

DIEGO FERNANDO MARTÍNEZ VALLEJO

**ECONOMÍA, SACRIFICIO Y ENVIDIA: LAS CRÍTICAS DE JEAN-PIERRE
DUPUY A UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Filosofía

Bogotá, noviembre de 2011

**ECONOMÍA, SACRIFICIO Y ENVIDIA: LAS CRÍTICAS DE JEAN- PIERRE
DUPUY A *UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA* DE JOHN RAWLS**

**Trabajo presentado por Diego Fernando Martínez Vallejo, bajo la dirección de
Roberto Solarte Rodríguez, como requisito para optar por el título de Filósofo**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Filosofía

Bogotá, noviembre de 2011

El precio real de cualquier cosa, lo que realmente le cuesta al hombre que supone adquirirlas, son las penas y fatigas que su adquisición supone.

Adam Smith

A mis padres

Agradecimientos

Agradezco a Roberto Solarte Rodríguez, el director de este trabajo de grado, quien me ha ayudado a comprender las duras realidades que vive nuestro país tanto crítica como propositivamente. Gracias a él conocí a Dupuy, autor cuya filosofía he analizado con entusiasmo desde hace más de dos años. Además de profesor, Roberto ha sido un gran amigo y consejero.

Debo una enorme gratitud al profesor Edgar Antonio López, de la Facultad de Teología. Además de ser mi tutor durante mi formación como joven investigador de Colciencias, sus anotaciones sobre la crítica de Dupuy a la Teoría del Equilibrio General de Walras sirvieron enormemente para la elaboración de este trabajo.

Agradezco a los integrantes del semillero de filosofía del Instituto Pensar, el cual dirigí hasta el año pasado, pues muchas de mis reflexiones sobre filosofía económica fueron fruto de las discusiones que tuve con ellos acerca del pensamiento de Dupuy, Rawls y Sen.

Finalmente, no puedo ignorar la gentil ayuda que recibí de Carolina Méndez, Gustavo Perdomo y Magda Trujillo por las sugerencias de estilo y redacción.

Resumen

Desde el comienzo de *Una Teoría de la Justicia*, Rawls deja claro que su objetivo es ofrecer una explicación sistemática que sea superior al utilitarismo dominante. Contrario a este último, la filosofía rawlsiana no admite que los sacrificios impuestos a unos sean compensados por la mayor cantidad de ventajas disfrutadas por muchos.

Jean-Pierre Dupuy, sin embargo, considera que Rawls no soluciona el problema del sacrificio, por lo que entre él y el Utilitarismo se conserva un parentesco de *hermanos enemigos*. En palabras de Jean- Pierre Dupuy, siendo ésta su tesis principal: “aplicados a una situación sacrificial, los principios de justicia de John Rawls justifican la lógica sacrificial”.

Palabras claves: Filosofía de la Economía; *Teoría de la Justicia* de John Rawls; Utilitarismo; Jean-Pierre Dupuy; Sacrificio.

Abstract

From the beginning of *A Theory of Justice*, Rawls makes it clear that his aim is to offer a systematic explanation that is superior to the prevailing utilitarianism. In contrast to the latter, Rawlsian philosophy rejects the idea that the sacrifices imposed on some can be compensated for by the larger number of advantages enjoyed by many.

According to Jean-Pierre Dupuy, however, Rawls does not solve the issue of sacrifice. Therefore, there remains between him and utilitarianism a relationship of enemy brothers. Dupuy's main thesis, in his own words, is that "applied to a sacrificial situation, John Rawls's principles of justice justify the sacrificial logic."

.Key Words: Philosophy of economics, Rawls' *A Theory of Justice*, Utilitarianism, Jean-Pierre Dupuy, Sacrifice.

El utilitarismo frente a la afirmación de normas universales son oposiciones falsas, puesto que dos opciones opuestas llegan a idéntico resultado. Los críticos que se quejan de que en la sociedad egoísta y hedonista de hoy faltan valores auténticos se equivocan por completo. Lo auténticamente opuesto al amor propio egoísta no es el altruismo, la preocupación por el bien común, sino la envidia, el resentimiento que me hace actuar contra mis propios intereses. Freud lo sabía bien: la pulsión de muerte se opone tanto al principio del placer como al principio de realidad. El verdadero mal, que es la pulsión de muerte, implica el sabotaje de uno mismo. Nos hace actuar contra nuestros propios intereses.

El problema del deseo humano es que, como dijo Lacan, siempre es “deseo del otro” en todos los sentidos del término: deseo por el otro, deseo de ser deseado por el otro, y especialmente deseo de lo que el otro desea. Esto último hace de la envidia, que incluye el resentimiento, un componente constitutivo del deseo humano, algo que Agustín ya sabía. Recordemos el pasaje de sus Confesiones, a menudo citado por Lacan, que retrata la escena de un bebé celoso del hermano que mama del pecho de la madre: “yo mismo he visto y comprobado cómo un infante puede estar celoso aunque no pueda hablar. Palidece y lanza miradas furtivas a su hermano de leche”.

Desde esta percepción, Jean-Pierre Dupuy propone una crítica convincente de la teoría de la justicia de John Rawls.

Slavov Zizek (2009, p. 108-109).

Rawls hace un uso masivo de conceptos y modelos económicos. Los economistas están, de hecho, entre sus principales lectores y críticos. Es difícil entrar en su pensamiento sin tener un sólido bagaje en ciencia económica (...). Una razón que explica esto es el papel central que juega el mercado en la buena sociedad rawlsiana (...). Otro vínculo profundo une el sistema rawlsiano con la “economía política”. La teoría de la justicia tiene un adversario principal: el utilitarismo. Como sucede a menudo con las rivalidades, cuanto más se esfuerzan los competidores en distinguirse, tanto más llegan a parecerse. Rawls, lo veremos, no escapa de este funesto destino.

Jean-Pierre Dupuy (1998, p. 53).

Índice

Introducción.....	14
Capítulo I. La propuesta de Rawls	16
John Rawls: una vida en una obra.....	17
Rawls y el utilitarismo.....	24
La justicia como imparcialidad y los principios de la justicia: entre Kant y la racionalidad económica.....	40
Los principios de justicia.....	47
Capítulo 2. La filosofía de Jean-Pierre Dupuy	51
Entre Iván Illich y René Girard.....	54
El pensamiento de Illich en Dupuy	57
Orden social y sacrificio según René Girard	61
Capítulo 3. Las críticas de Dupuy a Rawls.....	64
Rawls y la Economía Política	64
El uso de categorías y conceptos propios de la disciplina económica en el pensamiento filosófico de Rawls.....	68
El mercado dentro de la Teoría de la Justicia	68
El utilitarismo y la economía	72
Una sociedad bien ordenada: el sacrificio de la prioridad de los principios.....	73
Rawls y el criterio de unanimidad paretiana.....	79
El sacrificio del mérito	88
Rawls y la envidia.....	97
Conclusiones.....	112
Bibliografía.....	116

Introducción

Las críticas de Jean-Pierre Dupuy a John Rawls pretenden evidenciar que el problema del sacrificio queda irresuelto en *Una teoría de la justicia*. Este trabajo trata principalmente sobre esta cuestión, cuya importancia es indudable cuando se tiene presente que uno de los objetivos de Rawls es proponer una teoría superior al utilitarismo, doctrina que admite que se impongan sacrificios a unos por el hecho de que otros tengan mayores ventajas. Las críticas del profesor Dupuy ofrecen una explicación convincente acerca de la dificultad que tiene Rawls de evadir el sacrificio y, por tanto, de distanciarse de su oponente, el utilitarismo.

Este trabajo también relaciona la obra de Rawls con la tradición de la Economía Política Clásica, considerada por Dupuy como una filosofía anglosajona, escrita y hablada en inglés –desde Adam Smith hasta John Stuart Mill, los más grandes economistas políticos clásicos nacieron y murieron en el Reino Unido–. Dupuy, quien desde hace décadas ha estudiado esta línea de pensamiento, considera que Rawls comparte rasgos comunes con los autores más relevantes de esta tradición.

A excepción del libro de Dupuy *El sacrificio y la envidia: el liberalismo frente a la justicia social* (1998), ampliamente citado en este trabajo, de los compendio de artículos *Pluralismo, Legitimidad y Economía Política. Ensayos críticos sobre la obra de John Rawls* (González et al, 2008) y *Justice, political liberalism and utilitarianism. Themes from Harsanyi and Rawls* (Weymark et al, 2008), no se encontró ninguna otra referencia que tratara sobre las relaciones entre Rawls y la Economía Política. En este sentido, este trabajo pretende brindar nuevas comprensiones acerca del pensamiento de Rawls, sugiriendo que hay en él una clara influencia de la teoría económica.

Una intención adicional tiene este escrito. Se pretende dar a conocer la obra de Dupuy en Colombia, autor poco conocido dentro los círculos académicos de la nación. Profesor de la Universidad de Stanford y emérito de la Escuela Politécnica de París, donde fundó el Centro de Investigación en Epistemología Aplicada, Dupuy ha sido reconocido en su país como uno de los filósofos políticos y de la ciencia más importantes de la última década.

El primer capítulo de este trabajo profundiza en la filosofía de Rawls, por ello se exponen los principales motivos que llevaron al autor a plantearse *Una Teoría de la Justicia*. También se resumen las ideas más importantes y sobresalientes del utilitarismo, especialmente de filósofos como Hutcheson, Hume, Mill y el linaje BES (Bentham, Edgeworth y Sidgwick). También se hace una acotación de la inspiración que Rawls encontró en Kant, así como de las características que comparte Rawls con Harsanyi. Finalmente, se hace hincapié en el error que Rawls comete de incluir a Adam Smith dentro del utilitarismo.

El propósito del segundo capítulo es introducir a Jean-Pierre Dupuy, presentar parte de su filosofía y mostrar las razones que lo llevaron a interesarse por la economía. Asimismo, se expone la filosofía de la contraproductividad de Ivan Illich y el papel del sacrificio en René Girard, ideas que juegan un papel fundamental para comprender el pensamiento de Dupuy.

El tercer capítulo trata sobre la importancia que Rawls concede al mercado y la concepción que tiene acerca del orden social, características que hacen de Rawls, según Dupuy, un autor de la tradición de la Economía Política. Este capítulo es también decisivo porque expone las críticas que Dupuy dirige a Rawls, las tres primeras referentes a la cuestión del sacrificio y la cuarta a la envidia. En esta última crítica se referencia el ensayo “La oleada sangrienta se ha desatado” de Slavoj Zizek, quien con claridad muestra la crítica de Dupuy a Rawls para explicar cómo, según él, teorías como la rawlsiana alientan el resentimiento.

Las fuentes de este trabajo son básicamente dos: *Una teoría de la justicia* de Rawls y *El sacrificio y la envidia* de Dupuy. Las críticas de Dupuy fueron escritas en 1992, un año antes de que Rawls publicara *Liberalismo Político* y siete antes de *Derecho de Gentes*, por lo que sólo recogen los puntos que el filósofo de Harvard desarrolla en *Teoría de la Justicia* y en algunos artículos como “El constructivismo kantiano en la teoría moral” y “La justicia como equidad: política no metafísica”. Debe tenerse en claro, sin embargo, que las críticas de Dupuy nunca fueron tenidas en cuenta por Rawls y que las reflexiones de este último sobre la envidia no se corrigieron ni se ampliaron en sus últimos textos.

Capítulo I. La propuesta de Rawls

En 1971, apareció Teoría de la Justicia, el revolucionario libro de Rawls. Él, Kenneth Arrow y yo habíamos usado un primer borrador del texto en una clase conjunta de filosofía política que impartimos en Harvard durante el año académico 1968-1969 (...). Puede sonar un tanto exagerado, pero entonces creía captar el sentimiento expresado por Wordsworth: “Era una dicha estar vivo en ese amanecer/ pero ser joven era estar en el cielo”.

Amartya Sen (2010a, p.82).

Para Rousseau, el bien común (...) no puede ser pensado en términos utilitaristas. En su Discurso sobre Economía Política, Rousseau dice que la máxima según la cual el gobierno “está autorizado a sacrificar a un hombre inocente por la seguridad de la multitud” es una de las más execrables jamás inventadas por la tiranía, la más falsa que pudiera proponerse, la más falsa que pudiera aceptarse y la más diametralmente opuesta a las leyes fundamentales de la sociedad.

John Rawls (2009, p. 289).

John Rawls es uno de los filósofos más reconocidos del siglo XX. *Teoría de la Justicia*¹, su primer libro, ha sido traducido a varios idiomas y ha tenido una repercusión casi única en la filosofía política actual. En él, Rawls se planteó dos objetivos que resumirían su pensamiento, primero, encontrar una alternativa al pensamiento utilitario en general así como a todas sus diferentes versiones (*TJ*, p. 34); y segundo, continuar con la teoría tradicional del contrato social de Locke, Rousseau y Kant, pero llevándola a un nivel más elevado de abstracción (*TJ*, p. 9-10).

Se puede decir con toda seguridad que su obra tiene una variedad de influencias, como incluso el mismo Rawls afirma cuando escribe que “de hecho no reclamo ninguna originalidad de las ideas que expongo” (*TJ*, p.10). Su pensamiento, por ejemplo, además de contener elementos claramente kantianos, también recoge un gran abanico de conceptos, modelos y métodos usados casi exclusivamente por la teoría económica.

En concordancia con lo anterior, se presenta en este primer capítulo una pequeña biografía que enfatiza en los acercamientos que Rawls tuvo con la Economía así como en los hechos que conllevaron finalmente a *Teoría de la Justicia*. En segundo lugar, se hace una breve

¹ En las siguientes páginas citaré *Teoría de la Justicia* como *TJ*, para lo cual usaré la traducción al español de María Dolores González editada por el Fondo de Cultura Económica, 2002.

introducción a lo que Rawls entiende por pensamiento utilitario, trayendo con ello a colación, aunque muy someramente, ideas de pensadores que Rawls cita con frecuencia y que incluye dentro del utilitarismo tales como David Hume, Adam Smith, Jeremy Bentham, John Stuart Mill y Henry Sidgwick, todos ellos autoridades tanto en la tradición filosófica como en la económica. Se pretende mostrar también elementos del pensamiento tanto de Kant como de Harsanyi, piezas claves a la hora de comprender el concepto de posición original, tan importante en la filosofía rawlsiana. Finalmente, se analiza la propuesta de Rawls concerniente a los temas de riqueza e inequidad en el ingreso, esto último dado que es el preámbulo para describir las críticas que Jean-Pierre Dupuy realiza a *Una Teoría de la Justicia*; objetivo principal en este trabajo.

John Rawls: una vida en una obra

No siempre es necesario examinar la biografía de un autor para comprender su filosofía, pero en el caso de John Rawls su vida es, sin lugar a dudas, un elemento imprescindible para el análisis y la comprensión de todo su pensamiento. Así, por ejemplo, hacer evidente las influencias intelectuales que tuvo es fundamental para comprender mejor la mayor parte de las críticas que le hicieron a lo largo de su carrera académica. Más aún, su reflexión acerca de la exclusión y la injusticia social, uno de los objetivos de este trabajo, no tendría la fuerza que posee si antes no se entiende el impacto de ciertos aspectos centrales de su vida.

John Bordley Rawls nació el 21 de febrero de 1921 en Baltimore, Maryland, siendo el segundo de los cinco hijos de William Lee Rawls y Anne Abell Rawls. Si bien provenía de una familia afortunada de clase alta (Nagel, 2003a, p. 26), las desgracias de ésta fueron bastante frecuentes. Por el lado materno, Alexander Hamilton Stump, su abuelo, había perdido la mayor parte de su herencia; por el paterno, tanto su padre, William Lee, como su abuelo, William Stowe Rawls, sufrieron de graves enfermedades pulmonares, entre ellas tuberculosis (Pogge, 2010, p. 15).

No obstante, lo más doloroso que presenció el joven Rawls –un hecho que lo marcaría para siempre– fue contagiar a sus dos hermanos menores de enfermedades que les produjeron la muerte: Bobby a causa de una difteria y Tommy de una neumonía. Fue tal la desolación que

a Rawls le sobrevino una tartamudez que le quedaría durante toda su vida. La culpabilidad por la pérdida de sus dos hermanos daría pie, indubitablemente, a concepciones de justicia centradas en los más débiles y desfavorecidos, lo que lo llevará a buscar soluciones para corregir las contingencias de la vida así como para enmendar los sacrificios que se originan a cambio del beneficio que disfrutaban otros.

Durante su escolaridad, Rawls estudió en el colegio Clavert, de carácter privado, donde fue elegido como *valedictorian*, la más alta distinción académica de esta institución. Posteriormente, entre 1933 y 1934, ingresa a *Ronald Park Junior*, una escuela pública en Baltimore. Finalmente, desde 1935 hasta 1939, Rawls es internado en la *Kent School*, nuevamente una escuela privada dirigida por un monje de la orden de la Santa Cruz (Pogge, 2010, p. 20). Al culminar sus estudios básicos es admitido en Princeton para comenzar sus estudios de filosofía. Al contrario de su padre y su hermano Bill, un prestigioso abogado de Harvard, nunca tuvo la intención de estudiar Derecho, y, aunque se inclinó por la filosofía, su elección sólo se dio después de haber contemplado la química, las matemáticas y la música (Pogge, 2010, p. 21).

En Princeton fue alumno de Walter Stace, David Bowers y Norman Malcolm, siendo allí donde comenzó a profundizar en filosofía moral y política, especialmente en John Stuart Mill, la misma obra de Stace e Immanuel Kant, este último considerado como su héroe intelectual durante toda su vida (Pogge, 2010, p.21; Nagel, 2003a, p. 26). Norman Malcolm también ejerció una influencia en él, aunque recuerda con desagrado su primer encuentro, pues, tal y como anota Pogge (2010, p. 22): “Rawls le entregó a Malcolm un ensayo filosófico que él consideraba bastante bueno. Malcolm, sin embargo, sometió el ensayo a una crítica muy severa y le pidió a Rawls ‘retirarlo’ diciéndole: ‘¡piense sobre lo que está haciendo!’”.

Con Malcolm, Rawls inició sus estudios en Platón, San Agustín, el arzobispo Butler, Reinhold Niebuhr y Philip Leon, notándose, en principio, un claro interés por la Filosofía de la Religión, pero que deja de lado debido al desencantamiento que sufrió gracias al holocausto y a la guerra. Esto es explicable porque, como anota Nagel (2003a, p. 26), uno de sus más representativos discípulos, “quienes le conocen son conscientes de la

importancia personal de sus principales preocupaciones, que han sido siempre las injusticias asociadas a la raza, a la clase, a la religión y a la guerra”.

Téngase presente que en 1943, un mes después de su grado de B.A. (*Bachelor or Arts*) en Filosofía con una tesis *senior* sobre el origen del mal, con la que obtiene el título de *Summa Cum Laude* (Sen, 2010b), se enlista en el ejército y es enviado a Nueva Guinea, Filipinas y Japón, país donde ve las atrocidades de las devastadas Tokio, Hiroshima y Nagasaki. Es allí donde Rawls se da cuenta, efectivamente, del mal causado por la Segunda Guerra Mundial, mal que tiene similitudes con las persecuciones antisemitas del cristianismo y que se presenta continuamente en la historia, aunque no nos obligue a aceptarlo como necesario. En sus palabras:

Los males de la inquisición y del Holocausto no son independientes. En realidad, parece claro que sin el antisemitismo cristiano de tantos siglos –especialmente cruel en Rusia y en Europa del este– el Holocausto no habría sucedido. Que el “antisemitismo redentor” de Hitler nos duela como una locura demoníaca –¡cómo alguien podría creer tales fantasías!– no cambia este hecho.

Sin embargo, no debemos permitir que estos grandes males del pasado y del presente minen nuestras esperanzas para el futuro de nuestra sociedad, como perteneciente a una sociedad de personas liberales y decentes alrededor del mundo. De lo contrario, la conducta ilícita, malvada y demoníaca de otros nos destruye también y sella su victoria (Rawls, citado de Nagel, 2003a, p. 27).

En 1946, Rawls vuelve a Princeton donde inicia su doctorado de Filosofía; en 1947 profundiza en Wittgenstein tras una estancia corta en Cornell; y entre 1949 y 1950, gracias a una beca interna de Princeton, adelanta su tesis doctoral. Rawls, durante este año, se interesó sobre todo por la Economía y el Pensamiento Político, asistiendo a distintos seminarios, entre ellos uno de Teoría Económica con Jacob Viner y otro sobre Historia del Pensamiento Político y Derecho Constitucional con Alpheus T. Mason. En este último, Rawls estudia las concepciones más importantes de la justicia a lo largo de la historia de los Estados Unidos (Pogge, 2010, p. 25).

Los dos años siguientes, en calidad de instructor de filosofía en Princeton, Rawls continuó profundizando en teoría económica. En 1950 toma un seminario orientado por William Baumol centrado en los textos *Value and Capital* y *Foundations Economic Analysis* de los afamados economistas John Hicks y Paul Samuelson, respectivamente. Asimismo, durante la primavera siguiente, con un grupo informal de estudio entre amigos, analizó los textos

Elements of Pure Economics de Leon Walras y *Theory of Games and Economic Behavior* de John von Neumann y Oskar Morgenstern (Pogge, 2010, p. 27).

Es frecuente la omisión y la falta de interés por esta parte de la vida de Rawls, con todo, hoy son muchos los comentaristas que aluden a este período y a cómo su pensamiento se vio enormemente influenciado por la teoría económica, tal es el caso de Barry (1973), Van Parijs (1996), Dupuy (1998), Nagel (2003b), Sen (2009) y Pogge (2010), entre otros². Recuérdese que entre sus principales lectores, las críticas de los economistas fueron siempre de las más agudas y pertinentes, entre ellas no sobra mencionar las hechas por Sen (1982) y Arrow (1973a; 1973b; 1983), a las que Rawls responde en *Liberalismo Político*³.

Anótese además –como se mostrará en las siguientes páginas– que es precisamente el modelo propuesto por Harsanyi, uno de los antecedentes más importantes de la creación del caso hipotético de la posición original y el velo de ignorancia. Esto no sorprende en tanto la disciplina económica, y más específicamente la economía de bienestar, ha concentrado gran parte de sus esfuerzos en los estudios de la pobreza y las inequidades en el ingreso. El tema de la pobreza y de la injusticia social preocupó siempre a Rawls, aunque su análisis lo hizo desde distintos campos y fue clara la distancia que asumió frente a la lectura económica sobre ciertos aspectos cruciales de la historia estadounidense. Rawls, por ejemplo, no estaba de acuerdo con que la esclavitud fuera un problema de eficiencia o ineficiencia, como en el caso de Fogel (1995), para quien la liberación de los esclavos no era otra cosa que un momento en el que, gracias a las mejoras tecnológicas, tales esclavos empezaron a resultar más caros. La libertad no podía estar supeditada a la eficiencia, las intenciones de Abraham Lincoln, en opinión de Rawls, “fueron un compromiso entre la esperanza de justicia y los casi aplastantes obstáculos del mundo real” (Nagel, 2003a, p. 26).

