

# MÉRITO Y RESPONSABILIDAD: RAWLS Y LA IGUALDAD DEMOCRÁTICA\*

## *Desert and Responsibility: Rawls and Democratic Equality*

OLOF PAGE D.\*\*

*Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile.*

### RESUMEN

La tesis de Rawls es que bajo la igualdad democrática es razonable considerar a los individuos responsables de sus planes de vida. Este ensayo discute dicha tesis demostrando que los argumentos de Rawls contra el mérito como principio distributivo socavan su adhesión al principio de responsabilidad.

**Palabras clave:** Distribución natural, mérito, responsabilidad, justicia.

### ABSTRACT

*Rawls's thesis is that under democratic equality it is reasonable to consider individuals responsible for their life plans. This essay discusses that thesis by arguing that Rawls's arguments against desert as a distributive principle undermine his adherence to the principle of responsibility.*

**Key words:** Natural distribution, desert, responsibility, justice.

Según Rawls, el curso del pensamiento democrático de los últimos dos siglos se caracteriza por un *impasse*: no ha podido mostrar satisfactoriamente cómo es que deberían pensarse las instituciones sociales para que la igualdad y la libertad de los ciudadanos se articulen de manera coherente y estable (Rawls, 1986: 139). Creo que dentro del curso de ese pensamiento democrático, el liberalismo igualitario de los últimos cuarenta años –del cual Rawls es un exponente de excepción– ha transformado ese *impasse* en uno diferente pero relacionado, en parte, con el anterior: no ha podido mostrar satisfactoriamente cómo es que deberían pensarse las instituciones sociales para que la igualdad y la responsabilidad de los ciudadanos se articulen de manera coherente y estable. Propósito fundamental de este liberalismo igualitario es, por una parte, ser sensible a las desigualdades que no son el producto de la responsabilidad de las personas y, por otra, apelar a un principio de responsabilidad que ponga límites a las demandas igualitarias, es decir, que legitime moralmente ciertas desigualdades. Pero parte de lo que quisiera sostener en este ensayo

\* Este artículo forma parte del proyecto de investigación postdoctoral Fondecyt N° 3060047, titulado “Justicia distributiva y prioridad”.

\*\* El autor agradece los comentarios de los árbitros anónimos de RCP, especialmente las útiles observaciones y sugerencias de dos de ellos.

es que, en algunos casos, las razones dadas para trazar el límite entre lo que es y no es responsabilidad de las personas ponen seriamente en cuestión la posibilidad de realizar *cualquier* tipo de juicio basado en la noción de responsabilidad. Es mi impresión que el intento por evitar tal consecuencia termina, a veces, por atribuirle a esta noción un contenido que le quita, si no toda, al menos parte significativa de su fuerza moral. Creo que este es el caso de Rawls. En las páginas que siguen pretendo poner en cuestión ciertos aspectos relativos a la manera que Rawls tiene de relacionar los conceptos de igualdad y responsabilidad. Me parece que las razones por él dadas para rechazar el mérito como principio distributivo –es decir, para afirmar que las desigualdades basadas en juicios de mérito no son moralmente aceptables– ponen seriamente en cuestión la legitimidad moral del principio de responsabilidad que Rawls mismo pretende defender.

Mi intención es explorar las distintas aristas de este problema teniendo en consideración que el ideal de la igualdad democrática –que se expone más adelante– se vería seriamente amenazado si las afirmaciones de Rawls en torno al mérito y la responsabilidad no encontrasen una articulación coherente. Esta exploración tendrá la siguiente estructura. Primero explicaré, en líneas generales, cuál es, a mi juicio, el problema (sección I). Luego explicaré lo que Rawls entiende por igualdad democrática (sección II). Posteriormente me referiré al nexo entre este concepto y los principios de justicia (sección III). Seguiré con un análisis crítico de las razones que ofrece Rawls para rechazar el mérito como principio distributivo (sección IV) y analizaré la posibilidad de compatibilizar esas razones con las dadas para justificar el principio de la responsabilidad de los fines (secciones V y VI). Finalmente, dada su importancia, trataré de forma separada el argumento que busca establecer una relación entre instituciones de fondo justas y responsabilidad de los fines (sección VII).

Antes de pasar a formular de manera más específica el problema en cuestión creo oportuno señalar que basaré mis reflexiones fundamentalmente en la obra clásica de Rawls *Teoría de la justicia* (1971). También tendré en cuenta algunos ensayos posteriores relevantes a este respecto y haré referencias esporádicas pero importantes a *Liberalismo político* (1993). Considerando el cambio de giro que esta última obra representa –desde una justificación filosófica de principios de justicia hacia una justificación política de los mismos– habría que tomar con cautela la posibilidad de extender a ella las reflexiones de este ensayo. No pretendo pronunciarme detalladamente aquí respecto de esa posibilidad. Esto significa que no es mi intención hacer una evaluación general de la relación entre los conceptos de igualdad y responsabilidad en el conjunto de la obra de Rawls. Esta delimitación del campo de trabajo obtiene su justificación a partir de la manera en que el propio Rawls concibe la relación entre *Teoría de la justicia* y *Liberalismo político*. Rawls afirma que presupondrá, a lo largo de las conferencias de las que está compuesto *Liberalismo político*, “la misma concepción igualitaria de la justicia que se ha expresado antes [en *Teoría de la justicia*]; y aunque digo que hago revisiones de vez en cuando, ninguna revisión afecta esta característica suya” (Rawls 1993: 32). Por lo demás, es bien sabido que *Liberalismo político* se diferencia de *Teoría de la justicia* fundamentalmente respecto de la cuestión de la estabilidad de los principios de justicia. Es claro que eso es lo que motivó a Rawls a escribir esta obra. Esto explica, entre otras cosas, el que prácticamente no haya referencias

en ella a la cuestión de la lotería natural que, como veremos, es un elemento central del argumento de Rawls contra el mérito como principio distributivo.<sup>1</sup> Una razón adicional para considerar que el problema planteado inicialmente en *Teoría de la justicia* merece atención es que la manera en la que éste fue concebido y el intento por darle solución pueden considerarse, sin duda, como un momento fundacional del liberalismo igualitario contemporáneo, principalmente a causa de las reflexiones hechas por Rawls en torno a la lotería natural, el mérito y la responsabilidad. La manera de tratar la relación entre estos tres conceptos es un antecedente esencial del trabajo de filósofos políticos como R. Arneson (1989), G. A. Cohen (1989), R. Dworkin (1981) y T. Nagel (1991), entre otros, y sigue teniendo, a mi juicio, plena vigencia.<sup>2</sup>

## I. EL PROBLEMA

Rawls sostiene que no es moralmente aceptable que los principios de justicia que deben regir el destino de una sociedad reproduzcan las desigualdades naturales derivadas del origen familiar y de clase, de las dotes naturales, y de la buena o mala suerte en la vida. La razón es que “nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad” (1971: 104). Rawls piensa, además, que “el grado en que se desarrollen y fructifiquen las capacidades naturales se ve afectado por todo tipo de condiciones sociales y actitudes de clase. Incluso la buena disposición para hacer un esfuerzo, para intentarlo, y por tanto ser merecedor del éxito en el sentido ordinario, depende de la felicidad en la familia y de las circunstancias sociales” (1971: 79). Respecto de estas circunstancias familiares y sociales afortunadas “nadie puede atribuirse mérito alguno” (1971: 106), es decir, nadie debería decir que, en virtud de esas circunstancias, merece estar mejor que los demás. Son justamente estas desigualdades las que afectan profundamente nuestra condición de ciudadanos iguales y, por esta razón, deben ser objeto de la justicia social. Rawls se refiere a estas desigualdades naturales como el resultado de una “lotería natural” (1971: 79), o como el resultado de la “arbitrariedad del mundo” (1971: 139). Las diferencias generadas por esta lotería natural no son, en sí mismas, ni justas ni injustas, pero sí lo es el modo en el que lidiamos como sociedad con ellas. Por esta razón dichas diferencias deben ser anuladas o mitigadas por la justicia. No hacerlo implicaría basar los principios de justicia en elementos que son moralmente arbitrarios.

