for Development Economics Research* iniciada en 1986. Ambos autores insisten en reconocer que dicho periodo de trabajo fue fructífero para la consolidación de sus propuestas igualitarias, que partiendo de Rawls, profundizan en el ideal igualitario. Con grandes coincidencias y algunas diferencias Sen y Nussbaum han proseguido en el desarrollo de sus *enfoques*. Al estudio del *enfoque de las capacidades* desde una perspectiva complementaria de Sen y Nussbaum se han dirigido muchas investigaciones; de hecho, se ha creado la *Human Development and Capability Association* (HDCA) con sede en la Universidad de Harvard, dedicada al *enfoque de las capacidades* de Amartya Sen y Martha Nussbaum.

¹⁶² Amartya Sen, *La idea de la Justicia*, op. cit., p. 261.

¹⁶³ Amartya Sen, “Autobiography”, *Les Prix Nobel 1998*, The Official Web Site of the Nobel Foundation, 1998.

¹⁶⁴ Emma Rodthschild, *Economic, Sentiments. Adam Smith, Condorcet and Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.

¹⁶⁵ Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, op. cit. p. 13. Es indudable la enorme influencia de estos tres autores clásicos en la formación del pensamiento seniano, no son las fuentes de las que nutre su pensamiento, como el propio Amartya Sen insiste en sus distintos escritos, Rawls también ocupa un lugar importante en la formación de su pensamiento y en la elaboración de su propuesta, en sus propias palabras: “es a John Rawls a quien más me debo intelectualmente”. Ver: Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, op. cit., p. 9.

el interés de Sen por Marx estuvo presente desde su etapa de formación en la India— por la destacada economista keynesiana y referente en la Economía marxiana del siglo XX, Joan Robinson¹⁶⁶, bajo cuya dirección realizó su tesis doctoral (1959) publicada en 1960 con el título: *The Choice of Techniques: The Theory of Planned Economic Development*¹⁶⁷. Conviene señalar que, de acuerdo con P. Sánchez, el Marx que influye en la formulación de la teoría de las capacidades, es el “Marx humanista que desarrolla una filosofía política positivista basada en una articulación entre las nociones de libertad, autorrealización y propiedad”¹⁶⁸.

De Aristóteles, según afirma J. Conill —en su libro *Horizontes de Economía Ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*— toma Sen fundamentalmente el espíritu de su filosofía práctica: su atención a la vida real y concreta¹⁶⁹. Adam Smith también ejerce una fuerte influencia en la edificación de su *enfoque de las capacidades*, el propio Sen lo reconoce en *Desarrollo y libertad* cuando afirma: “esta obra —también su propuesta igualitaria— tienen un intenso carácter smithiano” y en otro pasaje señala: “La perspectiva de la capacidad implica en cierta medida el retorno a un enfoque integrado del desarrollo económico y social defendido por Adam Smith, tanto en *La riqueza de las naciones* como en *La teoría de los sentimientos morales*”¹⁷⁰. Como se advierte, la interpretación que Sen hace de Smith dista de la corriente interpretativa influyente que cataloga al autor escocés como principal creador y

¹⁶⁶ En un homenaje a Joan Robinson por el centenario de su nacimiento, el economista A. Figueras destaca la forma como esta brillante economista confluyó la lectura de Marx con las enriquecedoras pláticas personales con Keynes. Ver: Alberto José Figueras, “El centenario de Joan Robinson (1903-1983)”, *Revista Actualidad Económica*, Año XIII, Nº 55, 2004, p. 10.

¹⁶⁷ Damián Salcedo, “Introducción”, en Amartya Sen, “El bienestar, la condición de ser agente y la libertad. Conferencias ‘Dewey de 1984’”, en Amartya Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, op. cit., p. 9.

¹⁶⁸ Pablo Sánchez Garrido, *Las raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx.*, op. cit., pp. 357 y 365.

¹⁶⁹ Jesús Conill Sancho, “Bases éticas del enfoque de capacidades de Amartya Sen”, *Horizontes de Economía Ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, op. cit., p. 188.

¹⁷⁰ Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, op. cit., p. 352.

teórico de la concepción capitalista liberal que propugna una fuerte escisión entre Economía, Ética y Política. Sen reivindica a un Smith padre no sólo de la Economía moderna sino también de un *enfoque ético de la Economía Política*, lo que lleva a V. Walsh a hablar de un “Smith after Sen”¹⁷¹. Rescata también a un Smith cuyo pensamiento económico se encuentra enraizado en la filosofía práctica, que atiende a la vida real, a las necesidades y condiciones reales de la vida.

En este punto converge la tercera influencia esencial en la configuración de la propuesta de las capacidades a la que el propio Sen alude: Karl Marx, autor que se sitúa, al igual que A. Smith, en la línea de las necesidades y las condiciones de la vida real de las personas. Sobre la noción de “necesidades”, P. Sánchez sostiene que es uno de los conceptos considerados “netamente” marxianos que más han perdurado en las ciencias sociales y económicas; sin embargo, la relevancia del mismo para la reflexión económico-política no sería una aportación original de este autor sino de Adam Smith¹⁷². En cualquier caso, Sen hilvana la contribución de ambos autores, que hace confluir en su concepción de *libertad* en clave de capacidad. Así lo entiende también J. Conill, cuando afirma que “la cuestión más radical que Sen encuentra ya en Smith y Marx es la de la libertad en relación con la “necesidad” y la “capacidad”¹⁷³.

Amartya Sen adopta así de K. Marx un enfoque económico con énfasis en “libertad real” de los individuos; en su *Nuevo examen de la desigualdad* nos dice: “uno de los argumentos en pro de la concentración sobre el valor básico de la libertad puede encontrarse en la filosofía política de Karl Marx, que pone

¹⁷¹ Vivian Walsh, “Smith after Sen”, *Review of Political Economy*, Vol. 12, Nº 1, 2000, p. 10.

¹⁷² Pablo Sánchez Garrido, *Las raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx.*, op. cit., p. 501.

¹⁷³ Jesús Conill Sancho, “Libertad, Justicia y Racionalidad: los conceptos éticos básicos del enfoque de las capacidades”, op. cit., p. 87.

énfasis en: ‘Sustituir el dominio de las circunstancias y de la suerte sobre los individuos por el dominio de los individuos sobre la suerte y las circunstancias’”. Según Marx, –continúa Sen– la sociedad liberada del futuro “me permitiría hacer una cosa hoy y otra mañana, cazar por la mañana, pescar por la tarde, criar ganado por la noche, hacer críticas después de cenar, de la forma que quiera sin convertirme nunca en cazador, pescador, pastor o crítico”¹⁷⁴. Esta noción de libertad a la que Marx invoca en este pasaje es, a juicio de Sen, mucho más amplia que la propugnada por los liberales libertarios tipo R. Nozick, F. Hayek y J. Buchanan. Pues bien, para R. Cejudo esta noción de libertad se traduciría en una defensa de la libertad como *autonomía*¹⁷⁵; a juicio de P. Sánchez se trataría de la *libertad positiva* de los individuos para desarrollarse autodeterminadamente o para autorrealizarse¹⁷⁶, mientras que M. Saint-Upéry¹⁷⁷ y Kumar Das consideran que Sen estaría proponiendo una caracterización alternativa de la libertad positiva “en términos de capacidades”¹⁷⁸.

De este modo, se advierte que la propuesta igualitaria de Sen –*teoría de las capacidades*– tiene como eje central la cuestión fáctica de la diversidad humana, una perspectiva radicalmente distinta de la propuesta teórica

¹⁷⁴ Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, op. cit. p. 55, n. 8. El pasaje de *La Ideología Alemana*, es citado también en: Amartya Sen, “El bienestar, la condición de ser agente y la libertad. Conferencias ‘Dewey de 1984’”, en Amartya Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, op. cit., p. 83; Amartya Sen, *The Standard of Living*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 37.

¹⁷⁵ Rafael Cejudo Córdoba, *Libertad como capacidad. Un análisis filosófico del enfoque de las capacidades de Amartya Sen con implicaciones sociales y educativas*, op. cit., p. 271.

¹⁷⁶ Pablo Sánchez Garrido, *Raíces intelectuales de Amartya Sen*. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx, op. cit., p. 513.

¹⁷⁷ De acuerdo con M. Saint-Upéry, lo que Sen confiesa compartir con Marx es su interés por lo que la filosofía política llama “libertad positiva”. Lejos de oponer la libertad negativa y la libertad positiva, ausencia de coerción y oportunidad de realización personal, Sen subraya el estrecho entrelazamiento y la interdependencia de ambas nociones. Ver: Marck Saint-Upéry, “Introducción: Amartya Sen o la economía como ciencia moral”, en Amartya Sen, *La libertad individual como compromiso social*, op. cit., p. 27.

¹⁷⁸ Kumar B. Das, “Sensibility in Senology: A note”, en Ajit Kumar Sinha y Kumar Sen Raj (Eds.), *Economics of Amartya Sen*, Deep y Deep Publications, Nueva Delhi, 2000, p. 76.

rawlsiana. El enfoque de Rawls, que mantiene una concepción de la persona de origen kantiano¹⁷⁹, tiene como premisa la igualdad moral¹⁸⁰ y en ese espacio construye su teoría. Además, como afirma R. Gargarella, el eje central del igualitarismo rawlsiano se centra en “pensar la *estructura básica de la sociedad*, más que los detalles vinculados con la biografía particular de cada cual”¹⁸¹. Así, en la *Justicia como equidad*, las personas, concebidas como libres e iguales, son (poseedoras de dos facultades de la personalidad moral: la capacidad para un sentido de la justicia y la capacidad para una concepción del bien) situadas en una hipotética situación inicial –*la posición original*– de igualdad garantizada por el *velo de la ignorancia*, un artificio que busca suprimir, fundamentalmente, los efectos de las contingencias naturales y las circunstancias sociales¹⁸². Rawls

¹⁷⁹ Esta concepción rawlsiana de la persona ha sido ampliamente criticada desde distintas corrientes de pensamiento, de entre ellas destaca el comunitarismo. Como señala L. Villavicencio, M. Sandel, representante de esta corriente, es uno de los principales críticos de esta concepción rawlsiana. Ver: Luis Villavicencio Miranda, “Sandel y la concepción metafísica de la persona rawlsiana”, *Las críticas comunitaristas al liberalismo igualitario*, Universidad de Alcalá de Henares – Dykinson, Madrid, 2014, p. 103. En este orden de ideas, de acuerdo con M.A. Rodilla, el blanco particularmente propicio de la ofensiva comunitaria a la propuesta rawlsiana ha pivotado en gran medida sobre la concepción de la persona representada en la posición original. Ver: Miguel Ángel Rodilla, “Rawls”, *Contrato Social de Hobbes a Rawls. Buchanan, Nozick, Rawls*. Tomo II, op. cit., p. 864.

¹⁸⁰ Rawls sostiene explícitamente que el concepto de justicia que maneja, derivado del principio de libertad igual y el significado de la prioridad de la libertad, parte de una interpretación kantiana basada en la noción de autonomía. En Kant, a juicio de Rawls, los principios morales son el objeto de la elección racional. Estos principios definen la ley moral según la que los hombres desean racionalmente dirigir su conducta ética. Una idea que conlleva consecuencias inmediatas, ya que una vez que consideremos los principios morales como la legislación para un reino de fines, está claro que estos principios no sólo han de ser aceptados, sino también conocidos por todos. Finalmente, continúa Rawls, Kant supone que esta legislación moral debe ser acordada en condiciones que caracterizan a los hombres como seres libres y racionales. La descripción de la posición original es un intento de interpretar esta concepción. Kant mantenía, según interpreta Rawls, que una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son elegidos por ella como la expresión más adecuada de su naturaleza como ser libre y racional. “Los principios sobre los que actúa no se adoptan a causa de su posición social o sus dotes naturales, o a la vista de la sociedad específica en la que vive o de las cosas que desea. Actuar sobre tales principios es actuar heterónomamente”, En ese sentido, nos dice, el velo de la ignorancia priva a las personas en la posición original del conocimiento que les capacitaría a elegir principios heterónomos. John Rawls, “La interpretación kantiana de la justicia como equidad”, *Teoría de la Justicia*, op. cit. pp. 236-237.

¹⁸¹ Roberto Gargarella, “Prólogo”, en Jahel Queralt Lange, *Igualdad, suerte y justicia*, Marcial Pons, Madrid, 2014, p. 16.

¹⁸² Tras el velo de la ignorancia, “las partes no conocen ciertos tipos de hechos determinados. Ante todo, nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social; tampoco sabe cuál será su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, etc. Igualmente, nadie conoce su propia concepción del bien, ni los detalles de su plan racional

sostiene que:

“Entre los rasgos esenciales de esta situación, está el de que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status* social; nadie sabe tampoco cuál es su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc. Supondré, incluso, que los propios miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales”¹⁸³.

A pesar de la distinta perspectiva adoptada por Amartya Sen y John Rawls en relación con la *diversidad humana*, las propuestas teóricas defendidas por ambos autores pretenden, en última instancia, mitigar las desigualdades moralmente injustificadas; esto es, aquellas que no son atribuibles a la responsabilidad de las propias personas¹⁸⁴. En efecto, el postulado principal de la corriente de pensamiento *liberal igualitaria*, en la que ambos autores se hallan

de vida, ni siquiera los rasgos articulares de su propia psicología, tales como su aversión al riesgo. Más todavía, supongo que las partes no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad. Esto es, no conocen su situación política o económica, ni el nivel de cultura y civilización que han sido capaces de alcanzar”. John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 135. A juicio de T. Campbell, “lo esencial de la teoría de la justicia rawlsiana reside en su descripción de la posición original y en los principios de justicia resultantes”. Tom Campbell, “La justicia como contrato. Rawls y el bienestar”, *La Justicia. Los principales debates contemporáneos*, op. cit., p. 109.

¹⁸³ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 24.

¹⁸⁴ R. Dworkin, justifica el carácter contrafáctico de las teorías contemporáneas de la justicia distributiva. Estas teorías, nos dice Dworkin, son sumamente artificiales y se apoyan en el artefacto de la fantasía: antiguos contratos ficticios, negociaciones entre amnésicos, pólizas de seguros que nunca se redactarán ni venderán. “Rawls imagina a personas que negocian en condiciones de una constitución política original detrás de una cortina opaca que oculta a cada cual lo que él mismo realmente es, piensa y quiere. Yo imagino subastas en islas desiertas que pueden tardar meses en terminar”. Sin embargo, –continúa Dworkin– este tipo de artificialidad es inevitable. Si hemos de rechazar la política como árbitro final de la justicia, debemos proponer alguna cosa para definir qué requiere esta última, alguna otra manera de mostrar qué exige realmente la igual consideración y respeto. Dada nuestra compleja y profundamente inequitativa estructura económica, con su densa historia, es difícil hacerlo sin ejercicios heroicamente contrafácticos”. Ronald Dworkin, *Justicia para erizos*, op. cit. pp. 428-429. D. Miller, matiza la tesis defendida por Dworkin, luego de efectuar un análisis de la propuesta igualitaria rawlsiana, afirma que la justicia social es un proyecto inacabado, en tal sentido considera que “la tarea del filósofo de la política es decirnos, de manera esquemática, cómo sería una sociedad justa, sin construir castillos en el aire, pero sin adaptarse tampoco excesivamente a la realidad política del momento”. David Miller, *Filosofía política: una breve introducción*, op. cit., p. 129.

inscritos, es que la situación de un individuo puede ser calificada como justa sólo si es el resultado de decisiones de las que es moralmente responsable. En tanto que es injusta si es el reflejo de circunstancias del azar, de las que no son responsables. Así, para Rawls, una sociedad justa debe, en la medida de lo posible, tender a igualar a las personas en sus circunstancias –traducidas en la dotación de un conjunto igual de bienes primarios– de modo tal que lo que ocurra con sus vidas dependa de su propia responsabilidad¹⁸⁵. En tal sentido, a juicio de M. Sandel, bajo el artificio del velo de la ignorancia rawlsiano se esconde un argumento moral: el de la *arbitrariedad*. “La idea principal es que la distribución de la renta y de las oportunidades no debería basarse en factores que, desde un punto de vista moral, resulten arbitrarios”¹⁸⁶, factores que configuran el segundo tipo de diversidad estipulado por Sen.

Como destaca M. Sandel, Rawls alude a cuatro teorías rivales de la justicia distributiva: El sistema feudal (aristocracia natural), en el que la jerarquía está determinada por el accidente del nacimiento; la teoría liberal libertaria de la justicia (denominado por Rawls como libertad natural), que se rige por un sistema de mercado libre con igualdad formal de oportunidades; la teoría meritocrática de la justicia (la igualdad liberal), que propugna un sistema de mercado libre con una equitativa igualdad de oportunidades; y la teoría igualitaria de la justicia (la igualdad democrática) defendida por el principio rawlsiano de la diferencia. La primera teoría de la justicia: sistema de aristocracia natural, resulta inequitativa porque distribuye las rentas, el patrimonio, las oportunidades y el poder conforme al accidente del nacimiento (las desigualdades generadas por el accidente del nacimiento son inmerecidas). Esta concepción de la justicia queda magníficamente reflejada en el interrogante

¹⁸⁵ John Rawls, *La Justicia como equidad. Una reformulación*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 74-76.

¹⁸⁶ Michael Sandel, “En defensa de la igualdad. John Rawls”, *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, traducción de Juan Pedro Campos Gómez, Debate, Barcelona, 2010, p. 175.

planteado por Pierre-Agustin de Beaumarchais al que hace referencia P. Sloterdijk: “¿Qué servicios ha realizado el señor conde para llegar a ser un hombre merecedor de estos bienes? Simplemente se ha tomado el esfuerzo de nacer... es todo”¹⁸⁷. En efecto, para Rawls, es injusto que las perspectivas que se tengan en la vida dependan de un hecho moralmente arbitrario como el nacimiento¹⁸⁸.

La teoría libertaria de la justicia representa cierta mejora con respecto al sistema de aristocracia natural en tanto que rechaza las jerarquías fijadas por el nacimiento y establece los mismos derechos legales de acceso a las posiciones ventajosas (igualdad formal de oportunidades). Legalmente, permite que todos luchen y compitan, abriendo carreras a quienes tengan las aptitudes requeridas y ofrece igualdad ante la ley. A los ciudadanos se les garantizan unas libertades básicas, y la distribución de la renta y del patrimonio está determinada por el mercado en el cual prevalece una igualdad formal de oportunidades. En esta concepción, se piensa que el asignar derechos y deberes de esta manera proporcionará un esquema que distribuya el ingreso y la riqueza, la autoridad y la responsabilidad, de un modo equitativo sea como fuere esa distribución. Rawls considera que este modo de distribución es inadecuado porque tiende simplemente a reproducir la distribución inicial de talentos y ventajas competitivas; aquéllos substancialmente más cualificados terminarán con las posiciones más sustanciales, y aquellos con magras aptitudes terminarán con magros resultados.

A este respecto, escribe M. Sandel, “cuando el resultado tiende simplemente a reproducir la distribución inicial, sólo es posible designarlo como

¹⁸⁷ El filósofo Sloterdijk apela a esta referencia con el fin de ilustrar el debilitamiento de las distinciones basadas en la sangre. Ver: Peter Sloterdijk, *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2002.