Para Rawls el problema era básicamente que las perspectivas y oportunidades de las personas están determinadas por la posición en la que nace, que no es escogida por el individuo, sino que es una especie de suerte dentro de “una estructura política, social y económica definida por las instituciones básicas de una sociedad” (Nagel, 2003a, p. 30). Dichas instituciones están, sin embargo, bajo el control humano, por lo que un cambio en

² En el caso colombiano, ver Medina (1995), Otoyá (2002) y González y Pérez (2008).

³ En adelante citaré *Liberalismo Político* como LP

las mismas podría ser posible. “Nacer como hijo de esclavos, o de un esclavista, o como el hijo de trabajadores con pocas habilidades o de empresarios ricos es, en un sentido, una cuestión de pura suerte, pero instituciones como la esclavitud o el capitalismo son creaciones humanas” (Nagel, 2003a, p. 30).

Entre 1952 y 1953, gracias a una beca Fulbright, Rawls pasa una estancia de tiempo en la Universidad de Oxford en Inglaterra. Allí toma dos seminarios en los que profundiza en la filosofía británica, uno dictado por Hart sobre el *Concepto de la Ley*, y otro por Isaiah Berlin y Stuart Hampshire que comprendía un programa extenso y completo sobre Condorcet, Rousseau, John Stuart Mill, Alexander Herzen, George Moore y John M. Keynes. “Rawls siempre consideró este seminario como un modelo de excelencia en la enseñanza que él debería tratar de emular” (Pogge, 2010, p. 29).

A su regreso a los Estados Unidos en 1953, Rawls ingresó como profesor asistente en la Universidad de Cornell, cargo que ejerció hasta 1960 con una pequeña interrupción en 1959 mientras ejerció como profesor visitante en la Universidad de Harvard. En 1960, Rawls aceptó ser profesor *tenure* en el MIT. Allí, junto con Noam Chomsky, ayudó al fortalecimiento de la filosofía en este centro universitario, poco consolidada frente a otras disciplinas como las Ciencias Exactas y las Tecnológicas, invitando a profesores como James Thompson y Hilary Putnam, entre otros. Finalmente, Rawls recibe complacido una oferta nuevamente de la Universidad de Harvard y en 1962 ingresa en ella como profesor *tenure*, alcanzando el de profesor emérito en 1979, el máximo título otorgado en esta Universidad. En Harvard, Rawls enseñó hasta 1995 cuando una serie de embolias cerebrales le sobrevino (Pogge, 2010, p. 31).

Los años de Harvard fueron de intensa labor académica y de producción intelectual. En este período, por ejemplo, Rawls escribe sus principales obras, entre ellas *Teoría de la Justicia* y *Liberalismo Político*. Vale la pena resaltar lo que Pogge, uno de sus amigos y confidentes, concluye como el hecho más relevante para la escritura de la primera de ellas: *A Theory of Justice*. A finales de la década de 1970, el ambiente de los Estados Unidos estuvo permeado por la cruda guerra de Vietnam; “desde su comienzo, Rawls consideró que esta guerra era injusta y reiteradamente defendió en público su opinión” (Pogge, 2010,

p. 32). Rawls, como gesto de oposición, dictó el curso “Los problemas de la guerra”, curso que se canceló debido a una huelga general del cuerpo estudiantil de Harvard.

Rawls se preguntaba qué fallaba en su sociedad que pudiera explicar una guerra tan injusta. El problema principal, anotaba, era el hecho de que la riqueza está distribuida de manera muy desigual y se convierte fácilmente en influencia política; ello se manifiesta explícitamente en *Teoría de la Justicia* cuando afirma:

Históricamente uno de los principales defectos del gobierno constitucional ha sido que no ha sabido tejer el justo valor de la libertad política (...) Las diferencias en la distribución de la propiedad y riqueza que exceden lo que es compatible con la igualdad política han sido generalmente toleradas por el sistema legal (...). Así las desigualdades en el sistema socioeconómico, pueden minar cualquier igualdad política que hubiese existido en condiciones históricas más favorables. El sufragio universal da un contrapeso insuficiente, ya que cuando los partidos y las elecciones están financiados no por fondos públicos sino por contribuciones privadas, el foro político es tan influido por los deseos de los intereses dominantes que las medidas básicas necesarias para establecer una norma constitucional justa rara vez son debidamente presentadas (Rawls, *TJ*, p 214-215; véase también Pogge, 2010, p. 32).

Rawls sostenía que estas observaciones se basan en F. H. Knight (*TJ*, p. 215, n. 14; Knight, 1967, p. 293-305), economista norteamericano y fundador de la Escuela de Economía Liberal de Chicago. Knight fue un gran inspirador de Rawls, como él mismo lo reconoció, y en especial en lo concerniente a la idea de justificar los principios morales sustantivos mediante la referencia a un procedimiento deliberado construido apropiadamente (Pogge, 2010, p. 29).

Rawls se preocupaba por entender qué podían hacer los ciudadanos para oponerse a una guerra como la de Vietnam. Estimaba “importante fomentar una cultura pública donde la desobediencia civil y la objeción de conciencia se entiendan y se respeten como apelaciones de la minoría a la conciencia de la mayoría” (Pogge, 2010, p. 33). Rawls pensaba así debido al hecho de que muchos jóvenes no estaban dispuestos a prestar el servicio militar, obligatorio en este momento de coyuntura para los hombres de hasta 26 años.

Por orden del Departamento de Defensa de los Estados Unidos, se decidió no reclutar estudiantes con altos promedios académicos. Rawls pensaba que esos privilegios eran injustos ya que daban un trato preferencial a los estudiantes frente a los demás grupos

sociales, especialmente cuando las familias ricas tienen ventajas para asegurar un cupo en alguna institución educativa. “Si de alguna manera se debe forzar a los hombres jóvenes a que participen en la guerra, entonces por lo menos los hijos de los ricos y de los bien relacionados deberían compartir ese destino de manera igual al resto” (Pogge, 2010, p. 33).

Junto con otros colegas de los Departamentos de Filosofía y Ciencia Política, se defendió tal posición y se planteó su adopción ante la Universidad, proponiendo además que “si no son necesarios todos los jóvenes aptos, entonces el número requerido debe ser seleccionado por suerte” (Pogge, 2010, p. 34). La Universidad, encabezada por el rector de aquella época, Nathan Pusey, consideró esta propuesta como una interferencia inapropiada en los asuntos externos a la Institución. Finalmente, la propuesta se sometió a votación y fue derrotada.

En resumen, la razón que adujo Rawls fue que la inequidad socioeconómica afectaba negativamente la deliberación política y daba pie para que los más desfavorecidos llevaran siempre la peor parte en cualquier toma de decisión. En los años siguientes, Rawls se dedicó a escribir sus nuevas ideas. En 1969, junto con los economistas K. Arrow y A. Sen imparte un curso de Filosofía Política donde enseña su primer borrador de *A Theory of Justice*, texto que concluyó en 1970 mientras pasa un año sabático en el Centro para Estudios Avanzados de la Universidad de Stanford. En 1971 Rawls asumió el cargo de jefe del Departamento de Filosofía, período difícil por los distintos puntos de vista de los profesores que volvían tensa las relaciones entre ellos. Por ejemplo, mientras Putnam era miembro del Partido Laborista Progresista Maoista, Quine sostenía posiciones conservadoras (Pogge, 2010, p. 35).

Posteriormente a Rawls le fue asignada la cátedra universitaria James Bryant Conant, cuyo predecesor fue su amigo Kenneth Arrow, recientemente laureado con el Premio Nobel de Economía. Sus colegas más cercanos en Harvard fueron Rogers Albritton, Burton Dreben, Roderik Firth, Stanley Cabell, Dita Shklar, Charles Fried; y los recién vinculados Amartya Sen, Thomas M. Scalon y Christine Korsgaard. Así mismo, ofreció dos cursos, uno sobre filosofía moral cuyo programa incluía, con pequeñas variaciones, el pensamiento de Butler, Hume, Kant y Sidgwick; y otro sobre Filosofía Política y Social en donde impartía

lecturas sobre Hobbes, Locke, Rousseau, Mill, Marx y su propia obra. Además de una serie de artículos –entre los que se destacan “Unidad social y bienes primarios” y “Justicia como equidad: política no metafísica”–, sobresalen también sus libros *Liberalismo Político* en 1993, *El Derecho de Gentes* en 1999, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Moral* en 2000, *Justicia como equidad* en 2001, y *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Política* en 2007.

Rawls murió en el año 2002 enfrentando una multitud de críticas sobre su obra, muchas de ellas no respondidas, y con el título del “más distinguido filósofo moral y político de nuestra era” (Nussbaum, 2001, p. 12).

Rawls y el utilitarismo

En el prefacio de *Teoría de la Justicia*, Rawls escribe que, a pesar de los recelos que despierta, “durante mucho tiempo la teoría sistemática predominante en la filosofía moral moderna ha sido alguna forma de utilitarismo” (*TJ*, p. 9). Tal teoría había sido defendida por pensadores brillantes que construyeron una doctrina impresionante en sus alcances y en su refinamiento. En este sentido, “olvidamos a veces que los grandes utilitaristas, Hume y Adam Smith, Bentham y Mill, eran teóricos sociales y economistas de primera línea y que la doctrina moral que elaboraron pretendía satisfacer las necesidades de sus más vastos intereses” (*TJ*, p. 9).

Con estas palabras, Rawls aclara algo importante que marcará el transcurso de su *Teoría*: la cercanía del utilitarismo con la economía, la disciplina que estudia la riqueza así como las formas de producción y distribución de los distintos bienes sociales. Rawls establece así un diálogo también con los economistas, pues estos desde sus inicios han desarrollado su “ciencia” a partir de modelos utilitarios. Como bien lo expresa en distintas obras, Rawls (2004, p. 212) considera que es necesario recordar que el utilitarismo forma parte de una doctrina de la sociedad y que no es una forma de doctrina filosófica aislada. El utilitarismo ha incidido sobre aspectos fundamentales en varias disciplinas y ha adquirido, incluso, un estatus casi hegemónico en una de ellas: la Ciencia Económica. Según él, “esto es explicable, en parte, porque si nos fijamos en los economistas más importantes de la

tradición inglesa previos a 1900 y en los filósofos utilitaristas más conocidos, nos daremos cuenta que son las mismas personas” (Rawls, 2009, p. 212). Estas palabras, que se repetirán al finalizar su libro *Lecciones para la historia de la filosofía política*, será un punto crucial dentro de todo su pensamiento:

El utilitarismo ha tenido vínculos muy estrechos con la teoría social y sus principales representantes han sido teóricos sociales y economistas. Consideremos, si no, este dato impactante: de todos los grandes economistas políticos clásicos, todos y cada uno de ellos (con la única excepción de Ricardo) ocupan un puesto importante en el utilitarismo como tradición de la filosofía moral. Basta con ir haciendo una lista de nombres:

Siglo XVIII: Hume, Adam Smith y Jeremy Bentham⁴

Siglo XIX: James y J. Stuart Mill, Edgeworth y Sidgwick (Rawls, 2009, p. 480)⁵.

Rawls tiene claro que la economía tiene estrechos vínculos con la historia de la filosofía moral y política, y que su principal influencia ha sido alguna forma de utilitarismo. Como anota Michel Foucault, la economía como disciplina adquiere en el siglo XVIII un lugar privilegiado en la sociedad, “un nivel de realidad, un campo de intervención del gobierno a través de una serie de procesos complejos, y (...) absolutamente capitales para nuestra historia” (Foucault, 2006, p. 121). Rousseau, muchos años antes que Foucault, ya lo intuía, y en su *Economie Politique*, libro escrito antes de su *Contrato Social*, decía: “la palabra economía designa en esencia la gestión paterna de los bienes de la familia; pero ese modelo ya no debe aceptarse por mucho que nos hayamos referido a él en el pasado” (Rousseau, citado de Foucault, 2006, p. 134).

Ahora bien, Rawls emprende en contra del utilitarismo y sus variantes, entre ellas la economía moderna, dos grandes críticas: la primera es que justifica el sacrificio de algunos por el bien de la mayoría (*TJ*, p. 35) y la segunda es que no considera seriamente la distinción entre personas (*TJ*, p. 38). Recordemos que en la doctrina utilitarista cada persona tiene el deber moral de buscar en todas las ocasiones aumentar la utilidad general,

⁴La traducción al español omite a Bentham, sin embargo el original en inglés sí la incluye. Cabe aclarar que aunque Ricardo no escribió en ningún momento sobre filosofía, fue amigo cercano de la familia Mill, introduciendo al joven John Stuart Mill en la Economía Política, como bien éste lo reconocería en su *Autobiografía* (2007, p. 45).

⁵Según Keynes (2006, p. 37), la definición de economistas clásicos fue inventada por Carlos Marx para referirse a David Ricardo, James Mill y sus predecesores (Adam Smith y David Hume), y que el mismo Keynes la extendió para John Stuart Mill, Marshall, Pigou y Edgeworth, estos últimos reconocidos utilitaristas.

que, en otras palabras, es lo mismo que contribuir a la mayor felicidad para el mayor número, incluso a costa de los intereses de una minoría (Halévy, 1972, citado de Dupuy, 1998, p. 131). Es en este contexto en el que se mueve Rawls, por lo que uno de sus objetivos consiste en pensar una solución alterna al utilitarismo. “Mi propósito es elaborar una teoría de la justicia que represente una alternativa al pensamiento utilitarista en general, y, por tanto, a todas sus diferentes versiones” (*TJ*, p. 34).

Rawls (*TJ*, p. 34) reconoce que los argumentos de los autores utilitaristas no son siempre los mismos, aunque sostiene que en todos ellos se mantiene el mismo principio, esto es, la mayor felicidad para el mayor número, siendo así que la justicia se determina en la consecuencia de los actos (Halévy, 1972; citado de Dupuy, 1998, p. 131)⁶. Dicho principio fue por primera vez explicitado por Hutcheson, para quien “en orden a regular nuestra elección entre varias acciones propuestas (...) la mejor acción es aquella que procura la mayor felicidad para el mayor número; y la peor es la que a su manera ocasiona la mayor miseria” (Hutcheson, 1726, p. 177-178).

El análisis que Hutcheson hace de tal principio sólo puede ser entendido dentro de su teoría del sentido moral y la benevolencia, aquel sentimiento desinteresado por la felicidad de los otros (Hutcheson, 1726, p. 219). La idea básica de Hutcheson es que al igual que resulta innegable que en nuestra propia felicidad encontramos satisfacción, parece que el sentido moral debería hallar aún más en la felicidad universal, allí donde no hubiera hombre infeliz. De esta manera, los actos benevolentes, que son los que conducen al bien general o público, son los que en más alto grado nos placen (Seoane y Thiebaut, 2004, p. 31).

Hutcheson participaba de la opinión de que hay en la humanidad una tendencia innata a la “benevolencia universal” y que la acción virtuosa no es aquella que resulta de una deliberación racional, sino, al contrario, una respuesta instintiva, instantánea, no razonada, no reflexiva frente al espectáculo de la desgracia –o la felicidad del otro–. Su sistema ético

⁶ Veremos, sin embargo, cómo Sidgwick y Edgeworth modifican sustancialmente el principio de utilidad, modificaciones que adopta la economía del bienestar posterior desarrollada por Marshall, Walras, Pareto y Pigou.

devolvía así todas las virtudes a esta propensión irresistible a la compasión (Dupuy, 1998, p. 95).

A pesar de la buena acogida que recibió Hutcheson, sobre todo en sus lectores escoceses, sus afirmaciones causaron gran controversia en el público culto ya que su propuesta conllevaba a que las acciones fueran juzgadas tanto a partir de un sentimiento moral –el sentimiento de aprobación causado por contemplar ciertas acciones en condiciones específicas y por eso llamado moral– como por la consecuencia de los actos: procurar la mayor felicidad para el mayor número. Rawls atacará con fuerza esto último, llamado comúnmente como un fundamento teleológico, llevándolo a asumir una posición deontológica que pone el acento en el deber y no en la consecuencia, el mismo camino tomado por Immanuel Kant. Éste le replicaba a Hutcheson (Kant, 1977, p. 104, n.10) que los sentimientos morales, aquellos con los que juzgaríamos cuál puede ser la mejor opción para nosotros y nuestros congéneres, “son infinitamente distintos unos de otros en el grado, no dan una pauta igual del bien y del mal, y no puede uno por su propio sentimiento juzgar válidamente a los demás” (Kant, 1977, p. 105). Del mismo modo, juzgar por tales sentimientos, dirá Kant (1977, p. 106), “tributa a la virtud el honor de atribuirle inmediatamente la satisfacción y el aprecio y no le dice en la cara que no es su belleza, sino el provecho, el que nos ata a ella”; recordando que para el filósofo de Königsberg, la virtud es la fortaleza interior o la voluntad de las personas para resistir tentaciones a transgredir deberes (Wood, 2008, p. 145).

Hutcheson, sin embargo, no puede ser considerado como el “inventor” de aquella norma que dictaría la mayor felicidad para el mayor número, ya que ésta, inclusive, la había concluido a partir de sus lecturas de Epicuro, Cicerón, Séneca, Epicteto, Marco Aurelio, y, más reciente a su época, Tomas Hobbes. Cicerón, por ejemplo, afirmaba que debemos desear la mayor felicidad para nuestros amigos y que debemos extender este deseo para el mayor número (Scott, 2008, p. 275). Hobbes, por otra parte, a quien Hutcheson leyó con detenimiento, pensaba que todo hombre tiende a lo que le es útil o a lo que considera como tal, por eso consciente en entregar parte de su libertad a un soberano, aun cuando con ello se prive de ciertos intereses; sólo así evitaría miserias que no serían obviadas sin

un pequeño sacrificio. Es, en este sentido, como puede ser entendida la representación del Leviatán:

Todos los hombres están por naturaleza provistos de notables lentes de aumento, a saber, sus pasiones y su egoísmo) vista a través de los cuales cualquiera pequeña contribución aparece como un gran agravio; están, en cambio, desprovistos de aquellos otros lentes prospectivos (a saber, la moral y la ciencia civil) para ver las miserias que penden sobre ellos y que no pueden ser evitadas sin tales aportaciones (Hobbes, 2006, p. 150).

Hobbes escribe lo anterior no sin antes haber advertido que “si la mayoría ha proclamado un soberano mediante votos concordados, quien disiente debe ahora consentir con el resto (...) o bien exponerse a ser eliminado” (Hobbes, 2006, p. 144). A pesar de todo, no se afirma con lo anterior que Hobbes sea utilitarista, aun cuando haya sido leído con entusiasmo por sus precursores. “Los utilitaristas querían atacar el egoísmo de Hobbes. Querían argumentar que el principio de utilidad es un principio moral objetivo, y así arremeter contra el supuesto subjetivismo o relativismo de Hobbes” (Rawls, 2009, p. 56).

Inventor o no, el gran logro de Hutcheson fue introducir una nueva línea de pensamiento que tendría una enorme incidencia en toda la filosofía británica, haciendo del utilitarismo una doctrina casi exclusivamente anglosajona. En palabras del propio Rawls:

El utilitarismo es la tradición con una continuidad más prolongada (o más antigua) en la filosofía moral inglesa. Cuando digo “inglesa” quiero decir “escrita en lengua inglesa”: muchos de los autores importantes del utilitarismo son escoceses (Francis Hutcheson, David Hume y Adam Smith) y, en nuestro siglo, ha contado con destacados representantes en Estados Unidos. En mi opinión, no es exagerado afirmar que, a partir del segundo cuarto del siglo XVIII, el utilitarismo ha conseguido más o menos dominar la filosofía moral inglesa (Rawls, 2009, p. 479).

Dos de los autores que Rawls cita con frecuencia y que son puestos por él casi siempre en el mismo plano son David Hume y Adam Smith, filósofos clásicos dentro de la historia de las ideas escocesas. Es menester aclarar que ambos se vieron influenciados por el pensamiento de Hutcheson, quien sin duda alguna fue un punto de partida fundamental para la construcción de algunas de sus reflexiones más agudas e importantes.

Hume sostenía que siempre que una cualidad o característica tiende al bien de la humanidad, ésta sería aprobada, deduciéndose de aquí un utilitarismo incipiente (Guisán,

1985, p. 42). Para comprender lo anterior, es menester primero mostrar porqué, gracias a su análisis del gobierno, el criterio de utilidad es el principio rector de toda elección.

Hume se oponía a que el gobierno hubiera adquirido cierta autoridad sobre los individuos a raíz de una especie de contrato social. La mayoría de gobiernos, decía, lo habían hecho a través de la fuerza y el fraude, como es el caso de Guillermo el Conquistador en 1066. Por otra parte, la doctrina del contrato social no estaba reconocida en la mayoría de lugares del mundo, y en aquellos que lo estaba, las elecciones no tenían ningún peso y eran controladas “por un pequeño grupo de unas pocas grandes figuras, por eso cualquier contrato habría sido inútil en principio” (Rawls, 2009, p. 218).

¿Cuál es, entonces, el fundamento del gobierno, por qué se justifica la lealtad al gobierno? Antes de responder esta pregunta, vale la pena resaltar que Hume no creía que fuera el consentimiento de los individuos (Rawls, 2009, p. 218). El enfoque del contrato social presupone una situación de conocimiento de la justicia y de respeto por ésta que la gente en general no tiene. También presupone que la obligación de obedecer al gobierno dependen del consentimiento que las personas le han dado, “pero el sentido común no contempla ese presupuesto por ningún sitio” (Rawls, 2009, p. 218).

Como anota Rawls (2004, p. 220) acerca de Hume, “es absurdo sostener que un consentimiento pasado supone una base significativa de obligación política en la actualidad cuando las propias personas que presuntamente consienten no creen que su lealtad política dependa de los acuerdos que hayan podido suscribir”. En caso de que toda una generación muriera, dice Hume, y otra ocupara su lugar, ésta instauraría por consentimiento su propia forma de sistema político sin atender al precedente. “Pero las condiciones no son esas, y por sus propias circunstancias, en las que ‘un hombre se va del mundo mientras otro llega a él, hora tras hora, sabemos que es imposible que se produzca un nuevo consentimiento efectivo a cada generación’ ” (Hume, citado de Rawls, 2009, p. 221).

