

Rawls y la cláusula del valor equitativo de las libertades políticas*

Iñigo González Ricoy

Universitat de Barcelona

Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica

igonzalez@ub.edu

Resumen

Una de las críticas frecuentes a la justicia como equidad de Rawls es que ésta resulta insuficientemente democrática, puesto que subordina las libertades políticas a un conjunto de derechos y libertades civiles que sirven de restricciones laterales al proceso mayoritario. Sin embargo, en sus últimos trabajos, Rawls insistió en que las libertades políticas tienen idéntico peso que las civiles y que, además, las primeras gozan de un privilegio del que carecen las segundas: estar protegidas por una cláusula que garantiza su valor equitativo.

La incorporación de la cláusula del valor equitativo de las libertades políticas en su primer principio de justicia permitiría a Rawls responder a una segunda crítica, la que acusa al liberalismo de defender un esquema de libertades meramente formales. E incidentalmente, a una tercera, aquella que afirma que el principio de diferencia no sólo permite grandes desigualdades económicas sino que incluso las incentiva.

En este artículo pretendo mostrar que la cláusula del valor equitativo permite a Rawls (1) escapar las dos primeras críticas, (2) amortiguar la tercera y (3) ofrecer un criterio de distribución de la riqueza alternativo al principio de diferencia (i) léxicamente superior a éste, (ii) más igualitarista y (iii) más prometedor en términos de alcanzar un equilibrio reflexivo. Para ello, defino el papel de las libertades políticas en la justicia como equidad y reconstruyo la definición, justificación e implicaciones de la cláusula que protege su valor equitativo.

Palabras clave: John Rawls, libertades políticas, libertades civiles, desigualdades económicas, justicia distributiva.

Abstract. *Rawls and the Fair Value of Political Liberties Clause*

It has been frequently argued that Rawls's Justice as Fairness denigrates democratic decision-making, as it subordinates political liberties to a set of civil rights and liberties that limit the majority rule. However, at least in his latest works, Rawls claimed that political

* Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación HUM2006-03748 del MEC. Agradezco los comentarios y las sugerencias de un/a evaluador/a anónimo/a de ENRAHONAR.

liberties have the same weight as the civil ones. Even more, he claimed that the former are further protected by a especial proviso —explicitly included in his first principle of justice— that guarantees their fair value.

If correct, this proviso would serve as a response to two further criticisms. First, the one that attributes to liberalism the defence of a merely formal set of political liberties and, second, to the argument that attacks Rawls's Difference Principle not only for allowing large inequalities but also for swelling them.

Little work has been done to study the nature, justification and implications of this proviso. And, when done, it has been said to be not satisfactorily founded. In this paper I shall reconstruct the lost arguments for the proviso and argue that its implications are quite revolutionary for Rawls's theory of justice. First, because it provides an alternative, lexically prior and more demanding distributive principle to that of the difference principle. Second, because it prevents some of the normative problems attributed to the difference principle. And third, because it enables a path to reach a wider reflective equilibrium.

Key words: John Rawls, political liberties, civil liberties, economic inequalities, distributive justice.

Sumario

- | | |
|---|---|
| <p>1. Introducción</p> <p>2. La justificación y el estatus de las libertades políticas</p> <p>3. La cláusula del valor equitativo de las libertades políticas</p> | <p>4. Las implicaciones distributivas de la CVE</p> <p>Bibliografía</p> |
|---|---|

1. Introducción

Los procesos democráticos de toma de decisiones pueden ser evaluados por sus resultados, por su valor intrínseco o por una combinación de ambas cosas. Así, por una parte, es posible valorar un procedimiento democrático por su capacidad para evitar los conflictos civiles, aumentar el bienestar social o proteger los derechos de los ciudadanos. En el Chile de finales de los años ochenta, por ejemplo, el 59% de los ciudadanos esperaba que la democracia, tras la caída del régimen de Pinochet, atenuara las desigualdades sociales; en Checoslovaquia, el 61% confiaba en que la democracia condujera a la igualdad económica y social; y en Bulgaria, el 88%¹.

Quienes, por el contrario, inciden en el valor intrínseco de la democracia, apelan a ciertos derechos y libertades políticos —por ejemplo, la extensión del sufragio, la libertad de expresión política o la accesibilidad de las candidatu-

1. Przeworski (en prensa).

ras— como conceptual y normativamente irreducibles a los resultados del proceso democrático. En el límite, un instrumentalista puro estaría dispuesto a cancelar las libertades políticas cuando ello pudiese conducir, consideradas todas las cosas, a mejores consecuencias. Algo que un defensor del valor intrínseco de las libertades políticas consideraría inaceptable.

Va de suyo que, al igual que las justificaciones intrínsecas², las justificaciones instrumentalistas pueden ser muy diversas, dependiendo de la variable a la que se subordine el proceso democrático³.

Pues bien, con frecuencia se ha afirmado que la postura de Rawls sobre la democracia pertenece a estas últimas: considera valiosas las libertades políticas pero está dispuesto a sacrificarlas en los casos en los que el principio mayoritario entre en conflicto con las libertades civiles. En el célebre debate que mantuvieron en el *Journal of Philosophy*, Habermas, por ejemplo, afirmó que Rawls concede «una prioridad [a] los derechos básicos liberales que deja al proceso democrático en la sombra»⁴. De manera similar, Roberto Gargarella ha señalado que la posición rawlsiana descansa «en sus intuiciones liberales, antes que en sus intuiciones democráticas»⁵. Y Claudio Amor lo ha dejado aún más claro: «la democracia de Rawls no es otra cosa que la institucionalización de un estado no democrático»⁶.

Sin embargo, en sus últimos trabajos Rawls negó esta acusación sosteniendo que ambas libertades —tanto las civiles como las políticas— «son co-originales y tienen el mismo peso»⁷. Aún es más, a partir de Rawls (1993), las libertades políticas gozarán —dentro de la formulación del primer principio de justicia— de un privilegio del que carecen las civiles: el estar protegidas por una cláusula explícita que protege su valor equitativo. Mi objetivo en este artículo es analizar el papel de las libertades políticas en la justicia como equidad y la definición, justificación e implicaciones de la cláusula del valor equitativo (CVE) que introduce Rawls para protegerlas.

Procedo de la siguiente manera. En la sección 2 presento la definición de las libertades políticas en el interior del primer principio de justicia y su peso en comparación con las libertades civiles. Para ello, defino las libertades políticas y la distinción con las civiles en el interior del primer principio (2.1) y la crítica de Habermas al déficit democrático de la justicia como equidad, así como las réplicas de Rawls (2.2 y 2.3). En la sección 3 presento la crítica de Marx al mero formalismo de las libertades políticas (3.1), el argumento que conduce desde la crítica hasta la CVE (3.2) y las razones que presenta Rawls para justificar la cláusula normativamente (3.3). En la sección 4, por último, muestro las implicaciones de la CVE. Como trataré de mostrar, ésta ofrece un cri-

2. Cf. Dahl (1979); Waldron (1999); Young (1990).

3. Cf. Arneson (2003); Dworkin (2000); Hayek (1960); van Parijs (1996).

4. Habermas (1995), p. 128.

5. Gargarella (2006), p. 27.

6. Rawls (2006), p. 124.

7. Rawls (1995), p. 163.

terio complementario al principio de diferencia, distributivamente más exigente, léxicamente superior y más prometedor en términos de alcanzar un equilibrio reflexivo. Manos a la obra.

2. La justificación y el estatus de las libertades políticas

2.1. Libertades civiles y políticas

Comienzo por el primer principio de justicia, de acuerdo con su formulación original en Rawls⁸:

Principio de libertad (PL): cada persona posee un derecho igual al sistema total más extenso de libertades básicas iguales compatible con un sistema similar de libertad para todos.

