

BIENES SOCIALES PRIMARIOS *VERSUS* UTILIDAD¹

LUCIANO VENEZIA (UBA – CONICET)

Resumen

En el presente trabajo sostengo que los argumentos específicos desarrollados por John Rawls para justificar la adopción de un estándar de bienes sociales primarios no logran su cometido. En primer lugar, presento y critico los argumentos rawlsianos relacionados con intuiciones antidiscriminatorias y con el hecho del pluralismo razonable. Asimismo, caracterizo y critico las ideas rawlsianas concernientes al alcance del concepto de equidad, así como el argumento de los gustos caros y de la responsabilidad por los fines. Estimo que ellos no logran justificar el *distribuendum* recursivista de bienes sociales primarios. En cambio, entiendo que tales consideraciones brindan apoyo a un estándar bienestarista. Ello se debe a que un estándar welfarista enfrenta exitosamente las dificultades que Rawls menciona para favorecer el estándar recursivista de bienes sociales primarios.

PALABRAS CLAVE: “justicia como equidad”, bienes sociales primarios, utilidad, pluralismo razonable, equidad

Abstract

In the present paper I argue that the specific arguments developed by John Rawls to justify the standard of social primary goods do not succeed. In the first place I develop and criticize the Rawlsian arguments grounded in antidiscriminatory intuitions and the fact of reasonable pluralism. I also characterize and criticize Rawls's ideas concerning the scope of the concept of fairness as well as his argument concerning extensive tastes and responsibility for ends. I believe that they do not justify a resourcist *distribuendum*. On the contrary, I argue that such considerations support a welfarist standard. The reason is that a welfarist standard successfully deals with the difficulties Rawls mentions in favoring the resourcist standard of social primary goods.

KEY WORDS: “justice as fairness”, social primary goods, utility, reasonable pluralism, fairness

¹ El presente trabajo fue premiado en el concurso “Estímulo a la investigación” del año 2005 otorgado por SADAF. Versiones anteriores fueron presentadas en el *Coloquio de Filosofía SADAF '05* en la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico el 10 de septiembre de 2005 y en las *Terceras Jornadas de Adscriptos* en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires el 7 de octubre de 2005. Agradezco los comentarios y sugerencias de Miguel Alzola, Claudio Amor, Martín Hevia, Guido Pincione, Pablo Stafforini, Juliana Udi y de el/la evaluador(a) anónimo/a de *Análisis Filosófico*.

I. Introducción

La concepción rawlsiana de la “justicia como equidad” se contrapone al utilitarismo en varios aspectos. En el presente trabajo me detengo en uno de ellos. Particularmente, analizo el problema de la métrica por referencia a la cual se especifica qué habrá de considerarse valioso y, consiguientemente, respecto de la cual los principios de justicia determinan una cierta redistribución de recursos —el *distribuendum*. “Justicia como equidad” adopta un *distribuendum* “recursivista” de “bienes sociales primarios”² que constituye una alternativa respecto del estándar “welfarista” —o “bienestarista”— asociado típicamente al utilitarismo.

T. M. Scanlon señala que un *distribuendum* satisface un criterio objetivo si cumple el siguiente requisito:

provee una base para evaluar el nivel de bienestar de una persona que es independiente de los gustos e intereses de la persona en cuestión y, de esa forma, permite la posibilidad de que tal evaluación sea correcta aun cuando entre en conflicto con las preferencias del individuo en cuestión, no sólo de la forma que cree que son, sino también de la forma en que serían si fueran consistentes, no tuvieran errores fácticos, etc. (Scanlon 1975, p. 658).³

Por tanto, tomando la clasificación de Scanlon, el *distribuendum* rawlsiano satisface un criterio de este tipo, razón por la cual es “objetivo”. Por el contrario, en tanto no satisface este criterio, el estándar bienestarista es “subjetivo”.

John Rawls desarrolla una serie de argumentos específicos que justifican la elección del estándar de bienes sociales primarios. En el presente trabajo, defiende la tesis de que los elementos señalados por Rawls no justifican la conclusión de que el *distribuendum* de la justicia debe ser recursivista. Asimismo, si bien en el presente trabajo no presento un argumento positivo para sostener la posición contraria, entiendo que las debilidades que tiene el estándar de bienes sociales primarios —a la luz de los propios argumentos rawlsianos— justifican la adopción de un *distribuendum* bienestarista. Ello se debe a que, precisamente, este estándar enfrenta exitosamente las dificultades que el propio Rawls menciona para favorecer el estándar recursivista de bienes sociales primarios. Por tanto, estimo que, consideradas en detalle, las ideas presentadas por Rawls no sólo no favorecen la métrica de bienes sociales primarios defendi-

² Los bienes sociales primarios son recursos de un tipo particular, no cualesquiera recursos. Cf. Roemer 1996, p. 246. Todas las traducciones del presente trabajo son mías.

³ En Scanlon 1993, pp. 188-189. Scanlon presenta ciertas dudas acerca de esta caracterización. En el presente trabajo dejo de lado estas complicaciones.

da en “justicia como equidad”, sino que, por el contrario, apoyan el estándar welfarista que esta concepción de la justicia distributiva busca reemplazar.

El presente trabajo está estructurado de la siguiente forma. En la sección II, caracterizo detalladamente los diferentes estándares recursivistas y welfaristas, *i.e.* los bienes sociales primarios así como el estándar de utilidad. En la sección III, presento la forma en que el argumento central desarrollado por Rawls, el argumento constructivista de la “posición original”, se relaciona con el problema de la justificación del *distribuendum*. En la sección IV, presento el argumento rawlsiano que explota intuiciones antidiscriminatorias. En la sección V, presento el argumento “político” de Rawls, que explota consideraciones normativas relacionadas al “hecho del pluralismo razonable”. En la sección VI, presento las ideas rawlsianas acerca del alcance del concepto de equidad. Finalmente, en la sección VII, analizo el argumento de los gustos caros y la responsabilidad por los fines. Considero que ninguno de los argumentos desarrollados por Rawls logra justificar el *distribuendum* recursivista de bienes sociales primarios. En cambio, creo que las debilidades de tal métrica apoyan que éste sea sensible a las preferencias personales de los ciudadanos. En la sección VIII, sintetizo mis conclusiones.

II. La métrica de la justicia distributiva: bienes sociales primarios *versus* utilidad

La concepción de la “justicia como equidad” adopta un estándar de bienes sociales primarios para realizar comparaciones interpersonales en el caso especial de la justicia de la estructura básica de la sociedad.⁴ En *Teoría de la justicia*, Rawls caracteriza los bienes primarios de la siguiente forma:

bienes primarios son cosas que se supone que una persona racional quiere, independientemente de qué más quiere. Más allá de qué son en detalle los planes racionales de vida de los individuos, se asume que existen varias cosas que ellos preferirían [tener] más que menos. Con más de estos bienes, los hombres generalmente pueden asegurarse realizar con un grado más alto de éxito sus intenciones, así como avanzar sus objetivos últimos, independientemente de cuáles sean esos objetivos últimos. Los bienes sociales primarios,

⁴ Rawls señala que “los bienes primarios no son [...] considerados adecuados para realizar comparaciones en todas las situaciones sino sólo en aquellas cuestiones que surgen en consideración de la estructura básica [de la sociedad]. Es una cosa completamente diferente si los bienes primarios constituyen una base apropiada en otro tipo de casos” (Rawls 1982, p. 364). La estructura básica está compuesta por “las principales instituciones políticas, sociales y económicas, así como la forma en que ellas funcionan como un sistema unificado de cooperación social” (Rawls 1993, p. 11).

ofreciéndolos en categorías amplias, son derechos y libertades, oportunidades, así como renta y riqueza [...] y [las condiciones sociales] del sentido del autorrespeto (Rawls 1999a, p. 79).⁵

La caracterización recién presentada es posteriormente refinada en tanto, a juicio de Rawls, ella resulta ambigua. Particularmente, es poco clara respecto de si se basa en consideraciones psicológicas o en consideraciones normativas respecto de las personas.⁶ Rawls presenta los elementos sobre los que apoya su *distribuendum* recursivista en trabajos posteriores a *Teoría de la justicia* basándose exclusivamente en su concepción normativa de las personas, elemento que le permite al autor dar cuenta de su concepción de la justicia distributiva como una concepción política.

El concepto normativo de “persona razonable” es clave para dar cuenta de “justicia como equidad” como una concepción política de la justicia. Esta noción es compleja e involucra un conjunto de elementos distintivos.⁷ En el contexto del presente trabajo, el elemento a tener en consideración es que las personas razonables poseen dos “poderes morales”: el poder moral de la “racionalidad”, definido como la capacidad de formar, revisar y perseguir la propia concepción del bien, y el poder moral de la “razonabilidad”, definido como la posesión de un sentido de la justicia consistente en entender, aplicar y actuar de acuerdo con los principios de justicia, así como de intereses de segundo orden en desarrollar tales poderes.⁸ El *distribuendum* de bienes sociales primarios está estrechamente relacionado con estos dos poderes morales y los intereses de orden superior asociados a ellos.

Rawls señala que los bienes sociales primarios son aquellos bienes preferidos universalmente por las personas razonables dotadas de “intereses de orden supremo” en realizar y ejercer sus dos poderes morales, cualesquiera

⁵ La lista completa de bienes sociales primarios desarrollada originalmente por Rawls es la siguiente: “(a) En primer lugar, las libertades básicas como ofrecidas en una lista, por ejemplo: libertad de pensamiento y libertad de conciencia, libertad de asociación, la libertad definida por libertad e integridad de la persona, así como por el estado de derecho; finalmente, las libertades políticas; (b) En segundo lugar, la libertad de movimiento y de elección de ocupación, en el marco de oportunidades diversas; (c) En tercer lugar, poder y prerrogativas para ocupar cargos y posiciones de responsabilidad, particularmente aquellos en las principales instituciones políticas y económicas; (d) En cuarto lugar, renta y riqueza; y (e) Finalmente, las condiciones sociales del autorrespeto” (Rawls 1982, pp. 362-363). Igualmente, en *Liberalismo político* Rawls señala que tal lista es flexible y puede incluir otros bienes, como tiempo de ocio y ciertos estados mentales como la ausencia de sufrimiento físico (Rawls 1993, pp. 181-182).

⁶ Cf. Rawls 1996, p. xiii.

⁷ Cf. Wenar 1995, p. 36 para una excelente reconstrucción del conjunto de elementos que involucra el concepto rawlsiano de persona razonable.

⁸ Cf. Rawls 1993, pp. 48 y ss.

sean sus intereses particulares de primer orden.⁹ Particularmente, los bienes sociales primarios son aquellos bienes que las personas racionales y razonables prefieren universalmente —por poseer intereses de orden supremo— para poder desarrollar su autonomía (política) antes que satisfacer cualesquiera preferencias (de primer orden) que pudieran llegar a tener. Rawls señala que “los bienes primarios son escogidos preguntándose qué cosas son consideradas generalmente necesarias como condiciones sociales y medios multipropósito para permitirles a los seres humanos realizar y ejercer sus poderes morales y perseguir sus objetivos últimos”. El punto clave es la siguiente aclaración: “nótese”, dice Rawls, “que la concepción de las personas morales que las hace poseedoras de ciertos intereses de orden superior selecciona qué debe contar como un bien primario” (Rawls 1982, p. 314. Cf. Rawls 1975a, p. 255 y Rawls 1993, p. 302). El “interés de orden superior” de avanzar la propia concepción de lo bueno se subordina a los intereses de orden supremo. Por ello

esta concepción de la persona le otorga una primacía regulativa a los dos intereses supremos, de manera tal que las personas morales son consideradas con la capacidad y el deseo de cooperar acerca de términos equitativos con los demás para el beneficio de todos; y ello implica un deseo regulativo de constreñir la búsqueda del propio bien, así como las demandas que uno hace sobre los demás, por los principios de justicia que todos razonablemente es esperable aceptemos (Rawls 1982, p. 365).