La razón estriba en otra parte. Téngase presente que Hume distingue entre los deberes naturales –el amor a nuestros hijos, la gratitud, etcétera— y los deberes artificiales, fundados en la imposibilidad de la vida social cuando se incumplen. Entre los deberes artificiales se

encuentran la justicia, el respeto por la propiedad de otras personas, la fidelidad y el mantenimiento de las promesas. Estos deberes, según Hume, se justifican a partir de la noción de *utilidad*, es decir, en referencia a los intereses o necesidades generales de la sociedad.

Si los deberes de la justicia y la fidelidad no fueran reconocidos y respetados de forma generalizada por los miembros de la sociedad, *la vida social ordenada* sería imposible, y ésta sólo se da en razón a la *utilidad* que justifica tales deberes. Y es que para Hume, siguiendo a Rawls, “si nos preguntamos por qué deberíamos respetar todo pacto o acuerdo que hayamos suscrito (o por qué debemos tratar el consentimiento como algo vinculante), no tenemos más alternativa que recurrir al principio de utilidad como fuente de explicación” (Rawls, 2009, p. 221).

Rawls reconoce, empero, que el utilitarismo de Hume, al igual que el de Mill, es más bondadoso que el utilitarismo clásico, esto es, el de Bentham y Sidgwick, y en general de toda la economía del bienestar posterior a Edgeworth:

Al considerar estos contrastes entre la justicia como imparcialidad y el utilitarismo, sólo he tenido presente la doctrina clásica, es decir, la opinión de Bentham y Sidgwick y la de los economistas utilitarios Edgeworth y Pigou (...). Hume supone que cada hombre está en posición de ganar, juzgándolo por su ventaja a largo plazo, cuando el derecho y el gobierno se adecúan a los preceptos fundados en la utilidad. No se hace referencia al hecho de que las ventajas de algunos sobrepasen las desventajas de otros (*TJ*, p. 43).

Adam Smith, el fiel alumno de Hutcheson –quien le dejaría su puesto de profesor de filosofía moral en Glasgow– y el más querido amigo de Hume, como lo reconocía éste en una de sus cartas (Hume, 1777, Smith, 1777), era también considerado por Rawls como otro utilitarista. El filósofo de Harvard da pocas señales del porqué lo incluye, aunque se intuye a partir de las relaciones que hace entre la simpatía –el sentimiento moral por excelencia en Smith– y el espectador imparcial, término originario del filósofo escocés para definir el individuo que toma las elecciones justas.

La lectura que Rawls hace de Smith consiste en que el espectador imparcial es capaz de generalizar el principio utilitarista a toda una sociedad. Muchos se han levantado en contra de esta afirmación y la equivocada lectura de Rawls, lectura que repetirá en su análisis

sobre la posición original y que intentará enmendar en su libro *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral* al preferir hablar ya no de espectador imparcial, sino de espectador juicioso, término ya no de Smith sino de Hume (Rawls, 2001, p. 214)⁷. Y en efecto, es indudable que la ética de Smith, recogida en su libro *Teoría de los sentimientos morales*, se distanciaba evidentemente de los elementos utilitaristas, teniendo incluso matices casi únicos.

Smith participa de ese sentimentalismo heredado de Hutcheson y piensa también que “el juicio moral está fundado no sobre la razón, sino sobre las emociones y sentimientos” (Dupuy, 1998, p. 95). No obstante, a diferencia de Hutcheson, la benevolencia sólo juega un papel secundario en los asuntos humanos, contrario a la simpatía, el sentimiento moral más potente.

La simpatía presupone de la imaginación, siendo el único medio para representar el sentimiento de los otros individuos. Si nos encontráramos con un hombre al que sufre –al que Smith llamará el agente–, la imaginación es la única vía “a fin de concebir el sufrimiento de este hombre; y la imaginación misma no puede hacer nacer en nosotros esta idea más que en la medida en que representa lo que nosotros experimentaríamos si estuviéramos en su sitio” (Dupuy, 1998, p. 97). De igual manera, la simpatía no procede del egoísmo –*selfishness*– porque, en caso tal, sería sólo el temor de que un infortunio nos alcanzara (Dupuy, 1998, p. 99). “En este viaje por la imaginación, no son sólo las circunstancias las que yo intercambio con el prójimo, sino también las personas y los caracteres. En términos de pensamiento, me convierto en el otro” (Dupuy, 1998, p. 97).

Ahora bien, la simpatía se da cuando el agente descubre que el espectador lo ha comprendido (Brodie, 2006, p. 172). La simpatía es, entonces, esta *coincidencia* entre el espectador y el actor, “coincidencia (que) es la piedra angular de su teoría de la moralidad (porque) el juicio moral siempre es un juicio de aprobación o reprobación” (Dupuy, 1998, p. 99). En este sentido, Smith considera que todos llegan a ser espectadores y agentes, es un permanente intercambio de roles y posiciones. Dupuy concluye, debido a esto, que el sujeto de Smith es radicalmente incompleto:

⁷Ver Dupuy (1998, p. 112), C. Von Villiez (2006), Hurtado (2006) y Sen (2009, p. 166) en su libro *Idea de la Justicia*.

Lejos de poseer todas las facultades que le permitirían obtener, por deducción, el orden social y moral, tiene desesperadamente necesidad de sus semejantes para forjarse una identidad. En este plano se distingue no sólo del *homo oeconomicus* de la economía por venir, sino también del asociado de las teorías del contrato social de la misma época (Dupuy, 1998, p. 98).

El supuesto egoísmo que conduce al bienestar general de la sociedad, la famosa *mano invisible*, también puede ser entendido en este contexto. La simpatía en Adam Smith permite en efecto que los individuos se reconozcan con los otros, pero ello no implica, de ninguna manera, que los intereses particulares de cada persona se supriman. A los individuos les preocupa, de hecho, sus intereses particulares, pero esto no significa que sean insensibles ante el dolor ajeno. Por ello, se pregunta Dupuy, ¿dónde situar entonces a A. Smith en la historia del pensamiento? Si es el fundador de la ciencia económica, ¿por qué ha sido tan desnaturalizado y empobrecido su sistema? (Dupuy, 1998, p. 115)⁸.

Por otra parte, el espectador imparcial, al que Smith llamaba “el hombre dentro del pecho”, se refiere al individuo que examina de manera deliberada una acción o una convención como si fuera un “espectador a la distancia”. Smith era consciente de los efectos que ocasionan los intereses propios y valores de una cultura a la hora de aceptar o reprobar una acción moral, y por ello afirmaba que “el hombre dentro del pecho, el abstracto e ideal espectador de nuestros sentimientos y nuestra conducta, requiere con frecuencia ser despertado y alertado de su deber” (citado de Sen, 2010a, p. 154). Y agrega:

Nunca podemos examinar nuestros propios sentimientos y motivos, nunca podemos formar ningún juicio sobre ellos, a menos que nos separemos, por así decirlo, de nuestro estado natural, y consigamos verlos a una cierta distancia. Pero sólo

⁸ La interpretación de Dupuy sobre Adam Smith asume además que la búsqueda del interés propio tampoco implica la indiferencia de los individuos ante la fortuna de los otros (la ausencia de envidia). Por ello, para autores como Dupuy, el término *self-love* en Smith sólo tiene sentido cuando el hombre es un ser social. Vale la pena aclarar que Dupuy prefiere no traducir el término *self-love* al francés porque con él puede asimilar el pensamiento de Smith con el de Rousseau, y más específicamente con la diferencia que éste plantea entre amor de sí y amor propio. “Si nos referimos a la famosa distinción de Rousseau entre el amor de sí (giro autorreferencial que conecta al sujeto con él mismo sin mediación) y el amor-propio (giro autorreferencial indirecto que conecta al sujeto consigo mismo por la mediación del otro), es en realidad por amor propio que es preciso traducir el *self-love* de Smith (...). Él (Smith) sabe muy bien que el amor de sí –*self-love*– no extrae su sustancia más que del reconocimiento de los otros, y que la búsqueda privada de la ganancia material, lejos de romper las relaciones perjudiciales para la estabilidad social, crea entre los seres relaciones pasionales” (Dupuy, 1998, p. 113, 114; palabra añadida). Véase también Dupuy (2006, p. 98).

podemos hacer esto esforzándonos por verlo con los ojos de otras personas o como otras personas probablemente los verían (Smith, 1976; citado de Sen, 2010a, p. 155).

En este orden de ideas, el pensamiento de Smith tiene similitudes con el de Kant, quien, como se verá más adelante, consideraba también que cuando el hombre se sometía al poder de sus inclinaciones, corría el peligro de actuar siguiendo su propio beneficio. Asimismo, análogamente a Kant, Smith agregaba que cualquier persona podía cumplir el papel de un espectador imparcial, “hasta el mayor rufián y el mayor violador de las leyes de la sociedad” (Smith, 1997a., citado de Hurtado, 2006, p. 6).

Es asombroso que hasta hoy se preste atención a la carta que Markus Herz escribió a Kant el 9 de julio de 1771 en donde afirmaba “tengo varios comentarios para hacerle a Smith, quien, según me dice Herr Friedlander, es tu favorito” (Kant, 1999, p. 131). Quizás resulte exagerado lo que atestiguaba Friedlander, amigo personal de Kant y oriundo también de Königsberg, pero sus palabras evidencian que Kant sintió gran admiración por Smith, como bien lo reconoció en vida durante sus cursos de antropología en donde calificó la obra del escocés como *tiefer einsicht* (profundamente intuitiva) y *schön* (hermosa)⁹.

De acuerdo con esta explicación, es posible aseverar que la interpretación rawlsiana de Smith es aislada y equívoca. Rawls afirma que para el utilitarismo “es justo maximizar el equilibrio neto de satisfacción obtenido por todos sus miembros (...) una vez que esto se reconoce, se entiende fácilmente el lugar del espectador imparcial” (*TJ*, p. 38). Rawls continúa así su interpretación de Smith y, unas líneas después, escribe que “mediante la concepción del espectador imparcial y el uso de la identificación simpática guiando nuestra imaginación, como el principio de un individuo se aplica a la sociedad” (*TJ*, p. 38). He aquí el primer error de Rawls, ya que, como anota Sen, al espectador imparcial se le exige que vaya más allá de él mismo, y que mire no con sus ojos, sino “con los ojos de otras personas” (Sen, 2010a, p. 165).

Posteriormente, Rawls escribe:

⁹La traducción es del inglés *deeply insightful* y *beautiful*. Ver Richardson (2010, p. 2).

Este espectador es concebido como llevando a cabo la requerida organización de los deseos; y por medio de esta construcción muchas personas son fundidas en una sola. Dotado de poderes ideales de simpatía e imaginación, el espectador imparcial es el individuo perfectamente racional que identifica y tiene la experiencia de los deseos de otros como si fuesen los propios. De este modo averigua la intensidad de estos deseos, cuya satisfacción tratará de maximizar el legislador ideal ajustando las reglas del sistema social. Según esta concepción de la sociedad los individuos en particular son considerados como otras tantas líneas diferentes a lo largo de las cuales se habrán de asignar derechos y deberes, distribuyéndose igualmente los medios escasos de satisfacción de acuerdo con reglas que proporcionen la mayor satisfacción de deseos (TJ, p. 38).

En primer lugar, como se dijo anteriormente, la posibilidad de ser espectador imparcial es una característica que todos los hombres comparten, por lo que no existe como tal un *poder ideal* (Hurtado, 2006, p. 8). Segundo, para Smith la utilidad de una acción no afecta en absoluto el hecho de su aprobación o rechazo, y por ello el espectador imparcial no se empeña en maximizar las satisfacciones “ajustando las reglas del sistema social” (Dupuy, 1998, p. 105; Sen 2010a, p. 166). Tercero, el espectador imparcial no es un árbitro externo que decide qué le conviene o no a la sociedad. “Ellos vienen no como árbitros sino como personas cuya lectura y cuya evaluación nos ayudan a alcanzar una comprensión menos parcial de la ética y la justicia de un problema, en lugar de concentrar nuestra atención sólo en las voces de aquellos que están directamente implicados” (Sen, 2010a, p. 160). Por último, el paso de la simpatía entre individuos a una mirada englobante que lleva a la maximización de la utilidad social no puede darse en Smith. El mecanismo de la simpatía permite establecer unas reglas de comportamiento entre las personas, pero éstas por sí solas, aunque quisieran, no deciden sobre los designios de la sociedad, cuyo progreso moral es un efecto emergente de *acciones y juicios interdependientes* (Hurtado, 2006, p. 8). La actitud de imponer políticas sociales o económicas con el fin de maximizar la utilidad corresponde a la de un legislador soberbio, quien pretende “erigir su propio juicio como norma suprema del bien y el mal. Se le antoja que es el único hombre sabio y valioso de la comunidad, y que sus conciudadanos deben acomodarse a él y no él a ellos” (Smith, 1997a, p. 419, citado de Hurtado, 2006, p. 12).

Como anota Dupuy (1998, p. 128), citando a Smith, de esta moral que busca imponer el orden por el afán de un legislador ciego, sordo e insensible, Smith capta su mayor peligro porque:

Es en consecuencia de cierto espíritu de sistema, sin embargo, de cierto gusto por la industria y los mecanismos, que a veces parecamos acordar más valor a los medios que a los fines y que nos afanemos en promover la felicidad de nuestros congéneres pensando más en perfeccionar y en mejorar la belleza y el orden del sistema que en prestar atención a sus penas o a sus alegrías (Smith, 1976, p. 430; citado de Dupuy, 1998, p. 128).

De hecho, Smith consideraba que el mercado en ciertas ocasiones era defectuoso, como cuando se propiciaba la usura en las tasas de interés. No obstante, criticaba el hecho de que nadie se hubiera preocupado por regular tales imperfecciones, afirmaciones que fueron fuertemente criticadas por autoridades de la época, como por ejemplo J. Bentham quien “censuró a Adam Smith en una larga carta que le escribió en marzo 1 de 1787 y en la que abogaba porque se dejara solo al mercado” (Sen, 2002, p. 158; Bentham, 1787).

Es en este sentido que Tugendhat acierta al afirmar que:

A los utilitaristas, Smith podría objetar ustedes perciben la relación entre los hombres como si se tratara de caballeros encerrados en sus armaduras (...). Pero, ¿no tiene nuestra conciencia moral cotidiana mayores expectativas de hecho frente a los unos y a los otros? ¿No deberíamos más bien esperar levantar nuestras viseras y estar atentos a los demás, en lugar de contentarnos con comerciar con ellos a través de nuestras viseras y protegernos de los peligros? (Tugendhat, 1997, p. 285)¹⁰.

Después de subrayar el error de Rawls al incluir dentro del utilitarismo a Smith, es menester hacer énfasis en que para el filósofo de Harvard el utilitarismo se clasifica en dos tipos: uno que es clásico, al que va esencialmente dirigida su crítica, y otro al que denomina promedio. El primero de estos si bien tiene como precursor a Bentham, adquiere su formulación más clara y accesible en Sidwigck, precursor a su vez de la teoría económica convencional iniciada por Francis Edgeworth, Arthur Cecil Pigou, Stanley Jevons, Vilfredo Pareto y León Walras (*TJ*, p. 34, n. 9). Otros autores a los que Rawls presta atención dentro de este tipo de utilitarismo son John Harsanyi y Richard Brand, el primero centrado más en la economía y el segundo más en la filosofía. Otros autores mencionados dentro del utilitarismo clásico son Harrod, Mabbot, Harrison, Urmson, Smart, Lyons y Gibbard, aunque sosteniendo que los problemas planteados por estos últimos, “por importantes que sean, tendré que soslayarlos dado que no van dirigidos

¹⁰ Según Tugendhat, la ética de Smith no sólo difiere sustancialmente del utilitarismo, sino también del constructivismo kantiano, y en general de las teorías contractuales de la época. Para esto, véase la distinción que Sen (2009, p. 58-72) plantea entre imparcialidad cerrada e imparcialidad abierta.

directamente hacia los problemas más elementales de distribución que me propongo analizar” (*TJ*, p. 34, n.9).

La diferencia entre ambos utilitarismos, afirma Rawls, es que el clásico sostiene que “una sociedad está correctamente ordenada cuando sus instituciones maximizan el equilibrio neto de satisfacción” (*TJ*, p. 35), contrario al utilitarismo promedio que “dirige a la sociedad no a maximizar la utilidad total, sino la media” (Scheffler, 2003, p. 428). Rawls advierte que aunque estos dos tipos de utilitarismo frecuentemente compartan consecuencias prácticas parecidas, las dos visiones son “concepciones claramente distintas a pesar de lo mucho que coinciden” (*TJ*, p. 157).

Jeremy Bentham es el precursor más importante de esta corriente de pensamiento, quien redactaría y articularía por vez primera lo que podríamos denominar utilitarismo clásico (Guisán, 2006, p. 458). Como bien anota Guisán (2006, p. 460), es a causa de Bentham que se llenó de contenido “la vieja fórmula de la vida buena como vida feliz”. Para Bentham, cada hombre busca el placer y evita el dolor: es la ley a la vez necesaria y moral de toda acción humana. “Ellos [el placer y el dolor] solo han de señalar lo que debemos hacer, así como determinar lo que haremos. Por una parte el criterio de lo correcto (*right*) y lo incorrecto (*wrong*), por la otra parte la cadena de causas y efectos” (Bentham, 2000, p. 54).

Bentham sugirió que esta búsqueda de placer y este escape del dolor son complejos, como en el caso de los ascetas que se ejercitan en buscar su propio tormento. No obstante, el sufrimiento en sí mismo no constituye un fin para nadie, y por ello quienes voluntariamente sufren se justifican en la esperanza de hallar una vida más feliz después de la muerte (Guisán, 2006, p. 461). El problema que encuentra Bentham radica más bien en los motivos que llevan a un hombre a tener en cuenta no sólo su felicidad, sino también la felicidad ajena, *la felicidad del mayor número*. Bentham replicará que si bien todo hombre busca su propio interés, existen otros motivos que pueden llevarle a considerar los intereses de otros, por ejemplo la simpatía, pareciéndose en este punto a Hume y a Smith, o la benevolencia, remitiéndonos de nuevo a Hutcheson, o unos a los que él llama semi-sociales como la amistad y la reputación.

La respuesta es poco original y demuestra “las dificultades que entrañaba el paso del hedonismo psicológico egoísta a un hedonismo universal ético” (Guisán, 2006, p. 463). Esta es la razón por la que Smith habla de una mano invisible causante del orden social y por la que Hume enuncia la cuestión de base con la que tropezaría Bentham: “Si el objeto natural de mis deseos es mi placer, si el objeto natural de mis aversiones es mi dolor, ¿cómo concebir que el sentido moral, que me inspira perseguir la utilidad general, y no mi interés privado, forme parte de mi naturaleza?” (Hálévy, 1973, p. 601; citado de Dupuy, 1998, p. 130)¹¹.

Una nueva característica que imprime Bentham al utilitarismo es su propuesta de que los placeres y los dolores puedan ser cuantificados, y por ello cualquier placer sumaba a la hora de evaluar las mejores acciones, aquellas que dieran la mayor felicidad para el mayor número. John Stuart Mill difería considerablemente de Bentham. Mill, a quien Rawls admiró durante toda su vida y cuyas tesis, según este último, contenían numerosos elementos no utilitaristas (2009, p. 212), pensaba que ciertos placeres eran más deseables que otros no por su valor cuantitativo, sino por ciertas cualidades que lo dotaban de un valor especial. “Es absurdo que mientras que al examinar todas las demás cosas se tiene en cuenta la calidad además de la cantidad, la estimación de los placeres se supusiese que dependía tan sólo de la cantidad” (Mill, 2002, p. 52). Era en esta línea que Mill, como se verá en autores como Sen, le preocupó tanto las mejoras puramente materiales y la riqueza, pues ésta aseguraba que se le proporcionase al hombre el tipo de libertades que promovieran el desarrollo de la personalidad de los individuos (Guisán, 2002, p. 22).

John Sidgwick, quien estuvo durante toda su vida interesado en las relaciones existentes entre ética y economía, actividad que lo llevaría a fundar no sólo *el Cambridge School of Philosophy*, sino también el *Cambridge School of Economics*, influenció notoriamente el pensamiento británico del siglo XX, sobre todo en sus alumnos más cercanos, prominentes personalidades de la vida inglesa tales como los economistas John Maynard Keynes y Francis Edgeworth así como filósofos de la talla de Bertrand Russell y George Edward Moore. Este último afirmaba que “su perspicacia –que tiene en grado considerable– excedía su sagacidad” (Rawls, 2009, p. 465).

¹¹ Existe una nueva edición en inglés con prólogos y notas de J. P. Dupuy. Ver Halévy (2002).

El pensamiento de Sidgwick, expresado en sus famosos libros *The Methods of Ethics*¹², uno de los textos clásicos de la filosofía del siglo XIX, y en *The principle of Political Economy*, el primer tratado de economía utilitarista (Rawls, 2009, p. 465), es una clara continuidad de las ideas del utilitarismo clásico y en especial las expresadas por Jeremy Bentham, aunque de manera más clara y accesible (*TJ*, p. 34).¹³

Sidgwick creía que el principio de utilidad se fundamentaba sobre la razón y no sobre un egoísmo hedonista tal como supuso gran parte de la corriente utilitaria (Sidgwick, 1981, p. 418). Afirmaba que la razón es capaz, por vía intuitiva, de reconocer los primeros principios morales, que a su vez se presentan como verdades evidentes—*self evident truths*. Por la importancia de la razón en su pensamiento, Sidgwick se consideró como kantiano. Rawls sin embargo atacó esta idea en tanto para Sidgwick los primeros principios parecen proceder de un orden natural, mientras que para Kant “los primeros principios tienen que resultar de una concepción de persona articulada en un procedimiento de decisión que garantice la imparcialidad y la equidad” (Mejía, 2005, p. 75). Sidgwick no concede, en efecto, un procedimiento así, ya que su propósito se enmarca en la búsqueda de principios morales por medio de evidencias que la razón reconoce.