¹⁸⁸ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 72.

justo si se hace la presunción adicional de que los atributos iniciales están distribuidos con justicia. Pero no es posible afirmar esta presunción; la distribución inicial del activo para cualquier periodo está fuertemente influenciada por contingencias naturales y sociales, y como tal, no es ni justa ni injusta sino simplemente arbitraria. Y ya que nada garantiza la justicia de la distribución inicial de atributos, el instalarlos en nombre de la justicia es incorporar la arbitrariedad de la suerte, nada más”¹⁸⁹. Por esta razón, a juicio de Sandel, Rawls considera que la distribución de la renta y del patrimonio resultante de un mercado libre con una igualdad formal de oportunidades no se puede considerar justa¹⁹⁰; así, nos dice: “Intuitivamente la injusticia más obvia del sistema de libertad natural (libertario) es que permite que las porciones distributivas se vean indebidamente influidas por estos factores (contingencias naturales y sociales) que desde el punto de vista moral son arbitrarios”¹⁹¹.

La teoría meritocrática supone un avance importante en relación con la teoría libertaria de la justicia en la medida en que intenta mitigar la influencia de las contingencias sociales y las circunstancias fortuitas sobre las porciones distributivas¹⁹². A la exigencia de los puestos abiertos a los talentos le añade el requerimiento adicional del principio de *justa igualdad de oportunidades*. La idea es que los puestos deben estar abiertos no sólo en un sentido formal, sino deben

¹⁸⁹ Michael Sandel, “La posesión, el mérito y la justicia distributiva”, *El liberalismo y los límites de la Justicia*, traducción de María Luz Melon, Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 93-94.

¹⁹⁰ Michael Sandel, “En defensa de la igualdad. John Rawls”, *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, op. cit. p. 176. Esta concepción de la justicia se vería plasmada en el ejemplo al que hace referencia Stiglitz, Premio Nobel de Economía (2001) cuando al hablar de “Desigualdad e injusticia” señala que en Estados Unidos y en Europa, las cosas parecían justas, pero sólo en la superficie: “Quienes se licenciaban en las mejores universidades con las mejores notas tenían más posibilidades de conseguir los mejores empleos. Pero el sistema estaba amañado, porque los padres adinerados enviaban a sus hijos a las mejores guarderías, a los mejores centros de enseñanza primaria y a los mejores institutos, y esos estudiantes tenían muchas más probabilidades de acceder a la élite de las universidades”. Joseph Stiglitz, *El precio de la desigualdad. El 1% de la población tiene lo que el 99% necesita*, traducción de Alejandro Pradera, Prisa Ediciones, Madrid, 2012, p. 28.

¹⁹¹ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 78.

¹⁹² Silvina Ribotta, “El principio de Diferencia” en *John Rawls. Sobre (des) igualdad y justicia*, Dykinson, Madrid, 2009, p. 146.

permitir que todas las personas tengan una oportunidad equitativa de alcanzarlas realmente (por ejemplo, ofreciendo las mismas oportunidades educativas de modo que quienes procedan de familias pobres puedan competir sin desventaja con quienes tienen un trasfondo privilegiado), de esa manera, quienes tengan capacidades y habilidades similares y tengan la misma disposición para usarlas, deberían tener las mismas perspectivas de éxito, cualquiera sea su posición inicial en el sistema social¹⁹³.

De acuerdo con D. Miller, la idea de igualdad de oportunidades que utiliza Rawls es bastante radical, en el sentido de que no basta con que las posiciones ventajosas se den a quienes en el momento de la selección demuestran estar más cualificados para el puesto. Los candidatos deben haber tenido las mismas oportunidades de cualificarse, lo cual significa que, desde el momento de su nacimiento, dos personas con el mismo talento y la misma motivación tienen que haber tenido las mismas oportunidades, tanto en la escuela como en cualquier otro espacio¹⁹⁴. Como bien destaca A. Ruiz Miguel, este sistema mitiga las diferencias de clase¹⁹⁵; a entender de M. Sandel, establece una suerte de “meritocracia justa”¹⁹⁶.

Para Rawls, si bien la concepción liberal (meritocrática) corrige ciertas desventajas moralmente arbitrarias, intuitivamente parece aun defectuosa¹⁹⁷. Aunque se logre que todos partan del mismo punto de salida, será más o menos predecible quiénes ganarán la carrera: los que corran más deprisa; esto es, aquellos afortunados por la “lotería natural”. En efecto, el problema radica en

¹⁹³ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 78.

¹⁹⁴ David Miller, “Justicia”, *Filosofía política: Una breve introducción*, op. cit., p. 132.

¹⁹⁵ Alfonso Ruiz Miguel, “Igualdad de recursos: de la socialdemocracia al liberalismo igualitario”, en Elías Díaz y José Luis Colomer (Eds.), *Estado, justicia y derechos*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 228.

¹⁹⁶ Michael Sandel, “La posesión, el mérito y la justicia distributiva”, *El liberalismo y los límites de la Justicia*, op. cit., p. 94.

¹⁹⁷ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 79.

que ser un corredor veloz no depende exclusivamente de la persona, por más esfuerzo y dedicación que ponga en este afán, una persona con cierto nivel de discapacidad o con problemas de salud no podrá convertirse en campeón de atletismo. Rawls nos dice:

“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. 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”¹⁹⁸.

En consecuencia, sostiene Rawls, la concepción meritocrática de la justicia resulta ser defectuosa por el mismo tipo de razón –*arbitrariedad*– que la concepción libertaria; es decir, ambas terminan fundamentando la distribución de la renta y del patrimonio en factores moralmente arbitrarios¹⁹⁹. Desde un punto de vista moral, las contingencias sociales y el azar natural son igualmente arbitrarios”²⁰⁰. Amartya Sen, al igual que Rawls, se muestra crítico con esta concepción de la justicia. En *Sobre la desigualdad económica* defiende que “las necesidades deben tener prioridad sobre los merecimientos”. La idea de Sen, en consonancia con lo sostenido por Rawls, es que el mérito tiene algo de accidente no sólo en su origen sino también en su consideración como mérito;

¹⁹⁸ Ídem.

¹⁹⁹ T. Campbell, destaca que el análisis de la justicia social basada en méritos –como criterio moral relevante para la distribución de cargas y beneficios–, aunque extendido en la filosofía política contemporánea, es controvertido. Tom Campbell, *La Justicia. Los principales debates contemporáneos*, op. cit., pp. 26-27.

²⁰⁰ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 80.

en tal sentido, le parece que hay cierta incoherencia en dar más ingresos a las personas más talentosas (talento natural), frente a personas con discapacidades físicas, personas despojadas de los talentos a causa del proceso natural de la edad, personas con enfermedades, etc.²⁰¹ Tres décadas después, en su ensayo *Merit and Justice* insiste en advertir sobre la necesidad de efectuar una serie de especificaciones en la noción de mérito para entender el lugar que éste ocupa en relación con la justicia²⁰².

La idea del *mérito* –talento, capacidad, esfuerzo– es sumamente importante si tenemos en cuenta que desde inicios de la modernidad –al legitimar el ascenso de la burguesía en oposición al principio adscriptivo– ha sido configurada de modo tal que confiere legitimidad a las desigualdades económicas y sociales, recubriéndolas de cierto halo de justicia²⁰³. Así, conviene destacar que desde esa época –inicios de la modernidad– se le ha otorgado dos sentidos concretos: En primer lugar, como una fórmula legítima para la adquisición de bienes y riqueza, vistos como producto de la suma del talento más el esfuerzo, sentido fundamentalmente preconizado por el liberalismo clásico tanto económico como político. En segundo lugar, como capacidad para ocupar cargos y posiciones públicas²⁰⁴.

En el ámbito de la filosofía política contemporánea, el debate en torno a

²⁰¹ Amartya Sen, “Merecimientos y Necesidades”, *Sobre la desigualdad económica*, traducción de Isabel Verdeja, Crítica, Barcelona, 1979, pp. 130-131.

²⁰² Amartya Sen, “Merit and Justice”, en Kenneth Arrow, Samuel Bowles y Steven Durlauf (Eds.), *Meritocracy and Economic Inequality*, Princeton University Press, Princeton, 2000, p. 5.

²⁰³ Como nos recuerda J. García Cívico, si bien la definición moderna de mérito comienza unida al cuestionamiento de la desigualdad adscriptiva, “el mérito racionalizado como talento o como capacidad, está hecha a la medida del grupo más influyente del XVIII: el burgués ilustrado”, el mérito, –continúa García Cívico, “no es un invento liberal, ya que su victoria se cimienta sobre el declive de una definición anterior de lo meritorio”, la del Antiguo Régimen. Jesús García Cívico, “La difusa discriminación por el mérito: genealogía y desarrollo”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, N° 22, 2006, p. 325.

²⁰⁴ Ver: Jesús García Cívico, “El principio de mérito a la luz de los hechos sociales”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, N° 30, 2014 (Ejemplar dedicado a: Tiempos de crisis, nuevos escenarios del pensamiento jurídico), p. 199.

la idea del *mérito* como criterio de justicia distributiva ha dado lugar a dos vertientes claramente contrapuestas. En una primera vertiente se ubicarían las doctrinas liberales libertarias cuyos representantes paradigmáticos, en este tema en concreto, son principalmente Friedrich Von Hayek y Robert Nozick, autores que, en líneas generales, coinciden en defender la noción de mérito como criterio relevante y justo en la distribución de bienes²⁰⁵. Un criterio en virtud del cual no sólo explican, sino también justifican las desigualdades sociales y económicas, rechazando, en consecuencia, cualquier tipo de mecanismo que suponga la intervención del Estado –la institución que desde esta corriente de pensamiento es concebida bajo el principio de *laissez-faire*– destinada a corregir las desigualdades producidas por las contingencias naturales o sociales.

La premisa de la que parten estos autores es que tales desigualdades socioeconómicas son el resultado de un “orden natural” o “espontáneo”; en consecuencia, frente a esta situación desigualitaria no cabe ninguna intervención sin que se llegue a menoscabar el valor fundamental de la libertad y los derechos que de éste se derivan, los derechos básicos de libertad. F. Hayek, en sus distintas obras: *Camino de servidumbre (1944)*; *Derecho y legislación. Volumen 2, El espejismo de la Justicia Social (1979)*; *La constitución de la libertad (1959)*; y, *La fatal arrogancia: los errores del socialismo (1988)*, defiende prioritariamente el mérito –en detrimento de las necesidades– como criterio distributivo. E. Fernández, sostiene en este sentido, que para F. Hayek, la función básica y fundamental de un verdadero Estado liberal es “la protección

²⁰⁵ Para la corriente de pensamiento libertaria, el *mérito* constituye el principio fundamental de distribución, mientras que para la doctrina socialista sería la *necesidad* la noción idónea de distribución. En ese sentido, en *El uso de las ideas políticas*, B. Goodwin sostiene: “Muchos conservadores considerarían que la distribución jerárquica de bienes y privilegios es justa, o que incluso ha sido dispuesta por Dios. Para los liberales, la distribución según los méritos, basada en la igualdad de oportunidades, es el ideal, mientras que los socialistas bregan por la justicia basada en la necesidad y en la igualdad fundamental”. Bárbara Goodwin, *El uso de las ideas políticas*, traducción de Enrique Lynch, Editorial Península, Barcelona, 1988, p. 362.

del orden espontáneo liberal”²⁰⁶.

Robert Nozick, en su *Anarquía, Estado y Utopía* (1974), libro dedicado fundamentalmente a refutar la propuesta igualitaria de John Rawls contenida en *Una teoría de la Justicia*, se opone a la tesis rawlsiana de la *arbitrariedad moral* de las desigualdades sociales y económicas producto del azar de la “lotería natural”, sosteniendo que cualquier tipo de compensación de costes de las desigualdades producidas por las dotes naturales no sería justa²⁰⁷. A decir de M. Lessnoff, *Anarquía, Estado y Utopía* es una obra que “defiende un liberalismo extremo y extremadamente polémico: el “Estado mínimo” de Nozick queda limitado a las estrechas funciones de protección contra la violencia, el robo, el fraude, etc., sobre todo es un Estado al que se le ha prohibido, bajo toda circunstancia, ocuparse de ninguna redistribución económica de cualquier tipo”²⁰⁸. En el capítulo dedicado a la *Justicia distributiva*, Nozick reitera que cualquier Estado que se pretenda más extenso que el Estado mínimo, por él defendido, viola los derechos de las personas, criticando también a Amartya Sen —en el epígrafe titulado: *El argumento de Sen*— por situarse entre los autores que intentan justificar un Estado más extenso, pretendiendo fundamentar el establecimiento de pautas que requieren intervención continua en las acciones y opciones de los individuos”²⁰⁹.

²⁰⁶ Eusebio Fernández García, “Sobre la pertinencia y tensiones de la autonomía, la libertad y la igualdad como fundamentos de los derechos sociales”, op. cit., p. 22.

²⁰⁷ Según destaca R. Gargarella, “las primeras críticas relevantes que vinieron a confrontar con la teoría de Rawls provinieron de la derecha filosófica y política, sobre todo de un liberalismo conservador —como el que representara en su momento, desde la academia, su colega Robert Nozick—. Nozick, en particular, rechazaba los aspectos “pautados” del igualitarismo de Rawls”. Roberto Gargarella, “Prólogo”, en Jahel Queralt Lange, *igualdad, suerte y Justicia*, op. cit., p. 16.

²⁰⁸ Nos recuerda M. Lessnoff que Robert Nozick, quien fue colega de John Rawls en la Universidad de Harvard en 1963, publicó su libro más significativo *Anarquía, Estado y Utopía* en 1974, tres años después de la aparición de *Teoría de la Justicia* de Rawls. En los dos libros y en los dos autores —nos dice Lessnoff— cabe apreciar ciertas semejanzas, pero también algunas diferencias llamativas. Como Rawls, Nozick apela a Kant como inspirador, sin embargo, las premisas, conclusiones y tesis van a ser muy diferentes de las de Rawls, a quien Nozick critica en gran medida. Michael H. Lessnoff, *La filosofía política del siglo*, op. cit., p. 269.

²⁰⁹ Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, op. cit., pp. 167-169.

De este modo, la defensa efectuada por estos autores adscritos a la corriente de pensamiento libertaria lleva a J. García Cívico a sostener que “el uso antiigualitario del mérito supone la piedra angular del discurso neoliberal opuesto a medidas redistributivas”²¹⁰. En efecto, desde la perspectiva libertaria de la justicia, el mérito desempeña un papel legitimador de las desigualdades sociales y económicas, de la posición o del status que ocupan las personas. La filósofa política I. M. Young, parece entenderlo así cuando en su clásica obra *Justicia y política de la diferencia* nos dice que no existen medidas imparciales, valorativamente neutrales o científicas del mérito; consecuentemente, a juicio de Young, en la práctica el principio de mérito funciona del mismo modo que las jerarquías tradicionales:

“una clase de personas poderosas establece criterios normativos, algunos de los cuales tienen la función de afirmar su poder y llevar a la práctica el sistema organizado que lo hace posible. Para ocupar puestos dentro de la jerarquía eligen a personas que tengan ciertas credenciales de estatus (en lugar de venir de la familia ‘correcta’ han ido a la escuela ‘correcta’) y a personas que por naturaleza o entrenamiento exhiban las características de conducta y temperamento preferidas”²¹¹

Esto es, legitimando desigualdades sociales y económicas, de posición o estatus. Una segunda vertiente estaría configurada por las corrientes de pensamiento liberales igualitarias, cuyos representantes paradigmáticos son, fundamentalmente, John Rawls y Ronald Dworkin. Las propuestas de ambos

²¹⁰ Jesús García Cívico, *La tensión entre mérito e igualdad: El mérito como factor de exclusión*, Tesis doctoral, Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad de Valencia, 2006, pp. 318 y 333.

²¹¹ Iris Marion Young, “La acción afirmativa y el mito del mérito” en *La Justicia y la política de la diferencia*, traducción de Silvina Álvarez, Cátedra, Madrid, 2000, pp. 193 y 212.

autores destacan por cuestionar que el principio del mérito sea fuente de distribuciones justas. Ambos entienden que, en última instancia, se funda sobre la base de una lotería natural, criterio moralmente arbitrario, en consecuencia, defienden una redistribución los bienes y riqueza obtenidos sobre la base de tal criterio.

Rawls percibe con claridad la arbitrariedad moral sobre la que se edifican tanto la teoría libertaria de la justicia (libertad natural), como la teoría meritocrática (igualdad liberal), una constatación que le lleva a reflexionar acerca de una concepción más igualitaria. Sandel pregunta: ¿Pero cuál sería?, “una cosa es remediar unas oportunidades educativas desiguales, otra completamente distintas remediar la desigualdad de dotes naturales”²¹². La opción de Rawls es la concepción democrática de la justicia configurada por el célebre *principio de la diferencia*²¹³, sobre el cual refiere:

“El principio de la 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. Aquellos que han sido favorecidos por la naturaleza, quienesquiera que sean,

²¹² De manera ilustrativa Sandel, plantea que: “si nos inquieta que unos corredores sean más veloces que otros, ¿no tendríamos que hacer que los corredores más dotados llevaran zapatillas con plomos? Frente a este razonamiento, nos dice Sandel que algunos críticos del igualitarismo consideran que la única alternativa a la sociedad de mercado meritocrática es una igualdad niveladora que impone lastres a los talentos, como ejemplo de este igualitarismo alude a la utopía negativa *Harrison Bergeron* de Kurt Vonnegut Jr. Ver: Michael Sandel, “En defensa de la igualdad. John Rawls”, *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, op. cit., pp. 177-178.

²¹³ De acuerdo con T. Piketty, en la actualidad habría cierto consenso sobre determinados principios de justicia social: “si la desigualdad se debe, al menos en parte, a factores que los individuos no controlan, como la desigualdad de las dotaciones iniciales legadas por la familia o la buena fortuna, acerca de lo cual los individuos no son responsables, entonces es justo que el Estado trate de mejorar de la manera más eficaz la suerte de las personas menos favorecidas; es decir, de aquellas que tuvieron que lidiar con los factores no controlables menos propicios. Las teorías modernas de la justicia social expresan esta idea como “regla maximin”: la sociedad justa debe maximizar las mínimas oportunidades y condiciones de vida ofrecidas por el sistema social. Este principio fue introducido formalmente por Serge Christophe Kolm y John Rawls”. Thomas Piketty, *La Economía de las desigualdades. Cómo implementar una redistribución justa y eficaz de la riqueza*, traducción de María de la Paz Georgiadis, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2015, p. 10.

pueden obtener provecho de su buena suerte sólo en la medida en que mejoren la situación de los no favorecidos. Los favorecidos por la naturaleza no podrán obtener ganancia por el mero hecho de estar más dotados, sino solamente para cubrir los costos de su entrenamiento y educación y para usar sus dones de manera que también ayuden a los menos afortunados. 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 eliminar estas distinciones. Hay otra manera de hacerles frente. Más bien, lo que es posible es configurar la estructura básica de modo tal que estas contingencias funcionen en favor de los menos afortunados”²¹⁴.