Este primer principio es léxicamente prioritario a un segundo principio, que establece que las desigualdades económicas y sociales son justas cuando satisfacen dos condiciones —a su vez, léxicamente ordenadas de abajo arriba—: primero, benefician a los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo (*principio de diferencia*) y, segundo, están unidas a cargos y funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades (*principio de igualdad equitativa de oportunidades*)⁹.

No entro aquí en la justificación de la prioridad léxica de las libertades básicas, ni en los problemas que presenta la referencia al «sistema total más extenso de libertades», posteriormente modificada por la de «esquema plenamente adecuado»¹⁰. Por otra parte, tampoco entro hasta la próxima sección en la CVE. Por el momento me interesa centrarme en el índice de derechos y de libertades básicos que incluye Rawls en el PL y en definir el papel de las libertades políticas en dicho índice. Rawls distingue entre cuatro tipos de libertades y derechos básicos:

- A. La libertad de conciencia y de asociación.
- B. La integridad y libertad personales.
- C. Los derechos y libertades protegidos por el imperio de la ley.
- D. Las libertades políticas.

8. Rawls (1971), p. 302.

9. La ordenación lexicográfica de los principios se mantiene exclusivamente en lo que Rawls denomina como la «concepción especial» de la justicia. En la «concepción general», en cambio, todos los bienes primarios protegidos por los dos principios se distribuirían de un modo igual, siguiendo el criterio *maximin* de beneficiar a los menos aventajados (1971: 303). Dado que, por razones que no vienen al caso, posteriormente Rawls abandona la distinción entre concepción especial y general, aquí asumo la ordenación lexicográfica de los principios.

10. Rawls (1982), p. 5; (1993), p. 35; (1999), p. 73. Para estas dos cuestiones, cf. Hart (1973) y la réplica de Rawls (1982).

Estas últimas incluyen, entre otros, el derecho de voto y participación política, el derecho de expresión y manifestación políticas, el derecho de asamblea y reunión políticas, el derecho de crítica al gobierno y el derecho de formación y militancia en organizaciones políticas. Y están dirigidas a satisfacer el «principio de (igual) participación»¹¹, según el cual los ciudadanos ostentan el derecho a participar en pie de igualdad en los asuntos políticos. Según Rawls, cuando el principio de participación se cumple, «todos tienen el mismo estatus de ciudadanía»¹².

Pues bien, como el propio Rawls indica, las libertades recogidas en (A)(C) caerían dentro de lo que Constant (1819) denominó como «libertades de los modernos» y las recogidas en (D) dentro de las «libertades de los antiguos»¹³. Sin embargo, en lo que sigue me referiré a libertades civiles y libertades políticas, respectivamente. Por dos motivos.

Primero, porque no está nada claro que la misma distinción de Constant se sostenga históricamente¹⁴. Y segundo, porque si bien es cierto que las libertades básicas de Rawls caen bajo las categorías de Constant, es igualmente cierto que no las agotan. Por ejemplo, las «libertades de los modernos» de Constant incluyen, entre otros, los derechos de propiedad y de libre contrato y Rawls, en cambio, los excluye explícitamente de su batería de derechos y libertades básicos: «el derecho a la propiedad de uno mismo y la libertad de contrato tal como son entendidas por la doctrina del *laissez-faire* no son básicos: no están protegidos por la prioridad del primer principio»¹⁵. El primer principio incluiría, pues, todos los derechos y libertades recogidos en (A)-(D), y *sólo ellos*.

Dicho esto, supongamos que aceptamos el orden léxico que prioriza estas libertades y derechos sobre otros bienes primarios, como las oportunidades y las prerrogativas sociales o la renta. Y supongamos, además, que aceptamos la distinción analítica entre libertades políticas y libertades civiles a la hora de clasificar nuestro índice de derechos y libertades básicos. Surge entonces la cuestión de cómo organizar internamente el primer principio a fin de poder resolver léxicamente las situaciones en las que las primeras libertades y las segundas entran en conflicto. ¿Deberemos dar prioridad a las primeras, convirtiéndolas en «cotos vedados» al proceso legislativo? ¿O deberemos priorizar las segundas, dando preferencia al autogobierno colectivo por encima de los derechos civiles?

Ahora bien, esta cuestión sólo se presenta si previamente aceptamos que unas y otras libertades son conceptualmente independientes. Obviamente, ésta era la idea de Constant. Y otro tanto ocurre con Isaiah Berlin, para

11. Rawls (1971), p. 221.

12. *Ibidem*, p. 226.

13. Rawls (1982), p. 13.

14. Lo cual, como es obvio, no desacreditaría su eventual validez analítica. Para una crítica a su validez histórica, cf. de Francisco (2007) y Domènech (2004: §5).

15. Rawls (1974), p. 239.

quien «no hay una conexión necesaria entre la libertad individual y el autogobierno»¹⁶.

Si por el contrario asumimos que unas y otras son interdependientes —como lo hace buena parte de la tradición republicana—, entonces la pregunta por el hipotético orden léxico interno al propio PL, sencillamente, no se plantea. Ésta es la postura de Habermas: «la autonomía privada y la autonomía pública de los ciudadanos se presuponen recíprocamente (...) no hay derecho sin libertades subjetivas de acción reclamables jurídicamente que garanticen la autonomía privada de las personas jurídicas individuales; y no hay ningún derecho legítimo sin la legislación democrática común de ciudadanos legitimados para participar como libres e iguales en dicho proceso»¹⁷. Y también es la idea que parece tener en mente el propio Rawls, como reconoce Habermas: «Rousseau y Kant ambicionaron deducir ambos elementos simultáneamente de la misma raíz (...) También Rawls sigue esa intuición»¹⁸.

El problema, según Habermas, es que la formulación de la justicia como equidad viola esa cooriginalidad, contradiciendo «la intuición republicana de que la soberanía popular y los derechos humanos derivan de la misma raíz»¹⁹ y atribuyendo prioridad a las libertades civiles sobre las políticas. La crítica de Habermas se apoya en dos razones.

Primero, que la implementación secuenciada de la justicia como equidad impide que los ciudadanos participen en la institucionalización de los derechos civiles, constitucionalmente blindados frente al proceso legislativo ordinario. Y segundo, que la distinción entre autonomía política y autonomía privada muestra, por una parte, que unas y otras libertades derivan de diferentes raíces y, por otra, que Rawls termina apostando por las libertades civiles sobre las políticas. A continuación, paso a detallar estas razones y la réplica de Rawls a las mismas.

2.2. *La secuencia por etapas*

En la segunda parte de Rawls (1971), se detalla la aplicación de los principios de justicia de acuerdo con una secuencia en cuatro etapas. Son las siguientes: (1) la *posición original*, en la que se especifican los principios de justicia; (2) el *proceso constituyente*, en el que se blindan constitucionalmente el PL; (3) el *proceso legislativo*, en el que se sancionan el principio de diferencia y el principio de igualdad equitativa de oportunidades; y (4) la *aplicación de los principios* por parte de las administraciones públicas, la judicatura y las acciones de los ciudadanos de a pie. Según las etapas van avanzando, el grosor del velo de ignorancia se va atenuando: en la primera etapa, se aplican las restricciones

16. Berlin (1957), p. 58.

17. Habermas (1995), p. 70.

18. *Ibidem*, p. 66.

19. *Ibidem*, p. 68.

informativas del velo de ignorancia en su totalidad²⁰; en la segunda y tercera etapas, en cambio, las partes conocen los hechos particulares acerca de su sociedad; en la cuarta etapa, por último, conocen todos los hechos, tanto los generales como aquellos particulares sobre su situación.