Entre estas evidencias, está el hecho de que la justicia sólo tiene sentido si las personas se piensan como iguales (Dupuy, 1998, p. 132). Junto con la igualdad abstracta de los hombres, o lo que Sidgwick llama *principio de la equidad*, se asume como evidente el *principio de la benevolencia racional* y el *principio de amor propio racional*¹⁴, el hecho de que *todos* los individuos tienen preferencias racionales que pueden ordenar de acuerdo con niveles de felicidad dados, y por tanto comparables (Rawls, 2009, p. 476).

Supóngase ahora una totalidad matemática cuyos elementos son idénticos los unos a los otros. Supóngase además que estos elementos cuantifican, cada uno con el mismo valor, la felicidad del conjunto. Vista desde esta totalidad, la única regla que se justifica es la

¹² En el prólogo a la séptima edición de *The Methods of Ethics*, Rawls nuevamente recuerda que, al igual que a Sidgwick, “olvidamos demasiado fácil que Hume y Adam Smith, Bentham y Mill, eran teóricos sociales y economistas de primera línea” (Rawls, 1981, p.v) .

¹³ Rawls afirma que a diferencia de la tradición histórica del utilitarismo, cuyo inicio se remonta en Hume, el utilitarismo clásico comienza en Bentham y continúa en Sidgwick y Edgeworth. “yo llamo linaje clásico de esta tradición el representado por Bentham, Edgeworth y Sidgwick (llamémoslo la serie BES)” (Rawls, 2009, p. 459).

¹⁴ Para Edgeworth principio de preferencia temporal cero.

imparcialidad en el tratamiento de sus elementos (Rawls, 2009, p. 475). Así, el bien universal se define como la suma y resta de los placeres y dolores de los individuos, e incluso de todos los seres capaces de tener sensaciones (Dupuy, 1998, p. 133).

De este modo, Sidgwick aclara que el principio de utilidad ha sido formulado con un gravísimo error. La razón no busca la “felicidad del mayor número”, como había supuesto el utilitarismo previo, sino “la felicidad del conjunto”. En consecuencia, los problemas de política pública habrán de decidirse en la medida que maximice la utilidad de la totalidad, independientemente del número de elementos que contenga o de su distribución (Rawls, 2009, 479).

Edgeworth lleva al extremo tal afirmación, y propone a la economía como el ejemplo de una *ciencia moral matemática* cuyo objeto de estudio sea la maximización de la utilidad. Por ello, Rawls afirma que, aunque Edgeworth era principalmente conocido como economista, también tenía una vertiente filosófica, al menos como filósofo moral (Rawls, 2009, p. 213). El utilitarismo clásico, y más específicamente lo que Rawls llama el linaje BES (Bentham, Edgeworth y Sidgwick), sostiene así que la felicidad del conjunto social constituye la meta del vivir humano y confiere sentido a los placeres y a los dolores, así como también a los *sacrificios* momentáneos que tienen valor moral en cuanto encaminados a la consecución de un placer más intenso, vivo y profundo.

Para Rawls, esta *teoría teleológica* es peligrosa puesto que define el bien independientemente de lo que es *justo*. Esto, en palabras de Rawls, significa dos cosas: primero no toma en cuenta nuestros juicios de valor meditados respecto a qué cosas son buenas, o los toma como una clase aparte de los juicios intuitivos, aquellos que dictaminan la maximización de la felicidad del conjunto; y, segundo, para esta teoría la bondad de las cosas no se refiere a lo que es justo (*TJ*, p. 36).

La característica más sorprendente de esta visión utilitaria de la justicia es que no importa, excepto de manera indirecta, cómo se distribuye la satisfacción entre los individuos; tampoco importa, excepto de manera indirecta, cómo un hombre distribuye sus satisfacciones en el tiempo. La distribución correcta en cada caso es la que produce la máxima satisfacción (*TJ*, p. 38).

Rawls observa que la distribución de las satisfacciones de la sociedad, entre ellas la riqueza, no tiene ningún sentido en el utilitarismo clásico. Si las distribuciones son

inequitativas, incluso muy inequitativas, pero maximizan el nivel de satisfacción social, el utilitarismo las justifica. “Las pérdidas de la gente pueden, en principio, estar siempre sobrevaluadas por las mayores ganancias de otra persona” (Scheffler, 2003, p. 429).

La economía moderna es, en consecuencia, una variante del utilitarismo. De hecho la Teoría del Equilibrio General, citada con frecuencia por Rawls, justifica cualquier distribución desde que ésta sea eficiente en sentido de Pareto, es decir, desde que se presente una situación en la cual al menos una persona resulte afectada cuando otra mejora. Para Rawls, este principio evidencia el utilitarismo en su sentido más clásico, y será la pieza fundamental para la construcción de unos de sus principios: el principio de la diferencia¹⁵.

La justicia como imparcialidad y los principios de la justicia: entre Kant y la racionalidad económica

La filosofía kantiana juega un papel central en casi todos los textos de Rawls y es sin duda la mayor influencia intelectual que tuvo nuestro filósofo. Rawls dejó claro desde un comienzo que su *Teoría de la justicia* es de naturaleza sumamente kantiana y que su objetivo principal era llevar la Teoría del Contrato Social representada por Locke, Rousseau y Kant a un nivel mayor de abstracción (*TJ*, p. 10). De hecho, Rawls afirmó (1999, p. 303) que su justicia como equidad era sólo una variante más del contractualismo kantiano en tanto ambas entienden a la sociedad como una asociación de individuos libres y racionales, capaces de definir en conjunto unos principios morales que establecen cómo los hombres desean dirigir su conducta en una comunidad *ética* (*TJ*, p. 236).

Si bien hay un amplio número de textos de Kant que explicarían esta afirmación, *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, al ser una obra tardía, muestra con claridad la concepción kantiana de comunidad como una unión de individuos en torno a principios morales. El mismo Rawls consideró que este libro no sólo era importante para la interpretación kantiana de la justicia (*TJ*, p. 236, n.29), sino que también lo era para la

¹⁵ Téngase presente aquí que en la misma época en la que Rawls escribía *Teoría de la Justicia*, compañeros en Harvard y en la *London School of Economics* ya discutían las implicaciones del principio paretiano tanto en términos éticos como políticos, entre ellos no sobra citar a Hayek (2010), Arrow (1969), Sen (1970) y, un poco más tarde a la publicación de *Teoría de la Justicia*, también Nozick (1997).

comprensión del lugar del *amor propio* en la filosofía contractual de Rousseau. Téngase presente aquí que para Rawls, Kant demostró en repetidas ocasiones ser siempre el mejor intérprete de este autor (Rawls, 2009, p. 255).

Kant comienza la primera parte de este libro, titulada *De la inhabitación del principio malo al lado del bueno*, definiendo el bien como la disposición (*Anlage*) que posibilita al hombre, libre y racional, tender hacia la *ley moral*, la ley de la razón práctica¹⁶. Kant distingue así tres tipos de disposiciones en la naturaleza humana: la animalidad que nos dispone para la conservación de la especie, la humanidad que nos posibilita como seres iguales y racionales, y la personalidad, quizás la más importante, que nos dispone a respetar la ley moral como único motivo impulsor (Kant, 2001, p. 45).

En esta primera parte, Kant también precisa el mal como la *propensión* (*Hang*) de los hombres a *optar* por *máximas* que no concuerdan con la ley moral. Lo importante aquí es que Kant entiende por propensión una *inclinación*, que en el léxico kantiano quiere decir “estar afectado por las cosas que hay fuera de mí, cosas que puedo desear o por las que puedo sentir una afinidad natural (...) y dado que la libertad se define como *no* determinada por causas externas, sólo una voluntad libre de inclinaciones puede llamarse libre y buena” (Arendt, 2007, p. 100). El mal es entonces una “perversión, trastrocamiento del orden que impone colocar el respeto a la ley por encima de la inclinación” (Ricoeur, 2006, p. 229).¹⁷

Ahora bien, el mal no procede de tales inclinaciones. De hecho, éstas son consideradas buenas en sí mismas, “y querer extirparlas no sólo es en vano, sino que sería también perjudicial y censurable” (Kant, 2001, p. 58). El origen del mal no tiene otra procedencia que en el sujeto mismo, quien ha puesto por voluntad propia a la ley moral al servicio de

¹⁶Kant distingue tres tipos de disposiciones en la naturaleza humana, a saber: la animalidad, la humanidad y la personalidad (Kant, 2001, p. 45). Mientras la primera nos dispone para la conservación de la especie y la segunda como seres iguales y racionales, la tercera, quizás la más importante, nos dispone a respetar la ley moral como único motivo impulsor. Siguiendo a Allen Wood, todas estas disposiciones son en sí mismas buenas, pero dos de ellas son además incapaces de ser fuentes del mal: la personalidad porque es el respeto a la ley moral, y la animalidad porque sus vicios sólo tiene que ver con deseos instintivos (Wood, 2006, p. 141).

¹⁷ Kant identifica tres propensiones en la naturaleza humana: la debilidad del corazón humano en el cumplimiento de las máximas adoptadas, la propensión a mezclar motivos impulsores inmorales con los morales – esto es, que no admite a la ley moral como único motivo impulsor de sus acciones–; y la adopción de máximas malas, manifestándose en ésta la malignidad del corazón humano.

sus inclinaciones. Malo, en este sentido, se le llama a un hombre “no porque ejecute acciones que son malas (contrarias a la ley), sino porque éstas son tales que dejan concluir máximas malas en él” (Kant, 2001, p. 36).

Es importante tener en cuenta dos cosas, la primera es que esta propensión al mal es llamada por Kant como “el mal radical de la naturaleza humana” puesto que es la *raíz* de todo mal particular. La segunda es que mientras la disposición al bien es original, y por tanto impuesta por la razón, la propensión al mal, aunque natural, puede ser pensada como adquirida, lo que no nos obliga a aceptarla como si fuera una especie de determinismo moral que eliminaría tras de sí toda responsabilidad a los hombres (Theis, 2004, p. 238).

Ahora bien, el mal no surge en la soledad del hombre. La fuente del mal radica en el mismo momento en que el hombre se constituye como un ser social: “la envidia, el ansia de dominio, la codicia y las inclinaciones hostiles ligadas a todo ello asaltan su naturaleza, en sí modesta, tan pronto como está entre hombres”. La única posibilidad certera para la lucha contra el mal es, pues, que ella también sea un hecho social. Los hombres tienen que unirse con el fin de atacar el mal; de lo contrario se mantendrían en el peligro constante de recaer ante su dominio:

Ahora bien, si no pudiese encontrarse ningún medio de erigir una unión propiamente encaminada a prevenir este mal y ordenada a la promoción del bien en el hombre (...) entonces, por mucho que el hombre, tomado como individuo, pudiese haber hecho para sustraerse al dominio del mal, el mal lo mantendría siempre en el peligro de la recaída bajo su dominio (Kant, 2001, p. 118).

Kant insiste que esta lucha contra el mal “exige una unión de las personas en un todo en orden al mismo fin, en orden a un sistema de hombres bienintencionados, en el cual solamente, y por su unidad, puede realizarse el bien moral supremo” (Kant, 2001, p. 118). Así, análogamente a lo que ocurre en el surgir de la sociedad civil y política previamente descrito por Rousseau, se puede dejar de lado lo que se llamaría un *estado de naturaleza* para pasar a constituir una comunidad *ética*, bajo meras leyes de virtud (Kant, 2001, p. 118-119)¹⁸. Dicha comunidad, comenta Kant, necesitará de maestros que expongan *públicamente* una religión racional universal, una *religión pura* cuyos principios son

¹⁸ En *Teoría y Praxis*, Kant define su noción de contrato como aquel por el cual un conjunto de personas se unen para formar una sociedad y que se establece por medio de una constitución civil.

impuestos por la razón sin que sea posible su rechazo, y por ello también llamados principios categóricos. Así, en cumplimiento de la ley moral, las personas establecerán los siguientes principios:

1. Haz tu deber sólo por la estima inmediata que le tienes, y quiérello como si éste fuese ley universal.
2. Como deber universal a la externa relación con otros hombres, ámate a ti mismo como amas a los otros¹⁹.

Finalmente, Kant expone que la obligación del deber, reflejado en estos dos principios, no necesariamente compagina con la felicidad a la que tendrían derecho quienes los cumplen. Esta incongruencia vendría a resolverse si existiera un Dios que premiara a quienes cumplieron el deber y castigara a quienes no lo hicieron; con todo, no por ello la razón obliga a que se acepte esta creencia. De acuerdo con esto, Kant diferencia aquellos hombres que aceptan el deber en espera de una recompensa de aquellos *mejores* que lo ejercen sólo por él mismo. A éstos “el juez *del mundo* los declara los auténticos escogidos para su reino” (Kant, 2001, p. 196).²⁰ Esta es, quizás, la razón por la que Kant, en polémica con Christian Garve, traductor al alemán de Adam Smith y Adam Ferguson, presentó en *Teoría y Praxis* su definición de la moral no como una ciencia que enseña a ser felices, sino al cómo hemos de llegar a ser dignos de la felicidad.

Las similitudes de la teoría rawlsiana de la justicia con la filosofía kantiana son innegables. Su teoría, al igual que en Kant, supone una asociación de personas racionales que reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias. Así mismo, Rawls reconoce en la teoría kantiana la necesidad de que los principios de justicia, aquellos que estamos dispuestos mediante una debida deliberación a reconocer como razonables, se establezcan sin hacer referencias a situaciones particulares tales como el estatus, la posición social o los dotes naturales –las llamadas inclinaciones en el lenguaje kantiano–. La noción de *publicidad* también juega una noción importante en la teoría rawlsiana de la justicia, ya

¹⁹Lo que se traduciría en “Actúa usando a la humanidad, tanto en tu propia persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin, nunca simplemente como un medio”.

²⁰Las cursivas son mías. Debo agradecer aquí al profesor Jorge Aurelio Díaz quien muy comedidamente contestó a mis dudas en lo concerniente al lugar de la felicidad en la ética kantiana.

que “garantiza que la concepción de justicia de una sociedad sea efectivamente conocida y discutida por la ciudadanía” (Mejía, 2005, p. 73).

Rawls mantiene las mismas distinciones del contrato social kantiano, por lo que plantea una justicia a la que llama *fairness* (como equidad e imparcialidad), donde todos estén situados de manera semejante y donde ninguno sea capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular (*TJ*, p. 25). El rasgo más característico de este tipo de justicia es que “las personas aceptan por anticipado un principio de libertad y lo hacen sin un conocimiento de sus fines más particulares” (*TJ*, p. 41). Así, contrario al utilitarismo, donde el bien depende de los niveles de satisfacción e insatisfacción de los individuos, la justicia como equidad no concluye en la lógica del sacrificio, ya que “el concepto de lo justo es previo al del bien (...). La prioridad de la justicia se explica, en parte, sosteniendo que los intereses que exigen la violación de la justicia carecen de valor” (*TJ*, p. 42).

A pesar de la marcada influencia kantiana, Rawls añade varios aspectos (*TJ*, p. 237)²¹. Rawls cree, sin embargo, que éstas adiciones “siguen bastante de cerca la doctrina de Kant, al menos cuando todos sus escritos éticos son considerados en conjunto” (*TJ*, p. 237). En primer lugar, los principios elegidos se aplican a la estructura básica de la sociedad, es decir, a “las instituciones sociales más importantes en un esquema de cooperación” (*TJ*, p. 62)²². En segundo lugar, Rawls afirma que su obra es, ante todo, una teoría de la justicia humana, por lo que supone que las personas están sujetas a limitaciones de escasez e intereses competitivos, y por tanto no se aplica a dioses ni a ángeles:

La justicia como imparcialidad es una teoría de la justicia humana y entre sus premisas están los hechos elementales acerca de las personas y de su lugar en la naturaleza. La libertad de ciertas inteligencias absolutas (Dios y los ángeles), no sujeta a estos condicionamientos, va más allá del alcance de esta teoría. Kant pudo haber querido decir que su teoría se aplicaba a todos los seres racionales, como tales, y que, por tanto, la situación social del humano en el mundo parece no tener

²¹ Rawls, sin embargo, aclara que aunque añade varios aspectos a la concepción kantiana, cree “que éstas y otras adiciones son bastante naturales y siguen bastante de cerca la doctrina de Kant, al menos cuando todos sus escritos éticos son considerados en conjunto” (*TJ*, p. 237).

²² Por institución, entiéndase un sistema público de normas que permita que cualquier que participe en “ella sabe aquello que sabría si estas normas y su participación en la actividad que definen, fuera el resultado de un acuerdo” (*TJ*, p. 63).

posibilidad alguna de determinar los principios fundamentales de la justicia. De ser así, he aquí otra diferencia entre la teoría de Kant y la justicia como imparcialidad.

Un nuevo rasgo que Rawls introduce a su *Teoría de la Justicia* es suponer que los individuos no son sólo racionales, sino también mutuamente desinteresados (*TJ*, p. 238). Como se verá en el tercer capítulo (véase ps. 74 y 75), esta concepción conecta a Rawls con la teoría económica del Equilibrio General Walrasiano (TEGW), muy bien conocida por nuestro autor y ampliamente citada en su *Teoría de la Justicia*. En palabras de Rawls:

Un rasgo de la justicia como imparcialidad es pensar que los miembros del grupo en la situación inicial son racionales y mutuamente desinteresados. Esto no quiere decir que sean egoístas, es decir, que sean individuos que sólo tengan ciertos tipos de intereses, tales como riqueza, prestigio y poder. Sin embargo, se les concibe como seres que no están interesados en los intereses ajenos (...). Más aún, el concepto de racionalidad tiene que ser interpretado, en lo posible, en el sentido estrictamente tradicional de la teoría económica, según la cual se emplean los medios más efectivos para fines dados (*TJ*, p. 26)²³.

Como bien dice Rawls, esta idea no quiere decir, en absoluto, que los individuos no promuevan las ventajas de *todos* respecto a las situaciones presentes o futuras, sino que, dado que los fines de las personas no necesariamente coinciden, los hombres se preocupan principalmente por sus propios intereses. En otras palabras, no importa para un católico que una persona musulmana quiera construir una mezquita en Bogotá si lo que busca ese mismo católico es construir una iglesia en Caracas.

Yo creo que los grupos tienen pretensiones diferentes, en un sentido general. Si sus fines estuviesen restringidos de algún modo específico, esto aparecería como una restricción arbitraria a la libertad. Además, si los grupos fuesen altruistas o persiguiesen cierta clase de placeres, entonces los principios elegidos sólo se aplicarían, como lo muestra el argumento, a personas cuya libertad estuviese restringida por elecciones compatibles con el altruismo y el hedonismo (...). Hay, por tanto, muchas razones que motivan la premisa causante del desinterés mutuo (*TJ*, ps. 238 - 239).

El mutuo desinterés, en este sentido, no debe confundirse con individuos egoístas –aunque claramente tampoco benevolentes—. De hecho, el concepto de persona moral se caracteriza por la facultad de actuar conforme a un sentido de la justicia que, aunque previo a la concepción del bien, no impide que los hombres busquen racionalmente una

²³ Podemos tener en cuenta, también, que la suposición que motiva el mutuo desinterés concuerda con la noción kantiana de autonomía, y establece otra base para esta condición.

concepción del bien como fin último. (Gaiada, 2008, p. 2)²⁴. De aquí, precisamente, se garantiza lo que Rawls llama *reciprocidad*, una idea que se encuentra a medio camino entre la imparcialidad –buscar el bien general– y la idea de la ventaja mutua, en donde todas y cada uno de los societarios obtienen cierto tipo de provecho y beneficio de los acuerdos establecidos (véase *LP*, p. 47; véase también la nota 34, p. 85 de este trabajo).²⁵

Dado el supuesto del desinterés mutuo, Rawls construye una situación hipotética en la cual *todos* los individuos son capaces de aceptar *imparcialmente* los mismos principios de justicia sin el conocimiento de sus fines más particulares (*TJ*, p. 41). Esta *posición original*, como la llama Rawls, ha de estar caracterizada por un *velo de ignorancia*, en el que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición o status social; “nadie sabe cuál es su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza” (*TJ*, p. 25). Aquí es necesario recalcar el hecho de que el velo de ignorancia, concepto que jugará un papel importante en toda la obra de Rawls, tiene grandes similitudes con la teoría que desde 1954 era desarrollada por el premio nobel de economía John C. Harsanyi, basada igualmente en el supuesto de individuos que persiguen sus propios fines, afirmación que el mismo Rawls reconoce. Pese a esto, nuestro autor afirma que “en la tesis de Harsanyi, existen otros aspectos muy diferentes y en los que utiliza la restricción para desarrollar una teoría utilitaria” (*TJ*, p. 135)²⁶.

Esta restricción se puede formular de la siguiente manera: supóngase que una sociedad discute si ser capitalista o ser socialista. Para que decida, debemos suponer que los

²⁴ Estas racionalidades comunes a todos son llamadas por Rawls como bienes primarios. “La preferencia por los bienes primarios se deriva, entonces, de las suposiciones más generales acerca de la racionalidad de las condiciones de la vida humana” (*TJ*, p. 238).

²⁵ De aquí también se desprende el carácter razonable de la elección de los principios. No debe confundirse lo racional con lo razonable. Mientras lo primero es la búsqueda de los individuos por la consecución de sus propios fines –de acuerdo con unos medios dados–, lo segundo se relaciona con el conocimiento que los hombres tienen de que su racionalidad no necesariamente coincide con las racionalidades de los otros, por lo que se sienten obligados a buscar la cooperación entre ellos a modo de procurar una sociedad bien ordenada. Así mismo, en *Liberalismo Político*, Rawls aclara que “[La primacía de lo justo sobre el bien] puede dar lugar a mal entendidos: podría pensarse, por ejemplo, que implica que una concepción política liberal de la justicia no puede servirse de ninguna idea del bien, salvo, quizá, las puramente instrumentales, o las que se reducen a las preferencias o a las elecciones individuales. Lo cual necesariamente es falso, pues lo justo y lo bueno son complementarios: ninguna concepción de la justicia puede basarse enteramente en uno o en el otro, sino que ha de combinar a ambos de una manera determinada” (*LP*. 206).

²⁶ Véase también Sen (1976), el excelente texto de Roemer (1996, capítulo 6) y González (2008) y Salazar (2008). También es oportuno mencionar aquí el compendio de artículos *Justice Political Liberalism: Themes from Harsanyi and Rawls* editado por Fleurbaey (et al, 2008.).

individuos son *ignorantes sobre su vida actual* al momento de preferir el capitalismo o el comunismo puesto que es la manera más *imparcial* de saber cuál va a ser su *posición* en cada sistema. Así, se espera que la probabilidad de ocupar cualquier posición será la misma independiente del sistema que escoja, y por tanto la escogencia entre capitalismo o socialismo será *genuinamente imparcial*. El problema de Harsanyi se reducía a una decisión de afectación social por parte del individuo bajo incertidumbre (Castellanos, 2008, ps. 448-450).