Subyace a la propuesta rawlsiana del principio de diferencia su interés y preocupación en mitigar las desigualdades generadas por el segundo tipo de diversidad al que alude Sen. Además, Rawls intenta responder a las críticas de Sen en su *Justicia como equidad. Una reformulación*, en la que subraya que su descripción de los bienes primarios “sí toma en cuenta, y no abstrae de, las capacidades básicas, a saber: las capacidades de los ciudadanos como personas libres e iguales en virtud de sus dos facultades morales”²¹⁵. A juicio de Rawls, gracias a esas dos facultades los individuos pueden ser miembros normales plenamente cooperativos de la sociedad durante toda una vida y mantener su status como ciudadanos libres e iguales.

Así, desde la perspectiva de Rawls, su propuesta se basa en una concepción de las capacidades y necesidades básicas de los ciudadanos en la que los derechos y libertades básicos se determinan teniendo presente esas facultades morales; además, los derechos básicos son concebidos como las condiciones esenciales para el adecuado desarrollo y el pleno ejercicio de esas facultades morales. Insiste, por ello, en señalar que, en el marco de su

²¹⁴ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 104.

²¹⁵ John Rawls, *Justicia como Equidad. Una reformulación*, op. cit., p. 224.

propuesta de *justicia como equidad*, considerada integralmente, “se reconoce efectivamente la relación fundamental entre los bienes primarios y las capacidades básicas de las personas. De hecho, el índice de esos bienes se construye a base de preguntar qué cosas, dadas las capacidades básicas incluidas en la concepción (normativa) de los ciudadanos libres e iguales, son necesarias para que los ciudadanos mantengan su status de personas libres e iguales y sean miembros normales y plenamente cooperativos de la sociedad”²¹⁶.

Sin embargo, Amartya Sen, en *La idea de la Justicia* insiste en su crítica del *principio de diferencia* al considerar que éste continúa evaluando las oportunidades reales que la gente tiene a través de los medios que posee, sin tener en cuenta las amplias variaciones que encaran en la *conversión* de los bienes primarios en buena vida²¹⁷. Pese a la crítica de Sen, es posible sostener que el criterio de la “arbitrariedad moral” –según el cual se aprecia que el segundo tipo de diversidad estipulado por Sen está presente en la reflexión rawlsiana– ha permitido poner en evidencia que, incluso desde enfoques diametralmente opuestos, en las propuestas igualitarias de Amartya Sen y John Rawls la *diversidad humana*, y las desigualdades que genera, ocupa un lugar fundamental en la edificación de sus teorías²¹⁸. También ha permitido advertir que la propuesta igualitaria que defienden coincide en respetar tanto la igualdad moral de las personas como la responsabilidad de los individuos por sus elecciones, aunque este último aspecto se verá con mayor detenimiento cuando

²¹⁶ *Ibidem*, p. 225.

²¹⁷ Amartya Sen, “Rawls y más allá”, *La idea de la Justicia*, op. cit., p. 95.

²¹⁸ Conviene destacar que John Rawls admite la crítica de Sen, y conviene con él en la importancia de la diversidad personal. En su liberalismo nos dice: “hasta el presente, no he dejado de suponer, ni dejaré de hacerlo en lo venidero, que, aun cuando los ciudadanos no tienen capacidades iguales, sí tienen, al menos en el grado mínimo esencial, las capacidades morales intelectuales y físicas que les permite ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad a lo largo de un ciclo vital completo. Recuérdese que para nosotros la cuestión fundamental en filosofía política es cómo definir los términos equitativos de la cooperación entre personas así concebidas. Coincido con Sen en que las capacidades básicas son de la mayor importancia y en que el uso de los bienes primarios ha de evaluarse siempre a la luz de los supuestos acerca de esas capacidades”. John Rawls, *El liberalismo político*, op. cit. pp. 216-217.

abordemos el segundo componente del enfoque seniano, *las capacidades*.

3.3. Primera dimensión del enfoque de las capacidades: Los funcionamientos

“Es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues es útil en orden a otra cosa”

Aristóteles²¹⁹

Para abordar la dimensión de los *funcionamientos*, componente primario de la propuesta igualitaria de Amartya Sen, es conveniente comenzar recordando –como ya señalamos anteriormente– que el enfoque de las capacidades surge esencialmente con el objetivo de constituirse en un espacio de evaluación normativa alternativa y superadora de la propuesta defendida por dos perspectivas distintas. En primer lugar, pretende constituirse en alternativa de la perspectiva “subjetivista” contemplada por la corriente de pensamiento utilitarista (la felicidad, el placer o, la satisfacción de deseos o preferencias), que era la perspectiva dominante en filosofía política al momento en que surge la propuesta igualitaria de John Rawls²²⁰, la cual consigue –inusitadamente– fraguar la germinación del neocontractualismo y la rehabilitación de la razón práctica, cambiando, de este modo, el escenario de la filosofía moral y política²²¹;

²¹⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid, 2000, I, 5, p. 29. Citado por Amartya Sen, en *La idea de la Justicia*, op. cit. p. 283. También en: “La perspectiva de la libertad”, *Desarrollo y libertad*, op. cit., p. 30.

²²⁰ Junto con J. Álvarez, es posible sostener que uno de los debates teóricos más profundos y extensos del siglo XX, que aún continúa en el escenario, es el que gira en torno a la *Justicia Social*. El debate fue inaugurado con la publicación de la magna obra de John Rawls, *Teoría de la Justicia*, obra que ha servido de fuente e hilo conductor de numerosas intervenciones fraguadas en una vasta literatura de la que participaron: Robert Nozick, Michael Sandel, Bruce Ackerman, Michael Walzer, Philippe van Parijs, Kenneth Arrow, Gerald A. Cohen, Jon Roemer, Jürgen Habermas, Nancy Fraser, Bernard Williams, Thomas Nagel, Iris Marion Young, Susan Moller Okin, Thomas Scanlon, Sheyla Benhabib y Philip Pettit, entre otros. El debate prosigue como puede apreciarse de las publicaciones de: Ronald Dworkin, *Justicia para erizos* (2011); Thomas Pogge, *¿Estamos violando los derechos humanos de los pobres del Mundo?* (2013); Michael Sandel, *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* (2009); Amartya Sen, *La idea de la Justicia* (2009); Thomas Pogge, *Hacer Justicia a la humanidad* (2009); Nancy Fraser, *Escalas de la justicia* (2008); Martha Nussbaum, *Fronteras de la Justicia* (2007). Ver: Jorge Álvarez Yágüez, “Amartya Sen. La concepción vigorosa de la libertad”, *Claves de Razón Práctica*, Nº 219, 2012, p. 76.

²²¹ Como bien destaca M. A. Rodilla, el escenario en el que surge el neocontractualismo presidido por la obra John Rawls es el de un escepticismo generalizado frente a la razón práctica, esto es,

el utilitarismo era también la corriente predominante en economía cuando sale a la palestra la teoría de las capacidades de Amartya Sen.

En segundo lugar, busca superar –en el sentido de constituirse en una propuesta más igualitaria– el enfoque “objetivista” (de los bienes primarios y los recursos) defendido por las corrientes de pensamiento liberales igualitarias, cuyos representantes paradigmáticos son, fundamentalmente, John Rawls y Ronald Dworkin. Amartya Sen considera que el espacio propicio para afrontar de forma adecuada la evaluación de las ventajas individuales (posición del individuo en la organización social), además de constituirse en la métrica más adecuada de la justicia social, es el espacio que suministran las dos dimensiones de su propuesta igualitaria, el *enfoque de las capacidades*: los funcionamientos y las capacidades.

En ese sentido, como bien destaca G. Cohen, el argumento central de Sen contra la métrica objetiva de los bienes primarios (y de los recursos) era “sencillo pero poderoso”²²²: en la medida en que las propuestas igualitarias, defendidas por John Rawls y Ronald Dworkin, juzgan las ventajas en términos de bienes primarios y recursos ignorando aquello que las personas – conformadas de manera diferente y situadas en diversos lugares requiriendo distintas cantidades de bienes primarios y de recursos para satisfacer las mismas necesidades– pueden de hecho hacer o ser; es decir, los estados o actividades que éstas pueden realizar realmente a partir de los bienes que poseen. Dichas propuestas conducen a una moralidad parcialmente ciega; en efecto, afirma Sen:

frente a la posibilidad de fundamentar racionalmente principios para organizar las relaciones humanas. Como consecuencia de ese fenómeno, desde finales del siglo XIX la filosofía práctica entra en un proceso de franca decadencia, cediendo el paso a enfoques puramente descriptivos. En ese contexto histórico, de la mano de Rawls, logra surgir el neocontractualismo, enfoque netamente filosófico-político normativo, enmarcado en lo que se ha denominado un fenómeno de “rehabilitación de la razón práctica”. Por otro lado, el frente teórico de esta corriente viene marcado por la filosofía moral utilitarista, que a través de la llamada “economía del bienestar” se había convertido en un ingrediente importante del ideario de fondo del Estado de bienestar. Precisamente como crítica al utilitarismo se alza la paradigmática teoría neocontractualista rawlsiana. Ver: Miguel Ángel Rodilla, *Contrato Social de Hobbes a Rawls. Buchanan, Nozick, Rawls*. Tomo II, op. cit. pp. 400-401.

²²² Gerald A. Cohen, “¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades”, en Martha Nussbaum y Amartya Sen (Comps.), *La Calidad de vida*, op. cit., p. 36.

“Lo que las personas obtienen de los bienes depende de una variedad de factores, y juzgar la ventaja personal sólo por el tamaño de la propiedad personal de bienes y servicios puede resultar desorientador. Parece razonable que nos alejemos de un enfoque que se concentra en los bienes como tales, a uno que se concentre en lo que los bienes hacen a los seres humanos”²²³.

En consecuencia, insiste nuestro autor, habría que tener en cuenta no sólo los bienes primarios o los recursos que poseen las personas, sino también las características personales relevantes (los cinco modales de diversidad aludidas ya en este trabajo) que determinan la conversión de los bienes primarios en la capacidad de la persona para alcanzar sus fines²²⁴. Así, dado que la *diversidad* personal (la innata o la adquirida por circunstancias sociales) situaría a los individuos en un punto de partida desigual –pese a la igualdad de bienes primarios o ingresos–, el establecimiento de un sistema de justicia social exigiría una base de información más amplia que tenga en cuenta esta situación. Un enfoque que proporciona una base informacional que tiene en cuenta la *diversidad* personal es el de *las capacidades* elaborado por Amartya Sen.

De acuerdo con nuestro autor, igualar a los individuos en el ámbito de los medios en forma de recursos y bienes primarios, sin duda alguna aumenta la posibilidad de las personas de alcanzar mayores grados de libertad. El enfoque rawlsiano y dworkiniano centrado en los bienes supone, a juicio de Sen, un aproximarse a la consecución de la libertad, pero crear la propiedad de los recursos o la posesión de los bienes básicos no equipara necesariamente las libertades fundamentales que disfrutan unos y otros puesto que puede haber variaciones significativas en la *transformación* de los recursos y de los bienes primarios en niveles superiores de libertad. Ambos enfoques, entiende el economista, pueden haber ayudado a hacer que los estudios empiecen a volver

²²³ Amartya Sen, "Introduction", *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, 1982, pp. 29-30. Citado por Gerald A. Cohen, "¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades", en Martha Nussbaum y Amartya Sen (Comps.), *La Calidad de vida*, op. cit., p. 37.

²²⁴ Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, op. cit., p. 99.

la vista hacia la importancia de la libertad; no obstante, el cambio –aunque sustancial– es insuficiente para atrapar lo más importante, que es la amplitud de la libertad.

En efecto, los recursos o los bienes que dispone una persona pueden ser unos indicadores muy imperfectos de la libertad de que realmente disfruta para hacer esto o aquello, ya que la *diversidad*, producto de las circunstancias contingentes tanto personales como sociales, puede llevar a variaciones interpersonales considerables en la transformación de esos recursos y bienes primarios en *funcionamientos* y en *libertades* para alcanzar los objetivos. Es necesario prestar atención, nos dice Sen, a las posibilidades que la persona tiene de hecho y no dar por supuesto que se obtendrán los mismos resultados sólo observando los recursos que el individuo dispone. Las comparaciones interpersonales basadas en recursos y bienes primarios no pueden servir de base para comparar los distintos grados de libertad del que disfrutaban los individuos. Sin dejar de reconocer la importancia de estos planteamientos distributivos centrados en los bienes y recursos, en la medida en que dan espacio a la decisión de los individuos para emplear estos medios en la persecución de planes de vida que consideren valiosos, Sen nos dice, que si nuestra preocupación es la libertad como tal, entonces no hay modo de escapar a la necesidad de buscar una representación de la libertad en forma de conjuntos alternativos de funcionamientos que podamos alcanzar, esto es, las capacidades²²⁵.

El *enfoque de las capacidades* está constituido por dos dimensiones: la dimensión de las *capacidades* y la dimensión de los *funcionamientos*. Con la primera, Sen busca evaluar la habilidad real que tiene una persona para lograr funcionamientos relevantes como parte de la vida. Así, en su ensayo *Capacidad y bienestar*, contenido en el libro *Calidad de vida*, nos revela que “se eligió la expresión –capacidades– para representar las combinaciones alternativas que una persona puede hacer o ser: los distintos funcionamientos que puede

²²⁵ Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, op. cit., pp. 45-48.

lograr”²²⁶. De esta referencia se advierte que una de las dimensiones básicas o primarias sobre las que se erige el *enfoque* seniano de las *capacidades* es la dimensión de los *funcionamientos*.

Una pauta fundamental que permite entender el sentido de esta dimensión primaria nos es brindada por Sen en *Desarrollo y libertad*, cuando alude al origen de la noción: “De raíces claramente aristotélicas, refleja las diversas cosas que una persona pueda valorar hacer o ser”²²⁷. Pueden ir desde los más elementales, como comer bien y no padecer enfermedades evitables, hasta actividades o estados personales muy complejos, como ser capaz de participar de la vida en comunidad y respetarse uno mismo. Mientras que, en el *Nuevo examen de la desigualdad*, perfila un poco más la idea señalando que “los funcionamientos son constitutivos del estado de una persona”²²⁸.

Los funcionamientos son pues, en la concepción seniana, lo que una persona consigue hacer, o cómo consigue estar. Desde la primera vez que nuestro autor emplea esta noción, en su ensayo *Rights and Capabilities*, está vinculada a los “rasgos personales. Nos dicen lo que el sujeto está haciendo”²²⁹. Así, el objetivo que se propone Sen es poner de relieve que ni la ventaja personal ni el bienestar individual dependen sólo de los bienes y recursos que poseen los individuos sino de lo que dichos bienes “hacen a los seres humanos”, o lo que G. A. Cohen ha denominado *la vía media* (efecto no utilitario de los bienes) porque se encuentra en “cierto sentido a la mitad del camino entre los bienes y la utilidad”²³⁰. Es decir, los funcionamientos pretenden ofrecer un panorama de cómo está la vida del sujeto, de las diversas cosas que una persona puede hacer

²²⁶ Amartya Sen, “Funcionamientos, capacidades y valores”, en Martha Nussbaum y Amartya Sen (Comps.), *La calidad de vida*, op. cit., p. 54.

²²⁷ Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, op. cit., p. 99.

²²⁸ Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, op. cit., p. 53.

²²⁹ Amartya Sen, “Rights and Capabilities”, *Resources, Values and Development*, op. cit., p. 317.

²³⁰ Gerald A. Cohen, “¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades”, en Martha Nussbaum y Amartya Sen (Comps.), *La calidad de vida*, op. cit., p. 39. Además de someter a una rigurosa crítica las propuestas igualitarias de Amartya Sen y John Rawls, ofrece su propia respuesta igualitaria. A juicio de G. Cohen, las personas deben ser iguales en el “acceso a la ventaja”.

o ser a partir de los bienes y servicios que disponen, constituyéndose de este modo, en el tipo de información elemental del enfoque de las capacidades²³¹.

En efecto, la relevancia de esta dimensión deriva del tipo de información que se proporciona para la evaluación de la situación²³² del individuo en la sociedad. Los funcionamientos describen y permiten evaluar el tipo de vida que lleva la persona, refleja y son constitutivos de una parte del estado de la persona. En distintos escritos: *Commodities and Capabilities* (1985)²³³; *El bienestar, la condición de ser agente y la libertad. Conferencias "Dewey" de 1984*²³⁴; y, en el *Nuevo examen de la desigualdad* (1992)²³⁵, Sen sostiene que los funcionamientos consisten en (*the doings and the beings*) "actividades y estados" que la persona ha logrado a partir de los bienes que dispone y de la aptitud para usarlos. La evaluación de la ventaja individual, por tanto, debe consistir en una estimación de estos elementos constitutivos²³⁶.

Como se advierte, en la teoría seniana, la dimensión de *los funcionamientos* representa partes del estado de la persona que hace referencia a dos aspectos fundamentales. En primer lugar, a lo que un individuo *logra hacer* (que pueden ser acciones o actividades como: leer, conducir, desplazarse, etc.). En segundo lugar, a cómo consigue *estar* la persona (estados de existencia alcanzados como: estar suficientemente alimentado, tener buena salud, tener una vivienda, tener confianza en sí mismo²³⁷). En efecto, Sen afirma que "la vida puede considerarse como un conjunto de funcionamientos interrelacionados, consistentes en estados y acciones"²³⁸. Tal es la relevancia que Sen atribuye a

²³¹ Rafael Cejudo Córdoba, "Capacidades y Libertad. Una aproximación a la teoría de Amartya Sen", *Revista Internacional de Sociología*, op. cit., p. 5.

²³² El significado que adopto aquí está tomado de una de las acepciones que figuran en el Diccionario de la Lengua de la Real Academia Española, de acuerdo con la cual, "situación" hace referencia a la posición social y económica del individuo.

²³³ Amartya Sen, *Commodities and Capabilities*, Elsevier, Amsterdam, 1985, p. 70.

²³⁴ Amartya Sen, "El bienestar, la condición de ser agente y la libertad. Conferencias 'Dewey de 1984'", en Amartya Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, op. cit., p. 77.

²³⁵ Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, op. cit., p. 53.

²³⁶ *Ibidem*, p. 52.

²³⁷ Amartya Sen, "Funcionamientos, capacidades y valores", en Martha Nussbaum y Amartya Sen (Comps.), *La calidad de vida*, op. cit., p. 55.

²³⁸ Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, op. cit., p. 53.

esta dimensión que estima que la realización de una persona puede entenderse como el vector de funcionamientos (la suma de los funcionamientos alcanzados que son las peculiaridades del estado de su existencia). Los funcionamientos pueden abarcar desde cosas tan elementales como estar suficientemente alimentado, tener buena salud, evitar posibles enfermedades y mortalidad prematura, hasta realizaciones más complejas como el ser feliz y participar de la vida en comunidad²³⁹.

Esta noción que –en principio– parece bastante sencilla, se revela, sin embargo, compleja por imprecisa e insuficientemente acotada. A juicio de G. Cohen, la nomenclatura utilizada por Sen en su propuesta igualitaria es “poco afortunada y ambigua”; en relación a la noción de los funcionamientos nos dice: “en la exposición de Sen, tener capacidad es ser capaz de lograr una gama de funcionamientos. Pero Sen caracteriza a los funcionamientos de diferentes maneras en ocasiones distintas, y así aumenta lo impreciso de la presentación de su punto de vista”²⁴⁰.