Pues bien, la crítica de Habermas es la siguiente: dado que (1) el PL se elige en la primera etapa y se sanciona constitucionalmente en la segunda y dado que (2) en dichas etapas las partes están sometidas a fuertes restricciones informativas que les impiden conocer cualquier hecho particular sobre sí mismos, \(\backslash\)(3) los ciudadanos reales —que no están sometidos a las restricciones del velo de la ignorancia— se quedan sin poder participar en la institucionalización de unos principios que les vienen dados. Según Habermas:

Cuanto más se levanta el velo de la ignorancia y más adoptan una forma de carne y hueso, los ciudadanos de Rawls se encuentran más profundamente inmersos en la jerarquía de un orden progresivamente institucionalizado por encima de sus cabezas²¹.

La crítica, familiar, señala (1) que los principios rawlsianos —o al menos el PL, puesto que el segundo principio queda anudado al proceso legislativo ordinario— son el resultado de un procedimiento *no* democrático²² y (2) que los ciudadanos no pueden participar en su institucionalización porque éstos quedan previamente blindados en la constitución.

Según Rawls, esta crítica descansa en un malentendido. Es cierto que los principios de justicia son el resultado de un procedimiento filosófico contrafáctico y no de un procedimiento democrático real. Y es igualmente cierto que las libertades civiles incluidas en el PL deberían ser, según Rawls, protegidas si se pretenden alcanzar resultados legislativos justos. Precisamente por ello decimos que, a diferencia de la teoría puramente procedimentalista de Habermas, la justicia como equidad atribuye un valor instrumental —además de intrínseco, que es lo que estoy tratando de mostrar en este artículo— al proceso democrático: porque dispone de unos principios de justicia con los que evaluar los resultados de la toma democrática de decisiones²³. Pero eso no signifi-

20. Es decir, las partes no conocen ni sus circunstancias sociales y naturales, ni su concepción del bien, ni tampoco la sociedad o la generación en la que viven. Sólo conocen las circunstancias de la justicia (conflicto de interés y escasez de recursos), así como los hechos generales (económicos, políticos, psicológicos) que afectan a la elección de los principios de justicia. Cf. Rawls (1971) §22; (1993) VIII, §9.

21. Habermas (1995), p. 66-7.

22. «La democracia de Rawls no es otra cosa que la institucionalización de un estatuto no democrático» —Amor (2006), p. 124.

23. Recordemos que Rawls emplea dos criterios para evaluar la justicia de un diseño institucional. Por una parte, debe satisfacer «la exigencia de igual libertad» (i.e., independientemente de los resultados), pero por otra parte se debe elegir, de entre todos los diseños posibles que satisfagan el primer requisito, aquel que pueda producir mejores resultados en términos de justicia y efectividad de la legislación. Rawls (1971), p. 221. Tenemos, pues, un criterio evaluativo intrínseco y otro instrumental.

fica que dichos principios —incluido el contenido de las libertades civiles contenidas en el PL— no sean susceptibles de revisión.

Primero, la justicia como equidad, según Rawls, «como cualquier otra concepción de la justicia, está siempre sujeta a la revisión de nuestros juicios reflexivos»²⁴. Imaginémosnos que en nuestra argumentación cotidiana, al defender normativamente cierta posición *p*, alguien nos dijera que, dado que *p* no es el resultado de la decisión colectiva de todos los afectados, defender *p* supone tratar de imponerlo a los demás. Esto es coger el rábano por las hojas: uno puede tener la convicción de que *p* es justo y, no obstante, ser suficientemente razonable como para tener la convicción *q* (de segundo orden) de que *p* está sujeto a discusión y que no debe ser impuesto sin el consentimiento de los afectados. Por lo mismo, Rawls defiende los principios de justicia porque naturalmente considera que éstos están normativamente bien justificados, de lo cual no se sigue que considere que no son susceptibles de discusión y revisión por parte de los afectados de su hipotética implementación²⁵.

De hecho, como señala Cohen²⁶, una acusación así afecta también a quienes, evitando fijar un criterio a priori para evaluar los resultados, defienden concepciones de la justicia puramente procedimentales (como Habermas), en la medida en que los procedimientos dependen de cuestiones inevitablemente sustantivas y, por lo tanto, susceptibles de desacuerdo político. Por ejemplo, el sistema de toma de decisiones, ¿debe ser delegativo o directo? ¿Debe ser proporcional o mayoritario? ¿Debe ser unicameral o bicameral? Nadie que pretenda elaborar una teoría normativa de la democracia puede evitar entrar en cuestiones sustantivas de este tipo.

Segundo, la revisabilidad no sólo afecta al contenido de los principios, sino también a su implementación institucional. Es cierto que en este punto Rawls ha mantenido una postura ambigua. En Rawls (1993), por ejemplo, afirmaba que «la constitución define un procedimiento político justo e incorpora las restricciones que protegen las libertades básicas y aseguran su primacía, (...) haciendo lugar para la institución de la revisión judicial». En su réplica a Habermas, en cambio, afirma que la justicia como equidad «permite —*pero no exige*— que las libertades básicas se hallen incorporadas en la constitución y sean protegidas como derechos constitucionales»²⁷.

Tercero, aunque las libertades básicas finalmente fueran incorporadas constitucionalmente, por ejemplo, mediante un *Bill of Rights*, no debería haber ningún problema en que fueran enmendadas, puesto que «el ideal de una constitución justa es siempre algo que hay que elaborar progresivamente»²⁸. Dado

24. Rawls (1995), p. 105.

25. De hecho, Rawls emplea, además de la posición original, otros dos procedimientos de justificación —el del equilibrio reflexivo y el de la razón pública— que dependen *por definición* de la revisabilidad de los principios normativos.

26. Cohen (2003), p. 127.

27. Rawls (1995), p. 111, sub. mío.

28. *Ibidem*, p. 106.

que esta réplica conecta con la segunda crítica de Habermas, dejo su desarrollo para el siguiente punto. Por el momento baste decir que Rawls no defiende que se deba incorporar ninguna cláusula de intangibilidad a la constitución.

2.3. La distinción entre autonomía política y privada

De acuerdo con la crítica anterior, la justicia como equidad padece de un déficit democrático porque establece una serie de libertades civiles previas al proceso mayoritario y limitadoras del mismo. Según Habermas, esto queda claro en la distinción rawlsiana entre la autonomía pública —protegida por las libertades políticas— y la autonomía privada —protegida por las libertades civiles—²⁹. Al trazar esta distinción, Rawls contradice la idea republicana de que las libertades políticas y las civiles derivan de una misma raíz —i.e., niega la tesis de la interdependencia conceptual—. Pero además termina por inclinar la balanza a favor de las primeras sobre las segundas, puesto que «en relación a la esfera política de valor se delimita una *esfera de libertad prepolítica que resulta inaccesible a la autolegislación democrática*» (Habermas 1995: 68, sub. mío).

Según Rawls, esta crítica descansa en un nuevo malentendido. Es cierto que Rawls, sobre todo en sus últimos trabajos, traza una línea divisoria entre la autonomía privada y la autonomía política. Sin embargo, no es cierto que la justicia como equidad establezca los límites de la esfera privada *a priori*, que la proteja mediante la incorporación constitucional de una batería de derechos prepolíticos y que este proceso se realice de espaldas a la participación pública de los ciudadanos de a pie. La réplica se puede dividir nuevamente en tres pasos.

Primero, no es cierto que las libertades civiles sean prepolíticas: «[e]n la justicia como equidad, estas libertades básicas no se encuentran en un dominio prepolítico. Los valores no públicos no son considerados, como pudiera serlo en alguna doctrina comprensiva (así el intuicionismo racional o el derecho natural), como ontológicamente anteriores a los valores políticos»³⁰.