<sup>1</sup> Estas mismas consideraciones se aplican también a Rawls (2001: 72-79). Los argumentos dados ahí en relación al mérito son completamente dependientes del liberalismo político que Rawls busca defender. Además, me remito simplemente a agregar que entre los estudiosos de Rawls no existe en absoluto consenso respecto del éxito del giro “político” de su teoría de la justicia. Esto significa, entre otras cosas, que cualquier juicio que afirme una posible superioridad –si cabe expresarse en esos términos– de *Liberalismo político* respecto de *Teoría de la justicia* requiere argumentación.

<sup>2</sup> Este grupo de filósofos políticos ha sido agrupado bajo el nombre de “*luck egalitarians*”. Me parece que esta teoría de la justicia distributiva –suponiendo que fuera posible describirla en términos generales– presenta ciertos problemas. He argumentado en esa dirección en Page (2007). Probablemente el caso de Dworkin deba ser tratado aparte pero, como intento mostrar en Page (2005), su teoría también presenta importantes inconvenientes. A lo largo de este ensayo trabajo con el supuesto de que la posición de Rawls se distingue claramente del propósito que mueve a los “*luck egalitarians*”. Las razones que justifican este supuesto se encuentran en Scheffler (2003: 24-31).

Entonces, respecto de nuestro carácter, capacidades naturales o posición social inicial debemos decir que, porque nos han sido dados por azar o lotería natural, no deben ser entendidos como cuestiones meritorias que justifican posibles desigualdades. Respecto de nuestro carácter y capacidades naturales debemos decir, además, que no es moralmente legítimo que den origen a situaciones de desigualdad porque, junto con habernos sido dados, ambos se ven afectados por o dependen de contingencias naturales y sociales que limitan o extinguen la capacidad de control que tenemos sobre ellos.<sup>3</sup>

Pero lo que resulta inmediatamente problemático es que, si no merecemos ni siquiera ciertos aspectos de nuestro carácter *porque* están afectados por todo tipo de condiciones sociales y actitudes de clase, entonces difícilmente podemos ser considerados responsables de algo. Si no podemos ser considerados responsables de nada, podríamos posiblemente concluir que ningún tipo de desigualdad es moralmente legítima, en el sentido de que nadie debería afirmar que merece –porque, por ejemplo, es más inteligente o más esforzado– estar mejor que los demás.

Lo interesante es que uno de los propósitos fundamentales de Rawls es, por un lado, legitimar ciertas desigualdades y, por otro, apelar a un principio de responsabilidad personal que justifique la limitación en la distribución de recursos (o, como les llama Rawls, *bienes primarios*). El principio que legitima ciertas desigualdades es el bien conocido *principio de diferencia* que sostiene, en una de sus varias formulaciones, que las desigualdades sociales y económicas son justas sólo si funcionan “para el mayor beneficio de los menos aventajados” (1971: 88). El principio de responsabilidad personal es lo que Rawls llama *responsabilidad de los fines*. Estos fines son los que le dan forma a nuestros planes de vida. Este principio tiene por objeto “moderar las pretensiones” (1986: 197-8) que las personas pueden plantear a las instituciones sociales, basándose en la idea de que “los ciudadanos, en tanto que personas morales libres e iguales, están en libertad de hacerse cargo de sus vidas, y que cada cual ha de adaptar su concepción del bien a la cuota equitativa de bienes primarios que pueda esperar” (1986: 198).

Hay aquí tres afirmaciones que no parecen encajar, a primera vista, muy bien. Formulemos el problema con una pregunta: ¿cómo es posible conciliar las afirmaciones de Rawls relativas a los efectos de la lotería natural y sus aparentes implicaciones fuertemente igualitarias con el principio de diferencia que legitima ciertas desigualdades y con el principio de la responsabilidad de los fines que limita las demandas distributivas de los ciudadanos y que lo hace realizando juicios de responsabilidad –algo que, en virtud de los efectos (al parecer devastadores) de la lotería natural, no estaríamos moralmente legitimados a hacer?<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Como se verá más adelante, este es un punto respecto del cual Rawls es bastante oscilante. No está siempre claro si (o hasta qué punto) las contingencias sociales y naturales afectan nuestra capacidad de control sobre nuestro carácter y preferencias. Al menos creo que lo dicho arriba es, en alguna medida, verdadero, de lo contrario no se explican –entre otras cosas– las afirmaciones de Rawls respecto del esfuerzo como una base *no* adecuada para justificar el mérito.

<sup>4</sup> Quisiera hacer notar que el problema así planteado *no* dice relación con las objeciones hechas a la teoría de Rawls (particularmente al Rawls de *Teoría de la justicia*) por los así llamados comunitaristas, como Michael Sandel o Charles Taylor. Estas objeciones apuntan fundamentalmente a criticar la concepción del yo (*self*) con la cual estaría trabajando Rawls. En cambio, las objeciones presentadas en este ensayo no cuestionan la

## II. IGUALDAD DEMOCRÁTICA

Considerando el impacto que los efectos de la distribución natural tienen sobre el estatus de igual ciudadanía, la cuestión de la mitigación de esos efectos tiene una clara importancia política. Es por esta razón que el principio de igualdad de oportunidades adquiere relevancia. La igualdad democrática es, según Rawls, la mejor manera de interpretar el concepto de igualdad de oportunidades porque los principios de justicia que la componen, junto con proteger las libertades básicas de las personas, son los que mejor mitigan los efectos de la distribución natural. Mitigar los efectos de la distribución natural implica satisfacer el principio de la *justa igualdad de oportunidades*. Este principio sostiene que “quienes tengan habilidades y capacidades similares deberían tener perspectivas de vida similares” (1971: 78), suponiendo obviamente que los individuos en cuestión tengan la misma disposición a usarlas. Pero, a pesar de las evidentes implicaciones igualitarias que la satisfacción de este principio tiene, no mitiga del todo la influencia de la distribución natural, ya que permite que los más talentosos sean quienes alcancen las posiciones más aventajadas dentro de la sociedad. La lotería natural sigue ejerciendo su influencia y, “desde una perspectiva moral, este resultado es arbitrario” (1971: 78). Para conseguir este objetivo de una manera que no atente ni contra las libertades básicas ni contra la motivación de las personas por emprender proyectos potencialmente beneficiosos para la sociedad, lo adecuado es, según Rawls, combinar el principio de la justa igualdad de oportunidades con el principio de diferencia. Ambos principios son parte de lo que Rawls entiende por igualdad democrática. La idea intuitiva que está detrás de la igualdad democrática 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” (1971: 81). Según Rawls, el principio de diferencia expresa una concepción “fuertemente igualitaria” (81) en el sentido de que, a menos que exista una distribución que mejore a los menos aventajados, se preferirá una distribución igual. Lo que permite calificar a esta igualdad como *democrática* dice relación con la satisfacción del principio de diferencia porque tal satisfacción es funcionalmente importante para el ejercicio de nuestros derechos, libertades y deberes como ciudadanos libres e iguales (Daniels, 2003: 245).

## III. IGUALDAD DEMOCRÁTICA Y PRINCIPIOS DE JUSTICIA

La presentación del concepto de igualdad democrática ha sido hasta el momento de carácter informal. El hecho de que Rawls mismo se considere parte de la tradición de las teorías del contrato nos debe recordar que nada de lo dicho hasta ahora en relación con la igualdad democrática puede contar como un argumento a su favor ya que, en una teoría contractual, todos los argumentos habrán de hacerse en términos de lo que sería racional elegir si tal elección se realizase como si fuera el resultado de un contrato entre iguales. Como se sabe, la idea del contrato es simplemente un recurso expositivo que,

concepción del yo de Rawls, o al menos no la cuestionan de la misma manera ni por las mismas razones que le dan forma a la crítica comunitarista.

en el caso de Rawls, busca graficar las restricciones que, desde el punto de vista moral, sería razonable imponer a las partes a la hora de pensar las condiciones bajo las cuales se considera justo escoger principios de justicia. El papel que en la tradición de los teóricos del contrato juega el concepto de estado de naturaleza lo juega en Rawls el concepto de *posición original*. Para nuestros fines, no es necesario describir en detalle las características de la posición original ni detenerse en sus posibles dificultades. Ya que se trata de un concepto elemental dentro de la teoría de la justicia de Rawls, supondré que el lector dispone de un conocimiento general de él. A continuación sólo haré referencia a las ideas y conceptos (también elementales) relativos a este punto que, por razones expositivas, me interesa destacar.