R. Gargarella, en su *Teorías de la Justicia después de Rawls*²⁴¹, reflexionando sobre el planteamiento distributivo propuesto por Amartya Sen, hace ya más de dos décadas, afirmaba: “La métrica que él ofrece se encuentra sujeta a ambigüedades que el mismo Sen reconoce”, y estimaba, en ese momento, que dichas ambigüedades “no parecen sencillas de resolver”. Pues bien, pese al tiempo transcurrido, parece que aún no se ha logrado dar solución a las ambigüedades a las que hacían referencia G. Cohen y R. Gargarella; es más, según relata el propio Sen en su última obra *-La idea de la Justicia-*, sus propuestas en relación con el enfoque de las capacidades “a veces han sido malentendidas o malinterpretadas”²⁴², mientras que en su ensayo *Capacidad y bienestar*, escribe: desde que en 1979 viera la su planteamiento igualitario,

²³⁹ *Ibíd.*, p. 51.

²⁴⁰ Gerald A. Cohen, “¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades”, en Martha Nussbaum y Amartya Sen (Comps.) *La calidad de vida*, op. cit., pp. 38 y 43.

²⁴¹ Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de Filosofía Política*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 78.

²⁴² Amartya Sen, *La idea de la Justicia*, op. cit. p. 262.

“algunos –yo diría muchos– autores han discutido, ampliado, usado o criticado diferentes aspectos del enfoque de las capacidades, y como consecuencia las ventajas y las dificultades del enfoque se han hecho más transparentes”²⁴³, pero la dudas no han llegado a disiparse. Así parece entenderlo algo más recientemente J. Boltvinik que en dos extensos ensayos –que tienen causa en la tesis doctoral *Ampliar la mirada: Un enfoque de la pobreza y el florecimiento humano* defendida en 2005–, en los que analiza y sistematiza con detalle las críticas esgrimidas por B. Williams, G. Cohen, F. Stewart, S. Alkire, M. Nussbaum y D. Gaspers a la propuesta seniana, insiste en poner de manifiesto la ambigüedad de la terminología adoptada por nuestro autor relativas a *las capacidades y los funcionamientos*²⁴⁴.

A diferencia de John Rawls y Ronald Dworkin, Amartya Sen no procede del campo de la filosofía moral o política sino de la teoría económica; en efecto, en sus orígenes es un destacado economista especializado en la *teoría de elección social*²⁴⁵, en el curso de sus investigaciones sobre las hambrunas y la medición de la pobreza decide y logra, con éxito, adentrarse en el ámbito de la filosofía política. En cualquier caso, es un filósofo y economista heterodoxo que intenta recuperar los vínculos entre la Ética, la Política y la Economía, tal como fuera propugnado por el padre de la Economía moderna, Adam Smith, de quien nuestro autor nutre su pensamiento, prioritariamente del Smith de *La teoría de los sentimientos morales*. Pues bien, probablemente esa heterodoxia permita explicar, en cierta medida, los inconvenientes que surgen cuando se pretende

²⁴³ Amartya Sen, “Capacidad y Bienestar”, en Martha Nussbaum y Amartya Sen (Comps.), *La calidad de vida*, op. cit. p. 55.

²⁴⁴ Julio Boltvinik, “Evaluación crítica del enfoque de capabilities de Amartya Sen. Primera Parte”, op. cit., pp. 43-55; “Evaluación crítica del enfoque de capabilities de Amartya Sen. Segunda Parte”, *Revista Mundo Siglo XXI*, N° 14, 2008, pp. 19-41.

²⁴⁵ J. Casas, destaca que Amartya Kumar Sen ha realizado contribuciones auténticamente innovadoras y hasta revolucionarias en campos como la Teoría de la Elección Social; la Economía del Bienestar; las hambrunas, el hambre y la pobreza. Logrando cambiar “posiblemente para siempre, algunas ramas de la Economía como, por ejemplo, la Economía del Bienestar, la concepción y explicación de las hambrunas, y la interrelación entre Ética y Economía”. José Casas Pardo, “Estudio introductorio”, en Amartya Kumar Sen, *Nueva economía del bienestar. Escritos seleccionados*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia, 1995, p. 11.

abordar algunas nociones senianas como la *libertad*, y también los *funcionamientos*.

Los problemas que se hacen presentes al abordar la libertad y sus distintas dimensiones –materia del siguiente epígrafe– se ponen de manifiesto también en el caso del análisis de la noción de los *funcionamientos*. Así, el problema parece derivar de dos cuestiones distintas. En primer lugar, del hecho de que, como bien afirma A. Cortina, Sen "utiliza expresiones que ya han recibido diversos significados en las tradiciones occidentales de ética y filosofía política, y que en el nuevo *enfoque* parecen recibir significados diferentes"²⁴⁶. Se trata de expresiones que, en cualquier caso, aparecen insuficientemente precisadas en los escritos de Amartya Sen. En segundo lugar, la otra dificultad provendría, según destaca R. Cejudo, del aparato conceptual utilizado por Sen, que oscila entre la economía y la filosofía política, y en raras ocasiones se definen explícitamente los conceptos que utiliza²⁴⁷.

En efecto, en la definición seniana de los “funcionamientos” (functioning) nos encontramos que ésta difiere del uso corriente. El significado al uso del término *funcionar* es desempeñar una función habitual²⁴⁸; es decir, hace referencia a la acción y efecto de funcionar, que es lo que se dice de una persona o de una máquina cuando ejecuta las acciones que le son propias. Esta definición parece conllevar la idea de una acción mecánica. En consecuencia, dado que los *funcionamientos* hacen referencia a la persona, supondrían el ejercicio de *funciones* personales –idea que da lugar casi de forma inmediata a la pregunta: ¿Cuáles son esas funciones inherentes a las personas?–, pero no parece ser ciertamente ése el sentido estricto que nuestro autor pretende atribuir a los *funcionamientos*. Se advierte, así, que Amartya Sen formula una definición estipulativa en virtud de la cual los *funcionamientos* son descritos como

²⁴⁶ Adela Cortina, “La pobreza como falta de libertad”, en Adela Cortina y Gustavo Pereira (Eds.), *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el Enfoque de las Capacidades de Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2009, p. 22.

²⁴⁷ Rafael Cejudo Córdoba, *Libertad como Capacidad. Un análisis filosófico del enfoque de las capacidades de Amartya Sen con implicaciones sociales y educativas*, op. cit., p. 13.

²⁴⁸ De acuerdo con el diccionario de la Real Academia Española, funcionar significa: Dicho de una persona, de una máquina, etc., “Ejecutar las funciones que le son propias.”

“actividades” (*doings*) y “estados” (*beings*) que la persona ha logrado. Sin embargo, como apuntan S. Alkire, y G. A. Cohen respecto de esta definición, pese a dotarle de un contenido distinto, no parece que haya conseguido aportar la suficiente claridad.

De acuerdo con Sabina Alkire, la palabra *funcionamiento* (*functioning*) tiene un sentido distinto y, en cierta medida, está un tanto reñida con la definición atribuida por Sen. Funcionamientos parece connotar una *acción mecánica*, más determinista que libre (por ejemplo: el reloj está funcionando), distinta a la que Sen pretende asignarle. La opción de S. Alkire, para evitar dicha connotación determinista que conllevaría la noción de *funcionamientos*, es referirse a la misma como “*funcionamientos valiosos*” o “florecimiento”, centrando la noción en los fines humanos²⁴⁹. Pese a esta advertencia, la autora pone de relieve, citando a Sen, que la palabra *funcionamientos* es de origen aristotélico, y como Aristóteles, este enfoque –seniano de capacidades– afirma significativamente que los “funcionamientos son constitutivos del ser de una persona²⁵⁰. Una raíz aristotélica de esta primera dimensión del *enfoque de las capacidades* que, en efecto, es reconocida explícitamente por Sen cuando escribe: “el concepto de funcionamientos, que tiene unas raíces claramente aristotélicas, refleja las diversas cosas que una persona puede valorar hacer o ser”²⁵¹.

Por su parte, Gerald A. Cohen advierte que en el discurso de Sen los funcionamientos son caracterizados de distinta forma en distintas ocasiones,

²⁴⁹ Sabina Alkire, *Valuing Freedom: Sen’s Capability Approach and Poverty Reduction*, op. cit., p. 18. Conviene destacar que, subyace en la noción adoptada por S. Alkire, la fuente aristotélica de esta dimensión seniana.

²⁵⁰ Sabina Alkire, “Why the Capability Approach?”, *Journal of Human Development*, Vol. 6, Nº 1, 2005, p. 118.

²⁵¹ Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, op. cit., p. 99. También en *Nuevo examen de la desigualdad*, Sen afirma: “Los fundamentos filosóficos de este planteamiento –funcionamientos y capacidades– se remontan a los escritos de Aristóteles, que contienen una profunda investigación acerca de “el bien del hombre”, en cuanto a la vida entendida como actividad. Aristóteles siguió estudiando –tanto en su *Ética* como en su *Política*–, las implicaciones políticas y sociales de un enfoque del bien-estar entendido de esta manera, es decir, referido al florecimiento humano”. Amartya Sen, “Capacidades y funcionamientos” en *Nuevo examen de la desigualdad*, op. cit., pp. 53-54.

agregando de este modo, más imprecisión²⁵². En algunas ocasiones –sostiene G. Cohen– lo hace conservando el significado común de funcionamientos y, de acuerdo con la glosa original de Sen sobre la *capacidad* como “ser capaz de hacer ciertas cosas básicas” –que aparece en el escrito *¿Igualdad de qué?*–, un funcionamiento es una actividad, algo que hace una persona. En otras ocasiones –en *Commodities and Capabilities*, y en *Bienestar, la condición de ser agente y la libertad*²⁵³– los *funcionamientos* no son actividades, sino todos los estados (deseables) de las personas y, en consecuencia, “estar bien nutridos”, “estar libre del paludismo” y “estar libre de morbilidad evitable” son considerados, consecuentemente, ejemplos de *funcionamientos*, aunque, al no ser actividades, no serían *funcionamientos* en el sentido ordinario de la palabra. Así, G. Cohen pone de relieve que no todos los rasgos personales, y no todos los que Sen quiere abarcar, son ese algo que una persona esté haciendo, por ejemplo, a diferencia de leer y escribir, el estar libre de paludismo no es algo que uno haga.

En otras ocasiones, Sen ofrece –continúa Cohen– una definición más amplia de *funcionamientos* según la cual, “nos dicen lo que una persona está haciendo o logrando”, y es cierto que no padecer paludismo es algo que uno *puede* lograr, pero se trata de algo que como el mismo economista observa, el estar libre de paludismo puede deberse completamente a “la política pública para combatir epidemias”. Lo que no observa Sen, a juicio de G. Cohen, es lo inadecuado que por lo tanto resulta considerarlo, en este caso, como algo que la persona logra, como el ejercicio de una capacidad de cualquier clase. En consecuencia, para G. Cohen, “si bien el énfasis de Sen en lo que los bienes hacen por las personas, aparte de la reacción mental que inducen, es original y esclarecedor, se ve innecesariamente limitado cuando el objeto de interés se describe en términos de *funcionamientos/capacidades*. En la medida en que comprende todo lo que “los bienes hacen por las personas”, la vía media *no puede identificarse ni con la capacidad ni con lo que Sen denomina*

²⁵² Gerald A. Cohen, “¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades”, en Martha Nussbaum y Amartya Sen (Comps.), *La calidad de vida*, op. cit., p. 43.

²⁵³ Amartya Sen, *Commodities and Capabilities*, op. cit., p. 84; “El bienestar, la condición de ser agente y la libertad. Conferencias ‘Dewey de 1984’”, en Amartya Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, op. cit., p. 77.

funcionamientos; tampoco se puede descomponer en ambos factores sin forzar confusamente los significados de las palabras²⁵⁴.

Pues bien, el problema que reviste la formulación de tipo convencional adoptada por Sen en el uso de los conceptos se vuelve a poner de manifiesto en el caso del primer y segundo componentes de la dimensión de los *funcionamientos*: (*the doings and the beings*)²⁵⁵. La expresión *the doings* puede hacer referencia tanto a acciones como a actividades. Así, no todos los *funcionamientos* a los que alude Sen son acciones que comporten decisiones libres; muchos *funcionamientos* como estar sano (libre de malaria) no se obtienen –sólo– como resultado de una decisión individual. El problema que se deriva de esta imprecisión está en relación al tipo de actividades y/o acciones que se catalogarán como *funcionamientos* (¿cuáles se consideran *funcionamientos*?). Por su parte, *the beings* no alude a “ser”, como es el uso corriente, sino a “estados de existencia”. A juicio de R. Cejudo²⁵⁶, en el caso de los *funcionamientos*, “es el verbo ‘estar’ y no el ‘ser’” el que está en juego. En efecto, el estado de salud, o el grado de alimentación, no son cuestiones permanentes de la persona, ya que pueden cambiar completamente dependiendo de si se produce alguna modificación, ya sea en el acceso a los recursos y/o servicios o en la aptitud que tenga para utilizarlos, de manera que una persona bien alimentada o sana puede dejar de estarlo, modificando, de este modo, los *funcionamientos*.

²⁵⁴ Gerald A. Cohen, “¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades”, en Martha Nussbaum y Amartya Sen (Comps.), *La calidad de vida*, op. cit. pp. 43-45.

²⁵⁵ También hay cierta discrepancia en cuanto a la traducción de la expresión “*doings and beings*”. Así, Ana María Bravo (en Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*) la traduce por “*acciones y estados*”; Damián Salcedo (en Amartya Sen, *Bienestar, justicia y mercado*) la traduce por “*realizaciones*”; José Luis Martín Llopis (en “Justicia: medios contra fines”) la traduce por “*realizaciones*”; Roberto Reyes Mazzoni (*La calidad de vida*) la traduce como “quehaceres y seres”.

²⁵⁶ Rafael Cejudo Córdoba, *Libertad como capacidad. Un análisis filosófico del enfoque de las capacidades de Amartya Sen con implicaciones sociales y educativas*, op. cit., p. 122.

3.4. Segunda dimensión del enfoque de las capacidades: Las capacidades

La segunda dimensión constitutiva de la propuesta liberal igualitaria de Amartya Sen son las capacidades, su relevancia reside en el tipo información que aporta al *enfoque* y la estimación que faculta. Los funcionamientos suministran información valiosa que permite evaluar el estado de una persona, de lo que ha conseguido hacer o ser a partir de los bienes y servicios con que dispone (nivel de realización). Sin embargo, desde la perspectiva seniana, esta información primaria –aunque sumamente importante– es insuficiente para evaluar ventajas individuales²⁵⁷. A juicio de Sen, tan importante como estimar aquello que la persona logra al vivir es, a su vez, evaluar las oportunidades reales con que cuenta el individuo para conseguir aquello que ha logrado y aquello que considera valioso *hacer o ser*, esto es, la libertad sustantiva que tiene para llevar una clase de vida u otra; para realizarse (libertad de realización)²⁵⁸, y este tipo de información es suministrada por la segunda dimensión del *enfoque*, las capacidades, que es nuclear en propuesta seniana²⁵⁹. A este respecto, en *La idea de la Justicia* (2009), Sen afirma:

“El núcleo del *Enfoque de las Capacidades* no es sólo lo que la persona realmente termina por hacer, sino también lo que ella es de hecho capaz de hacer, elija o no aprovechar esa oportunidad”²⁶⁰.

En *Desarrollo y libertad* (1999), sostiene:

²⁵⁷ El enfoque de las capacidades, aclara Sen, es un enfoque general, cuyo foco es la información sobre las ventajas individuales, juzgada desde el punto de vista de la oportunidad y no desde un “diseño” específico sobre la mejor organización de la sociedad.” Amartya Sen, *La idea de la Justicia*, op. cit., p. 262.

²⁵⁸ Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, op. cit. p. 17.

²⁵⁹ Como bien destaca J. Conill, en relación con esta segunda dimensión constitutiva del *Enfoque* seniano, “el principal centro de atención axiológico no serán los ‘resultados funcionales’ (...), sino el ‘conjunto de capacidades’, el *poder* efectivo de decidir (el poder disponer). Este segundo espacio valorativo constituye el nivel más radical del sentido de capacidad”. Jesús Conill Sancho, “Libertad, Justicia y Racionalidad: los conceptos éticos básicos del enfoque de las capacidades”, op. cit., p. 86.

²⁶⁰ Amartya Sen, *La idea de la justicia*, op. cit., p. 265.

“La capacidad de una persona se refiere a las diversas combinaciones de funcionamientos que puede conseguir. Por lo tanto, la capacidad es un tipo de libertad: la libertad fundamental para conseguir distintas combinaciones de funciones (o en términos menos formales, la libertad para lograr diferentes estilos de vida)”²⁶¹

“La capacidad de una persona se corresponde a la libertad que tiene para llevar una determinada clase de vida”²⁶².

En el *Nuevo examen de la desigualdad* (1992), escribe:

“La capacidad es principalmente un reflejo de la libertad para alcanzar funcionamientos valiosos. Enfoca directamente la libertad como tal (...). Identifica las alternativas reales que se nos ofrecen”²⁶³.

En “Capacidad y Bienestar”, contenido en *Calidad de Vida* (1993), revela:

“Quizá hubiera podido elegir una mejor palabra cuando hace algunos años traté de explorar un enfoque particular del bienestar y la ventaja en términos de *habilidad* de una persona para hacer actos valiosos, o alcanzar actos valiosos. Se eligió esta expresión para representar las combinaciones alternativas que una persona puede hacer o ser: los distintos funcionamientos que puede lograr”²⁶⁴.

De este modo se advierte que Amartya Sen confiere una importancia crucial a la libertad individual, y al valor libertad en sus distintas dimensiones²⁶⁵; de hecho, se aprecia que a partir de los años noventa, de forma paulatina, este

²⁶¹ Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, op. cit., pp. 99-100.

²⁶² Martha Nussbaum y Amartya Sen, “Introducción”, en Martha Nussbaum y Amartya Sen (comps.), *La calidad de vida*, op. cit., p. 18.

²⁶³ Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, op. cit. p. 63.

²⁶⁴ Amartya Sen, “Capacidad y Bienestar”, en Martha Nussbaum y Amartya Sen (Comps.), *La calidad de vida*, op. cit., p. 54.

²⁶⁵ Amartya Sen, *Rationality and Freedom*, op. cit., pp. 7-9.

valor –libertad– va abriéndose paso en sus escritos hasta llegar a ocupar un lugar central en sus reflexiones sobre la justicia social y su propuesta igualitaria: *El enfoque de las capacidades*. Así parece apreciarlo J. Conill, cuando afirma: “Sen ha ido formulando su *Enfoque de las Capacidades* cada vez más insistentemente como ‘*la perspectiva de la libertad*’”²⁶⁶. Sus obras dan buena cuenta de ello: en *Justicia: medios contra libertades* (1990), en diálogo con John Rawls, establece una distinción clara entre la libertad y los medios para la libertad, y argumenta que “una teoría de la justicia basada en la equidad ha de tratar profunda y directamente de las *libertades reales* de que gozan las personas –personas que pueden tener objetivos diversos– para llevar vidas diferentes que es posible que tengan razones para valorar”²⁶⁷; en el *Nuevo examen de la desigualdad* (1992), efectúa una defensa categórica de la libertad, ideal que considera necesario para la evaluación del bienestar individual y el aspecto de agencia de las personas, destacando el valor instrumental e intrínseco de la libertad en dicha evaluación.