Segundo, aunque las libertades civiles, una vez constitucionalizadas, sirvan de restricción al proceso legislativo, la constitución a la que se incorporan, para ser legítima, ha de ser a su vez el resultado de un proceso constituyente *democrático*: «una constitución que restringe la regla de la mayoría no precisa, pues, ser anterior a la voluntad del pueblo y, por consiguiente, no expresa necesariamente una constrictión externa sobre la soberanía popular. Es la voluntad del pueblo expresada en procedimientos democráticos tales como la ratificación de una constitución y las promulgaciones de enmiendas»³¹. Esto ocurre, precisamente, porque los derechos sancionados no son ni podrían ser prepolíti-

29. Para un análisis de la distinción y sus dificultades, cf. González (2007).

30. Rawls (1995), p. 111.

31. *Ibidem*. Cf. Rawls (1971), p. 201.

cos. Y es lo que hace que toda constitución quede sujeta a discusión, revisión y enmienda a lo largo del tiempo³².

Tercero, las libertades políticas no son meros instrumentos al servicio de las libertades civiles. Desde luego, son instrumentales, puesto que:

a menos que haya una participación generalizada en la política democrática por parte de un cuerpo vigoroso e informado de ciudadanos (...) incluso las instituciones políticas mejor diseñadas terminarán cayendo en manos de los que tienen hambre de poder y de gloria militar, o de los que persiguen estrechos intereses económicos y de clase (...) Si hemos de permanecer ciudadanos libres e iguales, no podemos permitirnos una retirada general a la vida privada³³.

Pero su valor no es *meramente* instrumental, ya que, incluso aunque fuera posible garantizar un régimen de libertades civiles sin libertades políticas —pensemos, por ejemplo, en el caso de los inmigrantes «legales» en nuestro país, que disponen de derechos civiles pero no de derechos políticos plenos—, dicho régimen, desde el punto de vista de la justicia como equidad, sería injusto. Es cierto que la postura de Rawls en este punto ha cambiado con el tiempo. En Rawls (1999) —que, a pesar de la fecha de publicación expresa las ideas de Rawls en los años ochenta— da a entender que las libertades políticas podrían tener un valor meramente instrumental³⁴. En Rawls (1995), en cambio, va a negar que las libertades políticas sean únicamente instrumentales y les va a atribuir un valor intrínseco. Por dos razones: «primero, porque juegan un papel significativo o incluso predominante en las vidas de muchos ciudadanos (...) y, segundo, [porque] son una de las bases sociales del auto-respeto de los ciudadanos y de este modo, entre otros, un bien primario»³⁵. De ahí que insista en señalar que ambos tipos de libertades formen parte de una misma familia.

Por supuesto que, si nos ponemos quisquillosos, podemos afirmar que en último término las libertades políticas *sólo* tienen valor instrumental porque, además de apuntalar las libertades civiles, en última instancia sirven de instru-

32. En este paso Rawls menciona a Paine y a Jefferson, que consideraban que una constitución excesivamente rígida podía suponer el «gobierno de los muertos sobre los vivos». Paine, por ejemplo, afirmaba que «cada época y generación debe ser tan libre de actuar por sí misma, como las edades y generaciones que le precedieron»; y Jefferson, que «una generación es a otra como una nación independiente a otra» cit. en Holmes (1988), p. 222 y 225.

33. Rawls (1999), p. 195-196.

34. «Las libertades políticas pueden seguir considerándose básicas aun cuando *sólo sean medios institucionales esenciales para proteger y preservar otras libertades básicas*. Cuando a los grupos y las minorías políticamente más débiles se les niega el derecho de sufragio y son excluidos de los cargos políticos (...) es probable que sus derechos y libertades básicos queden, si no conculcados, restringidos. Esto basta para incluir las libertades políticas en cualquier esquema plenamente adecuado de libertades básicas» Rawls (1999), p. 194, sub. mío.

35. Rawls (1995), p. 110 n. 40.

mento para el ejercicio de la facultad moral de la razonabilidad. En realidad, esta crítica también afectaría al valor intrínseco de las libertades civiles —que según Rawls sirven, *mutatis mutandi*, al ejercicio de la facultad moral de la racionalidad—³⁶. Pero sirve, precisamente, para mostrar por qué Rawls se permite afirmar, en su réplica a Habermas, que ambas libertades son «co-originarias y tienen igual peso». Lo son porque ambas son igualmente necesarias para el desarrollo de las facultades morales —la racionalidad y la razonabilidad—, que es nada más y nada menos que el criterio normativo último de la justicia como equidad:³⁷ «[e]stas libertades son co-originarias por la razón (...) de que ambas clases de libertad están enraizadas en una o en las dos facultades morales, en la capacidad para un sentido de la justicia y la capacidad para una concepción del bien respectivamente»³⁸.

3. La cláusula del valor equitativo de las libertades políticas

3.1. ¿Son las libertades políticas puramente formales?

Supongamos que aceptamos los argumentos de Rawls a favor del valor intrínseco de las libertades políticas; es decir, supongamos que aceptamos que la teoría de la democracia de Rawls no está dispuesta a renunciar a los derechos políticos cuando ello puede conducir a resultados legislativos más justos. Supongamos, además, que aceptamos que las libertades civiles y las políticas son co-originales porque sirven para realizar las dos facultades morales que, de acuerdo con la justicia como equidad, todo ciudadano debe mostrar para ser considerado como tal. Y supongamos por último que, al igual que el resto de libertades incorporadas al primer principio, las libertades políticas no están sujetas a una distribución *maximin* sino estrictamente igualitaria.

Pues bien, incluso si aceptamos estos tres supuestos, aún podemos formular la siguiente crítica: ¿no es cierto que, cuando las libertades políticas son meramente formales, el proceso político termina siendo controlado por quienes tienen más recursos económicos y mediáticos, más información, más tiempo libre, etc.? En un célebre pasaje de su crítica a Bruno Bauer, Marx lo expresaba así:

El Estado suprime a su modo las diferencias de nacimiento, estamento, cultura, ocupación, declarándolas apolíticas, proclamando por igual a cada miembro del pueblo partícipe de la soberanía popular sin atender a esas diferencias

36. Para una crítica similar, cf. la observación de un evaluador anónimo en Wall (2006), p. 267 n. 37.

37. La racionalidad se define como la capacidad para formar, revisar y perseguir una determinada concepción del bien; la razonabilidad, por su parte, como la capacidad para proponer y respetar términos de cooperación equitativos. Según Rawls, «las dos facultades morales [son] *condición necesaria y suficiente* para ser considerado miembro pleno e igual de la sociedad en cuestiones de justicia política» Rawls (1982), p. 16, sub. mío.

38. *Ibidem*, p. 120.

(...) No obstante el Estado deja que la propiedad privada, la cultura, las ocupaciones actúen a su modo y hagan valer su ser específico³⁹.

3.2. El argumento a la CVE

La respuesta de Rawls a esta crítica va a ser, precisamente, introducir la CVE en la formulación del PL. En este apartado reconstruyo el argumento que conduce de la crítica marxista a la exigencia de la CVE y, a continuación, presento las diferentes justificaciones normativas de las que echa mano Rawls (3.3). Divido el argumento en cuatro pasos.

Primero, Rawls reconoce que una cosa son las *libertades* recogidas en el primer principio y otra cosa su *valor*, es decir, la capacidad para ejercer dichas libertades, capacidad determinada por los recursos de los que dispone cada individuo para realizar los fines particulares en el interior del esquema de libertades determinado por el PL⁴⁰. Así, entre dos individuos S_1 y S_2 que gozan de un esquema idéntico de libertades (p.e., de movimiento, expresión y participación política), el valor $v(S_1)$ y $v(S_2)$ de dichas libertades estará definido por los recursos que cada uno tiene a su disposición para ejercer dichas libertades (p.e., para adquirir un billete con el que viajar a Helsinki, editar una revista o sufragar los gastos preelectorales de su partido). Es obvio, por tanto, que a diferentes niveles de recursos, diferente valor de las libertades básicas. Pues bien, para Rawls, al menos en lo que se refiere a las libertades políticas, que $v(S_1)$ y $v(S_2)$ sean diferentes resulta *prima facie* inaceptable.