La tesis de Rawls es la siguiente. En tanto ciudadanos libres e iguales, las personas razonables necesitan de bienes sociales primarios para desarrollar sus planes de vida, independientemente de cuál sea el contenido sustantivo de sus preferencias. En particular, si bien sus intereses (de primer orden) difieren, existe una parcial similitud entre sus planes de vida. Particularmente, esa similitud consiste en necesitar de tales bienes para desarrollarlos:

[...] los ciudadanos no afirman completamente la misma concepción racional del bien, con todos sus [elementos] esenciales y especialmente con los mismos objetivos y lealtades últimas. Alcanza [decir que] los ciudadanos se ven a sí mismos movidos por los dos intereses de orden superior de su personalidad moral [...] y en particular que sus concepciones de lo bueno, más allá de sus objetivos y lealtades últimas distintas, requieren para su satisfacción los

⁹ Concretamente, los intereses de segundo orden son deseos morales dotados de un contenido específico: que los deseos de primer orden, intereses, planes y actividades se ajusten a las prescripciones de los principios de justicia. Por tanto, ellos son “supremamente regulativos” respecto de la búsqueda de satisfacción de las propias concepciones del bien que afirman los ciudadanos.

mismos bienes primarios, por ejemplo, los mismos derechos, libertades y oportunidades, así como ciertos medios multipropósito como son la renta y la riqueza (Rawls 1982, p. 361).

De este modo, Rawls señala que podemos caracterizar a los bienes sociales primarios como “lo que las personas necesitan en su carácter de ciudadanos libres e iguales y en tanto miembros normales plenamente cooperativos de la sociedad en el transcurso de una vida completa” (Rawls 1996, p. xiii). Por tanto, los bienes sociales primarios no forman parte de una concepción del bien comprensiva, sino que forman un conjunto de bienes que los ciudadanos pueden acordar para realizar comparaciones interpersonales.¹⁰ Consiguientemente, sólo “reclamos respecto de estos bienes se consideran apropiados” (Rawls 1993, p. 180).

El estándar de bienes sociales primarios que introduce “justicia como equidad” intenta reemplazar propuestas welfaristas. Por consiguiente, conviene detenerse en su caracterización. En palabras de Richard Arneson, éstas se definen por asumir “que en una teoría de la justicia distributiva la métrica relevante de las oportunidades, recursos y libertades disponibles para un individuo es [la que mide] el bienestar o la utilidad que tal individuo obtiene de su asignación de bienes o que tal asignación de bienes le permite alcanzar” (Arneson 2000, p. 502). De este modo, la concepción bienestarista entiende que el *distribuendum* adoptado por los principios de justicia es una función de la importancia que los recursos a redistribuirse tienen para cada persona en particular, según su propia concepción de lo bueno (corregida de forma tal de evitar errores que podrían producirse por falta de información, condiciones de deliberación inadecuadas, etc.).¹¹

La propuesta bienestarista ha recibido objeciones de corte empírico –particularmente, críticas respecto de su capacidad para dar cuenta de comparaciones interpersonales. Sin embargo, el propio Rawls cree que éste no es un problema particularmente grave; en cambio, entiende que “la *dificultad real* del utilitarismo [no está en la imposibilidad de realizar comparaciones interpersonales sino que] está en otro lado” (Rawls 1999a, p. 78, énfasis mío. Cf. también Rawls 1999a, pp. 282-285). Siguiendo a Rawls, a los efectos de la argumentación desarrollada en el presente trabajo, asumo que las comparacio-

¹⁰ En este sentido, Rawls señala en *Justicia como equidad: una reformulación* que los bienes sociales primarios son “cosas necesitadas y requeridas por las personas, consideradas en la concepción política de las personas como ciudadanos, que son miembros plenamente cooperativos de la sociedad y no meramente seres humanos considerados aparte de cualquier concepción normativa” (Rawls 2001, p. 58).

¹¹ Cf. Arneson 1999a, p. 159.

nes interpersonales de bienestar pueden ser realizadas. Ello me permite focalizar el análisis en los problemas normativos que Rawls presenta.

La noción de utilidad es interpretada por Rawls en términos de satisfacción de preferencias (y no en términos de estados mentales o de listado objetivo) en tanto, a su juicio, “el bien consiste en la satisfacción de un deseo racional” (Rawls 1999a, p. 80). Nuevamente, asumo con Rawls que esta interpretación del concepto de utilidad es la más pertinente de defender.¹²

Arneson señala que las preferencias involucran juicios de valor (personales): “el criterio [para identificar] preferencias consiste en juicios sinceros acerca de qué es lo mejor para uno mismo” (Arneson 1990a, p. 162). El autor caracteriza exhaustivamente el concepto de preferencia de la siguiente forma:

[las] preferencias implican disposiciones de comportamiento, sentimientos o deseos de un cierto tipo y juicios de valor, siendo estos tres elementos conceptualmente independientes uno del otro pero por lo común encontrados conjuntamente. Normalmente, cuando prefiero x a y es una verdad acerca de mí que (a) estoy dispuesto a elegir x sobre y , si todo lo demás se mantiene igual, cuando se me presenta una oportunidad de elegir entre ellos, (b) siento que quiero más x que a y , si todo lo demás se mantiene igual, y (c) juzgo que x es más valioso para mí que y (Arneson 1990a, p. 162).¹³

Existe un último elemento a tener presente. En general, en la propuesta welfarista que estoy presentando, el bienestar de una persona es una función del alcance de la satisfacción de preferencias “idealmente consideradas”. Las preferencias idealmente consideradas son las preferencias que una persona

¹² Igualmente, Rawls por momentos parece interpretar el concepto de utilidad de forma hedonista. Él señala que las teorías teleológicas –aquellas que definen lo bueno de forma independiente de lo justo– tienden a interpretar el bien en términos monistas y que, por ello, asumen una posición hedonista. Entre estas teorías Rawls señala al perfeccionismo, ciertas concepciones religiosas y al utilitarismo. (Asimismo, Rawls entiende que el utilitarismo promedio, que no es estrictamente una teoría teleológica, también asume una concepción hedonista.) Sobre la base de este señalamiento, Rawls critica al estándar de utilidad en el § 84 de *Teoría de la justicia*. Cf. Rawls 1999a, pp. 486-491. Entiendo que no es necesario evaluar este argumento en el contexto del presente trabajo debido a que ésta no es la interpretación del concepto de utilidad adoptada. De todos modos, igualmente, Rawls señala también que la noción de satisfacción de preferencias tiene un componente hedonista implícito. Cf. Rawls 1982, pp. 384-385. El análisis de este punto está por fuera del alcance del presente trabajo.

¹³ Arneson señala que, si llegase a presentarse un conflicto entre estos tres factores, el tercero tiene prioridad. De este modo, se reconoce que las propias preferencias pueden entrar en conflicto con (lo que uno puede llegar a reconocer que son) los propios deseos.

tendría luego de deliberar en condiciones ideales, disponiendo de toda la información pertinente, en un momento de calma, pensando claramente y sin cometer errores de razonamiento, acerca de qué prefiere (Arneson 1990a, p. 163). De esta forma, se trata de preferencias “racionales” o “informadas”, no de cualesquiera preferencias que un individuo pudiera llegar a tener (Arneson 1994, pp. 557-559).¹⁴

III. La posición original y la adopción del *distribuendum*

Los argumentos que Rawls presenta para favorecer el *distribuendum* de bienes sociales primarios están íntimamente relacionados con el argumento de la posición original.¹⁵ El argumento de la posición original tiene como propósito central impedir que las partes saquen provecho de su poder de negociación relativo producto de factores irrelevantes desde un punto de vista moral. El “velo de ignorancia” es introducido en el argumento de la posición original con la finalidad de evitar que este tipo de elementos sean introducidos al momento de elegir los principios de justicia. Este dispositivo está expresamente diseñado para anular los efectos de las circunstancias específicas que ponen a las personas en situaciones particulares y las inducen a explotar sus ventajas naturales y sociales en beneficio propio (Rawls 1999a, pp. 120-121). Ahora bien, esta característica parece dar cuenta de que el velo que Rawls considera es “fino”, es decir, que cubre solamente los resultados de la “lotería natural” y la “lotería social”, pero no las concepciones del bien de los ciudadanos. Sin embargo, Rawls también sostiene que el velo debe impedir que las partes conozcan sus concepciones del bien articuladas a la luz de una cierta doctrina comprensiva filosófica, religiosa o moral, lo que significa que el velo de ignorancia es “grueso”. Dice Rawls:

¹⁴ Considerar de este modo a las preferencias permite sortear problemas circunstanciales de información y racionalidad. Sin embargo, no permite bloquear el argumento de que el estándar bienestarista está comprometido con el problema de las preferencias adaptativas, *i.e.* que lo que las personas prefieren se expande o se restringe de acuerdo a sus posibilidades. Agradezco a el/la evaluador(a) anónimo/a de *Análisis Filosófico* por el señalamiento. El análisis de este problema está por fuera del alcance del presente trabajo.

¹⁵ Las características del argumento de la posición original son conocidas. A las partes se les adscribe una motivación estrictamente prudencial una vez que son colocadas a deliberar en la posición original. Sin embargo, debido a que deliberan bajo las condiciones que impone el velo de ignorancia, tal motivación tiene en sí misma carácter moral. *Cf.* Rawls 1999a, pp. 128-129. Sujetos a las restricciones epistemológicas que impone el velo de ignorancia, los agentes buscan maximizar la cuota propia de bienes multipropósito –los bienes sociales primarios. Finalmente, debido a las condiciones de extrema incertidumbre de deliberación, la negociación de los principios de justicia se identifica con la elección de un único agente. *Cf.* Rawls 1999a, p. 120.

el hecho de que ocupemos una posición social particular no constituye una buena razón para que propongamos, o esperemos que los demás acepten, una concepción de la justicia que favorezca a aquellos en esa posición. De forma similar, el hecho de que afirmemos una doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral con su concepción del bien asociada no constituye una razón para que propongamos, o esperemos que los demás acepten, una concepción de la justicia que favorezca a aquellos [que comparten] tal convicción (Rawls 1993, p. 24).

Es necesario tener en consideración que el argumento de la posición original tiene como elemento fundamental presentar la forma en que las partes conducirían sus deliberaciones —en particular si lo harían siguiendo el principio maximín o en cambio adoptarían el principio estándar de elección bajo incertidumbre, optando así por la maximización de la utilidad esperada. Rawls entiende que la regla de deliberación adoptada redundaría en la elección de los principios. Particularmente, dependiendo de cuál sea la regla adoptada por las partes en la posición original, serán elegidos o bien los principios de justicia rawlsianos o bien el principio utilitarista (clásico o promedio). Ahora bien, estos principios de justicia difieren acerca de qué consideran como *distribuendum* pero este elemento no está determinado por la propia regla adoptada por los agentes de construcción. Por tanto, el argumento de la posición original justifica sólo parcialmente la adopción de un conjunto de principios de justicia específicos. Especialmente, el argumento constructivista *no* justifica la adopción de un *distribuendum* en particular (ya sea éste de bienes sociales primarios o de utilidad) sino, solamente, el carácter maximizador (y, por tanto, “agregativo”) o maximizador (y, por tanto, “distributivo”) de los principios de justicia. Dicho de otra forma: el alcance justificatorio del argumento de la posición original es proporcionar una solución al “problema de la estructura” de los principios de justicia, *i.e.* a la cuestión de cuál es la distribución justa; en cambio, deja sin responder el “problema del valor” que los principios de justicia deben adoptar, *i.e.*, el problema de la especificación del *distribuendum*.¹⁶

¹⁶ Cf. Fishkin 1983, pp. 11-19. En este contexto es importante realizar la siguiente aclaración. En *Justicia como equidad: una reformulación*, Rawls toma distancia de la posición de que la adopción del principio de la diferencia descansa en la regla maximín, que sí caracteriza a la teoría desarrollada en el § 26 de *Teoría de la justicia*. Cf. Rawls 1999a, pp. 130-139. En cambio, Rawls señala que su adopción es el resultado de dos “comparaciones fundamentales”. Cf. Rawls 2001, pp. 94-97. Entiendo que esta forma de argumentar de Rawls no afecta el punto que estoy desarrollando en esta sección, razón por la cual prefiero dejar de lado las complicaciones que ella impone y enfatizar la relación entre el carácter maximizador de los principios rawlsianos y la adopción de la regla maximín en la posi-

De lo señalado recién parece seguirse que la adopción de un *distribuendum* de bienes sociales primarios debe apelar a argumentos independientes del argumento de la posición original. Sin embargo, Rawls señala que la argumentación acerca del *distribuendum* es conceptualmente dependiente de este argumento:

debemos mencionar [...] un problema planteado por el velo de ignorancia [...] ¿Cómo [...] es posible que las partes puedan realizar [en la posición original] un acuerdo racional respecto de principios específicos que son más adecuados que las otras alternativas disponibles para proteger sus intereses determinados (las concepciones del bien) de aquellos a quienes representan? [...] Es aquí cuando introducimos la idea de los bienes primarios. Estipulamos que las partes evalúan los principios disponibles estimando hasta qué punto garantizan los bienes primarios esenciales para realizar los intereses de orden superior de las personas respecto de las cuales actúan como representantes (Rawls 1993, p. 75. Cf. también Rawls 1980, p. 313).