En *Desarrollo y libertad* (1999), subraya la relevancia de la libertad sosteniendo que: “las libertades de los individuos constituyen la piedra angular en el análisis del desarrollo”, donde la libertad tiene un valor intrínseco e instrumental para la consecución del *desarrollo*; refuerza, además, la idea de la distinción entre libertades y medios argumentando que la justicia debe ser entendida desde una perspectiva de la *libertad real*, como una expansión de las libertades fundamentales que tienen de los individuos²⁶⁸. Desde esta perspectiva propugna –una cuestión sumamente importante para nuestro tema– que los medios constituidos por los recursos, bienes y condiciones materiales de existencia deben ser debidamente garantizados para hacer real las libertades de los individuos²⁶⁹.

²⁶⁶ Jesús Conill Sancho, “Libertad, Justicia y Racionalidad: los conceptos éticos básicos del enfoque de las capacidades”, op. cit., p. 86.

²⁶⁷ Amartya Sen, “Justicia: medios contra libertades”, *Bienestar, justicia y mercado*, op. cit., p. 110.

²⁶⁸ D. Salcedo destaca la insistencia de Amartya Sen en que la justicia de las instituciones debe ser evaluadas en términos de libertad real que tienen las personas para elegir su modo de vida. Ver. Damián Salcedo, “Introducción”, *Bienestar, justicia y mercado*, op. cit., p. 28.

²⁶⁹ P. Van Parijs defiende una concepción de la libertad más robusta que la propugnada por los liberales libertarios tipo R. Nozick, F. Hayek, M. Friedman. En su obra publicada bajo el sugerente título: *Libertad real para todos*, nos dice que su concepción de libertad es cercana a la defendida por Amartya Sen. La libertad real de Van Parijs se caracteriza por tres componentes: seguridad,

En sus dos últimas obras: *Racionalidad y libertad* (2002); y, *La idea de la Justicia* (2009), remarca la primacía de este valor en la vida de las personas, afirmando que: “La libertad para determinar la naturaleza de nuestras vidas es uno de los aspectos valiosos de la experiencia de vivir que tenemos razón para atesorar”²⁷⁰. Introduce otra perspectiva de la justicia, cuya “base informacional” se centra en las *libertades individuales*, un enfoque de la justicia basado en las *capacidades*. En estas obras reitera –una cuestión que es una constante en los escritos aludidos– la importancia de distinguir entre el aspecto de oportunidad (*opportunity aspect*) y el aspecto de proceso o elección (*process aspect*) de la libertad; una distinción que, a juicio de Sen, puede ser a la vez significativo y de largo alcance²⁷¹.

El enfoque seniano de las capacidades que surge fundamentalmente con el objetivo de ahondar en la propuesta igualitaria de John Rawls, ha sido objeto de numerosas críticas, dos de los cuestionamientos más relevantes, que coadyuvan a precisar los conceptos de *capacidades y funcionamientos* y, sobre todo permiten enfatizar su importancia normativa, ha sido formuladas por Gerald A. Cohen y Martha Nussbaum.

La filósofa Martha Nussbaum, que también viene desarrollando su propio enfoque de las capacidades, en su obra *Las mujeres y el desarrollo humano*, explica que el origen de su propia versión de las capacidades proviene de un periodo de colaboración con Amartya Sen en el *World Institute for Development Economics Research - WIDER* desde 1986, cuando ambos reconocieron, sostiene Nussbaum: “que las ideas que yo había estado siguiendo en el contexto de mi ocupación académicas con la filosofía de Aristóteles tenían una asombrosa semejanza con las que él había estado siguiendo durante algunos años en el

propiedad de sí y oportunidad”. Ver: Philippe van Parijs, *Libertad real para todos: qué puede justificar al capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 42 y 281.

²⁷⁰ Amartya Sen, *La idea de la justicia*, op. cit., pp. 257-259.

²⁷¹ Ídem. Aunque conviene precisar que esta idea ya estaba planteada en Amartya Sen, “La perspectiva de la libertad”, *Desarrollo y libertad*, op. cit., pp. 29-53.

campo de la economía”²⁷². Aunque reconoce que ambas teorías coinciden en varios aspectos, una de las principales diferencias que señala Nussbaum es que su enfoque de las capacidades se fundamenta en la idea marxista/aristotélica del verdadero funcionamiento humano, mientras que el enfoque de Sen nunca habría intentado tal fundamentación; así, nos dice que: “a pesar de que al articular su enfoque, él hace alusión en forma ocasional tanto a Marx como a Aristóteles, no me queda claro si estos pensadores han desempeñado un papel central en la configuración de su concepción. Si es que acaso lo hicieron, ha sido probablemente de forma indirecta, a través del papel que ellos tuvieron en la plasmación del clima de debate en la izquierda de la India”²⁷³.

Por otro lado, Nussbaum considera que su enfoque se distancia del defendido por Sen en dos aspectos. En primer lugar, en cuanto ella sí elabora una lista de capacidades, mientras que Sen se ha negado a formular un catálogo de capacidades que permitirían una evaluación interpersonal con mayor grado de objetividad y universalidad. En segundo lugar, en la medida en que desde su perspectiva todas las capacidades son igualmente fundamentales, mientras que Sen ha hecho explícitamente propia la postura de John Rawls que da precedencia a la libertad. En tal sentido, considera que el enfoque de las capacidades de Amartya Sen es, en última instancia, una extensión o complemento de la teoría de Rawls, aunque reconoce que “ha contribuido mucho a iluminar las cuestiones centrales de la justicia social”²⁷⁴.

Gerald A. Cohen, representante paradigmático del *marxismo analítico*, y destacado crítico del liberalismo igualitario²⁷⁵, pues desde su obra *Igualdad de acceso a la ventaja*²⁷⁶ busca profundizar en la igualdad desde una concepción de la justicia distinta a la de John Rawls y Ronald Dworkin, en su ensayo “Sobre

²⁷² Martha Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano*, traducción de Roberto Bernet, Herder, Barcelona, 2002, p. 40.

²⁷³ Ídem.

²⁷⁴ Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, traducción de Ramón Vilà Vernis y Albino Santos Mosquera, Paidós, Barcelona, 2014, p. 82.

²⁷⁵ Gerald A. Cohen, *Si eres igualitarista, ¿Cómo eres tan rico?*, traducción de Luis Arenas Llopis y Oscar Arena Llopis, Paidós, Barcelona, 2001.

²⁷⁶ Gerald A. Cohen, “On the currency of egalitarian justice”, *Ethics*, Vol. 99, Nº 4, 1989, pp. 906-944.

el bienestar, los bienes y las capacidades”²⁷⁷ empieza su crítica a Sen destacando que el fructífero artículo “¿Igualdad de qué?”, en cual sale a la luz su propuesta igualitaria, contiene dos partes: una de crítica y la otra de propuesta. En la primera parte, el economista critica dos tipos de métricas de evaluación igualitaria defendidas por dos de las teorías más influyentes en la filosofía moral y política contemporánea en ese momento: la métrica del bienestar (utilitarista), contra la que argumenta persuasivamente; y, la rawlsiana de los bienes primarios. Sobre esta base –crítica a ambas teorías– Sen construye su propuesta igualitaria: el *enfoque de las capacidades*, la misma que expone en la segunda parte. La propuesta seniana, a juicio de G. Cohen, constituyó un gran paso hacia adelante en el pensamiento contemporáneo sobre la igualdad.

No obstante, este reconocimiento, G. Cohen, procede a formular una severa crítica por considerar que ésta adolece de claridad a causa de la “nomenclatura poco afortunada y ambigua”. El enfoque seniano, –nos dice G. Cohen– utiliza erróneamente una misma denominación “capacidades” para designar dos aspectos distintos de la condición de una persona, dualidad que habría persistido en sus ulteriores escritos. Así, afirma: “es frecuente que un pensador que logra una revolución describa mal su propio logro”²⁷⁸. El trabajo de Sen –en opinión de G. Cohen– es uno de esos casos.

La ambigüedad a la que alude G. Cohen vendría generada por la utilización que Amartya Sen hace de un mismo concepto, “capacidades”, para dar cuenta de dos aspectos o dimensiones distintas de la vida de las personas: el primer aspecto al que alude es a “que una persona sea capaz de hacer ciertas cosas”, esto es, las oportunidades. El segundo aspecto al que hace referencia es a los funcionamientos (a los que G. Cohen prefiere denominar como la *vía media*, por tratarse de una dimensión intermedia entre la utilidad y los bienes básicos). Este esfuerzo de Sen –nos dice G. Cohen– de asignarle a las “capacidades” un carácter abarcador, dando cuenta en primer lugar, de los

²⁷⁷ Gerald A. Cohen, “¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades”, en Martha Nussbaum y Amartya Sen (comps.) *La calidad de vida*, op. cit., pp. 27-52.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 37.

funcionamientos de las personas –vía media–; y, en segundo lugar, dando cuenta también de las oportunidades reales de las personas o la amplitud de su libertad, constituye un esfuerzo poco afortunado. Para el autor de la propuesta *Igualdad de acceso a la ventaja*, las “capacidades” estarían relacionadas únicamente con las oportunidades reales, pero no así con los funcionamientos. En suma, sostiene que es inaceptable utilizar el concepto de capacidad para dar cuenta de los dos aspectos diferentes a los que hemos referido.

Por otro lado, sostiene que, si bien es correcto describir el bienestar como funcionamientos, esto es, lo que una persona logra ser o hacer, sus estados de existencia (por ejemplo, estar bien nutrido), es erróneo considerar que también puede ser concebido como “la *habilidad* para lograr funcionamientos valiosos” ya que este aspecto se refiere a la *libertad* que tienen las personas. Cohen nos dice que el bienestar hace referencia a los funcionamientos, pero no a las capacidades de las personas. Por ello, considera que Sen cae en una ambigüedad al querer utilizar el concepto de capacidades para dar cuenta tanto del bienestar como de las oportunidades de las personas, las cuales constituyen dimensiones diferentes.

Sobre la segunda dimensión del *Enfoque seniano* apunta que la categoría de las “capacidades” es una mala denominación para la “vía media” (funcionamientos), en la medida en que el ejercicio de las capacidades forma solo una parte de los funcionamientos (“estado intermedio de la vía media”), y no logra captar de forma completa el “efecto no utilitario de los bienes” debido a que, a menudo, existen efectos que no son ejercicios de capacidad. Consecuentemente, si se acepta que hay una diferencia entre las capacidades y la “vía media” o funcionamientos, resulta que es un error utilizar “capacidades” para designar a los funcionamientos.

Como se advierte, la crítica de G. Cohen no se reduce a una de las dimensiones, ya que sostiene que incluso el concepto de “capacidades” tampoco sería adecuado para reflejar la libertad entendida en un sentido positivo, debido a su intención abarcadora, pues a su entender: “Incluir la noción de libertad en

el discurso igualitario es un ejercicio diferente del de ensalzar las pretensiones de la vía media (o funcionamientos) como tal”.²⁷⁹

Desde la perspectiva de Amartya Sen, la libertad tiene una importancia intrínseca y una importancia instrumental. De acuerdo con la primera, Sen considera que la libertad de elegir es buena en sí misma. En reiteradas ocasiones nuestro autor insiste en señalar que el actuar libremente y ser capaz de elegir puede conducir directamente al bienestar no sólo porque la mayor libertad puede ampliar el número de opciones, sino porque la libertad de elegir es parte de una buena vida. En consecuencia, el poder elegir puede considerarse como un componente valioso de la existencia y del bienestar.

De acuerdo con la segunda, Amartya Sen sostiene que la libertad tiene un valor instrumental para el bienestar de los individuos, esa es la razón por la cual no se centra sólo en los funcionamientos sino también en la libertad. Centrarse en el conjunto de capacidades más que en el conjunto de funcionamientos, de acuerdo con Sen, no es cuestionable porque el conjunto de capacidades de las personas incluye, también, sus funcionamientos realizados, y ninguna información se pierde enfocando la atención en “las capacidades”. Es posible concentrarse en el conjunto de capacidades cuando se evalúa el bienestar porque no existe diferencia *en lo que se refiere al ámbito* entre el hecho de centrarse en los funcionamientos o bien en las capacidades. El conjunto de capacidad contiene también información sobre el conjunto de funcionamientos que una persona desarrolla.

Como se ha referido en este trabajo, *el enfoque de las capacidades* de Amartya Sen tiene dos dimensiones y cada una suministra un tipo de información distinta, pero necesaria, para evaluar la ventaja de las personas, las oportunidades, las libertades y el bienestar.

²⁷⁹ Ídem.

CONCLUSIONES

En la presente investigación nos hemos propuesto reflexionar sobre la justificación de los derechos sociales, concretamente, sobre los argumentos morales que permitirían justificar la incorporación de los derechos sociales en los ordenamientos jurídicos y su positivación con categoría de derechos fundamentales, al mismo nivel que los clásicos derechos civiles y políticos. Los derechos sociales en las últimas décadas vienen siendo cuestionados, criticados y reducidos a simples principios programáticos o guías de acción política; negándoles el carácter jurídico, concretamente el carácter de derecho subjetivo. El preponderante protagonismo que viene cobrando el liberalismo conservador en su versión neoliberal, junto con la extendida crisis del Estado Social hace urgente y necesaria la reflexión, debate y reivindicación de los derechos sociales.

Porque el evidente e imparable proceso de desmantelamiento institucional del Estado social –modelo de Estado requerido para la garantía y protección de los derechos sociales– acompañado del creciente protagonismo de empresas multinacionales y organismos globales han acentuado la dificultad de garantizar los derechos sociales en el mismo nivel que los derechos civiles y políticos.

Para esta reflexión hemos partido del presupuesto de que los derechos humanos –civiles, políticos y sociales– pretenden viabilizar a todos los seres humanos el logro de su autonomía e independencia, pretenden reconocer y garantizar el ejercicio de la libertad, creando para ello condiciones de libertad. Ello nos ha permitido asumir que, tanto por razones lógicas como históricas, la fundamentación liberal de los derechos se presenta como la más adecuada. En ese sentido, el objetivo principal de esta investigación era averiguar si desde la vertiente igualitaria del liberalismo contemporáneo, inaugurada por Rawls y completada por dos de sus críticos: Dworkin y Sen, se pueden fundamentar los derechos sociales como derechos humanos fundamentales. Concretamente, si desde el aparato teórico contenido en *el principio de diferencia* rawlsiano, corregido por dos propuestas surgidas como crítica al principio de la diferencia, -la *igualdad de recursos* dworkiniana y la teoría de *las capacidades* seniana- era posible construir un marco argumentativo que nos permita justificar los derechos

sociales; y, a su vez, hacer frente a los postulados del liberalismo conservador en su versión neoliberal que, apelando a la defensa exclusiva de la libertad individual, el derecho de propiedad, la responsabilidad individual y desde una potente perspectiva del orden espontáneo de la sociedad, niegan tanto la redistribución de recursos hacia sectores desfavorecidos por considerarlos un “un atentado” contra la libertad y el derecho de propiedad, y niegan de forma contundente que los derechos sociales sean verdaderos derechos.

Con el fin de situar la teoría rawlsiana en el amplio abanico del liberalismo, corriente de pensamiento en la que coexisten una heterogeneidad de doctrinas y autores con puntos de vista diversos e incluso divergentes, en la primera parte del capítulo primero hemos considerado conveniente ubicar sus rasgos característicos y elementos distintivos. En el primer caso, hemos concluido que el liberalismo clásico surgido entre los siglos XVII y XVIII puede ser entendido como una tradición que posee cierta unidad y coherencia. Ésta le viene dada por la presencia de algunos elementos constitutivos que permiten su distinción de otras corrientes de pensamiento. Dichos elementos constitutivos son: el individualismo moral, la asignación de derechos humanos a los referidos individuos y la neutralidad estatal desde el punto de vista moral. No obstante, cada uno de estos elementos está sujeto a interpretación desde distintas concepciones teóricas e ideológicas.

Hemos visto que, manteniendo estos elementos constitutivos, en relación a los derechos sociales se sitúan dos vertientes divergentes del liberalismo. Se trata de las vertientes igualitaria y conservadora que configuran teorías liberales de justicia también divergentes. En tal sentido, hemos dejado constancia que las dos vertientes del liberalismo apelan a dos valores fundamentales en tensión: libertad e igualdad, y la forma en que se resuelve dicha tensión da lugar a una u otra vertiente de esta corriente de pensamiento. Así, mientras el liberalismo conservador en su versión libertaria o neoliberal otorga valor central, y en cierta medida absoluto, a la libertad, concretamente a la libertad negativa o libertad como no interferencia, oponiéndola al valor igualdad; desde el liberalismo igualitario se propugna una adhesión simultánea a ambos valores; pero tal adhesión en ningún caso resulta pacífica, sino es siempre conflictiva. Al interior

de la propia familia liberal igualitaria la tensión se resuelve de distintos modos. Rawls reconoce el conflicto y concede prioridad absoluta a la libertad sobre la igualdad. Su primer principio: *la igual libertad* es innegociable en las “sociedades bien ordenadas”, Dworkin parte de una perspectiva distinta: de la *unidad del valor*; por tanto, niega el conflicto entre ambos valores y los integra: la libertad en la igualdad; Sen, quien en sus obras iniciales aboga por priorizar la igualdad, en su *Nuevo examen sobre la desigualdad* sostiene que es un “error categórico” plantear el problema como “¿igualdad, versus libertad?”. Este autor considera que la clave reside en responder a las preguntas: “¿quién, cuánto, cómo está distribuida, qué tipo de igualdad?”; por tanto, la “libertad se encuentra entre los posibles campos de aplicación de la igualdad y la igualdad se halla entre los posibles esquemas de la libertad”. En suma, todos somos en alguna medida igualitarios. No obstante, en sus últimas obras pone más énfasis en la libertad en la cual subsume a la igualdad, pero la libertad por la que aboga no es la libertad nozickiana de no interferencia, sino una la libertad robusta: libertad como *capacidad*.

En segundo lugar, hemos creído conveniente indagar sobre los derechos sociales. Hemos dejado constancia que éstos son una categoría que forma parte de los derechos humanos. En tal sentido, los derechos sociales se constituyen en aquellas condiciones y bienes materiales imprescindibles para que cualquier persona se halle en condiciones de elegir y materializar su plan de vida permitiendo, de este modo, hacer efectivas las libertades proclamadas formalmente por los clásicos derechos de libertad. Hemos asumido una visión integral de los derechos humanos que se caracteriza por entender que éstos son pretensiones morales justificadas que concretan valores importantes como la libertad, la igualdad y la solidaridad; y que para hablar de derechos en sentido jurídico se requiere además que dichas pretensiones morales sean incorporadas en el ordenamiento jurídico como derechos fundamentales. En ese entendido, los derechos sociales, en tanto categoría constituyente de los derechos humanos, están integrados por un conjunto de derechos de los individuos en los que se concretan las exigencias morales más urgentes o radicales vinculadas con la consideración de agentes morales racionales. Así, encuentran su justificación en el plano moral. Para constituirse en derechos en el sentido

jurídico deben ser positivizados por el ordenamiento jurídico en calidad de derechos fundamentales.