Segundo, ¿qué entendemos por valor equitativo de las libertades políticas? Si se trata de que todos los ciudadanos participen desatadamente en la vida cívica, tal como Hannah Arendt atribuía a los ciudadanos de la *polis* griega⁴¹, Rawls rechaza explícitamente esta opción⁴². Muy al contrario, Rawls define el valor equitativo de las libertades políticas como la *igual capacidad para participar e influir* en el resultado del proceso político y no como la *igual participación e influencia*, de manera que a diferente nivel de motivación política, por ejemplo, diferente nivel de influencia⁴³. Así:

39. Marx (1844), p. 185-186.

40. «Las libertades básicas son un marco de vías y oportunidades protegidas legalmente. Por supuesto, la ignorancia y la pobreza, y la carencia de medios materiales en general, impide a la gente ejercer sus derechos y emplear dichas posibilidades. Pero en lugar de considerar estos y otros obstáculos similares como restricciones de la libertad de la persona, consideramos que afectan al valor de la libertad, esto es, la utilidad de la libertad para las personas» (1982: 40).

41. Para una refutación de este mito, cf. de Francisco (2003).

42. Rawls (1999), p. 193 y ss.

43. De ahí que en el paso anterior afirmara que para Rawls es «prima facie» inaceptable que $v(S_1)$ y $v(S_2)$ sean desiguales. Es inaceptable que las capacidades de participación e influencia de S_1 y S_2 sean desiguales, y que en consecuencia $v(S_1)$ y $v(S_2)$ sean inequitativos, pero no que $v(S_1)$ y $v(S_2)$ sean desiguales *tout court*. Como ha señalado Brig-

Valor equitativo de las libertades políticas: dado un conjunto de individuos $C = \{S_1, \dots, S_n\}$, el valor de las libertades políticas de cada uno de sus individuos, $v(S_1), \dots, v(S_n)$, es equitativo *si y sólo si* todos ellos disponen de igual capacidad para formar parte e influir sobre el proceso político.

El valor de las libertades políticas depende, pues, de dos elementos. Uno *objetivo*: los recursos políticos (tanto económicos como de información, por ejemplo) necesarios para poder participar e influir en pie de igualdad en el proceso político. Y otro *subjetivo*: la motivación política de las partes que, como es natural, afecta al ejercicio de todas las libertades por definición. Por ejemplo, puede ocurrir que S_1 disponga de los recursos necesarios para ir a Helsinki, editar su propia revista y costear los gastos de una costosísima campaña electoral pero que, no obstante, sea hombre de su barrio, se abstenga de pronunciarse públicamente y sea anarquista. Para S_1 , pues, las libertades de desplazamiento, expresión y voto tendrán, *ceteris paribus*, un valor escaso. Sin embargo, eso no significa que los recursos políticos necesarios para el ejercicio de dichas libertades no sean computables. Precisamente, el hecho de que Rawls defina el valor de las libertades políticas como igual *capacidad* para participar e influir es lo que le permite dejar de lado la variable subjetiva del cálculo y afirmar que «el valor, esto es, la utilidad de [las libertades políticas,] es estimad[o] mediante un índice de bienes primarios»⁴⁴.

Tercero, dado que los recursos políticos están distribuidos de manera desigual, el valor de las libertades políticas también lo estará. Según Rawls, «históricamente (...) el sistema legal ha permitido diferencias en la distribución de la propiedad y la riqueza que exceden con mucho lo que es compatible con la igualdad política. [Cuando esto ocurre] el poder político se acumula rápidamente y se vuelve desigual; y haciendo uso del aparato coercitivo del estado y sus leyes, aquellos que toman ventaja se aseguran frecuentemente una posición favorable. Así, las desigualdades en el sistema económico y social pueden minar rápidamente cualquier igualdad política que pudiera haber existido bajo condiciones favorables»⁴⁵.

Cuarto, si efectivamente disponemos de un indicador objetivo con el que medir $v(S_1)$ y $v(S_2)$ y, además, nos ponemos de acuerdo en que la desigualdad económica entre S_1 y S_2 es tal que $v(S_1)$ y $v(S_2)$ resultan inequitativos, ¿por qué no dejar que sea el propio principio de diferencia el que rectifique la desigual capacidad para participar e influir en el proceso político? Según Rawls, *el principio de diferencia resulta insuficiente*, puesto que «al maximizar el índice de los menos aventajados, maximiza para ellos el valor de las libertades iguales disfrutadas por todos. [Sin embargo] el principio de diferencia presumi-

house, «la igual disposición de recursos para ejercer la influencia política (...) no requiere que el beneficiario de los recursos los emplee realmente (...) También permite que los usos deliberadamente incompetentes de los recursos los hagan inefectivos en el proceso sin que el principio sea violado por ello» Brighouse (1997), p. 161.

44. Rawls (1999), p. 201.

45. Rawls (1971), p. 226.

blemente no basta para evitar eso [que quienes poseen mayores recursos puedan unirse y excluir a quienes poseen menos]. El limitado espacio del foro político público, por así decir, permite que el valor de las libertades políticas esté mucho más sujeto a la posición social y a los medios económicos de los ciudadanos que la utilidad de otras libertades. Por consiguiente, *añadimos el requisito del valor equitativo de las libertades políticas*⁴⁶.

El argumento que conduce de la crítica marxista a la incorporación de la CVE se resume, pues, en estos cuatro pasos:

1. Las libertades políticas y su valor son conceptualmente distintos.
2. El valor de las libertades políticas está determinado por un índice de bienes primarios (políticamente relevantes, p.e., la riqueza o la información política).
3. Dado que dichos bienes primarios están distribuidos de manera desigual, la capacidad para participar e influir políticamente también lo estará.
4. A fin de que la capacidad para participar e influir políticamente esté igualmente distribuida entre los ciudadanos y, en consecuencia, el valor de libertades políticas sea equitativo, resulta necesario incluir la CVE en la formulación del PL.

3.3. *La justificación normativa de la CVE*

Parece claro que, incluso si aceptamos las razones que nos presenta Rawls para justificar los cuatro pasos de su argumento, (1)-(3) no son premisas suficientes para inferir (4), al menos si queremos evitar incurrir en falacia naturalista. Debemos incluir, pues, un enunciado adicional entre las premisas que justifique por qué resulta equitativo que todos los ciudadanos tengan la misma capacidad para participar e influir en el proceso político. Y esta premisa no es necesariamente autoevidente: ¿Por qué se debe garantizar que todos tengan la misma capacidad real de participar e influir en el proceso político? ¿Acaso no es suficiente con que todos los ciudadanos dispongan del mismo derecho de voto, asociación y expresión políticas, a pesar de que luego lo utilicen de manera diferente en la medida de sus recursos disponibles? Para justificar normativamente la CVE Rawls presenta dos argumentos, uno instrumental y otro intrínseco al proceso político.

3.3.1. *La justificación instrumental*

El primer argumento de Rawls es que la CVE queda incluida en el PL «porque es esencial para establecer una legislación justa»⁴⁷. Recordemos que uno de los dos criterios normativos que emplea Rawls para evaluar el proceso político es instrumental: su capacidad para producir resultados justos⁴⁸. Pues bien, si acep-

46. Rawls (1999), p. 201-203, sub. mío.

47. Rawls (1982), p. 249.

48. El proceso político, según Rawls, es un caso de justicia procesal imperfecta. A diferencia de los casos de justicia puramente procesal, en los que no disponemos de otro cri-

tamos dicho criterio normativo y demostramos que la CVE es una condición necesaria —aunque no suficiente— para alcanzar una legislación justa (cf. *supra*, 3.2), entonces la CVE quedará normativamente justificada.