Me parece importante subrayar que la posición original busca graficar una demanda moral: en la elección de principios de justicia deberíamos razonar *como si* ignorásemos ciertas circunstancias que, desde el punto de vista moral, son arbitrarias (por ejemplo, nuestro estatus socioeconómico, nuestros deseos, gustos y preferencias, si somos hombre o mujer, la concepción específica del bien que tenemos, nuestras capacidades naturales, etc.). Como es bien sabido, a este conjunto de restricciones Rawls le llama *velo de ignorancia*. En una situación hipotética como ésta dos serían –de entre una lista de candidatos históricamente influyentes– los principios de justicia escogidos, el principio de las libertades básicas (*“cada persona ha de tener un derecho al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos”*, 1971: 67) y el ya mencionado principio de diferencia.<sup>5</sup>

Los principios escogidos se aplican a lo que Rawls considera el objeto primario de la justicia: la *estructura básica* de la sociedad, compuesta por las grandes instituciones sociales como, por ejemplo, la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales. Lo que justifica considerar la estructura básica como el objeto primario de la justicia es que son justamente estas grandes instituciones sociales las que distribuyen “los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas de la cooperación social” (1971:67). Estas instituciones sociales dan origen a desigualdades que son especialmente profundas y que “afectan a los hombres en sus oportunidades iniciales de vida, y sin embargo, no pueden ser justificadas apelando a nociones de mérito o demérito” (1971: 21).

La posición original y el velo de ignorancia son una manera de graficar la preocupación de Rawls por encontrar una concepción de la justicia que “anule los accidentes de los dones naturales y las contingencias de las circunstancias sociales, como elementos computables en la búsqueda de ventajas políticas y económicas” (1971: 28).<sup>6</sup> Los principios de justicia

<sup>5</sup> Las razones por las cuales serían escogidos estos principios y no otros se encuentran en Rawls (1972:147-156). El principio de diferencia (al igual que el principio de las libertades básicas) recibe distintas formulaciones. Para nuestros fines no es relevante abordar este punto. Para un análisis de esta cuestión véase Williams (1995); Van Parijs (2003). Ya que supongo de parte del lector un conocimiento general de la obra de Rawls tampoco me detendré a explicar las reglas de prioridad que se aplican tanto entre ambos principios como al interior del segundo principio.

<sup>6</sup> El destacado estudioso de la obra de Rawls, Samuel Freeman, afirma que Rawls nunca sostiene que “differences in holdings stemming from differences in natural assets ought to be nullified” (2007: 114). Creo que el texto

escogidos deberían ser entendidos como una manera de conseguir ese objetivo. No voy a detenerme a analizar si los principios escogidos efectivamente anulan o mitigan los efectos de la lotería natural. Sólo quiera hacer notar que Rawls reconoce que, en la mayoría de los casos, no es posible eliminar las desigualdades derivadas de diferencias en las capacidades naturales sin violar el primer principio de justicia y que, entonces, sólo queda preocuparse de que esas diferencias funcionen en beneficio de los menos aventajados. Sostener que la eliminación de las desigualdades derivadas de diferencias en las capacidades naturales atenta contra el primer principio, no implica sostener que esas desigualdades son legítimas. Ya hemos visto que, según Rawls, merecemos nuestras capacidades naturales tanto como merecemos el lugar en el que nos tocó nacer.

A pesar de que Rawls llama “igualdad democrática” al conjunto compuesto por el principio de la justa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia, la prioridad dada al principio de las libertades básicas nos permite afirmar que el ideal de igualdad democrática debe incluir estos tres principios.

#### IV. MÉRITO Y DISTRIBUCIÓN NATURAL

Creo que la cuestión de los efectos de la distribución natural es uno de los puntos más problemáticos de la teoría de Rawls. Considerando el lugar –a mi juicio, central– que esta preocupación tiene en la elaboración del argumento contractualista a favor de la igualdad democrática, es clave analizar hasta qué punto dicha preocupación es compatible con la legitimidad de ciertas desigualdades y con la responsabilidad que Rawls le atribuye a las personas de revisar y ajustar sus preferencias a la luz de los bienes primarios. Reflexionar en torno a este punto requiere detenerse un momento en la relación que Rawls establece entre mérito y distribución natural.

A pesar de que la idea de recompensar en base al mérito es parte de uno de los tantos preceptos de justicia de sentido común, Rawls cree que los principios de justicia no deberían ser sensibles al mérito moral –entendido como un criterio independiente de los principios mismos– y, lo que es más importante, no cree que tal precepto sería escogido como criterio distributivo en la posición original. Veamos las razones que Rawls da para sostener que la distribución de beneficios económicos de acuerdo al mérito moral no es aceptable.<sup>7</sup>

La primera razón es que “la noción de distribución de acuerdo a la virtud no logra distinguir entre mérito moral y expectativas legítimas” (1971: 287). Las expectativas legítimas son aquellas demandas que los ciudadanos tienen el derecho de hacer porque así lo han establecido previamente los principios de justicia. Si es que quisiéramos aplicar el concepto de mérito correctamente deberíamos decir que las personas merecen lo que las expectativas legítimas determinan. Esto significa que el mérito debe ser entendido

de Rawls citado arriba afirma justamente lo que, según Freeman, Rawls nunca afirma. A pesar de eso, es importante señalar que Rawls no es en absoluto claro en este punto. En algunas ocasiones habla de “anular” y en otras de “mitigar”.

<sup>7</sup> En la exposición de las razones que se dan a continuación sigo a Scheffler (2001): 183-4.

como una categoría *institucional*. Las expectativas legítimas no pueden ser catalogadas como tales apelando a la idea de mérito moral porque ello supondría la existencia de un criterio independiente de los principios mismos. Si entendiésemos el mérito de esa manera le estaríamos dando la categoría de *preinstitucional*. Si ese fuera el caso, la validez de los principios de justicia dependería enteramente de la noción de mérito moral y no de lo que personas racionales acordarían en una situación de igualdad.

La segunda razón es que la noción de mérito moral es “impracticable” (1971: 288) como criterio distributivo porque no disponemos de ningún método que nos permita distinguir con relativa certidumbre el punto en el cual los esfuerzos concienzudos realizados por una persona son debidos a su carácter virtuoso del punto en el cual son debidos, más bien, al resultado del ejercicio de capacidades naturales que son valoradas pero que también son inmerecidas.

La tercera razón es que, según Rawls, la noción de mérito moral presupone una concepción antecedente de la justicia y no puede, en consecuencia, proveer las bases de esa concepción. Para Rawls, que una sociedad se organice a sí misma con el propósito de recompensar el merecimiento moral como primer principio “sería lo mismo que tener la institución de la propiedad para castigar a los ladrones” (1971: 289).

La cuarta y última razón es que las partes en la posición original rechazarían el mérito como principio distributivo –aunque hubiese una manera de fijar el mérito que fuese independiente y anterior a la justicia– porque sólo están interesadas en maximizar su propia cantidad de bienes primarios y la noción de mérito moral no es funcional respecto de esos intereses.

Estas cuatro razones muestran el importante espacio que ocupa al interior de la teoría de la justicia de Rawls la distinción entre mérito institucional y mérito preinstitucional. Para nuestros propósitos esta distinción resulta de especial relevancia.<sup>8</sup> Por esta razón creo oportuno examinar la plausibilidad de estas razones. Partiré afirmando que no me parece que sean del todo correctas. Veamos el por qué. La primera razón no hace más que afirmar algo que requiere ser argumentado. Que distribuir de acuerdo a la virtud implique no distinguir las expectativas legítimas del mérito moral es algo que no constituye un argumento contra el uso del mérito como principio distributivo preinstitucional. De hecho, quienes defienden una concepción del mérito de este tipo critican a las teorías institucionales del mérito (de las cuales Rawls podría ser considerado un exponente) porque sitúan las expectativas legítimas en el espacio que debería ocupar el mérito moral.<sup>9</sup> La segunda razón está basada en consideraciones de carácter práctico que, si bien deberían ser recogidas por quienes defienden el mérito como principio distributivo preinstitucional, no constituyen un argumento contra tal teoría porque, si existiese un manera de distinguir el mérito de aquello que pudiésemos asignar a la arbitrariedad de la naturaleza, el mérito podría ser

<sup>8</sup> Esta es una distinción que se encuentra ya presente en Feinberg (1970), en el importante ensayo “Justice and Personal Desert”. Como se puede constatar a partir de la lectura de los ensayos contenidos en Olsaretti (ed.) (2003), la discusión posterior en torno a la relevancia de esta distinción se ha vuelto cada vez más compleja e interesante.