Desde los postulados teóricos que hemos explorado en el primer capítulo, concluimos que el liberalismo igualitario, que propugna una adhesión simultánea a los ideales libertad e igualdad, incorporando el valor igualdad como parte de su ideario, se sostiene sobre una concepción de los derechos humanos como derechos de libertad, con la consideración de que si bien éstos son necesarios, no resultan suficientes, ya que para hacer efectiva la libertad de los individuos se requiere, además de las condiciones normativas, las facultades, permisos y garantías otorgadas por el ordenamiento jurídico, de determinadas condiciones fácticas: sociales y económicas que hagan la hagan posible. En consecuencia, se presenta como una teoría idónea para fundamentar los derechos sociales como derechos humanos y exigir su positivación en los ordenamientos jurídicos.

La Teoría de la Justicia (1971) de John Rawls ha marcado un hito en la filosofía moral, política y jurídica contemporánea, y en las discusiones sobre la justicia social. Conciliar libertad e igualdad, valores trascendentales procedentes de ideologías absolutamente contrapuestas fue la pretensión del que fuera profesor de Harvard. Estos valores juntos dan contenido a la justicia social, pero si se intenta absolutizar alguno de ellos, se pueden generar tremendas desigualdades e injusticias sociales. La historia reciente y el presente dan buena cuenta de ello.

La propuesta liberal igualitaria inaugurada por John Rawls en torno a la justicia distributiva ha generado un amplio debate académico y, político que se extiende hasta la actualidad. La controversia iniciada en sede de los Estados nación se presenta en dos frentes. En un primer frente, se sitúan quienes consideran que la propuesta rawlsiana era insuficientemente liberal por pretender imponer criterios de distribución de recursos en detrimento de los derechos de libertad, y fundamentalmente el derecho a la propiedad e intentar extender indebidamente las funciones del Estado. Tres años después de la publicación de *Teoría de la Justicia*, R. Nozick, compañero de docencia de Rawls, planteó objeciones a la propuesta rawlsiana en *Anarquía, Estado y*

Utopía. En un segundo frente se sitúan varios paradigmas igualitarios que reconociendo la importancia de la propuesta rawlsiana, critican que sea demasiado condescendiente con las exigencias de libertad, esto es, reprochan su propuesta porque se presenta insuficientemente igualitaria. Aquí se sitúan diversos autores quienes, desde la propia familia de liberales igualitarios, pretenden ahondar en las exigencias redistributivas; en esta investigación abordamos las críticas de R. Dworkin, y A. Sen. Desde el mismo frente del igualitarismo, en sus distintas vertientes, se plantean amplias críticas provenientes de posiciones del marxismo analítico, comunitarismo, feminismo, etc. Sin ánimo de exhaustividad, algunos protagonistas son: E. Anderson, B. Barry, Th. Nagel, G. Cohen, B. Ackerman, P. Petit, R. Arneson, N. Daniels, J. Elster, S. Freeman, M. Sandel, P. Bhikhu, D. Parfit, K. Chandran, W. Kymlicka, M. Sandel, T. Scanlon, I. Shapiro, T. Pogge, H. Seleme, Ph. Van Parijs, M. Walzer, C. Pateman, M. Nussbaum, S. Benhabib, N. Fraser, I.M. Young.

A pesar de la repercusión de la obra rawlsiana, autores como M. Walzer consideran que el debate “Rawls – Nozick” está cerrado. Creo que esta aseveración no es del todo acertada; en todo caso, Walzer destaca –y en este punto estoy totalmente de acuerdo con el autor– que en el mundo filosófico Rawls y los rawlsianos fueron los vencedores sin discusión, y en el mundo político, “los ganadores fueron los nozickianos”. Pues bien, este autor considera que el debate clave en la actualidad se está produciéndose dentro de las filas rawlsianas: entre quienes desean hacer extensivos los principios de la *Teoría de la Justicia* -en especial, el principio de la diferencia- en la sociedad global, y aquellos otros -entre los que se incluye al propio Rawls- que se oponen a dicha extensión. En efecto, en las dos últimas décadas el debate en torno a la justicia distributiva parece haberse “trasladado” al ámbito global, M. Nussbaum en *Fronteras de la justicia* es contundente al respecto cuando sostiene que “cualquier teoría de la justicia que pretenda ofrecer una base para que todos los seres humanos tengan unas oportunidades de vida decentes debe tener en cuenta tanto las desigualdades internas de cada país como las desigualdades entre países. Abona esta idea otra filósofa de la justicia global, N. Fraser quien, en *Escalas de Justicia*, clama por un nuevo ámbito para las *Teorías de la justicia*, mostrándose crítica con Rawls y los rawlsianos quienes al centrarse en la

pregunta seniana en términos de “¿igualdad de qué?”, habrían dejado de lado un aspecto sumamente importante de la justicia que daría respuesta a la pregunta: “¿igualdad entre quiénes?”. Al obviar esta pregunta habrían asumido sin reflexión crítica el marco keynesiano-westfaliano; en consecuencia, habrían sucumbido en lo que la autora denomina el primer dogma del igualitarismo: la presuposición asumida sin examen crítico del “quién” nacional”.

La defensa del “*quien*” nacional se inició precisamente, según sostiene Fraser, con otra de las obras de Rawls: *El derecho de gentes* (1999) que enfrentó a los partidarios nacionalistas liberales igualitarios con partidarios de una justicia distributiva internacional. Rawls habría sido quien inicia la saga negando que las normas de la justicia distributiva igualitaria tuvieran aplicación alguna a nivel global o internacional, trazando, de este modo, una neta distinción westfaliana entre la esfera interna y la internacional. El autor habría hecho de la primera el terreno único y exclusivo de la justicia distributiva, mientras concebía que la justicia internacional no ofrecía ninguna base para las reivindicaciones económicas igualitarias. Esta concepción rawlsiana de la justicia distributiva, tendría consecuencias graves para aquellas personas desaventajadas a las que el discípulo de Rawls, T. Pogge denomina “*Los pobres del mundo*”. A juicio de Fraser, “Rawls excluía los *derechos sociales* de la clase “urgente” de derechos humanos que la sociedad internacional estaría obligada a proteger; de este modo, habría estado negando a los individuos empobrecidos del Tercer Mundo la posibilidad de plantear reclamaciones de justicia distributiva más allá de las fronteras estatales; por otro lado, con esta concepción westfaliana de la justicia distributiva, Rawls también habría limitado las obligaciones económicas de los prósperos pueblos “bien ordenados” para con los pueblos empobrecidos en sociedades “menos favorecidas” a un “deber de asistencia”, no así a una exigencia en clave de derechos de los derechos sociales.

Sin duda, la discusión sobre la justicia distributiva se ha “trasladado” al ámbito global, el contexto en el que se producen las disputas entre nacionalistas liberales, internacionalistas igualitarios y cosmopolitas. Pero en ese debate también Rawls es protagonista, y su “*justicia como equidad*” continúa siendo un criterio de justicia ineludible sea para repensar y ampliar sus postulados o para

criticarlos. Creo que abona a esta afirmación el contenido del libro significativamente titulado *Las fronteras de la justicia distributiva. Una perspectiva rawlsiana* (2011) de H. Seleme. Si a ese debate, añadimos otra corriente surgida al interior del liberalismo igualitario -*Luck Egalitarianism*- creo que podremos estar en condiciones, tanto de matizar la afirmación de M. Walzer como de afirmar que la propuesta rawlsiana tiene aún mucho que ofrecer.

Pues bien, en las dos últimas décadas el debate sobre la justicia distributiva al interior del liberalismo igualitario se ha centrado en la responsabilidad individual; así, aunque los igualitaristas de la suerte objeten la propuesta de Rawls, también se declaran sus herederos. Entienden que el problema de los postulados rawlsianos surge a raíz del modo de configuración de la posición social de desventaja. Al no distinguir entre quienes se han situado en ese status por causas fortuitas y quienes se encuentran en esa situación por causas imputables a sus propias decisiones y elecciones, la propuesta rawlsiana de *justicia como equidad* terminaría siendo más sensible a las circunstancias fortuitas (mala suerte) y, menos sensible a la responsabilidad individual como pretendía el propio Rawls. Bajo este supuesto, los igualitaristas de la suerte abren una nueva vertiente centrada en la idea de que la responsabilidad individual debe tener un papel sustancial en los criterios de distribución de recursos. En este debate, que acontece tanto en sede doméstica como en el ámbito global, Rawls es protagonista.

En consecuencia, considero que subsiste la necesidad de hallar referencias en la teoría rawlsiana de la justicia como equidad; así como ha sostenido E. Fernández, no sólo se trata de una gran aportación a la reflexión moral, jurídica y política contemporánea, sino que sigue siendo inexcusable tenerla en cuenta". Ello, especialmente, si en el blanco de las reformas impuestas por mercados, agencias de notación y burocracias europeas están en primer término las partidas presupuestarias que han garantizado, gracias a exigencias y movilizaciones, lo social. Precisamente en una coyuntura cercana a la exclusión, miseria y discriminación es oportuna la ocasión para reivindicar que los derechos fundamentales, no sólo los clásicos, sino también los sociales y culturales, adquieren un valor igual para todos los ciudadanos. Una reflexión que

resulta importante a escala global, pero es indiscutiblemente necesaria en sede doméstica. En este sentido, considero urgente seguir reivindicando la importancia del rol del Estado como protagonista indiscutible y experimentado en intervenciones que garantizan la seguridad y disipan el miedo que se instala en las sociedades debido a la impotencia ciudadana por ver asegurada su subsistencia; en definitiva, su propia vida.

BIBLIOGRAFÍA

- AGRA ROMERO, M. J.**, *John Rawls: El sentido de Justicia en una sociedad democrática*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1985.
- “La justicia social y política”, en F. Quesada (Ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*, Trotta, Madrid, 2008, pp. 323-346.
- ALEGRE, M.**, “Igualdad y discurso moral”, *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, N° 23, 2005, pp. 115-153.
- ALEXY, R.**, *Teoría de los Derechos Fundamentales*, Trad. E. Garzón Valdés y R. Zimmerling, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2001.
- ALKIRE, S.**, *Valuing Freedoms: Sen’s Capability Approach and Poverty Reduction*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- “Why the Capability Approach?”, *Journal of Human Development*, Vol. 6, N° 1, 2005, pp. 115-135.
- ÁLVAREZ, J. F.**, “Capacidades, libertades y desarrollo: Amartya Kumar Sen”, en R. Máiz (Comp.), *Teorías políticas contemporáneas*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2009, pp. 381-418.
- ÁLVAREZ YÁGÜEZ, J.**, “Amartya Sen. La concepción vigorosa de la libertad”, *Claves de Razón Práctica*, N° 219, 2012, pp. 76-82.
- ANDERSON, E. S.**, “What Is the Point of Equality?”, *Ethics*, Vol. 109, N° 2, 1999, pp. 287-337.

AÑÓN ROIG, M. J., *Necesidades y derechos. Un ensayo de fundamentación*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.

----- “El Test de la inclusión: los derechos sociales”, en A. Antón (Coord.), *Trabajo, Derechos Sociales y Globalización. Algunos retos para el siglo XXI*, Talasa Ediciones, Madrid, 2000, pp. 148-191.

ARANGO, R., “Presentación”, en A. Sen, *Economía de bienestar y dos aproximaciones a los derechos*, Trad. E. Lamprea Montealegre, Universidad Externado de Colombia, 2002.

----- "John Rawls y los derechos constitucionales", en J. J. Botero (Ed.), *Con Rawls y contra Rawls*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2005.

----- “Derechos Sociales”, en J. L. Fabra Zamora y V. Rodríguez Blanco (Eds.), *Enciclopedia de Filosofía y Teoría del Derecho*, Vol. 2, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, pp. 1677-1711.

ARCOS RAMÍREZ, F., “La justicia distributiva global: del igualitarismo de la suerte al constructivismo político”, *Doxa*. N° 35, 2012, pp. 361-392.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid, 2000.

ARNESON, R., “Rawls, Responsibility and Distributive Justice”, en M. Fleurbaey, M. Salles y J. Weymark (Eds.), *Justice, Political Liberalism, and Utilitarianism: Themes from Rawls and Harsanyi*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 80-108.

ARNSPERGER Ch. y PARIJS, P. van, *Ética económica y social. Teorías de la sociedad justa*, Trad. E. Weikert, Paidós, Barcelona, 2002.

ARON, R., *Ensayo sobre las libertades*, Alianza Editorial, Madrid, 1969.

----- “La libertad, ¿liberal o libertaria?,” *Estudios políticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

ATIENZA, M., *Marx y los Derechos Humanos*, Palestra Editores, Lima, 2008.

----- “Dworkin. La eutanasia y la santidad de la vida”, *Podemos hacer más. Otra forma de pensar el Derecho*, Editorial Pasos Perdidos, Madrid, 2013, pp. 131-152.

BARBAROSH, E., “El liberalismo igualitario de John Rawls”, *John Rawls. Estudios en su memoria. Revista de Ciencias Sociales*, N° 47, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, Valparaíso, 2002.

BARRY, B., *La Teoría liberal de la Justicia. Examen crítico de las principales doctrinas de la Teoría de la Justicia de John Rawls*, Trad. H. Rubio, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

----- *Teorías de la Justicia*, Trad. C. Hidalgo, Gedisa, Barcelona, 2001.

BEITZ, Ch. R., *La idea de los derechos humanos*, Trad. H. O. Seleme, Marcial Pons, Madrid, 2012.

BERKOWITZ, P., *El liberalismo y la virtud*, Trad. C. Gardini, Andrés Bello, Barcelona, 2001.

BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Trad. J. Bayón, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

----- *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de la historia de las ideas*, Península, Barcelona, 1992.

----- *El erizo y la zorra: un ensayo sobre el enfoque de la historia de Tolstói*, Trad. C. Aguilar, Muchnik, Barcelona, 1998.

----- “Dos conceptos de libertad”, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Trad. A. Rivero, Alianza Editorial, Madrid, 2010, pp. 43-107.

BERNAL PULIDO, C., “Presentación”, en Lourdes Santos Pérez, *Liberalismo e Igualdad. Una aproximación a la Filosofía Política de Ronald Dworkin*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2005, pp. 11-12.

BEVERIDGE, W., *Pleno empleo en una sociedad libre*, Trad. P. López Máñez, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1989.

----- *Seguridad social y servicios afines*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1989.

BIONDO, F., “¿Qué podemos pedir a una teoría de la justicia?, algunas consideraciones acerca de un debate entre Amartya Sen y John Rawls”, *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, N° 42, 2010, págs. 183-197.

BOBBIO, N. *El tiempo de los derechos*, Trad. R. de Asís, Sistema, Madrid, 1991.

----- *Igualdad y libertad*, Trad. P. Aragón Rincón, Paidós, 1993.

BOLTVINIK, J., “Evaluación crítica del enfoque de capabilities de Amartya Sen. Primera Parte”, *Revista Mundo Siglo XXI*, Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales del Instituto Politécnico Nacional de México, N° 12, 2008, pp. 43-55.

----- “Evaluación crítica del enfoque de capabilities de Amartya Sen. Segunda Parte”, *Revista Mundo Siglo XXI*, Centro de Investigaciones Económicas,

Administrativas y Sociales del Instituto Politécnico Nacional de México, N° 14, 2008, pp. 19-41.

BONILLA, D. y JARAMILLO, I. C., “Estudio Preliminar”, en R. Dworkin *La comunidad liberal*, Trad. C. Montilla, Siglo del Hombre Editores – Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes, Bogotá, 1996.

BONORINO RAMÍREZ, P., “Necrológicas. Ronald Dworkin”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, Tomo XXX (Nueva Época), 2014, pp. 545-546.

BOSETTI, G., “La libertad positiva, Entrevista con Amartya Kumar Sen”, *Debats*, N° 43-44, 1993, pp. 77-82.

BOTERO, J. J., “Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa”, en J. J. Botero, *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2005.

CALL, S. T. y HOLAHAN, W., *Microeconomía*, México, Grupo Editorial Iberoamérica, 1985.

CALSAMIGLIA, A., “Estudios sobre Dworkin”, en R. Dworkin, *Los derechos en serio*, Trad. M. Guastavino, Ariel, Barcelona, 1989, pp. 7-29.

CAMPBELL, T., “La justicia como contrato: Rawls y el bienestar”, *La Justicia. Los principales debates contemporáneos*, Trad. S. Álvarez, Gedisa, Barcelona, 2002.

CAMPS, V., “Introducción”, en J. Rawls, *Sobre las libertades*, Trad. J. Vigil Rubio, I. C. E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1990.

----- “Autonomía plena”, *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona, 1993.

----- “La igualdad y la libertad”, en A. Valcárcel (Comp.), *El concepto de igualdad*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1994.

CASAS PARDO, J., “Estudio introductorio”, en A. K. Sen, *Nueva economía del bienestar. Escritos seleccionados*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia, 1995.

CEJUDO CÓRDOBA, R., *Libertad como capacidad. Un análisis filosófico del enfoque de las capacidades de Amartya Sen con implicaciones sociales y educativas*. Tesis doctoral, Universidad de Córdoba, 2004.

----- “Capacidades y libertad: una aproximación a la teoría de Amartya Sen”, *Revista internacional de sociología*, Vol. LXV, Nº 47, 2007, pp. 9-22.

----- “Raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx”, *Revista Internacional de Sociología*, Vol. 68, Nº. 2, 2010, pp. 501-534.

CHANDRAN, K. y PETTIT, P., “Los dos principios de justicia”, *La Teoría de la Justicia de John Rawls y sus críticos*, Trad. M. A. Rodilla, Tecnos, Madrid, 1990.

CHICAGO UNIVERSITY NEWS OFFICE, “Alan Gewirth, 1912-2004, rational ethicist who challenged Golden Rule”. Disponible en: <http://www-news.uchicago.edu/releases/04/040517.gewirth.shtml>, revisado 12/11/2015.

COHEN, G., “On the Currency of Egalitarian Justice”, *Ethics*, Nº 99, 1989, pp. 906-944.

----- “Equality of What? On welfare, goods and capabilities”, en M. Nussbaum y A. Sen (Eds.), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 54-61.

----- “Amartya Sen’s Unequal World”, *New Left Review*, N° 203, 1994, pp. 117-129.

----- *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

----- “¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades”, en M. Nussbaum y A. Sen, (Eds.), *La calidad de vida*, Trad. R. Reyes Mazzoni, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 27-53.

----- “¿Por qué no el socialismo?”, en R. Gargarella y F. Ovejero (Comps.), *Razones para el socialismo*, Paidós, Barcelona, 2001.

----- *Si eres igualitarista, ¿Cómo eres tan rico?*, Trad. L. Arenas Llopis y O. Arena Llopis, Paidós, Barcelona, 2001.

----- *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge, 2008.

COLLINS, J. y MOORE LAPPÉ, F., *World Hunger. 10 Myths*, Grove Press, Nueva York, 2015.

COLMENAREJO FERNÁNDEZ, R., “La idea de justicia de Amartya Sen, un tratado sobre la injusticia como desigualdad”, *Revista de fomento social*, N° 269-270, 2013, pp. 43-58.