Steven Wall ha criticado este argumento poniendo en duda, precisamente, que la relación entre la CVE y la obtención de una legislación justa sea *necesaria*. Según Wall, «es difícil de creer que, independientemente de las circunstancias sociales, la [CVE] sea una condición indispensable para la justicia del proceso político»⁴⁹. Desde luego que Rawls está dispuesto a aceptar que los detalles de la relación entre una cosa y la otra son competencia de la sociología política y no de la filosofía política⁵⁰, pero no está dispuesto a admitir que pueda alcanzarse un resultado legislativo justo cuando unos ciudadanos tienen una capacidad de influencia y participación política muy superior a la del resto de ciudadanos.

Pues bien, dado (1) que el principio de diferencia, por sí solo, no impide la existencia de grandes desigualdades de renta⁵¹ y (2) que éstas generan desigualdades de participación políticas e influencia sobre los resultados legislativos⁵², (3) resulta necesario introducir una medida rectificadora adicional. Según Rawls, esa medida es, precisamente, la CVE.

3.3.2. La analogía democracia / contractualismo

Una réplica posible al anterior argumento es que éste es puramente instrumental. ¿No habíamos quedado en que las libertades políticas quedaban normativamente fijadas, además de por su valor instrumental, por sus propiedades intrínsecas? La respuesta de Rawls a esta posible objeción es que, además de mejorar la calidad de los resultados legislativos, la CVE tiene la función de garantizar la justicia del propio proceso político.

terio para establecer la corrección del resultado que la propia imparcialidad del procedimiento (como ocurre, por ejemplo, en los juegos de azar), en los caso de justicia procesal imperfecta (entre ellos, por ejemplo, los juicios penales), «existe un criterio independiente para establecer el resultado correcto, [pero] no existe un procedimiento factible que garantice llegar a él» (1971: 86).

49. Wall (2006), p. 252. Para una crítica similar, cf. O'Neill (2008).

50. Rawls (1971), p. 226-227.

51. Entre tres sociedades hipotéticas A_1 , A_2 y A_3 , en las que la distribución de la renta neta entre el grupo más desfavorecido y el grupo más favorecido sea, respectivamente, de {1.000, 2.000}, {1.500, 2.500} y {2.000, 20.000}, el principio de diferencia siempre elegirá A_2 a A_1 , pero siempre elegirá A_3 a A_2 (y, obviamente, a A_1). Como ha señalado Parfit (2000), se trata de un principio no estrictamente igualitarista sino prioritarista.

52. Para un análisis empírico de los efectos de las desigualdades económicas sobre la participación política, cf. el estudio clásico de Verba *et al.* (1978), quienes definen la participación política como una función de los recursos socio-económicos disponibles. Para un análisis empírico de los efectos de las desigualdades económicas sobre la influencia política en los EE UU actuales, cf. Bartels (2008). El mismísimo Alan Greenspan reconocía hace unos años que «las efectivas y crecientes concentraciones en la renta no son deseables para una sociedad democrática» (*The Washington Post*, 22 de julio de 2004).

Según Rawls, la justicia del proceso político puede evaluarse (intrínsecamente) por su analogía con la situación especificada en la posición original. La idea es la siguiente: (1) el proceso político, para ser considerado justo, debe colocar a las partes en una situación de participación e influencia equitativa; (2) dicha situación equitativa está idealmente expresada en la posición original; luego, (3) el proceso político, para ser considerado justo, deberá reflejar en la mayor medida posible la situación de equidad modelada en la posición original. La CVE queda justificada, pues, como impedimento para que las desigualdades existentes en la sociedad civil influyan en el proceso de toma de decisiones políticas, análogamente a como ocurría en la posición original⁵³. Según Rawls:

La garantía del valor equitativo de las libertades políticas queda incluida en el primer principio de justicia (...) para garantizar que el proceso político equitativo especificado por la constitución queda abierto a todo el mundo sobre la base de una amplia igualdad. La idea es incorporar a la estructura básica de la sociedad un procedimiento político efectivo que refleje en dicha estructura la representación equitativa de cada persona lograda en la posición original⁵⁴.

4. Las implicaciones distributivas de la CVE

4.1. El alcance de la CVE.

En la sección anterior hemos visto el argumento que conduce de la crítica marxista a la exigencia de la CVE y la justificación normativa de la misma. La pregunta obvia que surge ahora es: ¿qué implicaciones institucionales tendría la implementación de la CVE? Como hemos visto (*supra*, 3.2), el valor equitativo de las libertades políticas es definido como la igual capacidad para participar e influir en el proceso político. Ahora bien, a la hora de anticipar las medidas institucionales que supondría poner en marcha la CVE, Rawls aplica un principio de cautela. Su idea es que dichas medidas dependen en buena medida de las características de cada contexto de aplicación, por lo que «está fuera del alcance de una doctrina filosófica considerar en detalle los tipos de disposiciones necesarios para asegurar el valor equitativo de las libertades políticas iguales»⁵⁵.

53. Estlund (2008: cap. 13) ha criticado la analogía entre democracia y contractualismo, pero de un modo que no afecta al argumento de Rawls. Por dos razones: primero, porque analiza la analogía en términos procedimentales, es decir, la idea de que a similar procedimiento, similares resultados; y segundo, porque, a pesar de que menciona a Rawls, Estlund se centra en la variante scanloniana de la posición original, que, a diferencia de la de Rawls, concede derecho de veto a las partes —aspecto que es objeto central de su crítica.

54. Rawls (1993), p. 330.

55. Rawls (1982), p. 44.

Ahora bien, esto no significa que no sea posible decir nada al respecto. Un caso que por ejemplo Rawls *sí* analiza es el de la financiación de los partidos políticos. Ésta no es una cuestión secundaria, puesto que, en las democracias de gran escala, los elevados costes electorales, combinados con la existencia de grandes concentraciones económicas y mediáticas, son terreno abonado para el clientelismo. Como han señalado Manin *et al.*:

El hecho es que para existir y presentarse a los electores, los partidos políticos deben obtener fondos. Cuando estos fondos provienen de intereses especiales, ellos son otorgados a cambio de favores. Presumiblemente, si Philip Morris Co. Inc. contribuyó en 1996 con más de dos millones y medio de dólares al Comité Nacional Republicano (...) debe haber esperado al menos dos y medio millones de dólares en favores; de lo contrario su gerencia hubiera debido ser expulsada por los accionistas⁵⁶.

Así, según Rawls, «es necesario imponer límites en las contribuciones y otro tipo de regulaciones en la financiación pública de las campañas políticas o de los gastos electorales para mantener el valor equitativo de las libertades políticas»⁵⁷. Para Rawls estas restricciones son perfectamente compatibles con la libertad de expresión política bajo tres condiciones: (1) que no impongan restricciones sobre el contenido mismo de la expresión política (es decir, estaría justificado prohibir la financiación privada de los partidos políticos, pero no la financiación privada de cierto partido por el hecho de que, por ejemplo, expresa posturas xenófobas); (2) que afecten a todos equitativamente (es decir, estaría justificado limitar la publicidad política en los medios de comunicación privados pero no en los murales o espacios públicos al alcance de quienes sólo disponen de dichos medios); y (3) que estén racionalmente diseñadas⁵⁸. La idea de Rawls, en último término, consiste en «mantener a los partidos políticos independientes de las grandes concentraciones de poder económico y social privado»⁵⁹.

Ahora bien, lo que no se entiende es por qué Rawls se abstiene de atribuir capacidad distributiva explícita a la CVE. Si, como hemos visto antes, Rawls se ve obligado a defender (1) que existe una relación de necesidad entre las grandes desigualdades económicas y las desigualdades políticas y (2) que el principio de diferencia es insuficiente para rectificar adecuadamente las desigualdades de renta y riqueza, entonces no queda nada claro que pueda garantizarse la equidad de las libertades políticas si no dotamos a la CVE de capacidad

56. Manin (1999), p. 35.

57. Rawls (1982), p. 73.

58. Rawls ilustra su posición analizando el caso *Buckley vs. Valeo*, en el que la Corte Suprema, apelando a la Primera Enmienda, consideró inconstitucionales los límites a los gastos de campaña impuestos por la ley electoral de 1974. Según Rawls, con dicha sentencia la Corte se opone a que «el Congreso pueda intentar establecer el valor equitativo de las libertades políticas» Rawls (1982), p. 76.