<sup>9</sup> Véase, por ejemplo, Miller (1999: 140-3).



legítimamente usado como principio distributivo. La tercera razón está estrechamente relacionada con la primera y, en ese sentido, no parece ser más que una declaración de principios: “sólo podemos hablar de mérito si es que primero hablamos de justicia porque sólo la justicia puede darle un contenido apropiado a la noción de mérito”. La analogía ofrecida por Rawls –usar el mérito como primer principio distributivo es como instituir la propiedad para castigar a los ladrones– me parece ligeramente *ad hoc*. Nadie podría instituir la propiedad *para* castigar a los ladrones simplemente porque sólo hay ladrones si hay propiedad. Instituir la propiedad con ese fin es sencillamente un absurdo y no hay, a primera vista, nada *absurdo* en afirmar que se va a elaborar una teoría del mérito moral *para* determinar qué es justo e injusto. Finalmente, la cuarta razón es completamente dependiente de la teoría del contrato y esta teoría presupone una concepción institucional del mérito, así es que difícilmente eso puede contar como una razón contra el mérito como principio distributivo de primer orden, es decir, preinstitucional.

Me parece que la razón de mayor peso que Rawls ofrece para rechazar el mérito como principio distributivo preinstitucional es que, desde su punto de vista, no merecemos nada de aquello en virtud de lo cual podemos obtener los beneficios que nos hacen estar mejor que otros. Rawls afirma: “Igualmente, problemático es el que merezcamos el carácter superior que nos permite hacer el esfuerzo por cultivar nuestras capacidades, ya que tal carácter depende, en buena parte, de condiciones familiares y sociales afortunadas en la niñez, por las cuales nadie puede atribuirse mérito alguno” (1971: 106). Esto hace que la noción de mérito no pueda “aplicarse” (1971: 106) aquí. Es decir, si llegase a ser practicable, no *debería* aplicarse porque nadie puede atribuirse mérito alguno respecto del carácter superior que le permite hacer el esfuerzo por cultivar ciertas capacidades.<sup>10</sup> Esta es, de hecho, una quinta razón para rechazar el mérito como criterio distributivo.<sup>11</sup> El hecho de que Rawls cualifique su afirmación con la expresión “en buena parte”, no parece tener ningún peso en la conclusión final: *el mérito no debe aplicarse como principio para distribuir los beneficios derivados del ejercicio de las capacidades naturales*.<sup>12</sup> Esta conclusión es válida sólo si se está de acuerdo en que para merecer algo es también necesario merecer las bases de aquello respecto de lo cual se dice tener mérito. Por ejemplo, si mereciéramos nuestro

<sup>10</sup> Samuel Freeman afirma que “Rawls nowhere says that a person is not responsible for, or does not deserve, her natural assets” (2007: 114). Me parece que cuando Rawls afirma, por ejemplo, que “recibir por herencia una riqueza desigual no es más injusto, intrínsecamente, que recibir por herencia una inteligencia desigual” (1971: 260) está justamente afirmando que no merecemos nuestras capacidades naturales. Establecer una distinción –como pretende Freeman– entre no merecer nuestras capacidades naturales (cosa que, según Freeman, Rawls no afirma) y no merecer *mayores* capacidades naturales (cosa que, según Freeman, Rawls sí afirma) implica sostener algo que, de ser posible, requiere justificación extra. Además, la interpretación de Freeman supone que, en caso en que las capacidades naturales fueran las mismas para todos, entonces sí las mereceríamos –cuestión que no parece tener mucho sentido. Con esto no quiero decir que no merecer nuestras capacidades *equivale* a no ser responsables de ellas. Es el propio Freeman quien parece considerar ambas cosas como equivalentes.

<sup>11</sup> Inexplicablemente Scheffler (2001) no la incluye entre las razones que explican el rechazo de Rawls a la noción de mérito moral.

<sup>12</sup> Téngase presente la afirmación de Rawls citada en la p. 35 de este artículo, en la que no figura ese tipo de cualificación: “el grado en que se desarrollen y fructifiquen las capacidades naturales se ve afectado por todo tipo de condiciones sociales y actitudes de clase. Incluso la buena disposición para hacer un esfuerzo, para intentarlo, y por tanto ser merecedor del éxito en el sentido ordinario, depende de la felicidad en la familia y de las circunstancias sociales” (1971: 79).

carácter, entonces sería moralmente legítimo que el esfuerzo fuese algo meritorio. Creo que al rechazar el mérito como criterio moral distributivo Rawls se está apoyando en esta concepción del mérito. No es mi intención aquí discutir los problemas que podría presentar esa concepción.<sup>13</sup> Lo que me parece importante es establecer que Rawls sí está usando una noción de mérito y que está usando una noción de mérito moral de este tipo. Afirmar que el mérito no debería contar como principio distributivo preinstitucional no implica afirmar que la noción de mérito no juega ningún papel significativo. Es decir, que juegue un papel negativo, no significa que no juegue ningún papel.

A pesar de las discrepancias que pudieran surgir en torno a las objeciones que he formulado contra las cuatro razones dadas para rechazar el mérito como criterio distributivo preinstitucional, me parece evidente que las afirmaciones de Rawls respecto de la relación entre las capacidades naturales y el mérito –la quinta y, a mi juicio, más poderosa razón– son tremendamente corrosivas. Una vez que se sostiene, por ejemplo, que no merecemos nuestro carácter porque nos ha sido dado y, además, porque es afectado o depende de condiciones naturales y sociales moralmente arbitrarias, resulta difícil imaginar qué espacio le queda (si es que le queda alguno) a la responsabilidad que el propio Rawls le atribuye a las personas.

## V. RESPONSABILIDAD DE LOS FINES

En *Teoría de la justicia* prácticamente no hay mención a la cuestión de la responsabilidad personal vista a la luz de lo dicho en relación con el carácter y la distribución natural.<sup>14</sup> Lo que sí podemos encontrar son afirmaciones relativas a la noción de persona libre. Esta noción funcionaría como “base para preferir los dos principios de justicia” (1971: 149). Las personas libres se ven a sí mismas como “seres que pueden revisar y alterar sus objetivos finales” (1971: 149). Si las personas tienen esta capacidad podría concluirse entonces que son responsables de sus fines. No obstante, sigue en pie la cuestión de cómo es que se concilia esta noción de persona con la que Rawls ofrece cuando justifica su rechazo al mérito como principio distributivo. Para encontrar afirmaciones relevantes en relación a este importante punto hay que remitirse al ensayo *Unidad social y bienes primarios*, publicado once años después de *Teoría de la justicia*.<sup>15</sup> En dicho ensayo se introduce el concepto de *división social de la responsabilidad*. Es oportuno citar en toda su extensión la explicación que Rawls da de este concepto:

<sup>13</sup> Para un análisis sobre este punto véase Zaitchik (1977).

<sup>14</sup> Si se mira el índice temático de la edición revisada se puede constatar que sólo hay tres referencias al término “responsabilidad”. Una en relación con la cuestión de la desobediencia civil, otra en relación con la responsabilidad que tienen las partes en la posición original por los principios de justicia que escogen y otra en relación con la justificación de las sanciones penales (justicia retributiva). Este último punto es interesante porque Rawls sí admite el uso de la noción de mérito preinstitucional en relación con la justicia retributiva. Scheffler (2001) explora las supuestas asimetrías que estarían presentes en el distinto uso que hace Rawls de la noción de mérito cuando la aplica a la justicia distributiva y cuando la aplica a la justicia retributiva.

<sup>15</sup> También es importante a este respecto el ensayo *El constructivismo kantiano en la teoría moral* (1980).