CONILL SANCHO, J., “Bases éticas del enfoque de las capacidades de Amartya Sen”, *Revista Sistema*, N° 171, Madrid, 2002, pp. 47-74.

----- “La visión seniana de la justicia global”, *Contrastes. Suplemento*, Nº 16, 2011, pp. 281-291.

----- “Bases éticas del enfoque de capacidades de Amartya Sen”, *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2013, pp. 175-198.

----- “Libertad, Justicia y Racionalidad: los conceptos éticos básicos del enfoque de las capacidades”, *Filosofía Unisinos*, Vol. 16, Nº 1, 2015, pp. 83-98.

CONSTANT, B., *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, Trad. M. M. Truyol Wintwah y M. A. López, Tecnos, Madrid, 1988.

----- “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. (Conferencia pronunciada en el Ateneo de París, febrero de 1819)”, *Escritos políticos*, Trad. M. L. Sánchez, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

CORTINA ORTS, A., “Prólogo”, en G. Pereira, *Igualdad y Justicia. La propuesta distributiva de John Rawls*, Nau Llibres, Valencia, 2001.

----- *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid, 2002.

----- “Prólogo”, en G. Pereira, *Medios, capacidades y justicia distributiva: la igualdad de recursos de Ronald Dworkin como teoría de medios y capacidades*, UNAM, México, 2004, pp. 9-14.

----- “La pobreza como falta de libertad”, en G. Pereira y A. Cortina (Coords.), *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de las capacidades de Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2009, pp. 15-30.

----- “Cuatro tradiciones de filosofía política”, *Justicia cordial*, Trotta, Madrid, 2010, pp. 50-60.

CORTINA ORTS, A. y PEREIRA, G. (Eds.), *Pobreza y Libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de las capacidades de Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2009.

CROCKER, D. A., "Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic. Part 2", en M. Nussbaum y J. Glover (Eds.), *Women, Culture and Development*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

DAHRENDORF, R., *Oportunidades vitales. Notas para una teoría social y política*, Trad. R. García Cotarelo, Espasa Calpe, Madrid, 1983.

----- *El conflicto social moderno. Ensayo sobre la política de la libertad*, Trad. F. Ortiz, Mondadori, Barcelona, 1990.

----- *La libertad a prueba. Los intelectuales frente a la tentación totalitaria*, Trad. P. Madrigal Devesa, Trotta, Madrid, 2009.

DAS, K. B., “Sensibility in Senology: A note”, en A. K. Sinha y K. Sen Raj (Eds.), *Economics of Amartya Sen*, Deep Publications, Nueva Delhi, 2000.

DE JULIOS-CAMPUZANO, A., *La dinámica de la libertad. Tras las huellas del liberalismo*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1997.

----- “El mapa fragmentado del pensamiento liberal: Hayek, Rawls, Nozick”, *Revista de las Cortes Generales*, N° 48, 1999, pp. 41-70.

DE LA NUEZ, P., “Prólogo”, en F. A. Hayek, *Principios de un orden social liberal*, Unión Editorial, Madrid, 2011, pp. 11 - 24.

DE SILVEIRA, P., y DÍAZ, R., *Diálogo sobre el liberalismo*, Taurus, Montevideo, 2001.

DOUGLAS, R., *Equalites*, Harvard University Press, Cambridge, 1981.

DWORKIN, R., "What Is Equality? Part I: Equality of Welfare", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 10, Nº 3, 1981, pp. 193-225.

----- "What Is Equality? Part II: Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 10, Nº 4, 1981, pp. 283-345.

----- "The Liberalism Isn't", *The New York Review of Books*, 1983, pp. 47-50.

----- "Liberalismo", en S. Hampshire (Comp.), *Moral pública y privada*, Trad. M. Córdoba, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pp. 133-167.

----- "Ronald Myles Dworkin (Oxford)", Trad. A. Calsamiglia, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Nº 1, 1984, p. 79.

----- *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985.

----- *El imperio de la Justicia*, Trad. C. Ferrari, Gedisa, Barcelona, 1988.

----- *Los derechos en serio*, Trad. M. Guastavino, Ariel, Barcelona, 1989.

----- *Ética privada e igualitarismo político*, Trad. A. Domènech, I. C. E. – Universidad Autónoma de Barcelona – Paidós, Barcelona, 1993.

----- "Filosofía y Política", *Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 256-276.

- *La comunidad liberal*, Trad. C. Montilla, Siglo del Hombre Editores – Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes, Bogotá, 1996.
- “¿Entran en conflicto la libertad y la igualdad?”, en P. Barker (Comp.), *Vivir como iguales: Apología de la justicia social*, Trad. J. F. Álvarez, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 57-80.
- “Sovereign Virtue Revisited”, *Ethics*, N° 113, 2002, pp. 106-143.
- “Equality, Luck and Hierarchy”, *Philosophy & Public Affairs*, N° 31, 2003, pp. 190–198.
- “Liberalismo”, *Liberalismo, constitución y democracia*, Trad. J. Montero y A. Stolarz, La Isla de la Luna, Buenos Aires, 2003.
- *Virtud Soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Trad. M. J. Bertomeu y F. de Aguiar, Paidós, Barcelona, 2003.
- “Ronald Dworkin replies”, en J. Burley (Ed.), *Dworkin and His Critics: With Replies by Dworkin*, Oxford, Blackwell, 2004, pp. 339-396.
- *Is Democracy Possible Here: Principles for a New Political Debate*, University Press, Princeton, 2006.
- *Justice in Robes*, Harvard University Press, Cambridge, 2006.
- *La Justicia con toga*, Trad. M. Iglesias Vila e I. Ortiz de Urbina, Marcial Pons, Madrid, 2007.
- *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*, Trad. E. Weikert García, Paidós, Barcelona, 2008.

----- *Justice for Hedgehogs*, Harvard University Press, Cambridge, 2011.

----- *Justicia para erizos*, Trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.

ELSTER, J., *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*, Trad. E. Lynch, Península, Barcelona, 1988.

----- *Justicia local. De qué modo las instituciones distribuyen bienes escasos y cargas necesarias*, Gedisa, Barcelona, 1994.

FARRELL, M. D., *La filosofía del liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.

FERNÁNDEZ, E., "La polémica actual sobre la obediencia al derecho desde una perspectiva kantiana", en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (Eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la Razón práctica*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 649-664.

----- *Estudios de ética jurídica*, Debate, Madrid, 1990.

----- *Teoría de la justicia y Derechos Humanos*, Debate, Madrid, 1991.

----- "Ética y derechos humanos", *Filosofía Política y Derecho*, Marcial Pons, Madrid, 1995, pp. 47-51.

----- "El Estado social: Desarrollo y revisión", *Filosofía política y Derecho*, Marcial Pons, Madrid, 1995, pp. 101-133.

----- *La obediencia al Derecho*, Civitas, Madrid, 1998.

----- "Hacia un concepto restringido de Estado de Derecho", en J. A. López García y J. A. del Real (Eds.), *Los derechos: entre la ética, el poder y el*

derecho, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales - U. Jaén – Dykinson, Madrid, 2000.

----- “Apostillas a una reflexión sobre Isaiah Berlin”, en J. M. Lasalle (Coord.), *Isaiah Berlin: Una reflexión liberal sobre el “otro”*, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, Madrid, 2002.

----- *Marxismo, democracia y Derechos Humanos*, Dykinson, Madrid, 2011, pp. 111-120.

----- “Sobre la pertinencia y tensiones de la autonomía, la libertad y la igualdad como fundamentos de los derechos Económicos, Sociales y Culturales”, en G. Peces-Barba, E. Fernández García, F. J. Ansuátegui Roig y J. M. Rodríguez Uribe (Dirs.), *Historia de los derechos fundamentales. (Valores, principios y derechos humanos)*, Vol. IV, Tomo IV, Dykinson, Madrid, 2013, pp. 1-40.

FERRAJOLI, L., *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Trotta, Madrid, 2001.

----- "La igualdad y sus garantías", *Desafíos de la igualdad. Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, Nº 13, 2010, pp. 311-325.

FIGUERAS, A. J., "El centenario de Joan Robinson (1903-1983)", *Revista Actualidad Económica*, Año XIII, Nº 55, 2004. Disponible en: http://ief.eco.unc.edu.ar/files/publicaciones/actualidad/2004_55_Figueras.pdf. revisado el 18/09/2015.

FLORES, I. B. “Reseña del libro: Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad”, *Cuestiones Constitucionales. Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, Nº 3, 1993, pp. 283-291.

FRASER, N., *Escalas de Justicia*, Barcelona, Herder, 2008.

----- *Fortunas del Feminismo*, Trad. C. Piña Aldao, Traficantes de Sueños, Madrid, 2015.

FRASER, N. y HONNETH, A., *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid, Morata, 2006.

FUSI AIZPURÚA, J., "Rawls, Nozick, Dworkin: La reafirmación del liberalismo", *Cuenta y Razón*, Nº 16 - 17, 1984, pp. 65-73.

GARCÍA CÍVICO, J., "La difusa discriminación por el mérito: genealogía y desarrollo", *Anuario de Filosofía del Derecho*, Nº 22, 2006, pp. 309-335.

----- *La tensión entre mérito e igualdad: El mérito como factor de exclusión*, Tesis doctoral, Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad de Valencia, 2006.

----- "El principio de mérito a la luz de los hechos sociales", *Anuario de Filosofía del Derecho*, Nº 30, 2014, pp. 191-216.

GARCÍA MANRIQUE, R., "Los derechos sociales como derechos subjetivos", *Derechos y Libertades*. Nº 23, 2010, pp. 73-105.

GARCÍA MORALES, L., *Derechos sociales constitucionales y democracia*, Marcial Pons, Madrid, 2015.

GARGARELLA, R., *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Paidós, Barcelona, 1999.

----- "Prólogo", en J. Queralt Lange, *Igualdad, suerte y justicia*, Marcial Pons, Madrid, 2014, pp. 15-20.

GARRORENA, A., *Derecho Constitucional. Teorías de la constitución y sistema de fuentes*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2013.

GARZÓN VALDÉS, E., “Los deberes positivos generales y su fundamentación”, *Doxa*, Nº 3, 1986, pp. 17-33.

----- *Filosofía, Política, Derecho*, PUV, Valencia, 2001.

GONZÁLEZ AMUCHÁSTEGUI, J., *Louis Blanc y los orígenes del socialismo democrático*, Centro de investigaciones sociológicas, Siglo XXI, Madrid, 1989.

----- “Notas para la elaboración de un concepto de solidaridad como principio político”, *Sistema*, Nº 101, 1991, pp. 123-136.

----- *Autonomía, dignidad y ciudadanía. Una teoría de los derechos humanos*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2004.

GOODWIN, B., *El uso de las ideas políticas*, Trad. E. Lynch, Ediciones Península, Barcelona, 1997.

GRAY, J., *Mill and Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

----- *Liberalismo*, Trad. M. T. de Mucha, Alianza Editorial, Madrid, 1994.

HARDIN, G., “Lifeboat Ethics: The Case Against Helping the Poor”. Disponible en:

http://www.garretthardinsociety.org/articles/art_lifeboat_ethics_case_against_helping_poor.html, revisado 12/12/2015.

HAYEK, F. *Los fundamentos de la libertad*, Trad. V. Torrente, Unión Editorial, Madrid, 1988.

----- *Camino de servidumbre*, Trad. J. Vergara, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

----- *Derecho, legislación y libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y la economía política*, Trad. L. Reig Albiol, Unión Editorial, Madrid, 2006.

----- *Principios de un orden social liberal*, Unión Editorial, Madrid, 2011.

HELLER, A., *Más allá de la justicia*, Trad. J. Vigil, Crítica, Barcelona, 1990.

HERNÁNDEZ DÍAZ, C. A., “El Papel del Estado Frente a la Pobreza. Las Éticas y sus Políticas Sociales entre Rawls y Sen”, *Via Inveniendi et Iudicandi*, N° 11, 2010.

HERNÁNDEZ, A., *La teoría ética de Amartya Sen*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2006.

HIERRO, L., “Justicia, Igualdad y Eficiencia”, *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, N° 9, 1998, pp. 129-171.

----- “El concepto de justicia y la teoría de los derechos”, en E. Díaz y J. L. Colomer (Eds.), *Estado, justicia y derechos*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

HILL GREEN, T., “Liberal Legislation and Freedom of Contract”, *Works of Thomas Hill Green, Vol. III*, Longmans, Londres, 1881.

HOBHOUSE, L. T., *Liberalismo*, Trad. J. Calvo Alfaro, Editorial Labor, Barcelona, 1927, p. 189.

----- *Liberalism*, Troton Butterworth, Londres, 1934.

- JUDT, T.**, *Algo va mal*, Trad. B. Urrutia, Taurus, Madrid, 2010.
- KANT, I.**, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid, 1990.
- KUKLYS, W.**, *Amartya Sen' Capability Approach*. Springer, Berlin - Heidelberg, 2005.
- KYMLICKA, W.**, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Trad. R. Gargarella, Ariel, Barcelona, 1995.
- LANGFORD, M.**, (Ed.), *Teoría y jurisprudencia de los derechos sociales. Tendencias emergentes en el derecho internacional y comparado*, Siglo del Hombre Editores – Universidad de Los Andes, Bogotá, 2013.
- LAPORTA, F.**, “Sobre el uso del término libertad en el lenguaje político”, *Sistema*, N° 52, 1983, pp. 23-43.
- “*El principio de igualdad: Introducción a su análisis*”, *Sistema*, N° 67, 1985, pp. 3-31.
- “Los derechos sociales y su protección Jurídica: Introducción al problema”, en J. Betegón, J. R. Páramo, L. Prieto y F. Laporta (Coords.), *Constitución y derechos fundamentales*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2004.
- “Imperio de la ley y globalización”, *El imperio de la ley. Una visión actual*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 243-251.
- LEGROS, M.**, “Suprimir las injusticias en todas partes del Mundo. Entrevista con Amartya Sen”, *Philosophie Magazine*, N° 44, 2010.

LEMA AÑÓN, C., *Salud, Justicia, Derechos. El derecho a la salud como derecho social*, Dykinson, Madrid, 2009.

LESSNOFF, M., “Robert Nozick: Una inteligencia sin sosiego”, *Revista de Occidente*, N° 259, 2002, pp. 45-62.

----- *La filosofía política del siglo XX*, Trad. G. Cano, Ediciones Akal, Madrid, 2011.

LEVIN, M., *The case for torture*. Disponible en: <http://people.brandeis.edu/~teuber/torture.html>, revisado el 7/12/2015.

LOCKE, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno civil: Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y final del gobierno civil*, Trad. P. López Álvarez, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

LUKES, S., “Cinco fábulas sobre los derechos humanos”, en S. Shute y S. Hurley, *De los derechos humanos. Las Conferencias Oxford Amnesty de 1993*, Trad. Hernando Valencia Villa, Trotta, Madrid, 1998, pp. 29-46.

MARTÍNEZ, J. I., *La teoría de la justicia de John Rawls*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.

MARTÍNEZ DE PISÓN, J., “La crítica neoliberal al Estado social. Un resumen y una valoración”, *Doxa*, N° 15-16, 1994, pp. 243-270.

MATTEUCCI, N., “Liberalismo”, en N. Bobbio, N. Matteucci y G. Pasquino (Dirs.), *Diccionario de Política*, Trad. J. Aricó, M. Soler y J. Tula, Siglo XXI editores, Madrid, 1998.

MELERO DE LA TORRE, M. C., *Rawls y la sociedad liberal*, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2010.

----- “Estudio preliminar. Dworkin y el imperio de la Ley”, *Dworkin y sus críticos. El debate sobre el imperio de la Ley*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2012, pp. 11-115.

----- “Neutralidad política”, *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, Nº 3, 2012, p. 184-191.

MERQUIOR, J. G., *Liberalismo viejo y nuevo*, Trad. S. Mastrangelo, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

MILL, J. S., *Sobre la libertad*, Trad. C. García Cay, Espasa Calpe, Madrid, 1991.

MILLER, D., *Filosofía política: Una breve introducción*, Trad. G. Villaverde López, Alianza Editorial, Madrid, 2011.

MONEREO ATIENZA, C., *Desigualdades de género y capacidades humanas*, Comares, Granada, 2010.

MORALES, L., *Derechos sociales constitucionales y democracia*, Marcial Pons, Madrid, 2015.

MORESO, J. J. y QUERALT LANGE, J., "Bosquejo de Dworkin: La imbricación entre el Derecho y la Moral", *Isonomía*, Nº 41, 2014, pp. 143-174.

MUGUERZA, J., “Entre el liberalismo y el libertarismo: (reflexiones desde la ética)”, *Separata de Zona abierta*, Nº 30, 1994, pp. 1-62.

NAGEL, Th., *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*, Trad. J. F. Álvarez Álvarez, Paidós, Barcelona, 1996.

NEGRO PAVÓN, D., *Liberalismo y socialismo: la encrucijada intelectual de Stuart Mill*, Instituto de Estudios Políticos, 1975.

NINO, C. S., *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Paidós, Buenos Aires, 1984.

----- “Autonomía y necesidades básicas”, *Doxa*, N° 7, 1990, pp. 21-34.

----- “Liberalismo conservador: ¿liberal o conservador?”, *Sistema*, N° 101, 1991, pp. 63-103.

NOZICK, R., *Anarquía, Estado y Utopía*, Trad. R. Tamayo, Fondo de Cultura Económica, 1988.

NUSSBAUM, M., “Capacidades humanas y justicia social. En defensa del esencialismo aristotélico”, Trad. A. Gómez Ramos, en J. Riechmann (Coord.), *Necesitar, desear, vivir*, Fundación 1° de Mayo – Libros de la Catarata, Madrid, 1999, pp. 43 - 104.

----- *Las mujeres y el desarrollo humano*, Trad. R. Bernet, Herder, Barcelona, 2002.

----- *Capacidades como titulaciones fundamentales: Sen y la justicia social*, Trad. E. Lamprea Montealegre, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2005.

----- *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Trad. R. Vilà Vernis y A. Santos Mosquera, Paidós, Barcelona, 2014.

NUSSBAUM, M. y SEN, A. (Comps.), *La calidad de vida*, Trad. R. Reyes Mazzoni, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

ORÉ AGUILAR, G., “Los derechos sociales: el otro déficit”, *El País*, 7/5/2012, p. 29.

OVEJERO, F., *La Libertad inhóspita. Modelos humanos y democracia liberal*, Paidós, Barcelona, 2002.

PECES-BARBA, G., "Reflexiones sobre los derechos económicos, sociales y culturales", *Derechos Económicos, Sociales y Culturales, Actas de la IV Jornada de Profesores de Filosofía del Derecho, Murcia, 1978*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1981.

----- *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*, Universidad Carlos III - Boletín Oficial de Estado, Madrid, 1999.

PECES-BARBA, G., y **FERNÁNDEZ, E.**, (Dir.), *Historia de los derechos fundamentales. Tomo I: Tránsito a la modernidad*, Dykinson – Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, 2003.

PEDRAJAS, M., *El desarrollo humano en la economía ética de Amartya Sen*, Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad de Valencia, Valencia, 2005.