Harsanyi, sin embargo, ya había propuesto la misma tesis (1953, 1955), aunque con el fin de justificar el utilitarismo en la economía, cuando afirmaba que:

Cada individuo tiene que indicar qué situación social elegiría si no supiera cuál va a ser su posición personal en la nueva situación elegida (no en cualquiera de sus alternativas), sino más bien que tuviera una igual probabilidad de lograr cualquiera de las posiciones sociales existentes en tal situación, desde la más alta a la más baja (Harsanyi, 1955, p. 316; citado de Ng, 2006, 159-160).

Esto significa que “si las preferencias de los individuos satisfacen cierto conjunto razonable de axiomas de racionalidad, entonces es posible definir una función de bienestar cardinal que es la suma de las utilidades de todos los individuos de la sociedad”. Por eso sorprende que Rawls utilizando el “velo de ignorancia” concluya lo opuesto a Harsanyi (Ng, 2006, p. 161).. Sen, no obstante, rechaza la tesis de Harsanyi en tanto la idea de éste dice mucho menos de lo que el utilitarismo clásico pretende (Sen, 1986, 1122-1124; 1976).

Los principios de justicia

Rawls expresa que los dos principios que se elegirían en un procedimiento de decisión imparcial en la posición original serían enunciados así:

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos; b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.

Los principios de la justicia, afirma Rawls, hacen que su *Teoría* sea deontológica, ya que los individuos no actúan buscando maximizar el neto de satisfacción, sino sólo por la estima de los principios. “Por supuesto, no es imposible que se produzca el mayor bien, pero sería una coincidencia. El problema de obtener el máximo equilibrio neto de satisfacción no se plantea nunca dentro de la justicia como imparcialidad; este principio máximo no se usa para nada” (*TJ*, p. 41).

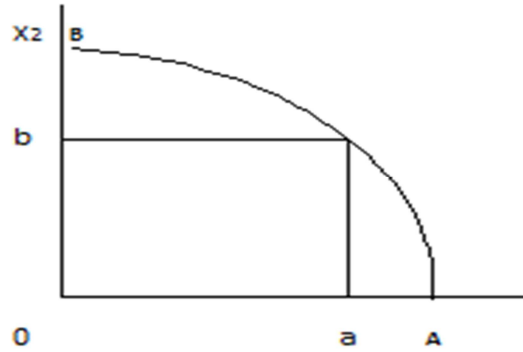
El principio de la diferencia, representado por la letra *a*, cuenta con la menor valoración en el orden de los principios rawlsianos. Pese a esto, es de sumo interés en Rawls al asumirse como la alternativa al óptimo paretiano, principio clásico del utilitarismo que busca la maximización de la utilidad, llamado por Rawls como principio de la eficiencia y por Dupuy como principio de la unanimidad en tanto toda la economía moderna lo acepta.

Antes de concluir este capítulo, es necesario examinar el principio de la diferencia y de eficiencia a la luz de la teoría rawlsiana. Para el análisis del primero de ellos, Rawls considera que “es necesario hacer una breve digresión para explicar el principio de eficiencia. Este principio es simplemente la optimalidad de Pareto (como lo llaman los economistas) formulado de modo que se aplique a la estructura básica” (*TJ*, p. 73)²⁷. El principio sostiene que una asignación es eficiente siempre y cuando cualquier cambio que beneficie a una persona, necesariamente debe perjudicar a otra. En palabras de Rawls, el principio de eficiencia establece que “una configuración es eficiente siempre que sea imposible cambiarla de modo que beneficie a algunas personas, al menos una, sin que al mismo tiempo dañe a otras personas, al menos una” (*TJ*, p. 73)²⁸. La gráfica 1 muestra que la curva AB es un conjunto cerrado y estrictamente convexo inclinado hacia la derecha que representa una cantidad fija de bienes distribuida entre dos agentes (A y B). Por ser un conjunto cerrado y convexo, mientras una persona gana, la otra necesariamente debe perder (*TJ*, p. 74).

²⁷ Este principio fue introducido por Vilfredo Pareto en su *Manuel d'économie politique* (1909, cap. VI, apéndice 89). Véase también Rawls (*TJ*, p. 73, n. 7).

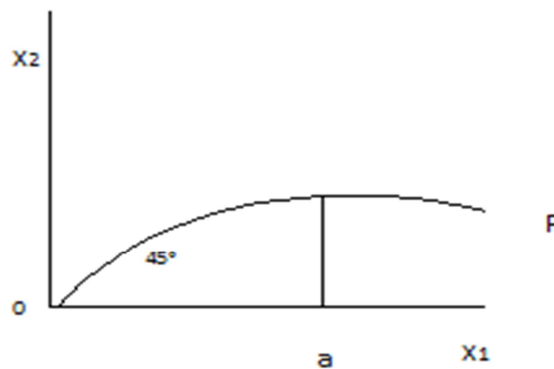
²⁸ La traducción al español hecha por María Dolores González tiene un gravísimo error de traducción, ya que escribe “es eficiente siempre que sea posible”. El original dice “The principle holds that a configuration is efficient whenever it is impossible to change it so as to make some persons (at least one) better off without at the same time making other persons (at least one) worse off” (*TJ*, Edición inglesa, p. 58).

Gráfica 1. El principio de eficiencia o de optimalidad paretiana



Fuente: Rawls (*TJ*, p. 74).

Gráfica 2. Principio de la diferencia



Fuente: Rawls (*TJ*, p. 81).

El principio de la diferencia (representado por el punto a de la gráfica 2) permite, por el contrario, que todos los asociados resulten beneficiados, pero con la característica de que las mayores ventajas de los más favorecidos sólo podrán ser aceptadas en caso de beneficien a la persona que esté en peor situación. “No se trata ya de ‘barajar’ un abasto fijo de bienes (...). Basta que se pueda identificar a la persona menos favorecida y determinar su preferencia racional” (*TJ*, p. 82, 83). Esto es deducible si tenemos en cuenta que los *más* favorecidos convendrían en la maximización de las expectativas de los *desfavorecidos* en tanto sus expectativas dependen necesariamente de haber

mejorado primero la de aquellos. “El principio de diferencia sólo es justificable si la diferencia de expectativas funciona en beneficio del hombre representativo peor colocado, en este caso el obrero no calificado representativo. La desigualdad en las expectativas es permisible sólo si al reducirla se empeora aún más a la clase obrera” (*TJ*, p. 83)²⁹

Lo problemático aquí, que dará pie a una serie de críticas, es que no existe ninguna contradicción entre el principio de la eficiencia y el principio de la diferencia, ya que la justicia se debe definir de tal modo que sea congruente con la eficiencia, al menos cuando el primer principio y el *b* del segundo estén plenamente satisfechos (*TJ*, p. 84). Debe notarse, por tanto, siguiendo de nuevo a Rawls:

Que el principio de diferencia es compatible con el de eficiencia, ya que cuando se satisface por completo el primero, es de hecho imposible mejorar a ninguna de las personas representativas sin empeorar a otra, a saber, a la persona representativa de los menos aventajados cuyas expectativas habremos de maximizar (*TJ*, p. 84).

Finalmente, Rawls le concede a estos principios la distribución de ciertos bienes que todo ser racional desea. Estos bienes primarios son derechos, libertades, oportunidades, ingreso, riqueza y el respeto a sí mismo, este último el más importante de todos y ocupa un lugar central en *Una Teoría de la Justicia*. “Otros bienes primarios tales como la salud y el vigor, la inteligencia y la imaginación, son bienes naturales; aunque su posesión se vea influida por la estructura básica, no están directamente bajo su control” (*TJ*, p. 69).

²⁹ Aquí Rawls parece contradecirse cuando afirma que no usa de ningún principio que busque la maximización de la suma de las satisfacciones, y sin embargo usa del principio de la diferencia para aumentar la satisfacción del individuo en peor situación. Esta fue una dura crítica que Sen (1970) dirigió a Rawls y que éste denunció como falsa (1981b) en tanto menosprecia el papel de los bienes primarios, ya que los entiende como meros indicadores de satisfacción y no como los medios generales para que se pueda formular una concepción del bien. Véase también Van Parijs (1994, p. 20).

Capítulo 2. La filosofía de Jean-Pierre Dupuy

¿Es que acaso la economía ambiciona convertirse en filosofía? Sí, pero sólo en la medida en que, a semejanza de la filosofía analítica, con la que tiene profundas afinidades, cree dar a las más antiguas cuestiones filosóficas un tratamiento profundamente renovado, es decir, científico, de acuerdo con una construcción hipotético-deductiva fuertemente impregnada de lógica y de formalismo matemático (...). He, deliberadamente, ignorado el valor matemático de los conceptos con el fin de no retener sino lo sustancial. Asimismo, me he esforzado en no escribir más que en lengua ordinaria, incluso cuando era necesario presentar y comentar proposiciones lógico-matemáticas. Toda traducción es una traición, pero en general ¿qué alcance tendría una teoría que quiere ser una contribución a la libertad, a la justicia y a la democracia, si la significación estuviera reservada a la felicidad de unos pocos para quienes el lenguaje de conjuntos no tiene secretos? Como lo reconoce el mismo Amartya Sen, “los resultados formalizados no tienen finalmente importancia más que en la medida que puedan alimentar la discusión ordinaria, o en que ellos tengan una relación con las cosas por las que las gentes se enfrentan y pelean”.

Jean-Pierre Dupuy (1998, p. 59, 60).

En *El sacrificio y la envidia*, Jean-Pierre Dupuy (1998) afirma que “en el tribunal de la historia (...) la democracia y la economía de mercado logran un triunfo contundente” (1998, p. 23). Anota, además, que esta *democracia liberal*, expresión que parece no ser muy satisfactoria ya que pone el acento sobre el aspecto democrático cuando el verdadero vencedor es el mercado, coloca a éste como la vía obligada al progreso, imponiéndose así en las sociedades modernas e implantando todo un sistema de ideas y valores casi de manera hegemónica.

Centrando su atención en la tradición filosófica que constituye el discurso teórico de esta ideología, Dupuy (1998) analiza con sumo cuidado el pensamiento de diversos autores tales como Adam Smith, John Rawls, Frederik Von Hayek y Robert Nozick; los cuales son filósofos morales y políticos que buscan aportar una solución dentro del liberalismo al problema político de cómo lograr que una sociedad de individuos permanezca unida. Este liberalismo, que si bien es cercano al pensamiento económico, en ningún caso puede ser llamado “liberalismo económico”, término que designa la doctrina económica del *laissez-faire* que propugna por la apertura global de los mercados. “Sólo los ignorantes que hablan de Adam Smith, sin haberlo leído, pueden presentarle como un extremista en la materia” (Dupuy, 1998, p. 24).

A esta tradición, Dupuy la designa con la expresión “Economía Política”, subrayando que se trata de su sentido original, el mismo que cautivó a filósofos como John Stuart Mill y el mismo Carlos Marx, y no a la disciplina de hoy que pretende ser una ciencia hipotético-deductiva. La Economía Política no es más que una filosofía nacional, filosofía que se piensa y se escribe en inglés, y cuyo postulado principal podría ser resumido en parte con la idea de que habría en la sociedad una potencia de auto-constitución, una facultad auto-organizadora (Dupuy, 1998, p. 24).

Caso especial adquiere, sin embargo, la existencia de una Ciencia Económica, cuyas relaciones con la Economía Política son bastante complejas y confusas. De hecho, el racionalismo de la primera “parece situarla en las antípodas de la segunda que, desde su nacimiento, se considera como empírica y sentimental” (Dupuy, 1998, p. 24). A pesar de esto, es evidente que muchos de los más grandes representantes de esta “ciencia” han sido filósofos y sus contribuciones más notables han surgido a partir del conocimiento profundo de diversas escuelas de la historia de la filosofía; siendo por ello que querer desligar la Ciencia Económica de una filosofía es una pretensión dudosa y fácilmente cuestionable:

Esta ciencia económica hace en los Estados Unidos muy buenas migas con la filosofía. Numerosos son los economistas que han salido de los departamentos de filosofía de las universidades estadounidenses e, inversamente, nadie puede pretender un título de filósofo (John Rawls es un ejemplo inminente) si no se tiene una sólida formación económica (Dupuy, 1998, p. 25).

El núcleo central de esta “ciencia” es la Teoría del Equilibrio General Walrasiano, la cual ocupa un lugar central dentro del análisis económico moderno desde hace ya un siglo. Si bien en principio el modelo que se quiso implantar tenía intenciones claramente positivistas, el criterio normativo se hizo evidente en todo el transcurso de la teoría. De hecho, y a pesar de su rigor matemático, su mayor intento fue demostrar lógicamente postulados traídos del utilitarismo y responder, desde esta tradición, a las preguntas éticas más importantes de la Economía Política, convirtiéndola así en el paradigma de la enseñanza de la economía en el mundo. En palabras de nuestro autor:

La teoría del Equilibrio general, cuyo origen se remonta a la escuela de Lausana, ilustrada por los nombres de León Walras (1834-1910) y de Vilfredo Pareto

(1848-1923). Bajo avatares diversos y una sofisticación matemática cada vez más desarrollada (...) hoy es el paradigma dominante del pensamiento económico anglosajón, que es tanto como decir del pensamiento económico a secas (Dupuy, 1998, p. 25).

De hecho, la Teoría del Equilibrio General Walrasiano no habría atraído tanta atención si no tuviese la propiedad de la eficiencia, la cual se representa con el nombre del óptimo de Pareto, principio clásico del utilitarismo económico. El propósito de León Walras desde un comienzo fue demostrarles a los socialistas que cualquier estado económico deseable, sea de tendencia estatal o de mercado, debía garantizar una utilización adecuada de los recursos (Benetti, 1996, p. 9). Pero, ¿a qué podríamos llamar “utilización adecuada de los recursos”? La respuesta de Walras y de Pareto es clara, la eficiencia ha de medirse como la maximización del beneficio, o la utilidad social, con lo que se muestra claramente su enorme influencia utilitarista, aunque reteniendo de ella una idea muy simple.

Crítico de estas posturas, Jean-Pierre Dupuy, un profesor de la Universidad de Stanford, se plantea buscar o crear diálogos entre la filosofía de Francia, su país natal, y el pensamiento económico. Para Dupuy (1998, p. 24) es sumamente importante tener en cuenta que el mismo Walras, que influyó tanto en la escuela matemática de la economía luego desarrollada con fervor en los Estados Unidos, fuera francés y que debió exiliarse en Lausana “porque no era reconocido en su propio país” (Dupuy, 1998, p. 25).

Dupuy está en esta línea e intenta reconciliar el pensamiento económico y la filosofía francesa, y admite que mientras en los Estados Unidos los filósofos y los economistas se estudian con entusiasmo, “este no es evidentemente el caso en Francia, donde los economistas y filósofos ignoran todo los unos de los otros” (Dupuy, 1998, p. 25). Incluso, si se sostiene que una de las tesis principales de la Economía Política es precisamente ver a la sociedad como una potencia auto-organizadora y de auto-constitución, entonces el Barón Montesquieu, Alexis de Tocqueville y Benjamin Constant tendrían mucho qué decir al respecto. Por esta razón, Dupuy retoma el pensamiento francés, con el fin de que la Economía Política pueda transitar por nuevos senderos.

Entre Iván Illich y René Girard

Nacido en 1941 en París, Jean-Pierre Dupuy comienza sus estudios de ingeniería de minas en la selectiva Universidad Politécnica de París, reconocida como la mejor institución de estudios superiores de ingeniería en Francia. Allí se gradúa como el primero de su curso, distinción que le permitió que el Ministerio de Economía, Industria y Empleo lo admitiera rápidamente dentro del *Corps des mines*, la más alta y exclusiva distinción de un ingeniero en Francia. Su futuro era ser un oficial público o capitán de la Industria, pues la mayor parte de los miembros del corpus eran funcionarios y empresarios respetados en el campo industrial (Dosse, 1999, p. 23).

Dupuy pronto se cansó del *Corps*, y comenzó a interesarse por la filosofía así como por las Ciencias Sociales. Como escribe François Dosse, Dupuy llega a la filosofía por una enorme insatisfacción del mercado laboral, controlado, en todo caso, por la industria y sus intereses: “el primer contacto con la realidad fue duro (...) con la mediocridad de la burocracia que nos habían asignado” (Dupuy, citado de Dosse, 1999, p. 24).

De esta manera, en sus ratos libres, Dupuy invierte su tiempo estudiando las Ciencias Sociales, con un claro interés en la Economía Matemática que ya había cursado dentro de su plan de estudios de ingeniería. No obstante, como lo expresan sus palabras, adoptó una “actitud de crítica sistemática de todo lo que había creído, empezando por la ciencia y la tecnología (...), me encontraba sumergido dentro del más ingenuo relativismo, un nihilismo del conocimiento en el que todo era digno, que es lo mismo a decir que nada era digno” (Dupuy, citado de Dosse, 1999, p. 24).

Su apatía por el sector industrial y empresarial hizo que poco a poco se fuera apartando de él y se encaminará hacia la academia, obteniendo en 1966 una plaza como profesor de Filosofía de la Ciencia en la misma Escuela Politécnica. Allí entabla una gran amistad con Iván Illich mientras éste ejercía como profesor visitante en dicha universidad. De hecho, Dupuy participó activamente con Illich en la fundación del Centro Documental en Cuernavaca, México, e incluso se comprometió a recopilar y traducir una serie de sus escritos para Ediciones de Seuil, una de las principales empresas editoras de París. Es en este punto que Dupuy acoge la crítica radical de Illich

a la industria posmodernista: “la medicina causa enfermedad, los medios de transporte inmovilizan, éstas son las paradojas de la modernidad (...). Así fue mi trabajo con Illich que me dio a probar de estas paradojas, las cuales nunca volvieron a salir de mi vida” (Dupuy, citado de Dosse, 1999, p. 28).

Su amistad con Illich coincidió con el inicio de su producción académica, publicando *Les choix économiques dans l'entreprise et dans l'administration* en 1973, *La invasión farmacéutica* en 1974 y *La traición de la opulencia* en 1976, además de varios artículos en distintas revistas, entre ellas *Esprit*, cuyo director era Jean-Marie Domenach. Fue en 1975 que el mismo Domenach le sugirió leer *La violence et le sacré* de René Girard, libro que en opinión de Domenach era el mayor avance que se había dado en el campo de las ciencias humanas hasta ese momento. Dupuy, sin embargo, no prestó la debida atención al texto porque ese año coincidió con el período en el que Dupuy colaboró con Illich en la elaboración de *Némesis Médica*. “Yo estaba impresionado, pero no tanto por la lectura que tuve del libro de René Girard” (Dupuy, 2009, p. 60).

Por otra parte, en 1976 von Foerster le recomienda usar la teoría de autómatas –aplicada especialmente en la cibernética– al modelo de la contraproductividad, y le aconseja además contactar a dos filósofos conocedores del tema: al francés Henry Atlan y al chileno, radicado en París, Francisco Varela. Tanto el uno como el otro pertenecían al Grupo de los Diez, un grupo de estudio bastante cerrado cuyas reuniones se efectuaban una vez por semana entre las seis de la tarde y la medianoche. Por intermedio de von Foerster, Dupuy presentó parte de su filosofía al grupo, dejando maravillado a un gran número de los oyentes, si bien reconoce que “sólo una de las personas entendió el alcance real del proyecto (...). Fue Henri Atlan. Cuando terminé, me dijo ‘básicamente, elección y sentido son dos caras de una misma moneda’” (Dosse, 1999, p. 34).

Dupuy fue aceptado en el grupo y entabló una sólida amistad con Francisco Varela, con quien compartía el interés de investigar los orígenes de la cognición humana y los sistemas de auto-organización, interés que se reflejó en varios textos que escribieron juntos, entre ellos *Understanding origins: contemporary views on the origin of life, mind, and society* y *Circularidades creativas: para la comprensión de los orígenes*. Con Francisco Varela hizo un buen equipo: mientras Varela se enfocaba en las

relaciones entre la biología y la filosofía, Dupuy lo hacía entre la filosofía y la economía, ciencia que le había llamado la atención y que incluso la consideraba en un nivel jerárquico superior en las Ciencias Sociales.

A finales de este año, Dupuy conoce al filósofo franco-canadiense Paul Doumechel, quien le recomendaría leer de nuevo a René Girard, pero pidiéndole que esta vez empezara por *Mentira Romántica y Verdad Novelesca*, y no por *La violencia y lo sagrado*, como había hecho antes. En palabras del mismo Dupuy, “esta lectura tuvo inmediatamente en mí el efecto de diez años de cura psicoanalítica (...). Fue cuando descubrí la belleza conceptual de la teoría de Girard y de cuán fuerte ésta resonaba en una serie de teorías morfogenéticas que trabajaba como epistemólogo y filósofo de la ciencia” (Dupuy, 2009, p. 58).

En 1978, Dupuy publica junto con Paul Doumechel *El infierno de las cosas: René Girard y la lógica económica*. No tarda mucho tiempo para que el mismo Girard leyera el libro, apasionándose tanto que, durante una breve estancia en París, fue él quien contactó a Dupuy. Ese fue el comienzo de una gran amistad y “de su primera experiencia con este excepcional hombre” (Dupuy, 2009, p. 58).

Los dos años siguientes, Dupuy se concentró en la organización de un evento que tendría lugar en junio de 1981 en Cerisy y en el que participarían varios conferencistas expertos en los sistemas auto-organizacionales, entre ellos Pierre Rosanvallon, Henry Atlan, Francisco Varela y Humberto Maturana. René Girard, uno de los asistentes al evento, se declaraba impresionado por la agudeza de Dupuy, invitándolo a reproducir el mismo evento en la Universidad de Stanford, institución en la que Girard se encontraba vinculado (Dosse, 1999, p. 26). Dupuy aceptó, aunque su presentación giró alrededor de un nuevo tema y fue titulada como *Órdenes y desórdenes* (Dosse, 1999, p. 27). Gracias a las conferencias en Cerisy y Stanford, el Grupo de los Diez se consolidó académicamente.