Asimismo, Rawls señala que “las partes en la posición original saben que un índice de bienes primarios es parte de los dos principios de justicia y, por tanto, parte del acuerdo alcanzado cuando esos principios son adoptados” (Rawls 1982, p. 364). ¿Cómo podemos compatibilizar estos elementos, es decir, la dependencia conceptual que Rawls parece asignarle a la especificación del *distribuendum*, con la característica señalada de que la forma de razonar de las partes en la posición original no selecciona un *distribuendum* particular?

Esta característica de la argumentación rawlsiana debe ser interpretada de la siguiente forma. Los argumentos específicos acerca de qué métrica adoptar para la realización de comparaciones interpersonales dependen del argumento de la posición original en el sentido de que ellos serían evaluados en la propia posición original. Sin embargo, ello no implica que el acuerdo que realizan las partes en ese contexto contrafáctico sea el que justifique la adopción de la métrica. El argumento de la posición original funciona como un “argumento maestro” en el cual muchos de los argumentos específicos desarrollados por Rawls son de alguna forma subsumidos.¹⁷ Pero ello no significa que el acuerdo realizado en la posición original determine la adopción de un *distribuendum* particular –de no ser así los argumentos rawlsianos específicos sobre los bie-

ción original. Asimismo, el propio Rawls enfatiza esa relación en el caso del primer principio de justicia. Cf. Rawls 2001, pp. 104-105. El punto que busco enfatizar es que, independientemente de si es el principio maximín o son las comparaciones fundamentales los elementos que justifican la adopción de los principios rawlsianos, esos argumentos sólo parecen justificar la estructura de los principios pero no la adopción del *distribuendum*.

¹⁷ La expresión entrecomillada es de Scheffler 2001, p. 158.

nes primarios serían ociosos. De esta forma, la distinción señalada hace justicia a la distinción entre la estructura de los principios de justicia y aquello que se considera valioso y permite sostener que los argumentos acerca del *distribuendum* son conceptualmente dependientes del argumento de la posición original, destinado a determinar cómo debe realizarse la redistribución.¹⁸

Existe una aparente inconsistencia en la estrategia argumentativa de Rawls. Los argumentos a favor del *distribuendum* apelan a consideraciones morales. Por tanto, ellos parecieran violar la característica de que, dentro de la posición original, la apelación a este tipo de consideraciones está vedada. La interpretación de la argumentación de Rawls defendida en la presente sección permite salvar este problema. En el contexto contrafáctico diseñado por Rawls, los agentes de construcción deben decidir la estructura de los principios de justicia sólo motivados por razones prudenciales. Sin embargo, debido a que la adopción del *distribuendum* no es parte del resultado del acuerdo, en este respecto las partes no deben necesariamente deliberar del mismo modo que respecto de la estructura de los principios. Por tanto, la inconsistencia es sólo aparente.¹⁹

IV. El *desiderátum* antidiscriminatorio de la justicia distributiva y la utilidad

Un primer argumento rawlsiano critica al bienestarismo en base a la idea de que la satisfacción de preferencias individuales puede redundar en situaciones moralmente objetables. Desde mi punto de vista, la crítica es válida. Sin embargo, tiene un alcance menor al señalado por el autor.

Rawls sostiene que es manifiestamente injusto satisfacer aquellas preferencias cuyo contenido consiste en discriminar a otros o someterlos a una menor libertad sólo porque algunos miembros de la sociedad así lo prefieren. Ello se debe a que tales preferencias son “irrazonables” desde el punto de vista de la justicia (lo que no necesariamente implica que ellas sean “irracionales”).²⁰ La crítica, por tanto, está focalizada en cuestionar el valor de las preferencias externas de los ciudadanos. Rawls la formula en los siguientes términos:

¹⁸ Igualmente, estimo que, de todas maneras, aunque ésta parece ser la estrategia argumentativa del propio Rawls, los argumentos rawlsianos específicos acerca del *distribuendum* pueden evaluarse independientemente del argumento de la posición original sin mayor déficit conceptual.

¹⁹ Ahora bien, de no interpretar la posición de la forma sugerida, entonces la posición rawlsiana sí parece encontrarse en dificultades conceptuales.

²⁰ Este punto lo señala Kymlicka 2002, p. 27.

[e]l utilitarismo considera que la satisfacción de cualquier deseo tiene un valor intrínseco y debe ser tomado en consideración al momento de decidir qué es lo correcto. Al calcular el mayor balance de satisfacción no tiene importancia, excepto indirectamente, cuál es el contenido de los deseos. [Por ello, según esta teoría, d]ebemos diseñar las instituciones de forma tal de obtener la mayor suma de deseos satisfechos; no hacemos preguntas acerca de su origen o su cualidad sino acerca del modo en que su satisfacción afectaría el bienestar total. El bienestar social depende directa y solamente de los niveles de satisfacción o insatisfacción de los individuos. Por tanto, si las personas obtienen algún placer en discriminarse mutuamente, en subyugar a otros a una menor libertad, ello es sopesado en nuestras deliberaciones de acuerdo a su intensidad, del mismo modo que los otros deseos. Si la sociedad decide no considerar su satisfacción, o suprimirla, es sólo porque ello tiende a ser socialmente destructivo y un bienestar mayor puede obtenerse de otra forma (Rawls 1999a, p. 27).

Considero que esta crítica es acertada. Sin embargo, también, juzgo que su alcance es menor al que Rawls le asigna. Para cumplir el *desiderátum* antidiscriminatorio enfatizado por Rawls, alcanza con que se restrinja el conjunto de preferencias que deben tomarse en consideración en el cálculo de bienestar. Por tanto, contra lo que Rawls cree, no es necesario abandonar un *distribuendum* bienestarista para satisfacer ese ideal. Por supuesto, esta forma de argumentar tiene un costo: el compromiso con la posición normativa de que el *distribuendum* del principio elegido en la posición original, independientemente de su estructura, no debe tomar en consideración, en el cálculo relevante, las preferencias “externas” de los agentes.

Una forma más estricta de presentar este argumento puede ser la siguiente. En principio, debemos distinguir entre dos subconjuntos propios dentro del conjunto de las preferencias de los ciudadanos. Para ello, podemos tomar la distinción realizada por Ronald Dworkin. Dworkin establece una distinción entre “preferencias políticas” (que llamo “externas”), aquellas “preferencias acerca de cómo deben ser distribuidos a otros los bienes, recursos y oportunidades de la comunidad” y “preferencias personales”, “que son preferencias acerca de la propia experiencia o situación”, las cuales, entonces, son preferencias acerca de bienes, recursos y oportunidades que uno quiere tener a su propio alcance (Dworkin 1981, p. 229).²¹ Como señalé, en mi perspectiva,

²¹ Asimismo, Dworkin considera una tercera clase de preferencias –las preferencias impersonales– que define como “preferencias acerca de cosas distintas que las propias preferencias o las de otras personas” (Dworkin 1981, p. 292.) Para identificar las preferencias personales debemos realizar el siguiente test: “[identificar] qué es aquello que una persona preferiría si ella dejase de lado lo que es moralmente requerido o moralmente supererogatorio, sus preocupaciones respecto de los demás y sus preocupaciones acerca de qué es no-moralmente bueno contemplado desde un punto de vista impersonal” (Arneson 1990a, p. 162).

la crítica rawlsiana es válida pero su alcance es menor que el que Rawls le asigna. Utilizando la terminología recién introducida, entiendo que para satisfacer el *desiderátum* antidiscriminatorio alcanza con eliminar las preferencias externas de los miembros de la sociedad del cómputo relevante. Ello alcanza para neutralizar la posibilidad de que la satisfacción de preferencias, por ejemplo, redunde en la discriminación de un cierto conjunto minoritario de la sociedad.²² La métrica bienestarista, despojada de las preferencias externas de los agentes, permite dar cuenta de ello. El punto es que, sencillamente, como no son tomadas en consideración aquellas preferencias que pueden redundar en el perjuicio de grupos minoritarios, la posibilidad misma de que se presente el escenario que Rawls señala es descartada. De esta forma, la crítica rawlsiana, aunque válida, no alcanza para desestimar el estándar welfarista una vez que han sido dejadas de lado las preferencias externas de los ciudadanos.²³

V. El hecho del pluralismo razonable y la neutralidad de justificación

Rawls sostiene que las sociedades democráticas contemporáneas están marcadas por el hecho del pluralismo razonable. Este hecho impacta en la forma en que debe justificarse una concepción de la justicia distributiva. Concretamente, la concepción de justicia debe ser política y no “comprehensiva”. Para lograr ello, los argumentos que justifican principios normativos de justicia deben satisfacer la tesis de la neutralidad de justificación, que prescribe que los principios de justicia deben ser justificados sin apelar a la supuesta superioridad de una forma de vida o concepción del bien sobre las demás.²⁴ Sobre la base de estas consideraciones, Rawls desarrolla un argumento a favor de considerar los bienes sociales primarios como *distribuendum* de los principios de justicia.

²² Cf. Goodin, 1986, pp. 132-148 para una presentación de distintas formas de depurar las funciones de utilidad de preferencias externas.

²³ De este modo, mi respuesta coincide con la señalada por G. A. Cohen: “la respuesta natural que daría un partidario de la igualdad de bienestar a la crítica de los gustos ofensivos sería desplazar su favor a algo así como la igualdad del bienestar *inofensivo*. La crítica no parece requerir que se abandone la igualdad del bienestar de una forma más profunda” (Cohen 1989, p. 912). Bienestaristas como Arneson sencillamente dan por sentado que el bienestar debe computarse apelando sólo a las preferencias autointeresadas (*i.e.* personales) de las personas.

²⁴ La neutralidad de justificación debe ser distinguida de otras interpretaciones del concepto de neutralidad, particularmente de “neutralidad de propósito” y de “neutralidad de efectos”. Cf. *e.g.* Arneson 2003, pp. 191-208 para un análisis de las diferentes interpretaciones del ideal de neutralidad. Rawls analiza las diferentes formas que puede adoptar el ideal liberal de neutralidad y la forma en que “justicia como equidad” se relaciona con ellas (aunque la terminología que utiliza no coincide con la adoptada en este trabajo) (Rawls 1993, pp. 191-193).