“la sociedad, los ciudadanos como cuerpo colectivo, acepta la responsabilidad de mantener las iguales libertades básicas y una equitativa igualdad de oportunidades, y de proporcionar a cada cual dentro de ese marco, una cuota equitativa de los otros bienes primarios, mientras los ciudadanos (en tanto que individuos) y las asociaciones aceptan la responsabilidad de revisar y ajustar sus fines y aspiraciones en vista de los medios omnivalentes (*all-purpose means*) que pueden esperar, dada su situación presente y previsible. Este reparto de responsabilidades cuenta con que las personas son capaces de asumir la responsabilidad por sus fines y de moderar las pretensiones que plantean sobre instituciones sociales de acuerdo con el empleo de bienes primarios. Las pretensiones de los ciudadanos en relación con libertades, oportunidades y medios omnivalentes se protegen frente a las demandas no razonables de otros” (1982: 197-8).

Las personas tienen la capacidad de ajustar y revisar sus fines (y, por eso, son responsables de ellos) porque “en tanto que personas morales, los ciudadanos tienen *algún papel* en la formación y el cultivo de sus fines y preferencias últimos” (1982: 196. El cursivo es mío). Si las personas no tuviesen algún papel en la formación y el cultivo de sus fines y preferencias últimos, deberíamos suponer que tales preferencias estarían “fuera de su control” y deberíamos considerar a los ciudadanos como “pasivos portadores de deseos” (1982: 196), cosa que es, evidentemente, incompatible con la concepción de la persona moral tal y como la entiende Rawls. Por este conjunto de razones no es injusto “hacer a las personas responsables de sus preferencias y exigirles que se las arreglen como mejor puedan” (1982: 196). En resumen, *porque* las personas son personas morales, tienen la capacidad de ajustar y revisar sus fines y ser, en consecuencia, responsables de ellos. Negar su responsabilidad por los fines implica negar su condición de personas *morales*.

El problema es que justamente esto último es lo que se le podría imputar al propio Rawls cuando sostiene que “el grado en que se desarrollen y fructifiquen las capacidades naturales se ve afectado por todo tipo de condiciones sociales y actitudes de clase. Incluso la buena disposición para hacer un esfuerzo, para intentarlo, y por tanto ser merecedor del éxito en el sentido ordinario, depende de la felicidad en la familia y de la circunstancias sociales” (1971: 79). ¿Por qué los ciudadanos deben considerarse responsables de sus preferencias si éstas son el fruto de condiciones naturales y sociales que ellos no merecen? Asumo aquí que no hay ninguna diferencia relevante para nuestros fines entre el esfuerzo, como propiedad del carácter, y las preferencias que surgen de ese carácter, es decir, si el esfuerzo es en parte el resultado de una cadena causal (compuesta por las circunstancias naturales y sociales) es posible sostener que también lo son las preferencias. Con esto no estoy afirmando que si el carácter está determinado entonces también lo están las preferencias. Lo que estoy afirmando es que si Rawls cree que, *porque* el carácter está determinado por una serie de contingencias sociales y naturales, *entonces* el esfuerzo (por ejemplo) también lo está, no hay razón para excluir de esa determinación a las preferencias. Entonces, si podemos controlar nuestras preferencias esto significa que, al menos en parte, *también* podemos controlar nuestro carácter. Pero, como salta a la vista, es justamente esto lo que Rawls parece negar en esta última cita. Por otro lado, eso es justamente lo que parece afirmar en las citas precedentes relativas al papel que las personas desempeñan en la formación de sus preferencias.

## VI. CONTROL Y RESPONSABILIDAD

No es del todo claro si, cuando Rawls afirma que incluso la disposición a hacer un esfuerzo depende de una serie de factores que dicen relación con la lotería natural, está adhiriendo a una doctrina igualitaria *determinista*.<sup>16</sup> Rawls es oscilante en ese sentido y eso es algo que, dada la importancia del asunto, se le podría reprochar. Es importante no perder de vista el hecho de que, como el propio Rawls lo señala, su concepción de la persona funciona como una “idea subyacente a los principios públicos de la justicia” (1982: 196), de manera que éste no es en absoluto un asunto periférico. Por esta razón me parece necesario hacer algunas observaciones a este respecto.

Como hemos visto, Rawls a veces afirma que las capacidades naturales y las disposiciones de nuestro carácter “dependen de” (1971: 79) circunstancias naturales y sociales de las cuales no somos responsables, y a veces afirma que dependen “en buena parte de” (1971: 106) dichas circunstancias. Como señalábamos, esta cualificación no tiene un peso en la conclusión final respecto del rechazo del mérito como criterio distributivo preinstitucional. A pesar de eso, el punto es interesante porque Rawls parece estar admitiendo que las circunstancias naturales y sociales no determinan *completamente* las disposiciones de nuestro carácter y esto podría dejar un espacio de justificación para la realización de juicios de responsabilidad, basados en el hecho de que los “ciudadanos tienen algún papel en la formación y en el cultivo de sus fines y preferencias últimos” (1982: 196). En resumen, Rawls no estaría adhiriendo a una doctrina igualitaria determinista. Si este es el caso cabe preguntarse por qué, si tenemos *algún papel* en la formación y cultivo de nuestras preferencias –y somos, por tanto, *parcialmente* responsables de ellas– el esfuerzo que realizamos no merece *ningún* tipo de reconocimiento. Por otra parte, cabe preguntarse por qué, si somos *parcialmente* responsables de nuestras preferencias, debemos, sin embargo, ser considerados *completamente* responsables de ajustar esas preferencias a la luz de los bienes primarios de los que disponemos.<sup>17</sup> Es decir, de una responsabilidad parcial por nuestras preferencias y disposiciones de carácter, Rawls desprende –injustificadamente– un rechazo completo de la noción de mérito como principio distributivo. Al mismo tiempo, de una responsabilidad parcial por nuestras preferencias y disposiciones de carácter, Rawls desprende –injustificadamente– una completa responsabilidad por la revisión y el ajuste de nuestros planes de vida (basado en el hecho –dudoso, a la luz de sus propias afirmaciones– de que tenemos una completa capacidad para revisar y ajustar dichos planes).<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Esto es, por ejemplo, lo que cree Nozick (1974: 214). Al hablar de determinismo me refiero a lo que en la discusión acerca del libre albedrío se llama *tesis determinista*. Dicha tesis afirma, en términos generales, lo siguiente: cada evento está determinado por la realización de condiciones suficientes para su acontecimiento. Hay quienes sostienen que la verdad de esta tesis amenaza la existencia de la voluntad libre.

<sup>17</sup> Esta objeción es planteada de manera clara y aguda por Cohen (1989: 915).

<sup>18</sup> Schaller (1997: 256, n. 8) intenta rebatir la objeción de Cohen señalando que, ya que Rawls argumenta a favor de un ingreso “mínimo garantizado”, no es verdadero que considere a las personas completamente responsables por el desarrollo de sus preferencias. La razón es que este mínimo garantizado no dejaría que la satisfacción de las preferencias de las personas dependa completamente del éxito que ellas pudiesen tener en un mercado competitivo. Creo que la defensa de Schaller no es del todo exitosa porque no hay elementos que nos permitan afirmar que Rawls justifica el mínimo garantizado *porque* considera que las personas no son completamente responsables de sus preferencias. Me parece que la justificación dice relación con garantizar

Quisiera explorar una posible salida a esta objeción. Para hacerlo me parece útil introducir una distinción entre dos tipos diferentes de responsabilidad.<sup>19</sup> Un tipo consiste en asignar responsabilidad a un agente sobre una variable sólo si éste tiene pleno control sobre ella. La responsabilidad que le compete al agente no es una cuestión que decida la sociedad o cualquier otra entidad, sino que es simplemente la necesaria consecuencia del hecho de que el individuo controla la variable en cuestión. A este tipo de responsabilidad se le llama *responsabilidad por control*. El otro tipo de responsabilidad es asignada a un agente en relación a una variable particular cuando la sociedad decide no gastar recursos en el resultado obtenido a partir de la variable en cuestión. A este tipo de responsabilidad se le llama *responsabilidad por delegación*. La idea central es que se puede dar responsabilidad por delegación independientemente del nivel de control actual de la persona sobre la variable. Es posible afirmar que ambos tipos de responsabilidad pueden entenderse, respectivamente, como responsabilidad preinstitucional y responsabilidad institucional.