Por otra parte, Henry Atlan vinculó al grupo al economista Jacques Attali, quien sería en 1991 el primer presidente del Banco Europeo para la Reconstrucción y el Desarrollo, banco creado para ayudar a los países de la Unión Soviética y de Europa

del Este en su transición a la economía de mercado. Los intereses de Dupuy en integrar la epistemología con las Ciencias Sociales se hicieron mayores con la influencia de Attali, y en 1986, debido en parte a su insistencia, funda el Centro de Ciencias Cognitivas y Epistemología (CREA) en la Escuela Politécnica, cuyas áreas de estudio son, por un lado, la epistemología de las ciencias cognitivas y, por el otro, la filosofía moral, política y social.

Gracias a la intervención de Girard, Dupuy fue profesor visitante en Stanford durante varias ocasiones entre 1981 a 1986, situación que cambió cuando fue nombrado como profesor asociado en esta institución en 1988. Desde allí, Dupuy ha examinado la tradición moral anglosajona y su filosofía política y económica, contribuyendo a la introducción de los pensamientos de Friedrich von Hayek y de John Rawls en Francia, los cuales han penetrado con dificultad en este país.

El pensamiento de Illich en Dupuy

Mientras Dupuy acoge de Illich la crítica al modo industrial de producción así como su concepción de que éste se convierte en una especie de religión, de Girard adopta la posición de que todo lo sacro requiere de sacrificios. Si bien Dupuy admite que ni Girard, ni Illich se interesaron el uno sobre el otro, sus pensamientos “me influenciaron sorprendentemente en mí (...) pues sus trabajos son más complementarios que contradictorios” (Dupuy, 2009, p. 60).

Nacido en Viena el 4 de septiembre de 1926 y muerto el 2 de diciembre de 2002 a la edad de 76 años en Bremen, Alemania, Iván Illich es reconocido como uno de los pensadores más importantes de la segunda mitad del siglo XX. Intelectuales como Pablo Freire, Michel Foucault y Paul Goodman estuvieron estrechamente vinculados con él. La postura de Illich es sobre todo crítica ante el discurso del desarrollo, el progreso y la modernidad, y con ella también a sus instituciones: la escuela, la medicina, el trabajo y la industria (Castañón, 2005, p. 102).

La tesis de Illich, expuesta desde los años setenta, plantea que el mundo está consumiendo vorazmente los recursos energéticos no renovables y por ello nuestro

estilo de vida irremediamente nos conducirá al fracaso. En 2002, ante la muerte de Illich, el diario *Le Monde* de París invitó a Dupuy, uno de sus más fieles amigos, para que escribiera una columna en su honor. En ella, Dupuy advierte que el agotamiento de los recursos energéticos junto con el calentamiento global hacen que sea impensable continuar con ese estilo de vida y se hace completamente necesario “pensar nuevas formas de relacionarnos con el mundo, la naturaleza, las cosas y nuestros congéneres” (Dupuy, diciembre de 2002).

Dupuy anota que el trasfondo de esta afirmación es el concepto illichiano de *contraproductividad*, el cual consiste en que el exceso de producción convierte a las grandes instituciones de la sociedad industrial en el principal obstáculo para realizar los objetivos que les dieron en principio su nacimiento:

De esta manera los centros de atención hospitalaria y la medicina institucional degradan la salud; las escuelas y universidades sirven para promover la falta de curiosidad, la ignorancia y la estupidez; la saturación de carros y transporte en las ciudades producen inmovilidad; el florecimiento de los medios de comunicación conduce a la sordera e inhibe las palabras; los flujos y autopistas de comunicación digital inducen a una devastación del sentido y de la articulación comunicativa; los alimentos fabricados están a caballo entre la basura y el veneno (Dupuy, diciembre de 2002).

La invitación del diario *Le Monde* a Dupuy era significativa. Dupuy, como se dijo, trabajó con Illich en los años setentas e incluso fue su asistente de investigación en *Némesis Médica*. Esta investigación concernía a describir las enfermedades que se contraían cuando se prestaban los servicios de salud en los hospitales. Recolectaron datos y mostraron que se habían incrementado entre 1964 y 1974, los últimos diez años antes de que se realizara el estudio. También mostraron que estas enfermedades afligían no sólo a los pacientes, sino también a médicos, enfermeras y personal administrativo de los hospitales.

En dicha investigación encontraron un término médico denominado *iatrogénesis* que aparecía en la revista médica *The Lancet*, y que consistía en la inevitable contraproductividad de los servicios de salud cuando éstos crecen más allá de ciertos umbrales. Además de esta *iatrogénesis* clínica, o contraproductividad clínica, como la llamaron, encontraron que también había una *iatrogénesis* social —o

contraproductividad social– y una *iatrogenesis simbólica* –o contraproductividad simbólica–, la primera concebida como una parálisis, menosprecio y prohibición de todo aquello que fuera histórico-cultural, en este caso los poderes curativos locales; y la segunda como la incapacidad de pensar otras formas o alternativas de vida, que en el caso clínico, por ejemplo, se manifiesta en la imposibilidad de buscar alternativas a la forma de morir, a no ser que sea en un hospital aun en condiciones de hacinamiento y mala higiene.

Pero dos cosas son ciertas: no puede acreditarse al ejercicio profesional de los médicos la eliminación de antiguas formas de mortalidad o morbilidad, ni tampoco se le puede culpar por la mayor expectativa de una vida que transcurre sufriendo las nuevas enfermedades. Durante más de un siglo, el análisis de las tendencias patológicas ha mostrado que el ambiente es el determinante primordial del estado de salud general de cualquier población (Illich, 1978, p. 114).

Su investigación arrojó que la contraproductividad existía también en el sector del transporte, manifestada en el continuo tráfico de vehículos que aqueja a la mayor parte de ciudades en el mundo, en la evidente parálisis de la movilidad autónoma –aquella que es causada únicamente por el poder de nuestros pies– y en la incapacidad del mundo en pensar una sociedad distinta de la que generan los transportes actuales.

Si uno divide el número medio de millas viajadas en cualquier clase de desplazamiento por el “tiempo medio” que demora el desplazamiento en carro, uno obtiene algo así como una “velocidad generalizada”. Esta velocidad resulta ser un poco más que cuatro millas por hora, algo más rápido que una persona que anda en un ritmo ordinario, pero considerablemente más despacio que lo que se obtendría por el tiempo medio de una bicicleta. Aunque este cálculo parezca extraño, es modelado con los mismos cálculos utilizados por los economistas e ingenieros cuando deben comparar (Dupuy, 2009, p. 65).

Lo preocupante del asunto, tanto para Dupuy como para Illich, fue que, debido a la contraproductividad simbólica, se cura el mal con más mal: más ejes viales y gigantescas carreteras de dos niveles para aliviar un congestionamiento que muy pronto ellas mismas agravarán. De esta manera, a la movilidad heterónoma –la que proporciona el carro, el bus, el metro o el tren–, le estorbará en un punto la movilidad autónoma, y cada incremento del transporte reducirá finalmente nuestra propia libertad.

Illich, y su asistente de ese momento, Jean-Pierre Dupuy, llegan a la conclusión de que más allá de ciertos umbrales es absolutamente inevitable que la productividad genere consecuencias negativas, ya sea en el sector salud, educación, transporte, etcétera. Ahora bien, Dupuy sabe muy bien que la producción es estudiada esencialmente por la “Ciencia Económica”, cuyo paradigma hoy es la llamada teoría neoclásica, y más específicamente su Teoría del Equilibrio General. Observando con detenimiento esta disciplina, Dupuy encuentra que ésta se basa en el principio de optimalidad paretiana que consiste precisamente en maximizar la producción global. Lo anterior justifica que “la riqueza de las naciones sea un gran pastel, y la tarea de los economistas es concebirlo y hacerlo tan grande como sea posible: es esa la eficiencia sobre la que los interlocutores sociales no pueden sino estar de acuerdo” (Dupuy, 1998, p. 68).

En esta línea se mueve la *New Welfare Economics*, cuya tarea es prescribir qué es lo útil y lo eficiente; es la construcción de “una ética científica”. Pero, se pregunta Dupuy, ¿debemos aceptar este postulado así sin más ni más? (Dupuy, 1998, p. 65). En este punto, la economía postula que la maximización, sea del consumo, de la producción o del bienestar, se obtiene cuando al aumentar la utilidad de alguien, se hace necesario reducir la de otro. La economía, afirman sus interlocutores, no es un juego de suma cero, el intercambio logra que la suma de beneficios individuales sea cada vez mayor, aun a suerte de que algunos mejoren su situación a partir del dolor de otros.

Actualmente el Producto Interno Bruto es tres veces mayor de lo que era hace cincuenta años, pero la pobreza sigue en aumento e incluso se intensifica. “Racionalidad instrumental, justificación de la maldad y la lógica de la economía, estas tres formas aparecen cercanas y constituyen la matriz de la razón moderna” (Dupuy, 2009, p. 64). Dupuy encuentra así una conexión increíble entre la contraproduktividad, por un lado, y la exclusión, por el otro: “aquí tenemos dos aspectos de la crisis de la sociedad de una economía generalizada” (Dupuy, 2009, p. 68).

De hecho es en la cuestión sobre la exclusión social que el pensamiento de René Girard encuentra un lugar único en la filosofía de Dupuy, al tener la exclusión las mismas características que el sacrificio en la teoría girardiana. La crítica que Dupuy

realiza a los teóricos liberales de la Economía Política toma muy en cuenta dicha postura: el liberalismo en la economía, o al menos lo que estudia de él, justifica el sacrificio en pro de un orden, de una estabilidad o, como la mayor parte de la tradición ha llamado, un equilibrio.

Orden social y sacrificio según René Girard

René Girard es uno de los filósofos franceses más importantes del siglo XX y XXI. Nacido en Avignon el 25 de diciembre de 1923, su concepción de orden social ha permitido el surgimiento de nuevos debates en el campo de las Ciencias Sociales, las humanidades y la filosofía. Además de las observaciones de Dupuy, las críticas a la Economía Política Clásica de André Orléans y Michel Aglietta, profesor emérito de la Universidad de París I, han proporcionado también nuevas concepciones sobre el orden social y económico desde una perspectiva girardiana.

Dupuy subraya que para Girard la aproximación del orden social se vincula con la antropología religiosa, desafiando la cuestión del origen de lo sacro y con él, el origen de todas las instituciones sociales y culturales (Dupuy y Varela, 1998, p. 329). Dos hipótesis son importantes para entender el orden social desde el punto de vista girardiano: la primera es el mimetismo que plantea que los seres humanos en sociedad se imitan y reproducen la conducta de otros; la segunda es que “todas las sociedades primitivas habrían vivido supuestamente un evento primordial y fundacional” (Dupuy y Varela, 1998, p. 238).

En cuanto al mimetismo, Girard afirma que siempre deseamos lo que desea otro (Dupuy y Varela, 1998, p. 238). Ahora bien, este deseo siempre ha sido mimético, ya que no puede ser la de un sujeto A que imita el deseo de otro sujeto B, que desea autónomamente. Para Girard, la mimesis es universal por lo que “nos vemos forzados a imitar una doble imitación, donde A imita a B y B imita a A” (Dupuy y Varela, 1998, p. 239). Esta característica conduce a que todos nuestros deseos sean según el deseo de los otros, lo que inevitablemente lleva a la violencia, a entrar en conflicto para apropiarse de un objeto que es codiciado por todos. La violencia surge de este proceso de imitación y es un rasgo distintivo de la humanidad (Andrade, 2007, p. 67).

El evento fundacional, la segunda hipótesis, surge de este mimetismo. Cuando todos desean una y la misma cosa, cuando se ha exacerbado la mimesis y el conflicto, la población dirige toda su violencia a un solo miembro del grupo. ¿Quién será la víctima? Alguien que, como comúnmente pasa, suele estar entre los más frágiles o débiles. Esas exclusiones sacrificiales vividas en la ignorancia de ese mecanismo serían la fuente de lo sacro, de la cultura y de todas las instituciones humanas (Dupuy y Varela, 1998, p. 239). El sacrificio, de hecho, calma la violencia por medio de más violencia, siendo esta característica una condición necesaria para otorgarle unidad a la sociedad. El orden social se da, por tanto, en la medida en que se excluye, que se crea una víctima que “se convierte en sacra; sin esa exclusión la sociedad no existiría” (Dupuy y Varela, 1998, p. 241).

Es en este punto que René Girard empieza a jugar un papel importante en el análisis de Dupuy, ya que:

Dada la hipótesis girardiana según la cual las sociedades no modernas gestionan la violencia humana expulsándola fuera de ellas bajo la forma de lo sagrado, ¿qué pasa en las sociedades modernas en vía de desacralización? ¿Qué es lo que les da la capacidad de resistir a la creciente indiferenciación del mundo y a la exacerbación de los fenómenos miméticos que resultan de ella? Sugeríamos: la economía (Dupuy, 1998, p. 17).

Como el mismo Girard reconoce, la economía tiene una importancia preponderante en el mundo contemporáneo, incluso mayor que la política. De hecho, la economía es la causante de que el orden social se mantenga. Ella, en palabras de Girard, toma el papel del *katechon*, que tomándolo en su sentido bíblico significa aquel que mantiene y preserva el orden del caos. “La gente dice: todos queremos la misma cosa, y la economía dice: damos a todos la misma cosa” (Girard, 2006, p. 105). No obstante, en economía los recursos son escasos y por ello es imposible que los deseos de todos sean saciados. Sólo queda pensar en la menor violencia posible.

Dado que el deseo de los individuos queda satisfecho sólo de manera parcial, se hace necesario resistir a la constante amenaza de los conflictos. Es aquí donde entra en juego la exclusión social, ya que, pensada en el sentido religioso que Girard le otorga

al *sacrificio*, se torna como el *costo* social que debe ser asumido en beneficio de la sociedad (Dupuy, 2009, p. 38).

La teoría de la Elección Social iniciada por el economista Kenneth Arrow, pero hoy en día estudiada con entusiasmo por politólogos y filósofos como John Elster, estaría consciente de esta cualidad. Según Dupuy, citando los clásicos libros de Elster (1997 y 1975) *Ulysses y las sirenas: estudios en racionalidad e irracionalidad* y *Leibniz y la formación del espíritu capitalista*, Elster sugiere que la racionalidad económica está completamente permeada por la religión y la ética, y sabe muy bien que Leibniz es la fuente primera de tal racionalidad. “En orden a realizar la mejor acción de todos los mundos posibles, Dios tiene que permitir una dosis de maldad para subsistir, de otro modo el mundo actual sería aún peor. En este sentido, el bien debe contener la maldad aún si ésta fuera su contraria” (Dupuy, 2009, p. 61).

Capítulo 3. Las críticas de Dupuy a Rawls

Desde Platón, Aristóteles y Marx, se sabe que la justicia económica debe proporcionar lo desigual a lo desigual.

Dupuy (1998, p. 155)

Rawls y la Economía Política

La sociedad de hoy vive en una competencia potencialmente ilimitada, “la organización mercantil del mundo es su resultado” (Dupuy, 1998, p. 44). En Francia muchos asocian esta característica con el nombre de liberalismo, y afirman que éste, a diferencia del socialismo, le importa muy poco la justicia social. “La idea subyacente es sin duda que el mercado libre no es otra cosa que el despliegue libre de los intereses egoístas y el juego sin moderación de la ley del más fuerte, en tanto que la vocación del socialismo es la de hablar en nombre de las víctimas y los oprimidos” (Dupuy, 1998, p. 47).

Para Dupuy, sin embargo, esta apreciación es poco inteligente porque para él no existe en el pensamiento marxista una teoría de la justicia. Para Dupuy, al igual que en Rawls, la justicia debe entenderse como un conjunto de principios que asignan derechos y deberes básicos, y que determinan la distribución correcta de las cargas y beneficios de la sociedad (*TJ*, p. 19). Tal distribución, por su parte, debe darse bajo un continuo conflicto de intereses, esto es, bajo la noción humeana de *escasez moderada*. En una sociedad justa “existe un conflicto de intereses dado que los hombres no son indiferentes a la manera como habrán de distribuirse los mayores beneficios mediante su colaboración, ya que con objeto de promover sus propios fines cada uno preferiría una porción mayor que una menor” (*TJ*, p. 126).

De hecho, el conflicto sólo es posible por una *escasez moderada* que plantea una gran variedad de situaciones. Como bien dice Nussbaum (2007, p. 64), no es posible ni una situación en la que los seres humanos fueran tan miserables que les fuera improbable ganar algo con la cooperación –ya que cada cual se quedaría con lo que pudiera ganar con su propia supervivencia–, ni tampoco una situación en la que todos

los individuos tienen todo cuanto necesitan, ya que en este caso no habría ocasión para la competencia. Por escasez moderada, en palabras de Rawls, se entiende que:

Los recursos naturales y no naturales, no son tan abundantes que los planes de cooperación se vuelvan superfluos; por otra parte, las condiciones no son tan duras que toda empresa fructífera tenga que fracasar inevitablemente. Mientras que todos los acuerdos mutuamente ventajosos son factibles, los beneficios que producen se quedan cortos frente a las demandas planteadas por los hombres (*TJ*, p. 127).

En conclusión, el concepto de escasez es de suma importancia para la noción de justicia. Por ello, aun cuando haya en Marx una teoría de la alienación y de la explotación capitalista, en un comunismo sin propiedad privada “los recursos no son escasos, y, por tanto, los intereses de los hombres no estarían en conflicto”, no habría, en este sentido, lo que Hume llama un “contexto de justicia” (Dupuy, 1998, p.89). Tal y como escribe Rawls, “si estas circunstancias no existieran, no habría ninguna ocasión para que se diera la virtud de la justicia, del mismo modo que dada la ausencia de amenazas vitales y corporales, no habría oportunidades para el valor físico” (*TJ*, p. 128).

Si bien no se ahondará aquí en esta tesis de Dupuy sobre Marx, que en cualquier caso es bastante extendida gracias a las observaciones que Marx (2003; 1967) hizo a la teoría de la escasez de Robert Malthus y David Ricardo, refiriéndose a ella como una invención del modo actual de producción capitalista³⁰, es necesario dejar explícito que es una afirmación que merece una investigación más profunda por las grandes sutilezas y matices que posee la filosofía marxista, y en especial en lo referente a la distribución de los beneficios, un problema típico de conflicto. De hecho, Marx analiza con sumo interés y detalle la observación de los economistas clásicos –sobre todo Adam Smith, David Ricardo y James Mill—de que la ganancia del capitalista y la renta del terrateniente no son más que apropiaciones del trabajo del obrero.

³⁰De hecho, según Thomas Nagel (2009, p. 18), al final de sus días el mismo Rawls acepta, como también lo hace previamente Allen Wood, que Marx carece de una teoría de la justicia. Ver también Michael Perelman (1987, p. 27-29), Magnun Desai (2002) y Paul Samuelson (1966). Para el problema de la escasez en Marx véase también Sartre (2004, p. 148-150).

Para Dupuy, en el liberalismo de la Economía Política, contrario a Marx, la justicia social ha sido una de sus más importantes y mayores preocupaciones. La característica más importante de esta filosofía es afirmar la independencia del orden social en relación a la voluntad de los hombres, aunque advirtiendo que “no se trata de que el orden sea el reflejo de una voluntad superior, sino el producto espontáneo de la dinámica social misma, que se desarrolla independientemente de la conciencia y de la voluntad de sus propios actores” (Dupuy, 1998, p. 47).

Este ha sido el espíritu de la mayor parte de los economistas políticos clásicos, e incluso de Bernard Mandeville, François Quesnay y Adam Smith, considerados por muchos como sus precursores. De hecho, es bastante conocido que Hegel era un agudo lector de Smith y que su “astucia de la razón” se debe en gran parte a “la mano invisible” de Smith (Dupuy, 1998, p. 41, Rawls, 2001, p. 274).

La una y la otra obedecen al siguiente esquema. En la base, tenemos unas individualidades independientes, radicalmente separadas, que persiguen cada una de ellas la satisfacción de sus intereses (...) dejándose llevar ya por su naturaleza ya por sus propias intenciones. Estos individuos no son sujetos: les falta la capacidad de someterse a una esfera supraindividual, válida para todos, a una ley común que limite los actos individuales según las reglas de una normatividad autofundada. Son incapaces de realizar conjunta, voluntaria y conscientemente un proyecto común. Y, sin embargo, sus acciones, aparentemente desordenadas, se coordinan automáticamente, como movidas por una “mano invisible”, como obedeciendo a una “armonía preestablecida”. El orden colectivo resulta de un “proceso sin sujeto”, como lo llaman significativamente en los mismos términos Hayek, campeón del liberalismo (Dupuy, 1998, p. 41).

En la Economía Política el orden social emerge espontáneamente, y por ello éste es necesariamente el que otorga justicia. Estas afirmaciones son, no obstante, demasiado rudas y exigen ser matizadas. “Como ya he dicho, nuestros autores son a menudo los primeros en inquietarse ante algunas de las características del orden que nombran (...) lo cual les conduce a alterar, cuando no a distorsionar sus sistemas” (Dupuy, 1998, p. 47).

Una segunda característica del liberalismo de la Economía Política es tomar partido por el mercado bajo el principio de propiedad privada, aunque no necesariamente por el *laissez faire* fisiócrata (el *dejar hacer, dejar pasar*). De hecho, Smith consideraba que

el mercado en ciertas ocasiones era defectuoso, afirmaciones que fueron fuertemente criticadas por personalidades de la época, como por ejemplo Jeremy Bentham quien “censuró a Adam Smith en una larga carta que le escribió en marzo 1 de 1787 y en la que abogaba porque se dejara solo al mercado” (Sen, 2002, p. 158, Bentham, 1787).

Estas dos cualidades de la Economía Política anglosajona son claramente visibles en autores como Adam Smith, el utilitarismo y Friedrich von Hayek, aunque también en John Rawls y la doctrina libertaria de Robert Nozick, sin olvidar los trabajos de la rama normativa de la economía científica. Muchos objetarían que no todos estos pensadores pueden ser incorporados en la “Economía Política”, no obstante, afirma Dupuy, “una de las tareas que me he fijado es demostrar que es, sin embargo, ésta la que le da sentido al conjunto y a cada uno de sus elementos” (Dupuy, 1998, p. 48).

El planteamiento de Rawls parece ser a primera vista el que presenta mayor dificultad; sin embargo Dupuy no escatima recursos en incorporarlo. Recuérdese que Dupuy es un estudioso de Rawls, siendo, incluso, uno de los primeros filósofos que introduce su pensamiento en Francia. Fue él, por ejemplo, mientras era director de ediciones de Seuil, quien abrió el camino para la primera traducción al francés de *Una Teoría de la Justicia* a cargo de Catherine Audard. De hecho, Rawls era enormemente desconocido en Francia y su libro fue traducido tardíamente en este país, ya que para los pocos que lo conocían no era más que el reflejo de una obra de un filósofo ultra liberal, término que muchos usaban de forma peyorativa.