Rawls entiende que las sociedades democráticas modernas no están simplemente marcadas por una mera pluralidad de doctrinas comprensivas. Más bien, él cree que estas sociedades se caracterizan por un pluralismo de doctrinas comprensivas razonables. Ahora bien, ello no es considerado una mera circunstancia histórica y, además, según Rawls, no es esperable que alguna doctrina comprensiva razonable particular vaya a ganar el apoyo de la totalidad de la ciudadanía razonable, al menos en el futuro previsible (Rawls 1993, p. xviii). En cambio, se trata de un hecho “refractario, es decir, imposible o casi imposible de superar”, lo que lo convierte en un “elemento permanente de la cultura pública de la democracia” (Rawls 1993, pp. 36-37).²⁵ De esta forma, el pluralismo razonable tiene un estatus análogo a otro tipo de elementos fácticos como la escasez moderada de recursos u otras “circunstancias de justicia”.²⁶

Rawls enfatiza que el pluralismo existente en las sociedades democráticas contemporáneas no es un “mero pluralismo” sino un “pluralismo razonable”. La razonabilidad del pluralismo se debe a que su existencia no es el producto de la irracionalidad de los ciudadanos. En cambio, el pluralismo es el resultado del ejercicio de su racionalidad en sus diferentes aspectos teóricos y prácticos aplicados a determinar el contenido del bien en el marco de una tradición doctrinal comprensiva particular, de carácter filosófico, religioso o moral (Rawls 1993, p. 37). Los factores que explican que los ciudadanos lleguen a conclusiones distintas e, incluso, incompatibles, acerca del bien y que, por tanto, dan cuenta de la existencia del pluralismo razonable son las “cargas del juicio”. Las cargas del juicio constituyen “los muchos obstáculos involucrados en el correcto (y consciente) ejercicio de nuestro poder de razonamiento y juicio” (Rawls 1993, p. 56).²⁷ Particularmente, las cargas del juicio conforman un listado de las circunstancias que hacen que llegar a un acuerdo racional acerca del contenido de la buena vida sea difícil, sino imposible (Rawls

²⁵ Por esta razón, “sólo el uso opresivo del poder estatal puede mantener una afirmación común continuada de una doctrina comprensiva, religiosa, filosófica o moral” (Rawls 1993, p. 36). Es decir, sólo en virtud del “hecho de la opresión” es posible lograr unidad al nivel de las doctrinas comprensivas, lo que significa que sólo por medio del uso del aparato de dominio y hegemonía del Estado se puede eliminar el pluralismo razonable. En este sentido, Rawls afirma que “si pensamos en la sociedad política en términos de una comunidad unida en la afirmación de una y la misma doctrina comprensiva, entonces el uso opresivo del poder estatal es necesario para [la existencia de una tal] comunidad política” (Rawls 1993, p. 37). Estas afirmaciones, señala, “son empíricas, justificadas sobre [la base de] hechos históricos y sociológicos” (Rawls 1993, pp. xxvi-xxviii).

²⁶ En particular, se trata de una circunstancia de justicia “subjetiva”. Cf. Rawls 2001, pp. 84-85. Rawls presenta las circunstancias de justicia en Rawls 1999a, pp. 109-110.

²⁷ Rawls las llama “cargas de la razón” en su primera formulación. Cf. Rawls 1989, pp. 475-478.

1993, p. 63). De esta forma, el hecho del pluralismo razonable “es la condición normal de la cultura democrática dadas sus instituciones libres” (Rawls 1996, p. xxxviii).

La existencia del hecho del pluralismo razonable impacta en el contexto de la justificación del *distribuendum* de la siguiente forma. En un contexto pluralista razonable, la redistribución de recursos debe realizarse adoptando una métrica que trate de una forma neutral las distintas concepciones del bien que afirman los ciudadanos razonables como producto de su adhesión a doctrinas comprensivas filosóficas, religiosas y morales. Solamente por medio de la utilización de un estándar que sea neutral en su justificación se logra respetar el principio de que un gobierno legítimo no debe imponer sus políticas justificándolas sobre la base de una concepción comprensiva razonable particular. Ahora bien, la tesis de Rawls es que este ideal sólo puede verse satisfecho si la concepción de justicia adopta un estándar recursivista, como el estándar de los bienes sociales primarios. Rawls señala que sólo tal métrica es neutral en el sentido deseado respecto de las concepciones comprensivas filosóficas, religiosas o morales razonables que sostienen los ciudadanos razonables:

la especificación de esas necesidades [de los ciudadanos] es un constructo elaborado a partir de una concepción política y no de una doctrina comprensiva. La idea es que tal constructo [de bienes sociales primarios] proporciona, dado el hecho del pluralismo razonable, el mejor estándar de justificación posible de reclamos conflictivos que es mutuamente aceptable para los ciudadanos en general (Rawls 1993, p. 188. *Cf.* también Rawls 1985, p. 413 y Rawls 1987, p. 425).

El argumento rawlsiano descansa sobre la premisa de que un estándar welfarista constituye un elemento inadecuado en un contexto pluralista razonable. Rawls lo señala explícitamente en el siguiente pasaje, que conviene citar *in extenso*:

[e]n el liberalismo político el problema de las comparaciones interpersonales de bienestar de los ciudadanos deviene lo siguiente: dado que existen concepciones comprensivas del bien conflictivas [entre sí], ¿cómo es posible alcanzar una comprensión política de qué es lo que cuenta como un reclamo apropiado? [...] La dificultad es que el Estado ya no puede más actuar de forma de maximizar la satisfacción de las preferencias racionales o las necesidades de los ciudadanos (como en el utilitarismo), o avanzar la excelencia humana u otros valores de perfección (como en el perfeccionismo), como tampoco puede actuar de forma de avanzar el catolicismo o el protestantismo u

otra religión cualquiera. Ninguna de estas visiones del significado, valor y propósito de la vida humana, especificada por su concepción del bien comprensiva religiosa o filosófica correspondiente, es generalmente afirmada por los ciudadanos, de forma tal que la persecución de cualquiera de ellas por medio de las instituciones básicas le da a la sociedad política un carácter sectario.

En cambio,

[p]ara encontrar una idea compartida del bien de los ciudadanos que sea apropiada para propósitos políticos, el liberalismo político busca la idea de la ventaja racional en el contexto de una concepción política que es independiente de cualquier doctrina comprensiva y que, por tanto, puede ser el foco de un consenso superpuesto [...] [En “justicia como equidad”] la concepción de los bienes primarios aborda este problema práctico (Rawls 1993, pp. 179-180. *Cf.* también Rawls 1988, pp. 453-454).²⁸

El argumento recién presentado alcanza su total magnitud cuando nos detenemos en el análisis de las características que Rawls le asigna a una concepción política de la justicia “razonable”. Rawls sostiene que, además de “justicia como equidad”, existen otras concepciones políticas de la justicia razonables (Rawls 1993 p. 226; Rawls 1996, pp. xlviii-xlix y Rawls 1997, p. 583).²⁹ Ellas satisfacen tres condiciones:

primero, una especificación de derechos, libertades y oportunidades básicos (de un tipo que resulta familiar en los regímenes constitucionales modernos); segundo, la asignación de una prioridad especial para esos derechos, libertades y oportunidades, especialmente respecto de las exigencias del bien general y de valores perfeccionistas; y tercero, medidas que garanticen a todos

²⁸ En “Unidad social y bienes primarios” Rawls critica en particular la posición welfarista de Serge Kolm en este sentido. Kolm sostiene que los individuos comparten una “preferencia fundamental” idéntica. Según Rawls, ello implicaría que, para la posición bienestarista, solamente existe una concepción racional del bien. *Cf.* Rawls 1982, pp. 375 y ss. En el contexto en que argumenta, y utilizando la terminología que Rawls adopta posteriormente, ello implicaría que el welfarismo es incompatible con el hecho del pluralismo razonable. *Cf.* Daniels 1990, pp. 287-288 para una interpretación en el mismo sentido. Thomas Nagel sostiene el mismo punto: “[e]l asignar valor impersonal a la satisfacción de todas las preferencias implica aceptar una visión particular del bien –un componente de una forma de utilitarismo– que muchos pueden encontrar claramente inaceptable y que, por tanto, no sería irrazonable [para ellos] rechazarlo” (Nagel 1987, p. 227).

²⁹ Rawls enfatiza que las diferentes concepciones políticas de la justicia razonables constituyen posiciones políticas “liberales”.

los ciudadanos medios multipropósito adecuados para que puedan hacer uso efectivo de sus libertades y oportunidades. Esos elementos pueden ser entendidos de formas diferentes, de modo que existen muchas variantes de liberalismos (Rawls 1993, p. 6).

De esta forma, sobre la base de las ideas presentadas, podemos concluir que, a juicio de Rawls, una concepción política de la justicia razonable debe necesariamente adoptar un estándar de bienes sociales primarios. El autor entiende que el estándar welfarista es incompatible con el hecho del pluralismo razonable y, por tanto, que no puede ser parte de una concepción política adecuada para regular las principales instituciones de una sociedad bien ordenada.³⁰ En otras palabras: ello significa que, según Rawls, el estándar welfarista *no* es neutral (en el sentido indicado). En cambio, se trata de un *distribuendum* que descansa en una concepción comprensiva particular que no es compartida por el conjunto total de la ciudadanía razonable.

Estimo que la línea argumental rawlsiana misma recién sumariada es errada. La razón de ello reside en que el estándar welfarista, centrado en el bienestar de las personas –interpretado como satisfacción de preferencias y limitado a las preferencias personales– cumple con la exigencia de neutralidad de justificación respecto del bien. Por tanto, la tesis de Rawls, que sostiene que el único estándar que satisface el requisito de neutralidad es uno articulado en rededor de un estándar recursivista de bienes sociales primarios y que, por tanto, el estándar welfarista es inadecuado, es, por ello, falsa. El estándar bienestarista también es compatible con la tesis de la neutralidad de justificación.

El punto a tener en consideración es el siguiente. La concepción bienestarista, más allá de ser una concepción del bien particular (que identifica lo bueno con la satisfacción de preferencias), constituye lo que Brian Barry llama una concepción del bien “de segundo orden” (Barry 1995, p. 129).³¹ En

³⁰ Rawls señala en *Liberalismo político* que una sociedad bien ordenada es aquella en la cual (1) todos aceptan y saben que los demás aceptan la misma concepción de justicia, (2) es conocimiento público que la estructura básica de la sociedad satisface esa concepción, y (3) los ciudadanos tienen un sentido de la justicia normalmente efectivo. Cf. Rawls 1993, p. 35. El tercer rasgo no está presente en la definición que Rawls ofrece en *Teoría de la justicia*. Cf. Rawls 1999a, p. 397.

³¹ Barry ilustra el punto con el concepto de autonomía. Sin embargo, la apelación a esta noción para fundamentar una concepción política de la justicia es inadecuada. La noción de autonomía tiene un componente regulativo para todos los aspectos de la vida que es incompatible con muchas afirmaciones sustantivas consideradas desde un punto de vista religioso. Por ejemplo, desde una perspectiva religiosa, la autonomía es incompatible con nuestra común dependencia de Dios (Dombrowski 2001, p. 49). Rawls mismo afirma que no debe apelarse a este tipo de nociones para justificar una concepción de justicia. Cf. Rawls 1997, p. 586.

la medida que el estándar welfarista sólo identifica lo bueno con la satisfacción de preferencias, pero no especifica qué debe preferirse, constituye una concepción del bien compatible con la neutralidad de justificación. Por tanto, el análisis de Rawls es errado: si bien es cierto que el estándar bienestarista involucra una concepción del bien, se trata de una concepción normativa radicalmente distinta de las concepciones del bien religiosas, filosóficas o morales razonables de primer orden. Una concepción del bien de primer orden es una concepción sustantiva, que determina cuáles son los intereses, propósitos, etc. que las personas deben realizar independientemente de si ello es el contenido de las preferencias de las personas. En cambio, la concepción de segundo orden que constituye el estándar welfarista sólo se limita a señalar que la satisfacción de preferencias es algo bueno, independientemente de cuál sea el contenido de ellas. El estándar bienestarista es una noción formal que no prescribe cuál debe ser el contenido sustantivo que deben adoptar las preferencias de los ciudadanos. En cambio, considera bueno que se vean satisfechas las preferencias (idealmente consideradas) de las personas, pero entiende que son éstas quienes les deben dar contenido, según cuáles sean sus propósitos, gustos, etc.