Hay quienes consideran que las afirmaciones de Rawls respecto del mérito y de la responsabilidad por los fines permiten concluir que el tipo de responsabilidad que está en juego en su teoría es la de responsabilidad por delegación.<sup>20</sup> Efectivamente, el rechazo de Rawls del mérito como principio preinstitucional hace pensar que son los principios de justicia escogidos en la posición original los que, al distribuir derechos y deberes, *asignan* responsabilidad a los individuos por sus preferencias. A pesar de que a los individuos no se les pueda imputar una completa responsabilidad por control por sus preferencias y concepciones del bien, puede ser razonable que ellos asuman que, respecto de esas cosas, tienen responsabilidad por delegación.

No quisiera discutir aquí la plausibilidad de la distinción entre los dos tipos de responsabilidad. Lo que sí quisiera poner en cuestión es el atribuir a Rawls el concepto de responsabilidad por delegación. Creo importante detenerse en este punto debido, justamente, al atractivo inicial que puede tener el vincular la argumentación de Rawls con este tipo de responsabilidad.

Rawls sostiene que, respecto de los planes de vida, las personas tienen “una capacidad para formar, adoptar y cambiar estos planes, si así lo quisieran” (1975: 553). Como hemos visto, Rawls acepta –con todas las ambigüedades del caso– que las personas podrían no tener esa capacidad por razones que no tienen que ver con su responsabilidad, sino como efecto de la influencia de las circunstancias naturales y sociales. A pesar de eso Rawls afirma en *Liberalismo político*: “No decimos que por haberse originado nuestras preferencias a causa de nuestra crianza, y no por elección, la sociedad nos debe alguna compensación. Más bien hemos de considerar que es parte normal de nuestra condición humana sobrellevar (*to cope with*) las preferencias que nos ha impuesto la crianza” (1993: 185 n15). Es decir, la división social de la responsabilidad “se apoya en la capacidad de las personas de asumir

que los ciudadanos puedan desarrollar sus poderes morales y ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad, independientemente del hecho de que sean parcial o completamente responsables de sus preferencias. Sobre este punto véanse Daniels (2003: 255); Freeman (2007: 122); Scheffler (2003: 26).

<sup>19</sup> Tomo esta distinción de Fleurbaey (1995).

<sup>20</sup> Véanse, por ejemplo, Schaller (1997: 260); Scheffler (2003: 27-8).

la responsabilidad por sus fines, y la de moderar, consecuentemente, sus exigencias sobre sus instituciones sociales” (1993: 185). Creo que la argumentación de Rawls respecto de este importante punto es confusa. Pareciera ser que son dos cuestiones distintas las que están aquí en juego:

- (1) En tanto que seres humanos *de hecho* nos hacemos cargo de nuestras preferencias.
- (2) En tanto que seres humanos tenemos la capacidad de asumir responsabilidad por esas preferencias y de moderar las exigencias que de ellas se pudiesen desprender.

Como hemos visto, las afirmaciones de Rawls respecto de los efectos de la lotería natural pueden poner fuertemente en duda el que dispongamos de la legitimidad *moral* para considerar a las personas completamente responsables por variables (como, por ejemplo, el carácter) respecto de las cuales no tienen control. El sostener que Rawls no está interesado en hacer juicios de responsabilidad moral –es decir, emitir juicios de responsabilidad por control– podría justificar el que, a pesar de que las personas tienen responsabilidad (por control) parcial de sus preferencias, se les considere completamente responsables (por delegación) de las mismas. Al parecer el que, en tanto que seres humanos, asumamos *de hecho* responsabilidad por nuestros fines justifica el que podamos ser *considerados* responsables por ellos.

Lo sostenido por Rawls en (1) dice relación con una cuestión meramente fáctica: *de hecho*, nos hacemos cargo de nuestras preferencias. Es decir, aunque la formación de nuestro carácter y preferencias esté determinada por los efectos de la distribución natural, de hecho nos hacemos responsables de nuestras preferencias y, por tanto, el que tengamos o no control sobre ellas no es relevante para la justicia social. Lo sostenido en (2) también dice relación con una cuestión fáctica, pero lo que se considera que de hecho existe es una cierta *capacidad para* asumir responsabilidad y moderar nuestras preferencias. El atribuir a las personas esa capacidad parece estar basado en el hecho de que, como señala Rawls, tenemos *algún papel* en la formación de nuestras preferencias. El que tengamos o no la capacidad en cuestión depende del nivel de control que somos capaces de ejercer en la formación de nuestras preferencias. Es justamente porque no somos “pasivos portadores de deseos” (1982: 196) que tenemos la capacidad de asumir responsabilidad y moderar nuestras preferencias. Lo que se afirma en (2) depende, entonces, de la posición de Rawls respecto del nivel de control que tenemos en la formación de nuestras preferencias. Esto significa que (2) legitima la realización de juicios de responsabilidad entendidos como responsabilidad por control: somos responsables de nuestras preferencias *porque* tenemos un cierto nivel de control sobre su formación y cultivo. Creo que Rawls es vacilante respecto de este importante punto. A pesar sus intenciones, no está siempre claro si la responsabilidad por los fines se justifica en virtud de (1) o de (2), es decir, en virtud de que asumimos de hecho responsabilidad por nuestros fines independientemente de si tenemos o no algún grado relevante de control sobre ellos, o en virtud de que, porque tenemos una cierta capacidad, podemos ser considerados responsables por ellos.

Si se justifica en virtud de (2) el problema es que no está en absoluto claro por qué, de un nivel parcial de control de nuestras preferencias y rasgos de carácter, se desprende una completa responsabilidad por ellos. Rawls podría salir al paso de esta objeción afirmando

que el hacernos responsables por nuestras preferencias y carácter simplemente forma parte de nuestras creencias y que eso tiene el valor de una justificación.<sup>21</sup> Si esas creencias encuentran o no apoyo filosófico es otro asunto –un asunto, podríamos agregar, que no es relevante como criterio para legitimar los juicios de responsabilidad. La dificultad con esta posible salida al problema es que si la sola existencia de una creencia basta para legitimar parte importante de una concepción de la justicia, no se ve por qué no podríamos incluir también la creencia de sentido común –que, según el propio Rawls, existe (cfr. 1971: 287)– que afirma que es legítimo que las personas sean recompensadas por el esfuerzo que hacen. Como sabemos, Rawls cuestiona tajantemente la verdad de esa creencia sosteniendo que no merecemos lo que nos puede hacer merecedores de algo (por ejemplo, nuestro carácter esforzado o disciplinado). No lo merecemos porque, de alguna u otra manera, nos ha sido dado sin que hayamos hecho algo para merecer recibirlo. Entonces, si se cree, por el contrario, que el principio de la división social de la responsabilidad sí está debidamente justificado a través de esta manera de entender la responsabilidad, se deberían objetar las razones dadas por Rawls para rechazar el mérito moral como principio distributivo preinstitucional. Si hacemos eso, el principio de diferencia pierde, si no toda, al menos parte importante de su justificación. Recordemos que el principio de diferencia sostiene que las desigualdades son legítimas sólo si van en beneficio de los menos aventajados. En principio, ya que nadie merece lo que podría hacerlo estar mejor que otros, no hay razón para legitimar ningún tipo de desigualdad. De hecho, Rawls afirma, por esta razón, que deberíamos considerar la distribución de talentos como un “acervo común” (*common asset*) (1971: 104), o como una “ventaja colectiva” (1971: 172), es decir, deberíamos considerar las capacidades de los más aventajados como un “capital social que habrá de usarse para beneficio común” (1971: 109). Lo único que justifica esta manera de entender las capacidades naturales es el rechazo del mérito como principio distributivo preinstitucional. Vincular a Rawls con el concepto de responsabilidad por delegación implicaría dejar a un lado las razones dadas por el propio Rawls destinadas a rechazar el mérito como principio distributivo y eso tendría un fuerte impacto en la descripción de la posición original. El argumento contractualista debería ser completamente rediseñado. Recordemos que lo que justifica el espesor del velo de ignorancia es justamente la ilegitimidad moral de las desigualdades derivadas de los efectos de la lotería natural. La posición original representa una condición de igualdad porque esos efectos desaparecen tras el velo de ignorancia.<sup>22</sup>

## VII. INSTITUCIONES DE FONDO Y RESPONSABILIDAD

Hay otra posible manera de entender la cuestión de la responsabilidad de los fines que me parece especialmente relevante y que, a mi juicio, no ha recibido la debida atención. En *Liberalismo político* Rawls afirma que “dado un marco de instituciones justas y si existe para

<sup>21</sup> Rawls (1993: 55): “La idea de la responsabilidad de los fines va implícita en la cultura política pública, y es discernible en sus prácticas”.