Las razones que explicarían la inclusión de Rawls a la Economía Política son, básicamente: (a) el uso masivo de conceptos y categorizaciones traídas de la tradición económica; (b) el importante papel que juega el mercado dentro de la Teoría de la Justicia; y (c) la crítica que emprende contra el utilitarismo. Demos paso a una breve explicación de estos últimos puntos.

El uso de categorías y conceptos propios de la disciplina económica en el pensamiento filosófico de Rawls

La primera razón por la que Dupuy incorpora a Rawls dentro del sistema de la economía política es el hecho de que se vale de un uso masivo de conceptos económicos. “De hecho, los economistas están entre sus principales lectores y críticos (...) es [incluso] difícil entrar en su pensamiento sin tener un sólido bagaje en ciencia económica” (Dupuy, 1998, p. 28; palabra añadida).

Rawls en efecto acude a distintos conceptos y categorías de la Economía, a la que incluso denomina ciencia (Rawls, 2009, 212), para formular varios de sus más importantes postulados, entre ellos se destaca el orden lexicográfico, el principio de eficiencia, el principio de diferencia, el maximín y el leximín, e incluso, para muchos, el mismo velo de ignorancia y la posición original (véase Posner, 1983, p. 59). Es, en este sentido, que Dupuy incluye a Rawls dentro de lo que denomina la colonización del pensamiento económico sobre la filosofía o la *econo-mistificación* sobre las categorías de la filosofía rawlsiana (Dupuy, 2002; véase también Díaz, 2008, p. 168). “La filosofía rawlsiana pide prestado mucho del modo de pensamiento económico, incluso si se aleja de eso sobre puntos fundamentales” (Dupuy, p. 1992, p. 187)³¹.

Con Rawls asistimos a una invasión de la economía en la filosofía política, en especial la anglosajona, mantenida en parte por la influencia que Rawls ha ejercido en diferentes pensadores, tal es el caso de Robert Nozick, Thomas Nagel, Bernard Williams, Joshua Cohen, Michael Bratman, Philip Pettit, J. J. C. Smart y Philippe Van Parijs, entre otros (Dupuy, 2002, p. 78).

El mercado dentro de la Teoría de la Justicia

Rawls es un agudo defensor del mercado con propiedad privada, y piensa que “todos los regímenes moralmente se valdrán del mercado para racionar los bienes de consumo producidos” (*TJ*, p. 254). Las instituciones sociales que encarnan los principios

³¹El término economistificación lo tomo de la traducción del profesor Jorge Aurelio Díaz (2008, p. 168). El término original es *Écono-mystification*. Véase Dupuy (2002).

rawlsianos de la justicia no se reducen obviamente al mercado, pero lo acompañan, y comparte con ellas el pertenecer a los procedimientos de justicia más que a sus resultados (Dupuy, 1998, p. 49).

Según Rawls, entre las bondades del mercado se encuentran, en primer lugar, que los precios son determinados por la oferta y por la demanda (*TJ*, p. 254). En segundo lugar, permite, contrario a los sistemas autoritarios, que la producción de bienes esté regulada por las preferencias de los consumidores, las cuales son reveladas por sus compras (*TJ*, p. 254). En tercer lugar, gracias a las virtudes de la tasa de ahorro y de inversión, “se expresa una gran preocupación por prevenir daños irreversibles y por administrar recursos naturales y conservar el ambiente” (*TJ*, p. 254).

Estas características del mercado, advierte Rawls, se han dado tanto en sistemas socialistas como en sistemas de economía de propiedad privada. “Es evidente, entonces, que no hay un vínculo esencial entre el uso de libre mercado y la propiedad privada de los medios de producción” (*TJ*, p. 254). El mercado, por tanto, “es una contingencia histórica en la que, al menos en teoría, un régimen socialista puede obtener provecho de las ventajas de este sistema” (*TJ*, p. 254). De hecho, Rawls recuerda la cuidadosa investigación de los llamados economistas burgueses en torno a la economía de mercado, en la que concluyen que ésta es la mejor forma para la coordinación y la cooperación de los individuos (*TJ*, p. 254).

No obstante, si bien es cierto que tanto los sistemas de propiedad privada como los regímenes socialistas han adoptado características de mercado, “puede ser que uno de ellos actúa erróneamente” (*TJ*, p. 254). Para saber la respuesta a esta incógnita, Rawls propone distinguir las funciones de asignación y de distribución que cumplen los precios en un sistema socialista y uno de propiedad privada. Mientras la asignación está relacionada con la necesidad de lograr la eficiencia económica, la distribución lo está con “la determinación del ingreso que han de percibir las personas en contrapartida a su contribución” (*TJ*, p. 256). En cuanto a la primera, Rawls no tiene duda de que los precios en un sistema socialista cumplen dicha función, como bien lo expresa:

Es perfectamente congruente con un régimen socialista que establezca una tasa de interés para asignar recursos entre los proyectos de inversión y conjuntar los

gravámenes a las rentas por el uso del capital y de recursos naturales escasos, como tierras y bosques. Seguramente ha de hacerse esto si los medios de producción han de emplearse del mejor modo posible, ya que aun si estos activos se generasen sin el esfuerzo humano serían también productivos en el sentido de que cuando se combinan con otros factores, se obtiene una producción mayor (*TJ*, p. 256).

Los precios en un sistema socialista cumplen, por tanto, una función de asignación, el de ser indicadores para hacer un programa eficaz de las actividades económicas (*TJ*, p. 256). Empero, los precios en el socialismo no cumplen una función distributiva puesto que los salarios “no corresponden al ingreso pagado a individuos privados. En vez de esto, la renta atribuida a los activos colectivos y naturales corresponde al Estado y, por tanto, sus precios no tienen una función distributiva” (*TJ*, p. 256). De lo anterior, Rawls concluye que sólo el sistema de economía de mercado bajo propiedad privada cumple con un sistema de asignación y de distribución, y por tanto es el más acorde dentro de su *Teoría de la Justicia*:

Es necesario, entonces, reconocer que las instituciones de mercado son comunes tanto a los regímenes de propiedad privada como a los socialistas, y distinguir entre la función de asignación de precios y la de distribución. Como en el socialismo los medios de producción y los recursos naturales son de propiedad pública, la función distributiva se restringe en gran parte, mientras que en un sistema de propiedad privada se usan los precios en diversos grados con ambos propósitos (*TJ*, p. 256).

Ante la pregunta de cuál de los sistemas de producción responde a las exigencias de justicia, Rawls afirma que no puede con seguridad saberse cuál, “ya que depende en gran parte de las tradiciones e instituciones y fuerzas sociales de cada país, y de sus particulares circunstancias históricas” (*TJ*, p. 256). Sin embargo, su teoría de la justicia puede establecer de modo esquemático los lineamientos de un sistema económico justo, y tal esquema ideal utiliza a menudo los esquemas de mercado:

Sólo de este modo, según creo, puede tratarse el problema de la distribución como un caso de justicia puramente procesal. Obtenemos, además, las ventajas de la eficacia, y protegemos la libertad fundamental de libre elección de ocupación. Al principio, supongo que el régimen de una democracia de propiedad privada, ya que es probable que este caso sea más conocido (*TJ*, p. 256-257).

Las ventajas con que cuenta una economía de mercado con propiedad privada son variadas, entre ellas es de suma importancia la condición de eficiencia. Recordando de

nuevo el óptimo paretiano, el filósofo de Harvard afirma que según este principio no puede haber “una reestructuración de la configuración económica resultante que sitúe a un consumidor en una perspectiva mejor, sin perjudicar a otro (en vista de sus preferencias)” (*TJ*, p. 254). Lo anterior está en sintonía con el concepto de escasez moderada porque “si esto no fuera así, la situación de algunos podría ser más ventajosa sin que hubiese pérdidas para nadie” (*TJ*, 254-255). El paradigma actual de la teoría económica, “la Teoría del Equilibrio General, explica cómo, dadas las condiciones apropiadas, la información suministrada por los precios lleva a los agentes a actuar por medios encaminados a conseguir este resultado (la situación más ventajosa)”; y, aunque sostiene que dicha teoría tiene condiciones muy especiales que rara vez se dan en la totalidad del mundo real, tal concepción ideal se usa adecuadamente para valorar las situaciones existentes y como marco para identificar los cambios que deban hacerse (*TJ*, p. 255).

Una nueva ventaja del sistema de mercado con propiedad privada es que concuerda con las libertades justas y con una justa igualdad de oportunidades. En palabras de Rawls:

Los ciudadanos tienen libre elección de carreras y ocupaciones. No hay razón para una dirección centralizada del trabajo. Seguramente, en ausencia de algunas diferencias de ingresos que surgen en un esquema competitivo, es difícil ver cómo, en circunstancias normales, pueden evitarse ciertos aspectos de una sociedad autoritaria incompatibles con la libertad (*TJ*, p. 255).

Una tercera ventaja es que el mercado descentraliza el ejercicio del poder económico. En una economía de mercado, las empresas, sean privadas o estatales, dan por sentados los precios de los insumos y productos y, por tanto, no entablan guerras de precios ni otras luchar por el poder (*TJ*, 255). Aquí es claro que Rawls retiene de la teoría económica la noción de *mercados perfectamente competitivos* que no aluden al tamaño del mercado ni al número de oferentes y demandantes, sino a que los agentes aceptan, en cualquier transacción mercantil, los precios de los bienes y servicios, y por ello las decisiones particulares no distorsionan los precios, sino que responden únicamente a las exigencias del mercado.

A pesar de las ventajas del mercado con propiedad privada, Rawls deja claro que la historia ha demostrado muchas injusticias producidas por él, y por ello no implica que

las sociedades actuales que tienen propiedad privada de los medios de producción no sufran injusticia. “El que exista un sistema ideal de propiedad privada que sea justo no implica que las formas históricas sean justas o siquiera tolerables” (*TJ*, p. 257).

El utilitarismo y la economía

Un tercer vínculo une al sistema rawlsiano con la Economía Política: *La Teoría de la justicia* se define como una alternativa al utilitarismo. En lo que compete a las relaciones entre esta doctrina y la Economía Política no hay mayores dificultades, ya que son bastante profundas y conocidas, como el mismo Rawls lo advierte y como bien lo vimos antes. Recuérdese que el mismo Jeremy Bentham se reconocía como un discípulo de David Hume y Adam Smith, y que prácticamente todos los más importantes autores utilitaristas ejercieron también una gran influencia en la Economía Política (Rawls, 2009, p. 480; Dupuy, 1998, p.127). En palabras de Rawls:

Hume y Adam Smith eran filósofos utilitaristas y economistas, y lo mismo se puede decir de Bentham y de James Mill, así como de John Stuart Mill (...) y de Sidgwick. Y Edgeworth (...) Sólo a partir de 1900 cesa este solapamiento en la tradición. Sidgwick y el gran economista Marshall compartían departamento en Cambridge cuando decidieron fundar un departamento de economía, separado, creo que en 1896. Desde entonces ha habido una separación, aunque el utilitarismo continúa influyendo en la economía, y la economía del bienestar tiene una estrecha relación histórica con el utilitarismo. De todos modos, a partir de 1900, la tradición se ha dividido en dos grupos que, más o menos, se ignoran mutuamente (en detrimento de ambos): el de los economistas y el de los filósofos (Rawls, 2009, p. 213)³².

Rawls alude aquí al hecho de que aunque el utilitarismo comienza a estudiarse por separado entre economistas y filósofos, sus inicios se relacionan con ambas disciplinas. Hoy en día encontramos, por un lado, que en los departamentos de economía se estudia el utilitarismo con finos argumentos matemáticos, especialmente en el campo de la economía del bienestar y la economía política; y por otro lado, las escuelas de filosofía hacen lo suyo desde la filosofía política y moral (Rawls, 2009, p. 213). Rawls advierte,

³²Amartya Sen empieza su libro *Sobre Ética y Economía* (2002) recordando lo que Rawls aquí nos comenta y que tantos economistas han olvidado, a saber, que en Cambridge la economía se estudiaba en conjunto con la filosofía y que gran parte de los economistas del momento se formaron en lo que se conocía para la época como ciencias de la moral.

empero, que en el siglo XX, el utilitarismo “ha ejercido mucha más influencia en economía (donde estuvo representado por Marshall y Pigou) que en ninguna otra filosofía” (Rawls, 2009, p. 480). La Ciencia Económica Moderna se define incluso como la “teoría económica de la utilidad”, y de hecho:

El utilitarismo, sin ninguna duda, ha influido fuertemente en todo el pensamiento económico moderno, y no sólo la escuela neoclásica de Cambridge. Por ejemplo, el modelo del equilibrio general de Walras y de Pareto, la teoría “marginalista” del valor de Willam Jevons y la *Welfare Economics* actual están animadas del espíritu utilitarista, así como los diversos criterios utilizados por todos los Estados-providencia para evaluar sus políticas económicas y sociales. (Dupuy, 1998, p. 128).

En este sentido, la crítica rawlsiana al utilitarismo también lo es a una parte de la historia del pensamiento económico. Ahora bien, Dupuy considera que “como sucede a menudo con las rivalidades, cuanto más se esfuerzan los competidores en distinguirse, tanto más llegan a parecerse. Rawls, como veremos, no escapa a este funesto destino” (Dupuy, 1998, p. 53).

Si bien se presentan estas tres características que incluirían a Rawls dentro de lo que se conoce como Economía Política, “no faltan otras razones que justifiquen e incluso hagan indispensable la inclusión de la Teoría de Rawls en el sistema de la Economía Política” (Dupuy, 1998, p. 52). Después de esta pequeña introducción del porqué Dupuy incluye a Rawls dentro de la Economía Política, demos paso a las cuatro críticas que el filósofo francés realiza a *Una teoría de la justicia*, las cuales, podríamos decir, giran en torno al sacrificio y a la envidia, dos conceptos cargados de filosofía girardiana.

Una sociedad bien ordenada: el sacrificio de la prioridad de los principios

Las críticas de Jean-Pierre Dupuy a John Rawls son ampliamente conocidas en Europa, pero casi totalmente ignoradas en los Estados Unidos. Paul Ricoeur (2003), Slavoj Žižek (2009) y Philippe Van Parijs (2004), entre otros, son algunos de las autoridades europeas que en diferentes obras la han citado. Estas críticas adquieren fuerza en tanto Rawls, según Dupuy, termina por parecerse a su gran enemigo: el utilitarismo, doctrina que el mismo Rawls reconoce como cercana a la economía.

La primera crítica de Dupuy a Rawls concierne al concepto de una sociedad bien ordenada, definida como “una sociedad planeada para incrementar el bien de sus miembros, y eficazmente regida por una concepción pública de la justicia” (*TJ*, p. 410). El término público se refiere a que todos aceptan, y saben que los otros también, los mismos principios de justicia, los cuales a su vez deben ser satisfechos por las instituciones sociales básicas.

Las personas en la situación original, dice Rawls, admiten que los principios elegidos son públicos y son valorados como normas generalmente reconocidas. En consecuencia, “no hay necesidad de invocar doctrinas teológicas o metafísicas en apoyo de sus principios ni de imaginar otro mundo que compense y corrija las desigualdades que los dos principios permitan en éste” (*TJ*, p. 411).

Pero, ¿de qué desigualdades nos puede estar hablando nuestro autor? Antes de responder esta pregunta, primero es importante tener en cuenta que Rawls sabe muy bien que en una sociedad bien ordenada se hace necesario establecer prioridades entre los principios cuando éstos den lugar a conflictos. Este procedimiento, al que denomina lexicográfico, inevitablemente dará pie a la justificación de ciertas desigualdades.

Antes de emprender este tema, y dada la propuesta de Dupuy en la que incluye a Rawls dentro de la *economistificación* de la filosofía, es menester aquí recalcar el hecho de que el orden lexicográfico es un término ampliamente conocido en teoría económica, como muy bien lo demuestra las referencias que utiliza cuando usa este concepto—Sen, Pearce, Jevons— (*TJ*, p. 52, n.23). Rawls incluso expresa que “en economía, la teoría de la utilidad empezó con un reconocimiento implícito de la estructura jerárquica de las demandas y de la prioridad de las consideraciones morales” (*TJ*, p. 52, n. 23). El orden lexicográfico es usado para describir el comportamiento del consumidor en el que siempre, dada una restricción presupuestaria, prefiere un bien sobre otro; tal es el caso del vicioso a la cocaína, por ejemplo, el cual antepone el consumo de este bien sobre los demás. La maximización de su consumo total —el conjunto o canasta de bienes disponibles— dependerá, por tanto, de que el primer bien haya sido satisfecho, siendo así que sólo sea posible efectuar la maximización de los demás en tanto se haya efectuado la de aquél. En otras palabras, es menester satisfacer primero el consumo de

un bien prioritario de acuerdo a un *orden lexicográfico*, y luego, y sólo si éste ha sido satisfecho, maximizar el consumo de los demás.

En Rawls tal lógica se mantiene, ya que “ningún principio puede intervenir a menos que los colocados previamente hayan sido plenamente satisfechos o que no sean aplicables. Un ordenamiento serial evita así tener que equilibrar principios” (*TJ*, p. 52). Así mismo, anota, “tal jerarquización es análoga a una secuencia de principios máximos condicionados, pues podemos suponer que cualquier principio dentro del orden habrá de ser maximizado siempre y cuando los principios procedentes hayan sido plenamente satisfechos” (*TJ*, p. 53).

Así, el primer principio es lexicalmente prioritario en relación al segundo, y en el interior de este último la cláusula sobre la justa igualdad de oportunidades es lexicalmente prioritaria en relación al principio de diferencia. La prioridad de los principios llevará a Rawls a concluir que “la estructura básica de la sociedad habrá de disponer las desigualdades de riqueza y autoridad de modos que sean congruentes con las libertades iguales exigidas por el primer principio” (*TJ*, p. 53), que es lo mismo que decir que las desigualdades sociales y económicas pueden ser justificadas en la medida que permita la satisfacción del primer principio. En palabras de Dupuy:

Una pérdida de libertad, por mínima que sea, o un crecimiento de la desigualdad de oportunidades, por débil que sea, no pueden ser compensados por ninguna ganancia en eficiencia económica, aunque estuviese al servicio de los más desfavorecidos: no se compra el bienestar al precio de la libertad. No podría legitimarse ninguna restricción de la libertad a la menor desigualdad de oportunidades en base a la razón de que ella mejorase la suerte material de los más desgraciados (Dupuy, 1998, p. 154).

El primer principio, además de exigir que todos los hombres tengan derecho a las mismas libertades fundamentales, mantiene que esta igualdad formal es prioritaria frente a la distribución de las riquezas o de los estatus. “Una sociedad es tanto más justa cuanto mejor se satisface la igualdad de los derechos, cualquiera que sea la amplitud de las desigualdades de fortuna o de estatus, y en particular aunque violen, o no, el segundo principio” (Dupuy, 1998, p. 158).

Antes de continuar profundizando en una afirmación como esta, que será motivo de la segunda crítica que emprende Dupuy en contra de Rawls, se hace hincapié en el hecho de que la propuesta del primer principio es buscar una justicia que no sea sacrificial, esto es, contraria a la de su oponente: el utilitarismo. En palabras de Rawls, su justicia “niega que la pérdida de libertad para algunos se vuelva justa por el hecho de que un mayor bien es compartido por otros. No permite que los *sacrificios* impuestos a unos sean compensados por la mayor cantidad de ventajas disfrutadas por muchos” (*TJ*, p. 17, énfasis añadido).

El sacrificio es lo esencial en el duelo entre Rawls y el utilitarismo. Si bien Rawls, a pesar de su modestia, está convencido de que con el primer principio de la justicia ha encontrado la forma de escapar del sacrificio, para Dupuy el asunto debe ser retomado (Dupuy, 1998, p. 158). Esta primera crítica que se muestra, advierte Dupuy (1998, p. 159), “posee una fuerte semejanza formal con la que Bernard Williams construye por necesidades de su razón”.

Con el fin de describir mejor y de manera más clara su crítica, Dupuy toma como punto de partida el libro *La decisión de Sophie* de William Styron. La historia comienza en el verano de 1947, cuando Stingo, el personaje central, es despedido de su trabajo en la editorial McGraw-Hill. Ante la dificultad de conseguir un nuevo empleo, Stingo se traslada a una pequeña casa en Brooklyn donde comienza a escribir lo que sería su primera novela. Allí conoce a Nathan Landau y Sophie Zawistowska, una pareja con una difícil relación sentimental. Sophie es una hermosa sobreviviente de los campos de concentración de la Segunda Guerra Mundial mientras que Nathan es un judío norteamericano que dice ser genio, sufre de esquizofrenia y maltrata continuamente a Sophie. Cuando Sophie conoce a Stingo, entablan un romance y ambos se enamoran, por lo que huyen de Nathan y de su violento comportamiento.

Mientras escapan, Sophie decide confesarle a Stingo su mayor secreto: había participado en el asesinato de uno de sus hijos cuando era conducida hacia la cámara de gas por un oficial nazi. Éste, según narra Sophie, le ordenó que escogiera entre sus hijos uno para que fuera asesinado. En caso de aceptar, salvaría a uno de sus hijos y a ella misma; en caso de negativa, todos morirían. Sophie, aturdida y con lágrimas, acepta el

trato del oficial. El utilitarismo, y más específicamente el principio paretiano, aplaudiría que Sophie se haya sometido al trato impuesto por el oficial nazi, y admitiría, así mismo, que la decisión de la mujer fue afortunada, ya que de lo contrario ninguno de sus hijos viviría (Dupuy, 1998, p. 156). No obstante, para Dupuy, “sería del todo injusto hacer a la ética utilitarista la única responsable de este crimen, siendo el crimen la justificación del sacrificio” (Dupuy, 1998, p. 156). En otras palabras, en el caso de Sophie lo que estaba en juego era el sacrificio, ya sea de uno de sus hijos o de los dos. “La racionalidad exige que la lógica sacrificial sea satisfecha” (Dupuy, 1998, p. 159).