Lo señalado implica que mientras es cierto que las concepciones del bien de primer orden son incompatibles con las consecuencias normativas implicadas por el hecho del pluralismo razonable, ello no ocurre con las concepciones de segundo orden como el bienestarismo.³² Sencillamente, es algo equivocado equiparar las concepciones del bien filosóficas, religiosas o morales (de primer orden) con las concepciones del bien bienestaristas (de segundo orden). De este modo, concluyo esta sección señalando que el argumento rawlsiano es inadecuado para justificar la adopción del estándar de bienes sociales primarios.

Thomas Nagel señala que las concepciones del bien (de primer orden) que abrazan los ciudadanos son afirmadas sobre una base de fe o intuiciones morales puras (Nagel 1987, p. 235). Sin embargo, el estándar de utilidad no debe, necesariamente, estar fundado sobre una base de ese tipo. Entiendo que una forma de dar cuenta de su justificación, en cambio, puede apelar a consideraciones de equidad –las mismas que Rawls introduce para dar cuenta de su estándar de bienes sociales primarios. El análisis de este punto ocupa las dos últimas secciones del presente trabajo. Ellas exploran los principales argu-

³² Arneson señala, *contra* lo dicho por Rawls respecto del supuesto carácter comprensivo del estándar de utilidad, que, más bien, “el propósito de evaluar las propuestas políticas públicas en términos de utilidad es en sí mismo un modo de hacer frente al hecho del pluralismo [razonable]” (Arneson 1990c, p. 232). A la luz de ello, surge naturalmente la cuestión de si el propio estándar recursivista de Rawls es neutral en el sentido indicado. Cf. Alexander y Schwarzschild 1987, pp. 89-90 para una crítica en este sentido. El análisis de este punto está por fuera del alcance del presente trabajo.

mentos desarrollados por Rawls para justificar el estándar de bienes sociales primarios. Mi evaluación de los mismos, sin embargo, es que ellos no logran cumplir con su propósito. El resto del presente trabajo está destinado a justificar esta afirmación.

VI. El alcance de la equidad: las personas, no las concepciones del bien

Rawls presenta dos argumentos sustantivos para justificar la adopción de una métrica de bienes sociales primarios. Ellos pueden interpretarse como un conjunto de argumentos centrados en el concepto de equidad. El primer argumento es una respuesta al señalamiento repetidamente realizado de que los bienes sociales primarios, aunque beneficiosos para todos, resultan más convenientes para algunas personas que para otras, según cuál sea su propia concepción particular del bien. Nagel y Adina Schwartz desarrollan este tipo de argumentación en trabajos publicados poco tiempo después de *Teoría de la justicia* (Nagel 1973 y Schwartz 1973). El punto crítico es el siguiente: aun cuando pueda ser cierto que, como señala Rawls, tener bienes primarios es algo preferido por todos los ciudadanos, estos bienes, sin embargo, no ocupan el mismo lugar relativo en sus respectivos esquemas preferenciales.³³ Dicho de otro modo: las funciones de utilidad de los diferentes individuos no asignan los mismos lugares relativos a las preferencias, por ejemplo, por la libertad o el ingreso. Aunque pueda ser cierto que los bienes sociales primarios son medios multipropósito que, consiguientemente, todas las personas racionales quieren (y quieren tener más a menos), ellos no son de todas formas medios *igualmente eficientes* para desarrollar, del mismo modo, cualquier plan de vida. Los bienes sociales primarios pueden ser objeto de un uso diferencial dependiendo del contenido sustantivo de la concepción del bien de los diferentes miembros de la sociedad.³⁴

Consideremos el siguiente ejemplo: una misma porción de bienes primarios no permite satisfacer, de forma igualmente efectiva, la preferencia por ser biólogo molecular que la de ser actor de teatro *under* dados sus respectivos costos relativos (diferentes) de satisfacción. Ello ocurre aun cuando Rawls incluye dentro del conjunto de bienes primarios las oportunidades, interpre-

³³ Schwartz, sin embargo, considera que ni siquiera es cierto que tales bienes son preferidos universalmente: “[a] dotar a las partes con la preferencia por más bienes primarios que menos, Rawls les asigna una preferencia que no es común a todos los individuos racionales” (Schwartz 1973, p. 297).

³⁴ El caso de las discapacidades puede ser redescrito como uno de preferencias caras. De todos modos, sin embargo, la forma de teorizar de Rawls hace abstracción de estos casos especiales. Cf. Rawls 1993, pp. 182-186.

tando ese concepto de una forma particularmente fuerte (*i.e.* no en términos de “carreras abiertas a los talentos”, sino en términos de compensación).³⁵ Por tanto, en el ejemplo mencionado, respecto del individuo que desea realizar una carrera científica, Rawls propone que se lo compense de forma tal que pueda alcanzar el nivel adecuado respecto de lo que otro individuo, más afortunado por factores moralmente arbitrarios, que posee la misma preferencia.³⁶ Así, si el individuo en cuestión formara parte de una familia pobre, una sociedad justa lo compensaría colocándolo en una situación tal que le permitiría obtener el mismo nivel de bienestar que una persona proveniente de una familia rica. Ahora bien, si la preferencia en cuestión es más cara respecto de lo que prefieren otros miembros de la sociedad que quieren otras cosas, la métrica favorecida por Rawls no lo compensaría para que tenga el mismo nivel de bienestar que estas personas. El *distribuendum* rawlsiano implica que el bienestar relativo (diferente) que alcanzan las personas depende del costo relativo de sus preferencias. Por ello, una sociedad rawlsiana permite y acepta que los individuos tengan un mayor o menor bienestar dependiendo del costo relativo de sus preferencias. Esto lleva a considerar que los bienes sociales primarios no resultan ser un *distribuendum* equitativo: si se les asignara a los individuos igual cantidad de recursos, seguramente uno podría desarrollar más plenamente su concepción del bien que otro. El desigual costo de satisfacción de ciertas preferencias implica que los bienes sociales primarios no son medios igualmente idóneos para desarrollar cualquier plan de vida.

La respuesta rawlsiana a este problema es la siguiente. La posesión de una misma cuota de bienes sociales primarios no tiene que necesariamente redundar en un mismo nivel de satisfacción o bienestar. En este sentido, Rawls señala que “no es algo implicado que aquellos que tienen un mismo índice [de bienes sociales primarios] tienen un nivel igual de bienestar, todas las cosas consideradas; [ello se debe a que] sus fines son generalmente diferentes así como otros muchos factores que son relevantes” (Rawls 1974, pp. 241-242). Por tanto, el tipo de argumentación recién presentada no constituye realmente una objeción a juicio de Rawls en tanto no tiene en cuenta cuál es el alcance

³⁵ Dado que está incluido en la lista de bienes sociales primarios, Rawls parece considerar que las oportunidades son parte del *distribuendum* y no parte de la estructura de los principios de justicia que redistribuyen tales bienes. La forma en que se combinan estos dos elementos es en el “principio de oportunidades equitativas” que conforma la primera cláusula del segundo principio rawlsiano. Este principio guía la redistribución de oportunidades y por medio de ello, quizá, también, de las bases sociales de la autoestima.

³⁶ Cuál es ese nivel lo determina la estructura del principio elegido, no el *distribuendum* adoptado. Igualmente, incidentalmente en algunos contextos del presente trabajo, a los efectos de no complicar la lectura, considero a la estructura de forma estrictamente igualitaria.

del concepto de equidad. El punto de Rawls es que la equidad no debe ser brindada a las concepciones del bien de las personas, sino a las propias personas morales que las poseen: “[I]a idea no es que los bienes primarios son equitativos respecto de las concepciones del bien asociadas a las doctrinas comprensivas, vía el establecimiento de un balance equitativo entre ellas, sino que son equitativas respecto de los ciudadanos libres e iguales que afirman tales concepciones” (Rawls 1993, p. 40). Por tanto

[n]o debemos hablar de equidad respecto de las concepciones del bien, sino de equidad hacia las personas morales, dotadas de la capacidad de adoptar tales concepciones del bien, que cuidan las condiciones bajo las que son formadas. La equidad respecto de las personas puede ser alcanzada en una sociedad bien ordenada aun cuando todas las concepciones del bien (admisibles) no florezcan igualmente, [e incluso cuando] algunas difícilmente lo hagan. Esto es así porque es la equidad respecto de las personas lo que es prioritario, no la equidad respecto de las concepciones del bien en cuanto tales. Sólo aquellas concepciones que pueden perdurar y florecer bajo condiciones que establecen equidad respecto de las personas pueden realizar reclamos, y ello sólo en nombre de aquellas personas y asociaciones cuyos reclamos representan (Rawls 1975b, pp. 284-285).

Rawls entiende que una sociedad justa trata de forma equitativa a sus miembros si les proporciona los medios que ellos necesitan para desarrollar sus planes de vida, independientemente de cuáles son ellos en concreto (siempre y cuando sean planes de vida permitidos por la sociedad) así como de la forma en que ellos les permiten desarrollarlos. La justicia, señala Rawls,

no mira qué uso hacen de los derechos y las oportunidades disponibles las personas para medir, y mucho menos para maximizar, el nivel de satisfacción que adquieren. Asimismo, tampoco intenta evaluar los méritos relativos de las diferentes concepciones del bien. En cambio, es asumido que los miembros de la sociedad son personas racionales [y razonables] capaces de ajustar sus concepciones del bien a sus situaciones particulares. (Rawls 1999a, pp. 80-81).

Considero que esta posición no resuelve la dificultad planteada originalmente por Nagel y Schwartz. El punto es que lo señalado no da respuesta a la consideración intuitiva de que debemos evaluar la equidad de los principios de justicia (y el *distribuendum* que es parte de ellos) precisamente por la forma en que impactan en el bienestar de las personas: tratar equitativamente a las personas parece consistir, precisamente, en asumir como punto sensible

cuál es el bienestar alcanzado por ellos.³⁷ La equidad entre los individuos significa equidad respecto de aquellos elementos que tales individuos valoran. Ahora bien, es el bienestar personal lo que los individuos valoran. Por tanto, la noción welfarista de utilidad y no las propias personas consideradas independientemente de sus preferencias parece ser aquello que satisface tal condición; en cambio, éstas la satisfacen de forma derivativa en tanto la primera se ve satisfecha. De este modo, estimo que, si las personas requieren un trato equitativo, independientemente de quiénes son en particular, entonces, se debe tratarlas de forma tal de volverlas iguales respecto de lo que ellas prefieren.³⁸ De esta manera, entiendo que la equidad se logra sólo si se satisfacen las preferencias (personales) de los individuos, porque éstas son, por definición, las que establecen qué es lo que las personas quieren, *i.e.* cuáles son sus fines. La consideración de que el estándar welfarista es una concepción del bien (de segundo orden) se justifica precisamente por ello: independientemente de cuáles sean las preferencias de los individuos, sin asumir una concepción sustantiva del bien, estamos seguros de que satisfacerlas es algo bueno (para ellos). El punto es que, si existe algo que es valioso en sí mismo, si algo lo es, ello es el bienestar. Por tanto, la equidad debe tener en consideración este valor.³⁹ Los bienes sociales primarios, o cualesquiera otros recursos, son sólo medios o instrumentos para alcanzar fines valiosos en sí mismos para las propias personas –fines que el concepto de utilidad capta formalmente.