59. *Ibidem*, p. 42-43.

para redistribuir riqueza allí donde las excesivas desigualdades económicas (permitidas por el principio de diferencia) puedan poner en riesgo dicha equidad. Como ha señalado Brighouse, «dado que en principio no existe un límite a las desigualdades permitidas por el principio de diferencia, es razonable sospechar que en la práctica *la implementación del valor equitativo de las libertades políticas requeriría una distribución de recursos sustancialmente igualitarista*»⁶⁰. El argumento, pues, sería éste:

1. Todos los ciudadanos deben disponer de igual capacidad para participar e influir en el proceso político.
2. Las excesivas desigualdades económicas son incompatibles con la igual capacidad de los ciudadanos para participar e influir en el proceso político.
3. El PD, por sí solo, no impide la existencia de dichas desigualdades.
4. La CVE debe impedir la existencia de dichas desigualdades.

Freeman⁶¹, en cambio, ha descartado que la CVE implique distribución alguna. Y, de hecho, Rawls podría responder en este punto que las desigualdades excesivas que podrían socavar la equidad de las libertades políticas quedan excluidas en los dos regímenes que él considera compatibles con la justicia como equidad: la democracia de propietarios (*property-owning democracy*) —en la que la propiedad de los medios de producción es privada pero se encuentra dispersa entre los miembros de la sociedad civil—; y el socialismo liberal, en el que los medios de producción son de propiedad pública pero las libertades y derechos incluidos en el PL están garantizados⁶².

Sin embargo, esto abre una segunda vía de justificación para la atribución de fuerza distributiva a la CVE, en la medida en que el principio de diferencia —dado que permite la existencia de grandes desigualdades— resulta insuficiente a la hora de justificar estos dos regímenes⁶³. Rawls se vería entonces en un dilema. O bien niega cualquier capacidad distributiva a la CVE y renuncia, por tanto, (1) a uno de los pies de la justificación de la CVE —la relación de necesidad entre las grandes desigualdades económicas y la desigualdad política— y (2) a proporcionar una justificación suficiente de estos dos regímenes. O bien acepta atribuir capacidad distributiva a la CVE.

60. Brighouse (1997), p. 176, sub. mío.

61. Freeman (2007), p. 63.

62. Rawls excluye explícitamente tres tipos de regímenes como incompatibles con la justicia como equidad: el capitalismo de *laissez faire*, el capitalismo de estado de bienestar y el socialismo de estado con economía planificada —Rawls (1999), p. 186.

63. Aquí no tengo en cuenta la cláusula de igualdad equitativa incluida en el principio de igualdad de oportunidades y las eventuales implicaciones distributivas que pudiera tener dicha cláusula. Sin embargo, dichas implicaciones nunca podrían ser suficientes como para satisfacer —incluso en combinación con el PD— las exigencias impuestas por CVE, puesto que en tal caso la CVE resultaría trivial y, en consecuencia, no habría razón para que Rawls la hubiera incluido, explícita e insistentemente, en la formulación del PL.

En mi opinión, lo más consistente con el planteamiento de Rawls sería optar por el segundo cuerno del dilema, es decir, afirmar que, si de lo que se trata es de garantizar el valor equitativo de las libertades políticas, entonces nos vemos obligados, en nombre de la CVE, a rectificar cualquier desigualdad económica que ponga en riesgo el igual acceso a los recursos que determinan la capacidad para participar e influir en el proceso político⁶⁴. Un respuesta así (1) sería consistente con la argumentación empleada para justificar normativamente la CVE y (2) conduciría con naturalidad a cualquiera de las dos opciones institucionales por las que apuesta Rawls⁶⁵. Se trata de una respuesta que, al menos explícitamente, Rawls no descarta y que, como muestro a continuación, tiene implicaciones sorprendentes para su teoría.

La CVE como principio distributivo

Supongamos que optamos por el segundo cuerno del dilema. Surge entonces una pregunta obvia. Si atribuimos fuerza distributiva a la CVE, ¿qué queda entonces del principio de diferencia? Aquí se podría responder que sigue cumpliendo su función, puesto que a diferencia de la CVE —que tiene como objetivo lograr la *igualdad* en el acceso a los recursos de participación e influencia políticas— el principio de diferencia promueve la igualdad pero también la *eficiencia*. Esto es cierto, pero es igualmente cierto que, dada la prioridad léxica de la CVE, las desigualdades económicas y sociales permitidas por el principio de diferencia quedan limitadas a las exigencias que imponga la CVE. Es decir, siempre que la CVE y el principio de diferencia entren en conflicto, será este último el que sea sacrificado.

Esto podría explicar, por otra parte, la tibieza con la que, con el tiempo, ha tratado Rawls el principio de diferencia. Podría explicarla, además, sin tener que dar la razón a quienes, como Okin⁶⁶, han considerado que «la atención de Rawls sobre las libertades literalmente ahoga la parte redistributiva de su teoría original».

Es posible que, de hecho, como comentaba Barry en su célebre reseña de Rawls (1993), la creciente importancia concedida por Rawls a la cuestión de la estabilidad política implique «que el segundo principio debe ser seguramente sacrificado»⁶⁷. Pero incluso aunque así fuera, quizá no deberíamos preocuparnos demasiado por ello. Al menos, por tres razones.

64. Obviamente, las exigencias distributivas dirigidas a aplicar la CVE deberían ser acompañadas de otras medidas como las restricciones a la financiación privada de los partidos, el control del gasto electoral o la regulación de la publicidad política, medidas que Rawls sí menciona explícitamente.

65. Según Rawls, una de las funciones de la democracia de propietarios, por ejemplo, es impedir «que una pequeña parte de la sociedad controle la economía y *asimismo, indirectamente, la vida política*» —Rawls (1999) p. 189, sub. mío.

66. Okin (1993), p. 1010.

67. Rawls (1995), p. 913.

La primera razón es que la CVE, tal como la estamos entendiendo aquí, presenta un criterio distributivo más exigente que el principio de diferencia, lo cual permite responder a todos aquellos que han criticado la postura del último Rawls como un giro hacia el centro político.

La segunda razón es que la CVE, en comparación al principio de diferencia, esquivo ciertos aspectos normativamente contraintuitivos de éste. Por ejemplo, como critica Cohen⁶⁸, que en nombre de la justicia permita que se proporcionen incentivos económicos a quienes disponen de los mejores talentos con el argumento de que ello terminará revirtiendo en beneficio de los más desfavorecidos⁶⁹. Desde luego que la CVE no permite refutar a la crítica de Cohen. Pero sí que permite amortiguarla, puesto que reduce en gran medida el papel de los incentivos al limitar las desigualdades permitidas por el principio de diferencia a aquellas que resulten compatibles con la igual capacidad para ejercer las libertades políticas.

En relación a la CVE, O'Neill (2008) ha sostenido que el principio de diferencia, por sí solo, puede satisfacer el «valor de la igualdad» defendido por Rawls⁷⁰. Sin embargo, se mire por donde se mire, el principio de diferencia, por sí mismo, no tiene por qué conducir necesariamente a la igualdad (cf. nota 51). En mi opinión, lo que hace de la justicia como equidad la teoría fuertemente igualitarista a la que Rawls siempre se refirió es, precisamente, que ésta incluye mecanismos distributivos adicionales que corrigen y limitan las desigualdades excesivas que el principio de diferencia pudiera tolerar. Entre ellos, la CVE.