PEREIRA, G., *Igualdad y Justicia. La propuesta de Justicia distributiva de John Rawls*, Nau Llibres, Valencia, 2001.

----- "Ética y política. El segundo liberalismo de Dworkin", *Revista Actio*, Vol. 1, Nº 1, 2002, pp. 61-76.

----- *Medios, capacidades y justicia distributiva. La igualdad de recursos de Ronald Dworkin como teoría de medios y capacidades*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004.

----- "Preferencias adaptativas: un desafío para el diseño de políticas sociales", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 36, 2007, pp. 143-164.

----- “¿Cuál es el alcance de una teoría de la justicia?”, *Diánoia*, Vol. LV, N° 65, 2010, pp. 201–224.

PÉREZ DE LA FUENTE, O., "Ronald Dworkin. In Memoriam", *Derechos y Libertades*, N° 29, Época II, 2013, pp. 13-16.

PÉREZ LUÑO, A. E., “Cultura cívica y derechos humanos: las tesis de Jürgen Habermas y John Rawls”, en R. González-Tablas Sastre (Coord.), *La Filosofía del Derecho en perspectiva histórica. Estudios conmemorativos del 65 aniversario del autor. Homenaje del Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad de Sevilla*, Secretariado de Publicaciones, Sevilla, 2009, pp. 499-512.

PETTIT, P., *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el Gobierno*, Paidós, Barcelona, 1999.

PIKETTY, Th. *La Economía de las desigualdades. Cómo implementar una redistribución justa y eficaz de la riqueza*, Trad. M. P. Georgiadis, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2015.

POGGE, Th., “John Rawls: Una biografía”, *Claves de la Razón Práctica*, N° 131, 2003, pp. 48-55.

----- “La incoherencia entre la teoría de la justicia de Rawls”, Trad. D. Álvarez, *Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 23, 2004, pp. 28-48.

----- *Hacer justicia a la humanidad*, Trad. D. Álvarez García, Universidad Nacional Autónoma de México - Fondo de Cultura Económica, México, 2009.

----- *¿Estamos violando los derechos humanos de los pobres del mundo?*, Proteus, Barcelona, 2013.

POGGE, Th. y ÁLVAREZ, D., “Justicia Global: dos enfoques”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 43, 2010, pp. 573-588.

PRIETO, L., “Ideología liberal y fundamentación iusnaturalista de los derechos humanos. Observaciones críticas”, *Anuario de Derechos Humanos*, Nº 4, 1986-87, pp. 291-321.

----- *Estudios sobre derechos fundamentales*, Debate, Madrid, 1990.

----- “Minorías, respeto a la disidencia e igualdad sustancial”, *Doxa*, Nº 15 – 16, 1994, pp. 367-387.

PUJOL GONZÁLEZ, A., “La inestabilidad del igualitarismo político”, en M. Reyes Mate (Ed.), *Pensar la igualdad y la diferencia. Una reflexión filosófica*, Fundación Argentaria – Visor Distribuciones, Madrid, 1995.

----- *El discurso de la igualdad*, Crítica, Barcelona, 2001.

----- “La herencia igualitaria de John Rawls”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 31, 2004, pp. 115-130.

----- “Lo que debemos a los pobres globales y por qué”, en Th. Pogge, *¿Estamos violando los derechos humanos de los pobres del mundo?*, Proteus, Barcelona, 2013, pp. 5-10.

QUERALT LANGE, J., “La igualdad de recursos de Ronald Dworkin: ¿Una concepción fallida?”, *Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho*, Nº 30, 2014, pp. 17-36.

----- *Igualdad, suerte y justicia*, Marcial Pons, Madrid, 2014.

RANCIÈRE, J., *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, Trad. J. Bassas Vila, Herder, Barcelona, 2011.

- RAWLS, J.**, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971.
- “A Kantian Conception of Equality”, *Cambridge Review*, 1975, pp. 94-99.
- “A Well-Ordered Society”, en P. Laslett y J. Fishkin (Eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, Basil Blackwell, 1979.
- *Political liberalism*, Columbia University Press, Nueva York, 1993.
- “El derecho de gentes”, en S. Shute y S. Hurley (Eds.), *De los Derechos Humanos. Las Conferencias Oxford Amnesty de 1993*, Trad. H. Valencia Villa, Trotta, Madrid, 1998, pp. 47-85.
- *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Trad. M. A. Rodilla, Tecnos, Madrid, 1999.
- *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Trad. A. de Francisco, Paidós, Barcelona, 2001.
- “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, *Justicia como equidad. Una reformulación*, Trad. A. de Francisco, Paidós, Barcelona, 2002.
- *Justicia como equidad. Una reformulación*, E. Nelly (Ed.), Trad. A. de Francisco, Paidós, Barcelona, 2002.
- *El liberalismo político*, Trad. A. Domènech, Crítica, Barcelona, 2003.
- *Teoría de la Justicia*, Trad. M. D. González, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

----- *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Trad. A. Santos Mosquera, Paidós, Barcelona, 2009.

----- “Justicia distributiva”, en *Justicia como Equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Trad. M. Á. Rodilla, Tecnos, Madrid, 2012, pp. 123-157.

REY PÉREZ, J. L., “Igualdad”, *El discurso de los derechos. Una introducción a los derechos humanos*, Pontificia Universidad de Comillas, Madrid, 2011, pp. 61-83.

----- “Una reflexión sobre las formas de garantizar los derechos sociales en el siglo XXI”, en S. Ribotta y A. Rossetti (Eds.), *Los Derechos Sociales y su exigibilidad. Libres de temor y miseria*, Dykinson, Madrid, 2015, pp. 243-273.

RIBOTTA, S., *John Rawls. Sobre (des) igualdad y justicia*, Dykinson, Madrid, 2009.

----- *Las desigualdades económicas en las teorías de la justicia. Pobreza, redistribución e injusticia social*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010.

----- “Reflexiones sobre la teoría de las necesidades y la fundamentación de derechos”, *Lecturas sobre los derechos sociales, la igualdad y la justicia*, Advocatus, Córdoba, 2010, pp. 41-60.

----- “Nueve conceptos clave para leer la teoría de la justicia de Rawls”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, Nº 28, 2012, pp. 207-237.

----- “La igualdad en el siglo XX. Un estudio desde las teorías de la justicia igualitarias”, en G. Peces-Barba, E. Fernández García, F. J. Ansuátegui Roig y J. M. Rodríguez Uribe, (Coords.), *Historia de los derechos*

fundamentales. (Valores, principios y derechos humanos), Vol. IV, Tomo IV, Dykinson, Madrid, 2013, pp. 249-343.

----- “Las teorías de la justicia igualitarias”, en E. Fernández García y J. I. Martínez García (Eds.), *Los derechos en el contexto ético, político y jurídico*, Tirant lo Blanch, Madrid, 2014, pp. 183-234.

RIVERA LÓPEZ, E., “Igualdad de bienestar versus igualdad de recursos”, *Revista de ciencias sociales. Ronald Dworkin. Estudios en su homenaje*, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, Nº 39, 1993.

----- *Los presupuestos morales del liberalismo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales - Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1997.

----- “Igualdad política y desigualdad económica. Algunas reflexiones y propuestas aplicadas al principio de diferencia de Rawls”, *Isonomía*, Nº 4, 1996, pp. 115-134.

ROBEYNS, I., “The Capability Approach: a theoretical survey,” *Journal of Human Development*, Vol. 6, Nº 1, 2005, pp. 93-114.

RODILLA, M. A., *Leyendo a Rawls*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2006.

----- *Contrato Social de Hobbes a Rawls. Hobbes, Locke, Rousseau*. Tomo I, Ratio Legis, Salamanca, 2014.

----- *Contrato Social de Hobbes a Rawls. Buchanan, Nozick, Rawls*. Tomo II, Ratio Legis, Salamanca, 2014.

RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, M. L., “Derechos, mercado y luchas políticas”, *Eunomía. Revista en Cultura de la legalidad*, Nº 3, 2012, pp. 88-102.

RODRÍGUEZ GUERRA, R., *El liberalismo conservador contemporáneo*, Servicio de publicaciones de la Universidad de la Laguna, Santa Cruz de Tenerife, 1998.

----- *Liberalismos políticos contemporáneos: el liberalismo social y el liberalismo conservador*, Congreso de Humanidades: naturaleza, filosofía y sociedad, La Laguna, 1999.

----- “La tradición Liberal”, en F. Quesada (Ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la Filosofía Política*, Trotta, Madrid, 2008, pp. 7-30.

RODRÍGUEZ ZEPEDA, J., "La ruta económica a la igualdad compleja. Reseña de On Economic Inequality de Amartya Sen", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 18, 1998, pp. 254-359.

----- “Tras John Rawls: el debate de los bienes primarios, el bienestar y la igualdad” *La filosofía política después de Rawls. Revista Internacional de Filosofía Política*, Nº 23, Madrid, 2004, pp. 49-70.

----- “El principio rawlsiano de diferencia: dilemas de interpretación”, *Revista Enrahonar*, Nº 43, 2009, pp. 31-59.

RODTHSCHILD, E., *Economic Sentiments. Adam Smith, Condorcet and Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.

ROSENBLUM, N. L. (Dir.), *El liberalismo y la vida moral*, Trad. H. Pons, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1993.

ROSENKRANTZ, C., “Introducción”, en B. Ackerman, *La justicia social en el Estado Liberal*, Trad. C. Rosenkrantz, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993.

ROUSSEAU, J. J., *Del Contrato Social*, Trad. M. Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

RUBIO CARRACEDO, J. J., “La inconsistencia del modelo democrático liberal”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, Nº 6, 1989, pp. 242-243.

RUBIO LLORENTE, F., “Igualdad en la aplicación de la Ley”, en L. García San Miguel (Ed.), *El principio de igualdad*, Dykinson, Madrid, 2000.

RUBIO, A., “El derecho a la igualdad y a la no discriminación”, en J. L. Monereo Pérez, C. Molina Navarrete, M. Moreno Vida, *Comentario a la Constitución socio-económica de España*, Comares, Granada, 2002.

RÚIZ MIGUEL, A., “Sobre los conceptos de la libertad”, en *Anuario de Derechos Humanos*, Nº 2, 1983, pp. 513-549.

----- “Concepciones de la igualdad y justicia distributiva”, en VV. AA., *Estado, justicia y derechos*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, pp. 211-242.

SAINT-UPÉRY, M., “Introducción: Amartya Sen o la economía como ciencia moral”, en A. Sen, *La libertad individual como compromiso social*, Trad. María Victoria de Vela, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2000, pp. 7-31.

SÁNCHEZ GARRIDO, P., *Raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2008.

SANDEL, M., *El liberalismo y los límites de la justicia*, Trad. M. L. Melon, Gedisa, 2000.

----- *Justicia ¿Hacemos lo que debemos?*, Trad. J. P. Campos Gómez, Debate, Barcelona, 2010.

SANTOS PÉREZ, M. L., “Una Filosofía para erizos: Una aproximación al pensamiento de Dworkin”, *Doxa*, N° 26, 2003, pp. 347-385.

----- “El pensamiento de Ronald Dworkin: Balance y críticas”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, N° 22, 2005, pp. 319-332.

----- *Liberalismo e Igualdad. Una aproximación a la Filosofía Política de Ronald Dworkin*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2005.

----- “Los valores en serio. Repensando el Derecho”, en J. M. Sauca Cano (Ed.), *El legado de Dworkin a la Filosofía del Derecho. Tomando en serio el imperio del erizo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2015, pp. 393-412.

SARTORI, G., *Aspectos de la democracia*, Limusa-Wiley, México, 1965.

SAUCA CANO, J. M., “Liberalismo e identidad cultural en Ronald Dworkin”, en J. M. Sauca Cano (Ed.), *El legado de Dworkin a la Filosofía del Derecho. Tomando en serio el imperio del erizo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2015, pp. 311-331.

----- “Tomando en serio el imperio del erizo. A modo de presentación”, en José María Sauca Cano (Ed.), *El legado de Dworkin a la Filosofía del Derecho. Tomando en serio el imperio del erizo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2015, pp. 13-17.

SCANLON, T., “Rawls Theory of Justice”, en N. Daniels, *Reading Rawls. Critical Studies of A Theory of Justice*, Basil Blackwell, Oxford, 1975.

SELEME, H. O., *Las fronteras de la justicia distributiva. Una perspectiva rawlsiana*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2011.

- SEN, A.**, *Elección colectiva y bienestar social*, Alianza Editorial, Madrid, 1976.
- *Sobre la desigualdad económica*, Crítica, Barcelona, 1979.
- "Goods and people", *Proceedings of the Seventh World Congress of the International Economic Association*, 1981.
- *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Clarendon Press, Oxford, 1981.
- *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, 1982.
- "Poor, relatively speaking", *Oxford Economic Papers*, N° 35, 1983, pp. 153-169.
- "Development: Which Way Now?", *Resources, Values and Development*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1984.
- "Rights and Capabilities", *Resources, Values and Development*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1984, pp. 307- 324.
- *Commodities and Capabilities*, Elsevier, Amsterdam, 1985.
- "Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984", *The Journal of Philosophy*, N° 82, 1985, pp. 169-221.
- "La imposibilidad de un liberal paretiano", en F. Hahn, y M. Hollis, *La filosofía y teoría económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- *The Standard of Living*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

- “¿Igualdad de qué?”, en S. M. McMurrin (Ed.), *Libertad, Igualdad y Derecho. Las conferencias Tanner sobre Filosofía Moral*, Trad. G. Valverde Gefaell, Ariel, Barcelona, 1988, pp. 133-156.
- “Justice: Means versus Freedom”, *Philosophy and Public Affairs*, Nº 19, 1990, pp. 111-121.
- *Nueva economía del bienestar. Escritos seleccionados*, Universidad de Valencia, Valencia, 1995.
- *Nuevo examen de la desigualdad*, Trad. A. M. Bravo, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- “Capacidad y bienestar”, en M. Nussbaum y A. Sen, *La calidad de vida*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- “La polémica Harsanyi-Sen sobre utilitarismo e igualdad”, *Telos*, Nº 5, 1996, pp. 49-112.
- “Freedom, Capabilities and Public Action: A Response,” *Notizie di Politeia*, Nº 12, 1996, pp. 107-125.
- “El bienestar, la condición de ser agente y la libertad. Conferencias ‘Dewey’”, en A. Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, Trad. D. Salcedo, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 39-107.
- “Justicia: medios contra libertades”, en A. Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, Trad. D. Salcedo, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 109-120.
- “Autobiography”, *Les Prix Nobel 1998*, The Official Web Site of the Nobel Foundation, 1998.
- *Sobre ética y economía*, Trad. A. Conde, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

- *La libertad individual como compromiso social*, Trad. M. V. de Vela, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2000.
- “Merit and Justice”, en K. Arrow, S. Bowles, y S. Durlauf (Eds.), *Meritocracy and Economic Inequality*, Princeton University Press, Princeton, 2000.
- *Desarrollo y Libertad*, Trad. E. Rabasco y L. Toharia, Planeta, Barcelona, 2000.
- *El nivel de vida*, Katz, Madrid, 2001.
- *La desigualdad económica. Edición ampliada con un anexo fundamental de James E. Foster y Amartya Sen*, Trad. E. L. Suárez Galindo, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- *Rationality and Freedom*, Harvard University Press, Cambridge - Londres, 2002.
- *Economía de bienestar y dos aproximaciones a los derechos*, Trad. E. Lamprea Montealegre, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2002.
- “Pobre en términos relativos”, *Comercio Exterior*, Vol. 53, N° 5, 2003, pp. 413-416.
- “Human Rights and Capabilities,” *Journal of Human Development*, Vol. 6, N° 2, 2005, pp. 151-166.
- *El valor de la democracia*, Ediciones de intervención electoral, Madrid 2006.

----- *La idea de la justicia*, Trad. H. Valencia Villa, Taurus, Madrid, 2010.

SEN, A, et al., *La dimensioe ética nelle società contemporanee*, Ediciones de la fundación Giovanni Agnelli, Turín, 1990.

SEN, A. y DRÈZE, J., *Hunger and Public Action*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

SLOTERDIJK, P., *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2002.

SPENCER, H., “The Proper Sphere of Government”, *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

STIGLITZ, J., *El precio de la desigualdad. El 1% de la población tiene lo que el 99% necesita*, Trad. A. Pradera, Prisa Ediciones, Madrid, 2012.

----- *La gran brecha. Las sociedades desiguales: Qué podemos hacer para arreglarlas*, Trad. M. L. Rodríguez Tapia y F. Corriente, Taurus, Barcelona, 2014.

TRAMMEL, R. L., “Saving life and taking life”, *Journal of Philosophy*, Vol. 72, N° 5, 1975, pp. 131-137.

URQUIJO ANGARITA, M. J., *El enfoque de las capacidades de Amartya Sen: Alcances y límites*, Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 2007.

URTEAGA ULANO, E., “Comprender la pobreza, el debate entre John Rawls y Amartya Sen”, *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, N° 17, 2012, pp. 269-286.

VALDÉS, M., “Dos aspectos en el concepto de bienestar”, *Doxa*, N° 9, 1991, pp. 69-90.

VALLE, A., “Los Derechos Sociales en la Teoría de Rawls”, *John Rawls. Estudios en su memoria, Revista de Ciencias Sociales*, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, N° 47, Valparaíso, 2002.

VALLESPÍN F., *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

----- “Fundamentos Básicos de la obra de Rawls”, *Ciclo de Conferencias “Una filosofía política para nuestro tiempo: La obra de John Rawls” – Cursos Universitarios*, Centro de Estudios Avanzados en Ciencias Sociales – Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones, Madrid, 199-?.

----- “Introducción”, en R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, Trad. A. Doménech, Paidós – Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1993.

----- “Prólogo. Judith Shklar, una liberal sin ilusiones”, *Los rostros de la injusticia*, Trad. A. García Ruiz, Herder, 2013.

van PARIJS, P., *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*, Trad. J. A. Bigozzi, Ariel, Barcelona, 1993.

----- *Libertad real para todos. Qué puede justificar al capitalismo (si hay algo que puede hacerlo)*, Trad. J. F. Álvarez, Paidós, Barcelona, 1996.

VÁZQUEZ, R., *Liberalismo, Estado de Derecho y minorías*, Paidós – Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México, México, 2001.

VERGARA, F., *Introducción a los fundamentos filosóficos del liberalismo*, Trad. F. J. Cid, Alianza Editorial, 1999.

VILLAVICENCIO MIRANDA, L., *Las críticas comunitarias al liberalismo igualitario. Un balance*, Universidad de Alcalá - Dykinson, Madrid, 2014.

von MISES, L., *Liberalismo*, Trad. J. Reig Albiol, Unión Editorial, Madrid, 1982.

WALSH, V., “Smith after Sen”, *Review of Political Economy*, Vol. 12, Nº 1, 2000, pp. 5-25.

WALZER, M., *Pensar Políticamente*, Trad. A. Santos Mosquera, Paidós, Barcelona, 2010.

WOLFF, R. P., *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la Teoría de la Justicia*, Trad. M. Suárez, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

YOUNG, I. M., “La acción afirmativa y el mito del mérito”, *La Justicia y la política de la diferencia*, Trad. S. Álvarez, Cátedra, Madrid, 2000.