De esta manera, entiendo que las consideraciones de equidad que Rawls explora parecieran que muestran que los bienes sociales primarios rawlsianos y no la utilidad son quienes tienen problemas en este sentido. Por caso, ¿qué tipo de trato equitativo se le estaría brindando a aquellos que no pueden desarrollar satisfactoriamente sus vidas sólo porque sus preferencias son distintas

³⁷ Arneson propone el siguiente ejemplo: “[s]upongamos que Sally es una niña que quiere profundamente pasar sus horas libres jugando baseball y que para realizar ello, ella necesita un guante de baseball –al costo de cinco dólares. Su hermana Judy tiene un fuerte deseo similar de tocar el piano y, para llevar adelante esta actividad, ella necesita un piano –a un costo de ochocientos dólares. Sus padres proveen a cada chica con los medios para llevar adelante sus actividades y cada niña obtiene un beneficio comparable del regalo parental. En el ejemplo recién descrito, cada niña ha obtenido una consideración igual; no parece inequitativo que una niña obtiene más porque sucede que su preferencia es más cara de satisfacer. (En otra terminología, cada niña tiene la misma provisión de recursos, porque la forma correcta de [medir] los recursos provistos es la contribución que ellos hacen al propio bienestar.)” (Arneson 1990a, p. 189).

³⁸ Arneson lo señala de la siguiente forma: “[e]n el ámbito de la justicia distributiva, qué distribución de medios es equitativa depende de los resultados que los individuos pueden alcanzar bajo esa distribución” (Arneson 1990b, p. 434).

³⁹ *Cf.* Sumner 1996, pp. 4 y 190-193 para un señalamiento al respecto. Igualmente, Sumner no cree que el bienestar deba ser la métrica de la justicia distributiva. *Cf.* Sumner 1996, pp. 221-223.

a las que generalmente posee el resto de la sociedad (por esa razón tornándolas más costosas)? El costo relativo de una preferencia de un individuo, por ejemplo, la preferencia por desarrollar una carrera científica (o convertirse en actor *under*) no es una función de sólo esa preferencia individual. El hecho de que una preferencia sea cara depende tanto de la naturaleza de las otras preferencias del individuo como de otros factores como cuántas otras personas poseen la misma preferencia.⁴⁰ Ahora bien, estos elementos bien pueden caracterizarse como “moralmente arbitrarios”: la popularidad de los gustos de las personas ciertamente constituye un elemento irrelevante desde un punto de vista moral.⁴¹

Así las cosas, ¿constituye una razón para que una persona obtenga un bienestar inferior el hecho de que las preferencias de esa persona sean más caras que las de otras? Dicho de otro modo: ¿se trata equitativamente a aquella persona que, no resignándose a modificar su esquema preferencial, no obtiene un bienestar aceptable sólo porque los recursos que le fueron asignados no son medios eficaces para satisfacer sus deseos? La respuesta parece ser negativa: una distribución de medios tales que impacte diferencialmente en el bienestar de los agentes y que, en todo caso, los obligue a adaptarse a ellos para alcanzar un nivel razonable de bienestar es claramente inequitativa. Sin embargo, ello es lo que deberían hacer las personas si esperan que los bienes sociales primarios contribuyan máximamente a su propio bienestar. La métrica rawlsiana, así, parece requerir que los miembros de la sociedad desarrollen preferencias lo suficientemente baratas para que, dada su cuota de bienes sociales primarios, puedan convertirla en un nivel de bienestar aceptable (según sus propias concepciones acerca de cuál es tal nivel). Los intereses primordiales de muchas personas en, por ejemplo, desarrollar una carrera profesional (y aun cuando la hubieran elegido autónomamente e incluso por razones morales: muchas personas quieren descubrir vacunas, trabajar en hospitales públicos, etc. por razones de índole moral) deberían verse insatisfechos si fuera el caso que, para que ello no ocurra, los recursos que la sociedad debería destinar a ellos fueran más altos que el nivel estadísticamente adecuado del resto de los ciudadanos.

Estimo que los ejemplos recién señalados parecen indicar que el punto de evaluación del *distribuendum* equitativo debe fundarse en cómo trata a las personas morales de una forma distinta de la considerada por Rawls. El trato

⁴⁰ Sostener que una preferencia dada es cara sólo es una manera de señalar que la persona en cuestión necesita de una mayor asignación de recursos para poder satisfacer la totalidad de sus preferencias para obtener el mismo nivel de bienestar que otras personas o que, sino, dada la misma asignación de recursos, esa persona obtiene un nivel de bienestar inferior al que tendría si el costo relativo de sus preferencias fuera más barato.

⁴¹ Cf. Shiffirin 2000, pp. 243-244. Shiffirin remite a Cohen 1989, pp. 932-933.

equitativo buscado se logra precisamente cuando se considera el propio bienestar que los individuos alcanzan cuando se redistribuyen los medios necesarios para producir ese resultado, *i.e.*, cuando se consideran las funciones de utilidad de cada individuo.⁴² Considerando directamente la utilidad como la base de las comparaciones interpersonales, así, ya no se presenta el caso de que algunos miembros de la sociedad puedan obtener un bienestar mayor (o menor) dependiendo de cuál sea su propia concepción del bien, sino que, por el contrario, permite considerar qué cuota de bienes debe ser asignada atendiendo directamente al nivel de bienestar en el que ello redundaría. Asimismo, la consideración directa de las preferencias no resulta problemática respecto del trato equitativo que merecen las personas sobre la base de la caracterización que Rawls hace de ellas, puesto que las preferencias de orden superior estipuladas podrían contar como tales en el cómputo relevante, otorgándoles el peso relativo que Rawls considera que tales intereses tienen. Ello permitiría establecer una distinción, dentro del subconjunto de preferencias caras, entre aquellas que merecen verse satisfechas y las que no, según la concepción de lo bueno de las propias personas que las poseen. De este modo, considero que el argumento evaluado en esta sección no ofrece mayores razones para justificar el *distribuendum* recursivista propuesto por Rawls.

VII. La responsabilidad por los fines

El argumento rawlsiano que presento a continuación puede interpretarse como una respuesta al punto recién señalado, a saber, que los bienes sociales primarios benefician diferencialmente a las personas dependiendo del costo relativo de sus preferencias, producto de cuál es la concepción del bien particular de cada una de ellas y que, por tanto, una métrica que adopte tales bienes es inequitativa. La equidad, en cambio, se lograría cuando adoptamos un estándar recursivista, que no es sensible al bienestar de los ciudadanos y, por tanto, que no prescribe una cuota mayor de bienes a aquellos ciudadanos que tienen gustos onerosos.⁴³

El argumento de Rawls utiliza el concepto de responsabilidad, aunque lo hace en un sentido particular, distinto del concepto de responsabilidad mo-

⁴² Rawls considera que este tipo de enfoque tiene el problema de incentivar a los agentes a desarrollar concepciones del bien caras (o, al menos, a pretenderlo). Cf. Rawls 1975b, p. 283. Aunque parece correcto, ello no constituye una verdadera objeción normativa sino, más bien, un problema práctico. De todos modos, el análisis de este punto está por fuera del alcance del presente trabajo.

⁴³ Keller 2002 señala que la posición recursivista está sujeta a un problema estructuralmente similar al de los gustos caros.

ral utilizado en otros contextos morales y en contextos legales.⁴⁴ Rawls asegura que las personas son responsables por sus fines (*i.e.* por sus preferencias) y, por ello, por el nivel de bienestar que obtienen una vez asignada su cuota de bienes sociales primarios. Afirmo Rawls en este sentido:

[e]l uso de los bienes primarios supone que, en virtud de sus facultades morales, los ciudadanos tienen parte en la formación y en el cultivo de sus objetivos últimos y preferencias. De aquí que, por sí mismo, no constituya una objeción al uso de los bienes primarios que un índice [como ese] no pueda acomodar a quienes poseen gustos inusuales o caros. Se puede argumentar que es irrazonable, si no injusto, considerar a esas personas responsables de sus preferencias y exigirles la mejor contribución de que sean capaces. Pero dada sus capacidades para asumir responsabilidades por sus fines, no los podemos visualizar como pasivos vehículos de deseos. Esa capacidad es parte de la facultad moral de formar, revisar, y perseguir racionalmente una concepción del bien; y, debido a la concepción política, es de conocimiento público que los ciudadanos han de ser considerados responsables. Se da por supuesto que, en el curso de una vida, han ajustado sus gustos y aversiones, cualesquiera sean, [al nivel de] renta, riqueza y a la posición social que puedan razonablemente esperar (Rawls 1993, p. 186. *Cf.* también Rawls 1975b, p. 284; Rawls 1980, pp. 331-332 y Rawls 1982, p. 369).

De esta forma, Rawls entiende que, aunque sean convertidos diferencialmente en bienestar por los ciudadanos, dependiendo del costo relativo que implica la satisfacción de sus preferencias, los bienes sociales primarios son de todas formas el *distribuendum* adecuado dada la responsabilidad de los individuos por el bienestar que obtienen de ellos.

El punto clave del argumento rawlsiano de la responsabilidad por los fines es que las concepciones del bien son, para Rawls, pasibles de ser revisadas por los agentes racionales, lo que los torna a ellos –y no a la sociedad– en responsables por el nivel de satisfacción alcanzado. La sociedad no tiene la obligación moral de compensarlos proveyéndoles recursos extra si tal nivel no es adecuado para alcanzar un cierto nivel de bienestar; en cambio, los propios individuos son los que deben acomodarse a ese nivel: si no resultan máximamente satisfechos por los recursos asignados por la sociedad, las personas cuentan con el poder de ajustar sus preferencias a la porción de bienes sociales primarios para así alcanzar el nivel de bienestar esperado. De esta forma, Rawls defiende una posición en la que distingue una “división social de la responsabilidad” respecto del bienestar alcanzado entre los ciudadanos

⁴⁴ *Cf.* Schaller 1997, pp. 257-258 para un señalamiento al respecto.

considerados individualmente y la sociedad como cuerpo colectivo: mientras esta última es responsable de (en el sentido de que está obligada a) garantizar libertades básicas e igualdad equitativa de oportunidades, las personas individualmente se responsabilizan por sus fines (en el sentido de hacerse cargo de las consecuencias de sus elecciones sin aceptar compensaciones adicionales por ello):

la sociedad, los ciudadanos como cuerpo colectivo, acepta la responsabilidad de mantener la igualdad de las libertades básicas y la igualdad equitativa de oportunidades, así como la responsabilidad de llegar a un reparto equitativo de los bienes primarios para todos en ese marco; mientras que los ciudadanos, en cuanto individuos, o en cuanto miembros de asociaciones, aceptan la responsabilidad de revisar y ajustar sus objetivos y sus aspiraciones en razón de los medios multipropósito que puedan esperar, dada su situación presente y previsiblemente futura (Rawls 1993, p. 189. *Cf.* Rawls 1975a, p. 261; Rawls 1975b, p. 284 y Rawls 1982, p. 371).⁴⁵

Rawls señala que “[e]sta división social de la responsabilidad se funda en la capacidad de las personas de asumir responsabilidad por sus fines y, correspondientemente, de moderar sus reclamos respecto de las instituciones sociales” (Rawls 1993, p. 189).

El argumento rawlsiano está íntimamente ligado a su concepción normativa de las personas –particularmente, a la posesión por parte de éstas de los poderes morales de la racionalidad y razonabilidad.⁴⁶ Ahora bien, dada la forma en que Rawls argumenta, pareciera que él presupone que los agentes tienen pleno control sobre sus preferencias, aun cuando no hubieran sido formadas libre y autónomamente en el ejercicio de capacidades sin estar inducidos o compelidos de ninguna forma para haberlas adoptado. Sin embargo, parece

⁴⁵ Scanlon explica la tesis rawlsiana de la división social de la responsabilidad del siguiente modo: “[l]a idea básica es la siguiente. La “estructura básica” de la sociedad consiste en su marco legal, político y económico, cuya función es definir los derechos y libertades de los ciudadanos y determinar el rango de posiciones sociales a los que diferentes poderes y retribuciones económicas son asignadas. Si la estructura básica realiza esto de un modo aceptable – si los ciudadanos no tienen quejas razonables respecto del acceso a posiciones varias en este contexto o respecto del conjunto de derechos, libertades y oportunidades para obtener retribuciones económicas que las posiciones particulares presentan – entonces esta estructura es justa. Está en los individuos, operando en el marco de este contexto, el elegir sus propios fines y hacer uso de las oportunidades y recursos asignados para perseguir esos fines tan bien como puedan. Qué tan exitosos o no exitosos son, qué tan felices o infelices son como resultado [de ello] es su responsabilidad” (Scanlon 1998, p. 244).