La tercera razón es estratégica más que normativa. Rawls es perfectamente consciente de que el principio de diferencia es un candidato no precisamente prometedor a la hora de suscitar un consenso superpuesto entre todos los miembros razonables de la sociedad⁷¹. De ahí que, entre otras cosas, no lo considere un fundamento constitucional y lo desplace al proceso legislativo. Pues bien, ¿por qué no apelar a la distribución como una precondition para la igual capacidad de influencia y participación políticas, en lugar de apelar a la distribución de la riqueza a secas? Dado que la evidencia disponible muestra que la igualdad económica *incondicional* es un candidato débil a la hora de lograr la adhesión de los ciudadanos⁷², ¿por qué no apelar a un principio —el de la

68. Cohen (1992); Cohen (1997); Cohen (2000).

69. «La idea es que la gente con talento producirá más de lo que haría si, y sólo si, se les paga más del salario normal y parte del extra que produzcan podrá darse a los que peor están. (...) No tengo nada que objetar sobre el principio de diferencia en sí mismo, pero estoy muy en desacuerdo con Rawls sobre el asunto de (...) cuánta desigualdad admite (...) Si tengo razón, la afirmación del principio de la diferencia implica que la justicia exige (virtualmente) una igualdad incondicional» —Cohen (2000), p. 169.

70. Rawls (1999), §32.

71. El consenso superpuesto (*overlapping consensus*) se produce cuando todos los miembros razonables de la sociedad apoyan un conjunto de principios con razones internas a sus propias doctrinas comprensivas. Se trata de un consenso, pues, moral y estable a lo largo del tiempo. Cf. Rawls (1993) conferencia IV.

72. Cf., por ejemplo, Fong *et al.* (2005).

igualdad política— con mayor fuerza categórica y susceptible por ello de suscitar una mayor equilibrio reflexivo a su alrededor?

Aunque éstas son cuestiones que obviamente necesitan un análisis más detallado, de aceptar la CVE así definida, tendríamos un principio distributivo (1) más igualitarista que el principio de diferencia, (2) léxicamente superior, (3) con menos problemas de justificación normativa y (4) más prometedora en términos de alcanzar un equilibrio reflexivo.

Bibliografía

- ARNESON, R. (2003). «Defending the Purely Instrumental Account of Democratic Authority». *Journal of Political Philosophy*, 11 (1).
- BARRY, B. (1995). «Rawls and the Search for Stability». *Ethics*, 105 (4).
- BARTELLS, L. (2008). *Unequal Democracy. The Political Economy of the New Gilded Age*. Princeton: Princeton U. P.
- BERLIN, I. (1957). «Dos conceptos de libertad». En: *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Trad. A. Rivero. Madrid: Alianza.
- BRIGHOUSE, H. (1997). «Political Equality in Justice as Fairness». *Philosophical Studies*, 86.
- COHEN, G. A. (1992). «Incentives, Inequality and Community». En: PETERSON, G. (ed.). *The Tanner Lectures on Human Values*. Vol. 13. Salt Lake City: University of Utah Press.
- (1997). «Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice». *Philosophy & Public Affairs*, 26.
- (2000). *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Barcelona: Paidós.
- COHEN, J. (2003). «For a Democratic Society» En: FREEMAN, S. (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Nueva York: Cambridge U. P.
- CONSTANT, B. (1819). «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos». En: ÍDEM (1989). *Escritos políticos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- DAHL, R. (1979). «Procedural Democracy». En: LASLETT, P. y J. FISHKIN (eds.). *Philosophy, Politics and Society*. Oxford: Blackwell.
- DANIELS, N. (1975). «Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty». En: ÍDEM (ed.). *Reading Rawls*. Oxford: Blackwell.
- DE FRANCISCO, A. (2003). «Teorías y modelos de democracia». En: A. ARTETA, E. G. GUITIÁN y R. MÁIZ (eds.). *Teoría política*. Madrid: Alianza.
- A. (2007). *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano*. Madrid: La Catarata.
- DOMÈNECH, A. (2004). *El eclipse de la fraternidad*. Barcelona: Crítica.
- DWORKIN, R. (2000). *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge (Mass.): Harvard U. P.
- ESTLUND, D. (2008). *Democratic Authority. A Philosophical Framework*. Princeton: Princeton U. P.
- FONG, C., H. GINTIS y S. BOWLES (2005). «Reciprocity, Self-Interest and the Welfare State». En: H. GINTIS, S. BOWLES, R. BOYD, y E. FEHR, (eds.). *Moral Sentiments and Material Interests*. MIT Press.
- FREEMAN, S. (2007). *Rawls*. Londres y Nueva York: Routledge.
- GARGARELLA, R. (2006). «El constitucionalismo según John Rawls» En: AMOR, C. (comp.). *Rawls post Rawls*. Buenos Aires: Prometeo.

- GONZÁLEZ, I. (2007). «La paradoja de las motivaciones en el liberalismo político de John Rawls». *Diacrítica*, 21 (2).
- HABERMAS, J. (1995). «Reconciliación mediante el uso público de la razón». En: HABERMAS, J. y J. RAWLS. *Debate sobre el liberalismo político*. Trad. G. Vilar. Barcelona: Paidós.
- HART, H. L. A. (1973). «Rawls on Liberty and Its Priority». En: DANIELS, N. (ed.). *Reading Rawls*. Oxford: Blackwell.
- HAYEK, F. (1960). *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press.
- HOLMES, S. (1988) «El precompromiso y la paradoja de la democracia». En: ELSTER, J. y R. SLAGSTAD (eds.). *Constitucionalismo y democracia*. Trad. M. Utrilla. México: FCE.
- MANIN, B., A. PRZEWORSKI y S. STOKES (1999). «Elections and Representation». En: ÍDEM (eds.). *Democracy, Accountability and Representation*. Cambridge: Cambridge U. P.
- MARX, K. (1844). «La cuestión judía». En: SACRISTÁN, M. (ed.). *Obras de Marx y Engels*. Vol. 5. Barcelona: Crítica.
- OKIN, S. M. (1993). «Review of Political Liberalism». *American Political Science Review*, 87.
- O'NEILL, M. (2008). «Liberty, Equality and Property-Owning Democracy». *Mancept Working Paper*.
- PARFIT, D. (2000). «Equality or Priority». En: CLAYTON, M. y A. WILLIAMS (comps.). *The Ideal of Equality*. Londres: MacMillan.
- PRZEWORSKI, A. (en prensa). «Democracy, Equality, and Redistribution». En: BOURKE, R. y R. GEUSS (eds.). *Political Judgement. Essays in Honour of John Dunn*. Cambridge: Cambridge U. P.
- RAWLS, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge (Ma.): Harvard U.P.
- (1974). «Reply to Alexander and Musgrave». En: FREEMAN, S. (ed.). *Collected Papers*. Nueva Delhi: Oxford U. P.
- (1982). «The Basic Liberties and their Priority». En: *The Tanner Lectures on Human Values*. Vol. 3. Salt Lake City: University of Utah Press.
- (1993). *El liberalismo político*. Trad. A. Domènech. Barcelona: Crítica.
- (1995). «Réplica a Habermas». En: HABERMAS, J. y J. RAWLS. *Debate sobre el liberalismo político*. Trad. G. Vilar. Barcelona: Paidós.
- (1999). *Justicia como equidad. Una reformulación*. Trad. A. de Francisco. Barcelona: Paidós.
- VAN PARIJS, P. (1996). «Is Democracy Compatible with Justice?». *Journal of Political Philosophy*, 4 (2).
- VERBA, S., N. M. Nie y J. KIM (1978). *Participation and Political Equality. A Seven-Nation Comparison*. Nueva York: Cambridge U. P.
- WALL, S. (2006). «Rawls and the Status of Political Liberty». *Pacific Philosophical Quarterly*, 87.
- WALDRON, J. (1999). *Law and Disagreement*. Oxford: Oxford U. P.
- YOUNG, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton U. P.