<sup>22</sup> Se podría discutir si esta es la *única* razón que justifica el espesor del velo de ignorancia, pero no se puede negar que esta es ciertamente una razón importante.

cada persona un índice justo de bienes primarios (como lo requieren los principios de la justicia), se considera que los ciudadanos son capaces de ajustar sus metas y aspiraciones a la luz de lo que pueden razonablemente esperar". (1993: 34).<sup>23</sup> Esto significa que una vez satisfechos el principio de las libertades básicas, el principio de justa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia, es razonable esperar que las personas carguen con los costos de sus elecciones. En otras palabras, la existencia de la igualdad democrática hace que sea razonable el que pensemos a los ciudadanos como capaces de ajustar sus propósitos y aspiraciones en razón de lo que pueden legítimamente esperar. La relación entre la existencia de instituciones de fondo justas y el pensar a los ciudadanos como responsables por sus fines me parece que puede tener dos interpretaciones.

La primera interpretación dice que la existencia de estas instituciones tendría como *efecto* el que los ciudadanos pudiesen ajustar sus preferencias a la luz de una porción justa de bienes primarios. Podría sostenerse que son justamente todas las implementaciones prácticas que demanda la satisfacción del principio de justa igualdad de oportunidades (como, por ejemplo, la provisión para todos de un sistema educativo de un cierto nivel), la protección constitucional de las libertades básicas y la satisfacción del principio de diferencia, las que producirían el desarrollo de ciertas capacidades que justificarían el que consideremos a los ciudadanos como responsables por sus fines. Esto significa, entre otras cosas, que si la igualdad democrática no existiese no sería correcto que pensáramos a los ciudadanos como capaces de hacerse responsables de sus preferencias. Creo que esta interpretación –a mi juicio válida desde el punto de vista de la evidencia textual– no es del todo plausible. Determinar qué es lo que se requiere para que sea razonable que consideremos a los ciudadanos responsables por sus fines va a depender de cuál sea nuestra concepción de la responsabilidad. Esa concepción de la responsabilidad o bien es entendida en términos preinstitucionales –cuestión que, como vimos, debería ser descartada (con todos los problemas que ello significa)– o bien es entendida en términos institucionales como la mera asignación de cuotas de responsabilidad basada en los principios de justicia escogidos en la posición original –cuestión que, como vimos, es incompatible con las razones dadas para rechazar el mérito como principio distributivo preinstitucional. Pero, lo que me parece más importante para descartar esta interpretación, es que es el propio Rawls quien sostiene que no podemos “suponer que las preferencias de los ciudadanos están fuera de su control, como propensiones o caprichos que simplemente ocurren” (1982: 196). Esta afirmación es válida independientemente del hecho de que la igualdad democrática exista en la práctica o no. Sostener lo contrario implicaría afirmar que, en ausencia de la igualdad democrática, las preferencias de los ciudadanos sí están fuera de su control, cuestión que, me parece, no resulta del todo plausible. En el lenguaje de Rawls esto implicaría sostener que, fuera de la igualdad democrática, las personas no son personas morales y que sólo lo son dentro de ella. Establecer un nexo causa-efecto entre la igualdad democrática y la capacidad de control que hace que los ciudadanos no sean meros portadores pasivos de deseos, es una hipótesis empírica que puede ser considerada, si no falsa, al menos inadecuada dadas

<sup>23</sup> Véase también Rawls (1980: 163).



las razones ofrecidas por Rawls para rechazar el mérito como principio distributivo.<sup>24</sup> Es, quizás, oportuno destacar una vez más que dichas razones son de carácter metafísico, es decir, no merecemos las ventajas que pudiesen derivarse de nuestro carácter porque no merecemos nuestro carácter y no merecemos nuestro carácter porque éste es el producto de la distribución natural, sobre la cual no tenemos ningún control. Esto significa, entonces, que no es plausible señalar que la verdad de estas afirmaciones de carácter *metafísico* pudiera verse cuestionada a causa de la implementación de ciertos principios de *justicia*. Sostener algo así sería como sostener, primero, que existe una solución al problema del libre albedrío (si tenemos o no una voluntad libre) y, segundo, que dicha solución pasa, no sólo por la filosofía política sino, lo que es más inverosímil todavía, por la manera que Rawls tiene de entender la justicia.<sup>25</sup>

Una segunda interpretación proviene de un importante estudioso de la obra de Rawls, Samuel Scheffler. Según Scheffler, la demanda que se les hace a las personas para que acepten la responsabilidad por sus fines no se basa en ninguna justificación proveniente de la discusión metafísica acerca del libre albedrío (es decir, si podemos o no hablar de responsabilidad por control), sino más bien en el hecho de que éstas disponen de porciones justas de bienes primarios y esto último nos permite considerar como razonable una demanda de esa naturaleza (Scheffler 2003: 27-8). Podemos demandar que las personas acepten la responsabilidad por sus fines porque es razonable esperar que las personas puedan arreglárselas con sus cuotas justas de bienes primarios. En la interpretación de Scheffler las cuotas son justas cuando son parte de “un esquema distributivo que hace posible, para ciudadanos libres e iguales, perseguir sus distintas concepciones del bien al interior de un marco que encarne un ideal de reciprocidad y respeto mutuo” (2003: 28). El esquema distributivo –llamado igualdad democrática– provee a los ciudadanos de todo lo que es necesario para que ellos no puedan hacer reclamos en términos de expectativas *legítimas*.

El problema es que en el argumento de Scheffler no está del todo claro si es razonable que consideremos a las personas responsables por sus fines porque (a) éstas se las pueden arreglar con una cuota justa, o si es razonable porque, (b) las personas son parte de “un esquema distributivo que hace posible a ciudadanos libres e iguales perseguir sus distintas concepciones del bien dentro de un marco que encarna el ideal de reciprocidad y respeto mutuo” (2003: 28). La dificultad con (a) es que no es en absoluto claro qué es lo que significa que sea razonable esperar que las personas “puedan arreglárselas” (*to make do*) con sus cuotas justas de bienes primarios. En estricto rigor las personas podrían arreglárselas

<sup>24</sup> Creo que este es un punto de bastante importancia cuya adecuada discusión implicaría desviarnos de nuestro propósito fundamental. Sin embargo, cabe señalar que, de ser cierta, esta hipótesis no implica que no se pudiesen conseguir los mismos efectos a través de otros principios de justicia. Esto significa que no habría sólo que examinar si hay una conexión causal entre la igualdad democrática y el ser persona moral, sino si dicha conexión es de carácter *necesario*, tesis ciertamente mucho más fuerte.

<sup>25</sup> Agradezco los comentarios de un árbitro anónimo de *RCP* respecto de lo importante que es este punto para pensar adecuadamente la relación entre la igualdad democrática y la personalidad moral. Las observaciones críticas hechas arriba respecto de esa relación apuntan a señalar posibles tensiones al interior del pensamiento de Rawls en lo que concierne a su concepción del concepto de persona moral. Por razones de espacio no me es posible desarrollar este punto con la debida profundidad.