⁴⁶ *Cf.* igualmente Scheffler 2003, pp. 27-28 para una interpretación diferente.

razonable considerar que el grado de control que tenemos sobre nuestras preferencias es parcial.⁴⁷ Asimismo, también parece serlo el grado de participación que tenemos en su formación. Consiguientemente, pareciera que el grado de nuestra responsabilidad por ellas también es parcial: si no todo, al menos una parte importante del contenido de las preferencias que tenemos es el producto de circunstancias (no elegidas) que están fuera de nuestro alcance, producto de condicionamientos sociales y biológicos.⁴⁸

Así y todo, entiendo que, aun si tuviésemos control pleno sobre nuestro esquema de preferencias, pero ellas hubieran sido adquiridas producto de factores exógenos, reformularlo implicaría un costo que sería inequitativo que los propios individuos asuman. Asignarles toda la responsabilidad a los agentes, ya sea por el déficit de bienestar (dada una cierta cuota de bienes sociales primarios) o por el costo que implica su reformulación (para acomodarse a la cuota de bienes sociales primarios asignada) parece algo inequitativo. Por tanto, entiendo que lo que Rawls llama división social de la responsabilidad debería reformularse en términos de aquello que la sociedad debe hacer para compensar a los individuos que sufren una pérdida de bienestar por no poseer una función de utilidad “adecuada” cuando ello es producto de factores moralmente arbitrarios de los cuales los individuos no son responsables.⁴⁹ Rawls, sin embargo, no acepta el punto señalado. En cambio, considera que el

[r]esponsabilizarse por los propios gustos y preferencias, hayan o no surgido de nuestras elecciones, es un caso especial de aquella responsabilidad [por los fines] [...] El uso de bienes sociales primarios asume que los ciudadanos, en virtud de sus poderes morales, tienen algún papel en la formación y el cultivo de los fines y preferencias (Rawls 1993, p. 186).⁵⁰

⁴⁷ En este sentido, Scanlon señala que “el argumento [de la responsabilidad por los fines] parece exagerar el grado de control que las personas tienen sobre sus preferencias. Ciertamente, el argumento no sugiere que las personas pueden alterar sus preferencias simplemente decidiendo qué han de preferir; el grado de control que es previsto es aquel que puede ser ejercido por medio de decisiones que afectan el desarrollo de las propias preferencias en el tiempo. De todos modos, es cuestionable cuánto control de este tipo puede asumirse de forma realista que es ejercido por las personas” (Scanlon 1988, p. 199).

⁴⁸ Cf. Arneson 1989, p. 79 para un argumento en este sentido.

⁴⁹ El mismo Rawls parece argumentar en el sentido señalado cuando afirma que tanto factores naturales como sociales condicionan el contenido de las preferencias de las personas. Cf. Rawls 1993, pp. 269 y ss. y Rawls 1999a, p. 274.

⁵⁰ En el mismo sentido, Rawls señala que “[n]osotros no decimos que debido a que las preferencias surgen por crianza y no por elección que la sociedad nos debe compensar. En cambio, es una parte normal del hecho de ser humano el lidiar con las preferencias que nuestra crianza nos deja” (Rawls 1993, p. 185, n. 15).

Estimo que el argumento rawlsiano, aun modificado de una forma que Rawls no acepta, que haría a los individuos responsables de aquellas preferencias que es razonable considerar que formaron (o hubieran formado) autónomamente, sin la influencia de factores exógenos moralmente arbitrarios e incluso, quizá, de forma deliberada,⁵¹ resulta intuitivamente atractivo sólo cuando consideramos ciertas preferencias caras particulares –como ciertos gustos culinarios “refinados”.⁵² Mi posición en este respecto consiste en rechazar la pertinencia del caso de las preferencias caras. Entiendo que el costo relativo (diferente) de las preferencias de los ciudadanos no constituye un elemento suficiente para abandonar la métrica bienestarista.⁵³ En cambio, considero que el argumento de las preferencias caras, que es típicamente considerado un

⁵¹ Este último elemento es enfatizado por Arneson, Cohen y Dworkin.

⁵² El ejemplo popularizado en la literatura es el gusto por huevos de codorniz y vino clarete de cosechas anteriores a la filoxera. El ejemplo es presentado originalmente en Arrow 1973, p. 254. Rawls lo menciona en Rawls 1993, p. 185, n. 15. Igualmente, como señalé anteriormente, el elemento a considerar no son las preferencias aisladas: el costo relativo de una preferencia de un individuo no es una función de esa sola preferencia considerada individualmente. Por tanto, los gustos caros conciernen al costo de satisfacer todas las preferencias de una persona, no sólo un cierto conjunto de ellas. Consiguientemente, el ejemplo señalado debe ser interpretado como un caso de una concepción del bien o conjunto de preferencias caras consideradas globalmente.

⁵³ Ello distancia mi posición del “igualitarismo de la suerte”. Los igualitarios de la suerte aceptan la introducción del concepto de responsabilidad por las preferencias, pero entienden que el alcance del mismo debe ser limitado solamente a aquellos elementos que pueden catalogarse como de (mala) “suerte opcional” (por ejemplo, sufrir un accidente automovilístico por correr riesgos evitables). Consiguientemente, la suerte opcional es distinguida de la (mala) “suerte bruta” (por ejemplo, nacer en una familia pobre), de la que los individuos no son responsables. En este sentido, Arneson, por ejemplo, considera que el argumento rawlsiano es pertinente cuando se lo limita al conjunto de las preferencias que los individuos hubieran formado autónomamente. A su juicio, ellos son responsables del déficit de bienestar que obtendrían en este caso si su función de utilidad es más cara que la del resto de las personas. Cf. Arneson 1989, pp. 79 y 88. Estimo que, cuando evaluamos el elemento de responsabilidad involucrado en el igualitarismo de la suerte en otro tipo de circunstancias, su plausibilidad intuitiva se diluye fuertemente. Por ejemplo, esta posición implica que no debe compensarse a los individuos por el costo de sus elecciones libremente adoptadas en el caso de que ellas fueran producto de su negligencia o imprudencia. Sin embargo, ello no parece algo plausible –o, al menos, no lo parece en todos los casos. Exigir completa prudencia para poder ser objeto de (algún tipo de) compensación parece algo fuera de lugar cuando nos damos cuenta de que, constantemente, muchos de nosotros tomamos opciones (más o menos) riesgosas (a sabiendas de que ello es así). La imprudencia no nos hace menos “merecedores” de asistencia si tenemos mala suerte. Así, por ejemplo, una política que vedase la entrada a las guardias de los hospitales públicos a los automovilistas y peatones que sufren accidentes por no respetar las reglas de tránsito sería justamente tachada de absurda –sino criminal. Cf. Fleurbaey 1995, pp. 38-44 para un ejemplo altamente intuitivo al respecto.

punto débil de la posición welfarista, no constituye un factor decisivo para abandonar esta posición y reemplazarla por una posición recursivista.

El argumento rawlsiano puede ser rebatido cuando apelamos a consideraciones de equidad en condiciones que aseguren neutralidad de justificación. Permítaseme modificar levemente el ejemplo introducido más arriba, considerando ya no a dos personas con preferencias distintas en un mismo contexto, sino a una misma persona (manteniendo sus preferencias) en dos contextos distintos, como podría ser un estudiante (de biología o teatro). Manteniendo todo lo demás igual, el costo relativo de satisfacer la preferencia en cuestión sería diferente en estos dos contextos. En el caso en donde la carrera es mayoritariamente preferida, el costo de satisfacer esa preferencia sería sustancialmente distinto que en el escenario en donde sólo una minoría desea estudiar esa profesión. Ahora bien, ¿es equitativo que el individuo en cuestión vea (o no vea) satisfecha su preferencia dependiendo de cuál de los dos contextos señalados es aquel en el que realmente vive? La respuesta parece ser negativa. Sin embargo, ello es lo que ocurriría si la cuota de bienes que se le otorgase fuese independiente de sus gustos y preferencias personales y, por tanto, del costo relativo que implica satisfacerlas. Un *distribuendum* recursivista, insensible al costo relativo que implica la satisfacción de las preferencias de los individuos, en un caso como el señalado (en que dos individuos tienen preferencias cuyo costo relativo es desigual), no resulta equitativo. Al considerar que satisfacer el conjunto total de las preferencias de una persona, en el que ocupa un lugar fundamental la ejemplificada de ser científico, el señalar que el costo relativo de su esquema preferencial es alto no parece suficiente para considerar equitativo que el bienestar alcanzado por él sea menor (dada una cierta asignación de recursos) *vis-à-vis* al que podría alcanzar si sus preferencias fueran otras (menos costosas).⁵⁴

Asimismo, estimo que cuando nos detenemos en otro tipo de preferencias caras diferentes de las señaladas en la literatura, la pertinencia de la ponderación del costo de las preferencias se diluye fuertemente. Entiendo que, aun aceptando que las personas tienen gustos onerosos que han cultivado a conciencia de que la sociedad no debe satisfacerlos, de todos modos, señalar ello no permite establecer una línea demarcatoria intuitivamente equitativa dentro del conjunto de preferencias entre gustos culinarios “refinados” (antes que “populares”) –que aparentemente no merecen compensación alguna– y las preferencias por profesiones científicas (antes que llevar una vida bohemia) –que sí parecen merecerla. Por caso, la asignación de recursos educati-

⁵⁴ Asimismo, la indiferencia intuitiva entre el ejemplo señalado respecto de los casos en que Rawls prescribe compensaciones (vía su interpretación fuerte del principio de igualdad de oportunidades) parece apoyar el punto de que él mismo debería considerar el ejemplo como un caso de inequidad.

vos no debería ser insensible a cuál es el contenido de las preferencias de los miembros de la sociedad —aun cuando se dé el caso de que todas ellas no sean igualmente costosas. Ciertamente, no es equitativo que los individuos que deseen estudiar carreras más caras que otras, por ese sólo hecho, deban ver frustradas sus expectativas profesionales porque la sociedad financia “equitativamente” todas las profesiones.