con menos que una cuota justa de bienes primarios.<sup>26</sup> En este sentido, que las cuotas sean justas o que no lo sean no es lo que permite que las personas puedan arreglárselas. Probablemente lo que Scheffler quiere decir es que es *más* razonable esperar que se las arreglen con una cuota justa que con una injusta, es decir, con una cuota justa de bienes primarios las personas se las pueden arreglar *mejor* de lo que lo harían si la cuota no fuera justa. Me atrevería a decir que esto es banalmente obvio y que, además, no muestra con claridad cuál es el nexo entre cuota justa de bienes primarios, el hecho de que sea razonable esperar que las personas se las arreglen con dicha cuota y la responsabilidad por sus fines. Podríamos decir quizás que las personas son responsables por sus fines porque se las pueden arreglar *bien* con la cuota justa de bienes primarios. Pero, si alguien se las puede arreglar bien o mal con la cuota de bienes primarios depende completamente del plan de vida que la persona tenga. (Esta sería una interpretación subjetivista de la expresión “poder arreglárselas”). Ya que los bienes primarios no pretenden satisfacer preferencias sino que necesidades, es perfectamente posible sostener que la cuota de bienes primarios de la que una persona dispone no le permite arreglárselas bien respecto de su plan de vida. En este punto es donde Rawls afirma que eso no es un problema porque las personas son responsables de sus fines y el objetivo de la justicia social no es distribuir de acuerdo a los planes de vida de las personas, sino de acuerdo a lo que *cualquier* persona racional necesita para llevar a cabo su plan de vida, independientemente de cuál éste sea. Esto significa que no podríamos calificar el arreglárselas de una persona como mejor o peor; simplemente debemos asumir que, dado los tres principios de justicia que componen la igualdad democrática, es un hecho que las personas se las arreglan de una manera tal que se justifica que las consideremos responsables de sus fines. (Esta sería una interpretación objetivista de la expresión “poder arreglárselas”). El problema con esta manera de ver las cosas es que no estamos en condiciones de saber si esta afirmación es plausible o no porque ni Rawls ni Scheffler ofrecen una interpretación clara de lo que están entendiendo aquí por responsabilidad. Por esta razón no estamos en condiciones de saber qué se requiere para que (b) pudiera ser considerada una buena justificación de la responsabilidad de los fines. Si lo que justifica la responsabilidad por los fines no es una tesis metafísica acerca de la relación entre causalidad y voluntad –es decir, la responsabilidad por los fines no debería ser entendida como responsabilidad por control–, entonces el argumento *no* es que una cuota justa de bienes primarios nos permite considerar a las personas responsables por sus fines porque la existencia de esta cuota justa tiene como efecto el que las personas puedan *ajustar mejor* sus planes de vida y disposiciones del carácter. (Además de que este argumento tendría la curiosa implicación de que mientras más grande es la cuota de bienes primarios de una persona más capacidad de ajustar tiene ésta sobre su plan de vida y disposiciones de carácter.) Por otra parte, como hemos visto, sabemos ya los problemas que surgen en la argumentación de Rawls cuando se interpreta el concepto de responsabilidad como responsabilidad por control.

Es posible quizás sostener que la igualdad democrática es el esquema distributivo que más y mejores oportunidades les ofrece a los ciudadanos en términos de bienes

<sup>26</sup> El fenómeno de las “adaptive preferences” es una clara demostración de eso. Véase Sen (1985: 191).

primarios y que, por esta razón, podemos presumir que, en ese contexto, la adopción de un determinado plan de vida está vinculado con las motivaciones más importantes de las personas. Esto nos permitiría sostener que los ciudadanos son responsables de sus planes de vida justamente porque estos planes están vinculados con motivaciones con las cuales ellos se identifican. El problema es que basar la responsabilidad en la identificación permitiría que las personas fueran responsables por sus fines incluso en el contexto de instituciones de fondo injustas. Que alguien se identifique o no con sus preferencias no depende necesariamente de la existencia de un esquema distributivo justo. La respuesta a esto podría ser: en un esquema distributivo justo tenemos más probabilidades de que esa identificación no sea el producto de, por ejemplo, la resignación. Si esta respuesta funciona o no es algo que habría que analizar con mayor detalle y que, en todo caso, se aleja de los argumentos dados por Rawls.

## VIII. CONCLUSIÓN

Creo que los problemas que la justificación de la responsabilidad de los fines presenta muestran lo inapropiado que puede resultar introducir juicios de responsabilidad al interior de un discurso acerca de la justicia cuando, al mismo tiempo, ese discurso contiene demandas igualitarias basadas en consideraciones sobre el azar natural y el mérito. Una vez puestos esos conceptos sobre la mesa de discusión, y aceptados como razones válidas para cuestionar las desigualdades existentes, es extremadamente difícil –si no imposible– contener sus efectos. Las consecuencias que se derivan del rechazo del mérito como principio distributivo preinstitucional repercuten sobre la legitimidad de las demandas de responsabilidad que se les hace a los ciudadanos. Como he pretendido mostrar, dichas demandas se vuelven, en el caso de Rawls, algo confusas. Si se aclara esa confusión intentando desvincular la idea de responsabilidad de la idea de control, las objeciones de Rawls contra el mérito –basadas, como hemos visto, precisamente en la idea de control– pierden coherencia y fuerza, y la realización de juicios de responsabilidad corre el riesgo de tener una justificación o bien débil o bien poco clara. Si, por otra parte, se aclara esa confusión intentando justificar la realización de juicios de responsabilidad basándose en la idea de control –i.e., tenemos ciertas capacidades que nos permiten regular nuestras preferencias y por eso podemos ser considerados responsables– Rawls debería corregir sus afirmaciones previas respecto de los efectos de la lotería natural ya que en dichas afirmaciones se sostiene que no merecemos, por ejemplo, nuestro carácter porque nos ha sido dado y porque no tenemos mayor control sobre él. Me parece que este es un punto de gran importancia ya que, si las atribuciones de responsabilidad están basadas en criterios cuya validez moral puede ser fuertemente cuestionada, se ponen en peligro, entre otras cosas, los vínculos de la “amistad cívica” (1971: 19) por los que Rawls muestra una especial preocupación.

## REFERENCIAS

- Arneson, Richard. 1990. "Primary Goods Reconsidered", *Nous*, 24: 429-54.
- Arneson, Richard. 1989. "Equality and Equal Opportunity for Welfare". En *Philosophical Studies*, 56, pp. 77-93.
- Cohen, G. A. 1989. "On the Currency of Egalitarian Justice". *Ethics*, 99: 906-944.
- Daniels, Norman. 2003. "Democratic Equality: Rawls's Complex Egalitarianism". En Freeman (editor), (2003: 241-76).
- Dworkin, Ronald. 1981. "What is Equality? Part 2: Equality of Resources". En *Philosophy and Public Affairs*, 10, 4: 283-345.
- Feinberg, Joel. 1970. *Doing and Deserving*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Fleurbaey, Marc. 1995. "Equality and Responsibility", *European Economic Review* 39:683-689.
- Freeman, Samuel. 2007. *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*, New York: Oxford University Press.
- Freeman, Samuel (ed.). 2003. *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Miller, David. 1999. *Principles of Social Justice*, OUP, Oxford.
- Nagel, T. 1991. *Equality and Partiality*, Oxford University Press, New York.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarquía, Estado y Utopía*, México: FCE.
- Olsaretti, Serena (ed.). 2003. *Desert and Justice*, Oxford University Press, New York.
- Page, Olof. 2005. "Eguaglianza di risorse e responsabilità consequenziale". En *Teoria Politica*, XXI, 3, pp. 5-17 (Italia).
- Page, Olof. 2007. "Igualdad, suerte y responsabilidad". En *Estudios Públicos*, 106, pp. 153-174.
- Rawls, John. 1971. *Teoría de la justicia*, México: FCE.
- Rawls, John. 1999. *Theory of Justice*, revised edition, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, John. 1975. "Fairness to Goodness". *Philosophical Review* 84: 536-54.
- Rawls, John. 1980. "El constructivismo kantiano en la teoría moral". En *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia* (1986) Madrid: Tecnos.
- Rawls, John. 1982. "Unidad social y bienes primarios". En *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia* (1986) Madrid: Tecnos.
- Rawls, John. 1993. *Liberalismo político*, México: FCE.
- Rawls, John. 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Schaller, Walter E. 1997. "Expensive Preferences and the Priority of Right: A Critique of Welfare-Egalitarianism". *The Journal of Political Philosophy* 5 (3): 254-273.
- Scheffler, Samuel. 2001. "Justice and Desert in Liberal Theory". En *Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in the Liberal Thought*, Oxford: Oxford University Press, 173-196.
- Scheffler, Samuel. 2003. "What is Egalitarianism?" *Philosophy and Public Affairs* 31 (1): 5-39.
- Sen, Amartya. 1985. "Well-being, agency, and freedom", *Journal of Philosophy* 82: 169-221.
- Van Parijs, Philippe. 2003. "Difference Principles". En Freeman (editor) (2003): 200-40.
- Williams, Andrew. 1995. "The Revisionist Difference Principle". *Canadian Journal of Philosophy* 25 (2): 257-282.
- Zaitchik, Alan. 1977. "On Deserving to Deserve". *Philosophy and Public Affairs* 6 (4): 370-88.

**Olof Page D.** Doctor en Filosofía, Universidad de Pisa (Italia). Actualmente es Profesor Asistente del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile.  
(E-mail: opage@uc.cl)