El argumento rawlsiano de enfatizar la responsabilidad de los agentes por el nivel de bienestar alcanzado, dado que existen preferencias caras que no parece equitativo que los individuos vean insatisfechas sólo por su costo relativo, no resulta satisfactorio —o, mejor, sólo resulta satisfactorio cuando nos detenemos en un cierto conjunto de preferencias: las excéntricas o irrazonablemente costosas. ¿Ello significa que en este respecto nos encontramos en un callejón sin salida? No necesariamente. Determinar la razonabilidad de las preferencias es interno a cómo lo consideran los individuos a la luz de las propias concepciones de lo bueno que afirman.⁵⁵ El hecho de que *prima facie* se considere inequitativo satisfacer unas y no otras en un caso (gustos excéntricos) y no en otro (carreras profesionales) pareciera dar la pauta de que el elemento a considerar no es solamente el costo relativo de las preferencias, sino, sobre todo, su importancia a la luz de las propias concepciones de lo bueno de quienes las tienen. Por ejemplo, ¿cuál sería nuestra evaluación del caso si huevos de codorniz y vino clarete de cosechas anteriores a la filoxera fueran utilizados para realizar los rituales de una ceremonia religiosa (razonable)? En este caso, la respuesta intuitiva parece ser que el punto de que sean

⁵⁵ Dworkin señala que cuando realizamos comparaciones interpersonales de bienestar, independientemente de la estructura de los principios de justicia igualitarios adoptados, inevitablemente debemos evaluar la razonabilidad de los reclamos realizados a la luz de una métrica recursivista puesto que la razonabilidad de los mismos no puede establecerse sobre consideraciones acerca del contenido o de la intensidad de las preferencias. Por tanto, el estándar que permite considerar cuáles preferencias merecen verse satisfechas y cuáles no es externo respecto de las propias características intrínsecas de las preferencias de un individuo. Cf. Dworkin 1981, pp. 239-240. Estimo que el argumento de Dworkin es inválido. El autor parece considerar que para el welfarista la razonabilidad de las preferencias es una característica de cada preferencia considerada individualmente. Sin embargo, el punto más bien es que la consideración de cuáles preferencias deben verse satisfechas es interna, en el sentido de que es el propio individuo el que, a la luz de su función de utilidad globalmente considerada, debe ponderar cuáles preferencias deben verse satisfechas y cuáles no. Por ello, por ejemplo, aquel individuo que (razonablemente) le reclama a la sociedad recursos para satisfacer su preferencia por realizar una carrera académica consideraría irrazonable que esos recursos se utilicen para satisfacer otras preferencias y, por tanto, no consideraría que ello le daría razones para realizar nuevos reclamos (dados ciertos hechos tanto acerca de los recursos como de las personas, *i.e.* las circunstancias de justicia).

elementos caros no justifica el hecho de que, por esa razón, no deban ser utilizados.⁵⁶ Ello implica que la importancia relativa que tiene el uso de estos elementos específicos a la luz de las creencias normativas de los ciudadanos razonables es lo que determina su razonabilidad. En este caso, ya no los calificaríamos de excéntricos.⁵⁷

De esta forma, pareciera que la plausibilidad intuitiva del argumento de los gustos caros –que explota casos como el ejemplo del los huevos de codorniz y el vino clarete de cosechas anteriores a la filoxera– está íntimamente relacionada con la evaluación que se hace de los mismos. Dicho de otro modo: el problema no es que se trata de preferencias caras sino de preferencias caras *que no merecen consideración alguna* en el caso de la justicia distributiva. Ahora bien, ello parece implicar una consideración escéptica acerca del valor de las mismas. Ello constituye un paso que no podemos dar; para satisfacer las condiciones que implican el hecho del pluralismo razonable y la neutralidad de justificación, debemos abstenernos de evaluar el contenido de las preferencias de los ciudadanos razonables. De este modo, el costo de las preferencias caras no es el elemento relevante a tener en consideración. La responsabilidad por los fines, consiguientemente, no parece ser una tesis equitativa respecto de aquellos que tienen gustos caros.

Sobre la base de lo señalado, entiendo que el argumento rawlsiano no resulta pertinente para desplazar la métrica bienestarista para realizar comparaciones interpersonales en el caso de la justicia distributiva. En cambio, estimo que, dado que es un hecho que los bienes sociales primarios no satisfacen del mismo modo las preferencias de todos los agentes, lo que redundaría en que ellos obtengan un bienestar relativo diferente si tal fuese el *distribuendum* adoptado, Rawls no se encuentra justificado al adoptar bienes sociales primarios para realizar las comparaciones interpersonales. Para que su consideración ocupe de forma coherente un lugar en una teoría de la justicia que tiene como *desiderátum* a la equidad, Rawls no sólo debe probar que es cierta su afirmación de que los bienes sociales primarios son medios necesarios para desarrollar cualquier plan de vida sino, asimismo, que lo promueven del mismo modo. La métrica welfarista, que considera la satisfacción de las preferen-

⁵⁶ Cf. igualmente Scanlon 1975, pp. 659-660 y Scanlon 1986, pp. 116-117 para una evaluación diferente.

⁵⁷ Salvo que, en los hechos, adoptemos una postura escéptica respecto del valor de las doctrinas comprensivas razonables de carácter religioso –cosa que Rawls enfatiza que él no hace. Si bien las cargas del juicio tienen una dimensión epistemológica en la concepción rawlsiana, ellas no implican una posición escéptica y, por tanto, su introducción no implica el compromiso con una concepción filosófica comprensiva pasible de ser rechazada razonablemente. Rawls señala que “tal escepticismo [...] colocaría a la filosofía política en oposición a numerosas doctrinas comprensivas, frustrando desde el comienzo su propósito de lograr un consenso superpuesto” (Rawls 1993, p. 150. Cf. también Rawls 1993, p. 63).

cias de los agentes (restringida a las preferencias personales de los agentes), en cambio, no tiene este problema. De esta forma, pareciera que es tal *distribuendum* el que se encuentra moralmente justificado en el contexto de una concepción que propone entender a la justicia como equidad, precisamente porque es más equitativo que el que propone el propio Rawls.

VIII. Conclusión

En el presente trabajo argumenté que Rawls no logra justificar adecuadamente la adopción del estándar de bienes sociales primarios que forma parte de la concepción de la “justicia como equidad”. Sobre la base de los argumentos estudiados, en cambio, creo que el *distribuendum* que Rawls intenta reemplazar, el estándar subjetivista de utilidad –limitado a las preferencias personales de los ciudadanos– tiene buenas chances de ser considerado adecuado. Ello, de todos modos, no implica sostener que una posición utilitarista en materia de justicia distributiva esté justificada. Bien puede ser el caso de que los argumentos formulados por Rawls en contra del carácter agregativo del utilitarismo sean sólidos.⁵⁸ Afirmar ello, sin embargo, tampoco implica asumir que la concepción rawlsiana de la “justicia como equidad” sea correcta. En todo caso, si esas ideas son pertinentes –y si lo señalado en el presente trabajo es correcto–, la concepción de justicia a adoptar sería una que combine la preocupación rawlsiana por una distribución no agregativa de recursos con un estándar de comparación interpersonal sensible al bienestar de los ciudadanos. Un argumento positivo en este sentido, de todos modos, es algo que está por fuera de los objetivos planteados en el presente trabajo.

Bibliografía

- Alexander, L. y Schwarzschild, M. (1987), “Liberalism, Neutrality, and Equality of Welfare vs. Equality of Resources”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 16, No. 1, pp. 85-110.
- Arneson, R. “Equality and Equal Opportunity for Welfare”, *Philosophical Studies*, Vol. 56, No. 1, pp. 77-93.
- Arneson, R. (1990a), “Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 19, No. 2, pp. 158-194.
- Arneson, R. (1990b), “Primary Goods Reconsidered”, *Noûs*, Vol. 24, No. 2, pp. 429-454.

⁵⁸ Por supuesto, me estoy refiriendo al argumento del “carácter separado de las personas” que Rawls desarrolla en el § 5 de *Teoría de la justicia*. Cf. Rawls 1999a, pp. 19-24.

- Arneson, R. (1990c), "Neutrality and Utility", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 20, No. 2, pp. 215-240.
- Arneson, R. (1994), "What Do Socialists Want?", *Politics & Society*, Vol. 22, No. 4, pp. 549-567.
- Arneson, R. (2000), "Welfare Should Be the Currency of Justice", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 30, No. 4, pp. 497-524.
- Arneson, R. (2003), "Liberal Neutrality on the Good: An Autopsy", en Klosko, G. y Wall, S. (ed.) (2003), *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*, Lanham, Rowman y Littlefield, pp. 191-208.
- Arrow, K. J. (1973), "Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice", *Journal of Philosophy*, Vol. LXX, No. 9, pp. 245-263.
- Barry, B. (1995), *Justice as Impartiality*, Oxford, Clarendon Press.
- Cohen, G. A. (1989), "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics*, Vol. 99, No. 4, pp. 906-944.
- Daniels, N., "Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities?", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. L, suplemento , pp. 273-296.
- Dombrowski, D. A. (2001), *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism*, Albany, State University of New York Press.
- Dworkin, R. (1981), "What is Equality? Part 1: Equality of Welfare", *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 10, No. 3, pp. 185-246.
- Fishkin, J. S. (1983), *Justice, Equal Opportunity and the Family*, New Haven, Yale University Press.
- Fleurbaey, M. (1995), "Equal Opportunity or Equal Social Outcome?", *Economics and Philosophy*, Vol. 11, No. 1, pp. 25-55.
- Goodin, R. E. (1986), "Laundering preferences", en Goodin, R. E. (1995), *Utilitarianism as Public Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 132-148.
- Keller, Simon (2002), "Expensive Tastes and Distributive Justice", *Social Theory and Practice*, Vol. 28, No. 4, pp. 529-552.
- Kymlicka, W. (2002), *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, segunda edición, Oxford, Clarendon Press.
- Nagel, T. (1973), "Rawls on Justice", *Philosophical Review*, Vol. 82, No. 2, pp. 220-234.
- Nagel, T. (1987), "Moral Conflict and Political Legitimacy", *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 16, No. 3, pp. 215-240.
- Rawls, J. (1974), "Reply to Alexander and Musgrave", en Rawls, J. (1999b), pp. 232-253.
- Rawls, J. (1975a), "A Kantian Conception of Equality", en Rawls, J. (1999b), pp. 254-266.
- Rawls, J. (1975b): "Fairness to Goodness", en Rawls, J. (1999b), pp. 267-285.

- Rawls, J. (1980), "Kantian Constructivism in Moral Theory", en Rawls, J. (1999b), pp. 303-358.
- Rawls, J. (1982), "Social Unity and Primary Goods", en Rawls, J. (1999b), pp. 359-387.
- Rawls, J. (1985), "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", en Rawls, J. (1999b), pp. 388-414.
- Rawls, J. (1987), "The Idea of an Overlapping Consensus", en Rawls, J. (1999b), pp. 421-448.
- Rawls, J. (1988), "The Priority of Right and Ideas of the Good", en Rawls, J. (1999b), pp. 449-472.
- Rawls, J. (1989), "The Domain of the Political and Overlapping Consensus", en Rawls, J. (1999b), pp. 473-496.
- Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- Rawls, J. (1996), "Introduction to the Paperback Edition", en Rawls, J. (1993), pp. xxxvii-lxii.
- Rawls, J. (1997), "The Idea of Public Reason Revisited", en Rawls, J. (1999b), pp. 573-615.
- Rawls, J. (1999a), *A Theory of Justice: Revised Edition*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999b), *Collected Papers*, Freeman, S. (ed.), Cambridge, Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*, Kelly, E. (ed.), Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Roemer, J. E. (1996), *Theories of Distributive Justice*, Cambridge, Harvard University Press.
- Scanlon, T. M. (1975), "Preference and Urgency", *Journal of Philosophy*, Vol. LXXII, No. 19, pp. 622-669.
- Scanlon, T. M. (1986), "Equality of Resources and Equality of Welfare: A Forced Marriage?", *Ethics*, Vol. 97, No. 1, pp. 111-118.
- Scanlon, T. M. (1988), "The Significance of Choice", en McMurrin, S. T. (ed.) (1988), *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press, Vol. 8, pp. 149-216.
- Scanlon, T. M. (1993), "Value, Desire, and the Quality of Life", en Nussbaum, M. C. y Sen, A. (ed.) (1993), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, pp. 185-200.
- Scanlon, T. M. (1998), *What We Owe to Each Other*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Schaller, Walter (1997), "Expensive Preferences and the Priority of Right: A Critique of Welfare-Egalitarianism", *Journal of Political Philosophy*, Vol. 5, No. 3, pp. 254-273.

- Scheffler, S. (2001), "Rawls and Utilitarianism", en Scheffler, S. (2001), *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, New York, Oxford University Press, pp. 149-172.
- Scheffler, S. (2003), "What is Egalitarianism?", *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 31, No. 1, pp. 5-39.
- Shiffrin, S. V. (2000), "Paternalism, Unconscionability Doctrine, and Accommodation", *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 29, No. 3, pp. 205-250.
- Schwartz, A., "Moral Neutrality and Primary Goods", *Ethics*, Vol. 83, No. 4, pp. 294-307.
- Sumner, L. W. (1996), *Welfare, Happiness, and Ethics*, Oxford, Clarendon Press.
- Wenar, L. (1995), "Political Liberalism: An Internal Critique", *Ethics*, Vol. 106, No. 1, pp. 32-62.