Como bien apunte Zizek (2001, p. 72), citando a Dupuy, la elección de Sophie se presenta como un caso límite de la justicia distributiva de John Rawls. Sophie no es otro caso estándar del sacrificio en el que la víctima es inmolada para aumentar el beneficio o la utilidad de la comunidad, sino que aquí se está hablando en términos de vida o muerte. En este caso no sólo se muestra el límite del utilitarismo, sino el límite de la razón misma, pues si bien no es racional el sacrificio, sí es completamente aceptable –e incluso razonable– por todos en este tipo de situaciones extremas. “Rawls no ofrece, en este sentido, una mejor respuesta de cómo actuar en una situación sacrificial” (Zizek, 2001, p. 73). Dupuy exclamará, citando el Nuevo Testamento, “¿Quién hubiera objetado las evidencias contenidas en el dicitario de Caifás a los sacerdotes y a los fariseos?: ‘no comprendéis nada. ¿No veis que es preferible que un sólo hombre muera por el pueblo y que la nación entera no perezca?’ ” (Dupuy, 1998, p. 161).

Bernard Williams, compañero intelectual de Sen y quien, según Martha Nussbaum (2003, p. 14; citado de Pérez, 2008, p. 90), “impuso a la filosofía la tarea de enfrentar y abarcar la dificultad y complejidad de la vida humana”, fue el primero en captar esta similitud entre Rawls y el utilitarismo. Williams ataca el utilitarismo desde su misma concepción teleológica del bien. El utilitarismo enfrenta la dificultad de ponderar los elementos de juicio que establezcan si un curso de acción tendría en un balance consecuencias positivas o negativas, mayores o menores. Pero, ¿qué pasaría con aquellas acciones en las que no supiéramos cuál es la mejor elección?, ¿qué pasa cuando nos enfrentamos a los dilemas y a la incertidumbre? El argumento central de Williams podría, en este sentido, ser bien resumido en la última frase que escribe con

Sen en la introducción de *Utilitarianism and Beyond*, libro editado por ambos: “la mayoría de los seres humanos han necesitado, y sin duda necesitarán, nociones que el utilitarismo no puede acomodar ni explicar” (Sen y Williams, 1981, p. 93; citado de Pérez, 2008, p. 93).

De acuerdo con Pérez (2008, p. 92), lo anterior puede ser resumido en el dilema del asno de Buridán: “colocado a una distancia exactamente igual de dos montos de heno idénticos, tiene el problema de escoger hacia cuál ir para comer. Como no dispone de razones suficientes para escoger uno respecto del otro, se queda en el medio, y muere de hambre. Reza el proverbio portugués: ‘De mucho pensar murió un burro’”

Es en la *Fortuna moral*, sin embargo, donde Williams apunta a una situación casi imposible de medir:

Jaime se encuentra en la plaza mayor de una pequeña localidad sudamericana. Puesto contra un muro hay una veintena de indios, la mayoría aterrados, unos pocos desafiantes y frente a ellos están varios hombres de uniformes, armados. Un hombre corpulento, vestido con una sudada camisa caqui, resulta ser el capitán al mando del pelotón y, después de un amplio interrogatorio a Jaime, que establece que éste se encuentra allí por accidente mientras acompaña a una expedición botánica, explica que los indios son un grupo de habitantes elegidos al azar que, a consecuencia de unos recientes actos de protesta contra el gobierno, van a ser fusilados para recordar a otros posibles descontentos las ventajas de no protestar. Sin embargo, puesto que Jaime es un visitante honorable de otro país, el capitán tiene la satisfacción de ofrecerle, como un privilegio de invitado, el matar Jaime mismo uno de los indios. Si acepta, entonces, como nota especial de la ocasión, los otros indios serán puestos en libertad. Naturalmente, si rehúsa, no hay ocasión especial, y Pedro hará lo que iba a hacer cuando Jaime llegó, y los matará a todos. Jaime, en un desesperado recuerdo de sus imaginaciones escolares, se pregunta si en caso de que tuviera un revolver podría matar al capitán, Pedro, y a sus hombres, pero es bastante claro que nada de eso puede hacerse: cualquier intento de este tipo significaría la muerte para todos los indios y para él mismo. Los hombres condenados, y los vecinos del pueblo, conocen la situación y le suplican obviamente que acepte. ¿Qué debería hacer? (Williams, 1993, p- 108-109, tomado de Pérez, 2008, p. 98).

Lo espantoso de este ejemplo, como anota el mismo Williams, es que no tiene solución que satisfaga nuestros sentimientos morales. Tanto el utilitarista como el kantiano terminarán condenando a inocentes, el primero en tanto justifica el asesinato de uno para que los demás puedan continuar con sus vidas; el segundo porque trataría al indio

como un fin y no como un medio, pero al hacerlo, está condenando a muerte a todos. Un rawlsiano, probablemente, coincidiría con este último (Pérez, 2008, p. 97, n. 69). Por ello Dupuy concluye que en caso de aplicarse los principios de justicia de Rawls a una situación sacrificial, se justifica, de la misma forma que en el utilitarismo, la lógica sacrificial (Dupuy, 1998, p. 161).

Ahora bien, el lugar de esta crítica no pertenece al orden del segundo principio, en el que Rawls compatibiliza el principio de diferencia con el principio de Pareto. Dupuy aclara que:

Es necesario señalar que en lo que yo llamo una situación sacrificial, no hay negociación o arbitraje entre las libertades fundamentales y las ventajas socioeconómicas. Todos los valores en juego en la situación de decisión pertenecen a la misma categoría: libertades de base, vida, etc. Se trata de valores regidos por el primer principio de justicia (Dupuy, 1998, p. 162).

Rawls y el criterio de unanimidad paretiana

Rawls nos había ya recordado que la “idea intuitiva de la justicia como imparcialidad es considerar los principios de justicia como el objeto de un acuerdo original en una situación inicial debidamente definida” (*TJ*, p. 119). Una de las primeras condiciones para tal acuerdo es la posición de igualdad de todos los participantes que a su vez son personas racionales dedicadas a promover sus propios intereses (*TJ*, p. 119). Otra condición obvia es que nadie puede obtener todo lo que quiere, ya que la mera existencia de otras personas lo impide (*TJ*, p. 119). En una situación como esta, Rawls considera que los dos principios de la justicia propuestos serían “la mejor respuesta que cualquiera podría dar, por así decirlo, a las correspondientes demandas de los demás (...). En este sentido, la elección de esta concepción de la justicia es la solución única al problema planteado por la posición original” (*TJ*, p. 120).

Rawls advierte que argumentar de esta manera, sin embargo, parece seguirse de un procedimiento bastante familiar en teoría social: la Teoría del Equilibrio General propuesta por la economía matemática “positiva”, y más específicamente por León Walrás (*TJ*, p. 120). En dicha teoría, se describe primero una situación simplificada en

la que individuos racionales persiguen sus propios fines e intereses, los cuales sólo podrán ser alcanzados entre diversos cursos de acción teniendo a la vista el mayor conocimiento de las circunstancias, o, como técnicamente se conoce, bajo una *información simétrica y completa*. En esta situación, los individuos acordarán intercambiar lo que más desean a cambio de lo que pueden prescindir, y, por tanto, podrán darse acuerdos óptimos:

Lo que estos individuos hagan se derivará entonces de un razonamiento estrictamente deductivo a partir de estas presuposiciones acerca de sus creencias e intereses, su situación y las opciones que se les ofrece. Su conducta es, según la frase de Pareto, la resultante de gustos y obstáculos. Por ejemplo, en la teoría de los precios el equilibrio de los mercados competitivos es considerado como el resultado de una situación en la que muchos individuos, cada uno de los cuales promueve sus propios intereses, ceden a los demás aquello de lo que más fácilmente pueden prescindir, a cambio de lo que más desean. El equilibrio es el resultado de acuerdos libres entre comerciantes bien dispuestos. Para cada persona la mejor situación es aquella que pueda obtener mediante el libre intercambio compatible con el derecho y la libertad de los demás para promover sus intereses de la misma manera (*TJ*, p. 120).

Por esta razón, comenta Rawls, este estado de cosas es un equilibrio que persistirá ya que nadie tendrá incentivos para alterarlo (*TJ*, p. 120). No obstante, continúa el autor, lo anterior no implica que dichos estados sean justos, “lo único que significa es que dada la evaluación que los hombres hacen de su posición, actuarán eficazmente para conservarla. Sin duda es posible que un balance de odio y hostilidad sea un equilibrio estable” (*TJ*, p. 120).

Como bien afirma Rawls, “es en este punto donde la posición original incorpora rasgos característicos de la teoría moral” (*TJ*, p. 121). La posición original agrega características que se consideran necesarias en la toma de elección de los dos principios, ya que, contrario a la teoría de los precios que “trata de explicar los movimientos del mercado mediante presupuestos acerca de las tendencias que efectivamente operan, la interpretación filosófica preferida de la situación inicial incorpora condiciones que se considera razonable imponer en la elección de principios” (*TJ*, 121).

La posición original se define entonces como un estado en el cual las partes están representadas como *personas morales* y cuyo resultado está condicionado por sus

contingencias arbitrarias (TJ, p. 121). De hecho, Rawls define su teoría de la justicia como una teoría de los sentimientos morales, la cual, como él mismo afirma, concuerda con uno de los títulos de filosofía moral del siglo XVIII: la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith (TJ, p. 59). En este punto es menester dejar claro que, como vimos en nuestro capítulo sobre Dupuy, los inicios de la Economía Política, contraria a la teoría económica actual, fue claramente sentimental, y sus categorías provienen en gran medida de una filosofía acerca de los sentimientos morales.

“La justicia como imparcialidad es una teoría de nuestros sentimientos morales tal y como se manifiestan en nuestros juicios meditados” (TJ, p. 121), dice Rawls, y por esto es necesario que los principios que sean aceptados en la posición original desempeñen un papel no sólo en nuestro razonamiento, sino también en nuestra conducta moral (TJ, p. 121). Explicando el distanciamiento de Rawls frente a la Teoría del Equilibrio General Walrasiano, Dupuy anota que:

La cuestión es aquí la de un contrato social (...) los societarios se hablan y se comprometen los unos con los otros. La promesa, el compromiso, el pacto son reguladores éticos y políticos (...) y juegan un papel de primer orden en la problemática de Teoría de la Justicia. La unanimidad rawlsiana no es pues de aquellos a los que llegan, por el hecho de enfrentarse a un problema común, individuos racionales, separados y sin relaciones (Dupuy, 1998, p. 151).

Ahora bien, como ya se había dicho antes, la Teoría del Equilibrio General tiene un punto a su favor: el principio de optimalidad paretiana, también llamado por Dupuy como *principio de unanimidad* o por Rawls como *principio de eficiencia*. Después de haber establecido un procedimiento que contempla un velo de ignorancia de los individuos en la situación original, Rawls propone una alternativa al principio de eficiencia, el famoso *principio de diferencia*, que es lo que la gran mayoría de economistas lectores de Rawls han retenido de *Una teoría de la justicia*.

El principio de la diferencia consiste en que las desigualdades económicas y sociales son permitidas siempre y cuando *todas* las personas sean beneficiadas. La injusticia, en este caso, consistiría simplemente en las desigualdades que no benefician a *todos*. “Entonces, el principio de diferencia resulta una concepción fuertemente igualitaria en el sentido de que, *a menos* que exista una distribución que mejore a las personas

(limitándonos para mayor simplicidad al caso de dos personas), se preferirá una distribución igual” (*TJ*, p. 81; ver también gráfica 3).

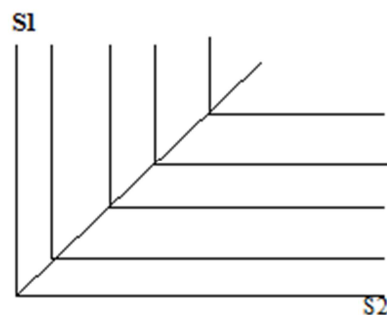
Téngase en cuenta que Rawls es claro al decir que si no mejora el bienestar de *todos*, se preferirá una distribución igualitaria. Para explicar esto, Rawls hace uso de la gráfica 3, la cual representa la situación de dos sujetos a los que denominaremos en adelante S1 y S2, y cuyas distribuciones se dibujan por medio de líneas verticales y horizontales. Según esta gráfica, a medida que los puntos de las líneas horizontales se desplazan a la derecha, la situación de S2 mejora, pero la de S1 se mantiene igual; por el contrario, si los puntos de las líneas verticales se desplazan hacia arriba, esta vez es la situación de S1 la que mejora mientras que la de S2 permanece constante. En esta gráfica, de ninguna manera puede darse el caso de que tanto S1 como S2 mejoren. No obstante, como puede observarse, las líneas se intersecan en ángulos rectos sobre una línea imaginaria de 45°, siendo estas intersecciones, dentro de las posibles distribuciones sugeridas por la gráfica, los puntos más esperados puesto que indican distribuciones igualitarias tanto para S1 como para S2. “Por mucho que se mejore la situación de una de las personas, desde el punto de vista del principio de diferencia, no habrá ganancia a menos que la otra también se beneficie” (*TJ*, p. 81).

Caso contrario es la situación en la que hay un cambio favorable tanto para S1 como para S2, aun cuando la distribución no sea igualitaria. En este caso, como también ya se dijo, Rawls permite cualquier beneficio del más favorecido siempre y cuando también mejore la situación del más desgraciado. Rawls es coherente al decir que, siguiendo esta lógica, no existe ninguna contradicción entre el principio de eficiencia y el principio de la diferencia, ya que este último debe asumir que el punto más esperado será aquel en el que sea imposible seguir mejorando el bienestar de alguien sin que necesariamente empeore el de otro (*TJ*, p. 84).

El argumento sostiene que los más aventajados *pueden* mejorar sus condiciones mientras no se empeore las de otros, y en especial “a la persona representativa de los menos aventajados cuyas expectativas habremos de maximizar” (*TJ*, p. 84). Este punto es bastante importante para la segunda crítica que emprende Dupuy a Rawls, y es el que le permite a Dupuy llamar a la optimalidad paretiana *principio de unanimidad*, en

tanto toda la teoría económica actual lo acepta, e incluso filosofías que pretenden distanciarse de él como es el caso de John Rawls con su principio de la diferencia. En este sentido, la justicia como equidad no toma en cuenta la igualdad económica; por el contrario, justifica su *diferencia*.

Gráfica 3



Fuente: TJ, p. 89.

Rawls, con todo, define que el principio de diferencia es una alternativa al óptimo paretiano en la medida en que sólo toma en cuenta el *primer* estado óptimo de todos los posibles. La gráfica 4 resume lo anterior de forma clara y concisa, así como las posibles relaciones que existen entre el principio de diferencia y el principio de optimalidad paretina de carácter utilitarista. Sean todas las posibles distribuciones económicas y sociales de dos sujetos S1 y S2, donde O es un punto de distribución cero para S1 y S2, y R el principio de diferencia rawlsiano. De O a R, tanto S1 como S2 mejoran, y por tanto son aceptados dentro del criterio rawlsiano; sin embargo, de R a U, aunque la *suma* de los n bienes continúa aumentando, la situación de los más desfavorecidos comienza a deteriorarse, y es por esto que dichos estados, si bien son permitidos por el utilitarista, no resultan aceptables para Rawls. Más allá de U, la suma de las expectativas

comienza a declinar y no es aceptado ni siquiera por el utilitarista (Dupuy, 1998, p. 185)³³.

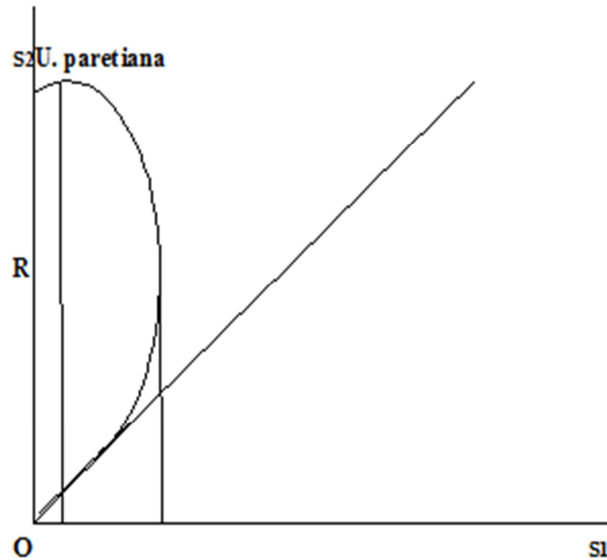
Los puntos de la curva que se sitúan entre O y R no son estados eficientes porque es posible seguir mejorando la situación de alguien sin que necesariamente se empeore la de otro, que, en palabras de Walras, es lo mismo a decir que se trata de estados no óptimos. El *primer* punto eficiente de hecho es R, que es el que maximiza la situación esperada de los más desfavorecidos. Se puede decir que R, por tanto, es la combinación más igualitaria dentro de todos los puntos posibles permitidos por el criterio paretiano. “Según la perspectiva escogida, puede verse en R el *súmmun* del igualitarismo, o se puede al contrario hacer resaltar toda la desigualdad que le corresponde” (Dupuy, 1998, p. 185).

Todos aquellos que consideren que el criterio de equidad rawlsiano corresponde a igualdad económica se equivocan; por el contrario, la diferencia en términos de riqueza es totalmente justificada. Supóngase dos posibles situaciones A y B con dos individuos S1 y S2, donde la primera asigna 5 pesos a S1 y 10 a S2 mientras que la segunda 5,1 a S1 y 1.000 a S2. Dado el criterio de que los beneficios deben ser para *todos*, se espera con entusiasmo que se pase de A a B ya que mejoraría el nivel de riqueza de ambos individuos, aun a riesgo de que aumente la desigualdad. En otras palabras, B es más eficiente que A, y por ello es justo este cambio. Un problema, sin embargo, surge cuando hay dos situaciones en las que un individuo no cambia su asignación. Piénsese, por ejemplo, en una situación A` en la que se asigna 8 pesos a S1 y 5 a S2, mientras en otra (B`) 10 a S1 y 5 a S2. No pasar de A` a B` sería entrar en contradicción, puesto que un aumento de la riqueza de B no se reflejaría en un daño de A. En otras palabras, no permitiría que la condición de eficiencia fuera satisfecha ya que no habríamos llegado a un estado en el que cualquier cambio positivo de alguno de los individuos conlleve

³³ Rawls deja claro en *Liberalismo Político* que los repartos no han de ser entendidos “como una medida del bienestar psicológico global esperado de los ciudadanos, o como una medida de utilidad, como dirían los economistas” (LP, p. 221). De hecho, el principio de la diferencia cambia sustancialmente de *Una Teoría de la Justicia* a *Liberalismo Político*, pasando de “Social and economical inequalities (...) reasonably expected to be to everyone’s advantage (Las desigualdades económicas y sociales (...) se espera razonablemente que sean ventajosas para todos) (TJ, p. 53, edición inglesa)” a “Social and economical inequalities (...) they are to be the greatest benefit of the least advantaged member of society (Las desigualdades económicas y sociales (...) deben ser para el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad) (LP, p. 6; edición inglesa)”. En este trabajo, por cuestiones prácticas, se usarán ejemplos que tratan únicamente de beneficios en términos económicos y monetarios.

necesariamente al perjuicio de otro. “Así, a pesar de lo que afirma Rawls, el principio de diferencia es ineficaz en el sentido de que puede a veces favorecer el *statu quo* antes que una mejor distribución en el sentido de Pareto pero más desigual” (Dupuy, 1998, p. 163).

Gráfica 4



Fuente: J. P. Dupuy (1998, p. 185).

Esta observación ya había sido planteada por la misma Economía de Bienestar, específicamente por Amartya Sen (1970), quien había distinguido entre un criterio de *maximín* y uno de *leximín*, el primero en tanto *todos* tienen participación a la hora de distribuir los beneficios sociales, como en el primer caso, y el segundo en tanto *ninguno* pierde, así sea pocos los que ganen, haciéndolo así más congruente con el principio de Pareto. El criterio de Leximín, según Rawls, llamado por éste como el *principio de la diferencia lexicográfico*, “para casos reales apenas si sería pertinente, ya que cuando la mayor potencialidad de los beneficios de los más aventajados sea significativa, seguramente habrá algún modo para mejorar también la situación de los menos aventajados” (*TJ*, p. 87). Por ello Rawls prefiere el caso en el que *todos* ganen, al que rehúsa llamar, aunque sólo en principio, criterio de maximín, ya que por éste “se entiende generalmente una regla bajo una gran incertidumbre, mientras que el principio de la diferencia es un principio de justicia” (*TJ*, p. 88).

Dupuy, sin embargo, sostiene que dada la intención de Rawls de compatibilizar el principio de eficiencia y el principio de diferencia, este último aplicado a la justicia no tendrá otra salida que entenderse de la misma manera que el *leximín*, pues es la única forma en que ambos principios compaginen. “El principio de la diferencia debe pues apoyar una transformación social que mejore la situación de los más favorecidos incluso si no mejora la de los menos” (Dupuy, 1998, p. 163). Rawls no es claro a la hora de resolver cómo justificar la equivalencia de ambos principios, por lo que “con numerosos comentaristas, pienso por el contrario que la coherencia de la teoría exige que este orden particular de clasificación sea tomado en serio” (Dupuy, 1998, p. 180).

El principio de diferencia permite establecer que una sociedad justa no es una sociedad indiferenciada. La justicia es compatible con las diferencias, y hasta con las desigualdades. “El principio de diferencia es menos la invención de un filósofo que el criterio de justicia universal, aquel por el cual se legitiman las peores injusticias. Si Rawls presenta alguna originalidad, es la de haberle relegado a un segundo plano” (Dupuy, 1998, p. 182). Parado dentro de la misma teoría de la justicia rawlsiana, los principios de justicia tienen por objeto las principales instituciones de base de la sociedad, sean de tipo económico, social o político, y estas instituciones incorporan y reproducen ciertas diferencias sociales. La teoría de la justicia rawlsiana es ante todo una forma de justicia procedimental, y por ello las estructuras de base de la sociedad favorecen ciertas categorías más que otras, estando las económicas necesariamente subordinadas a lo político:

Las desigualdades menos fundamentales (...) como las que afectan a la repartición de la fortuna y de las rentas, deberán ser llamadas justas igualmente, y ello cualesquiera que ellas sean. Lo justo califica pues, en primer lugar, el procedimiento, y sólo en un segundo momento, según una propiedad de alguna manera hereditaria, sus resultados. Es decir que para Rawls, la justicia social debe ser pensada como “justicia procedimental pura” (Dupuy, 1998, p. 128).

Es necesario recordar aquí el hecho de que el principio de la diferencia tiene un orden lexical diferente y tiene menor prioridad dentro de la *Teoría de la Justicia*. “El primer principio es lexicalmente prioritario en relación al segundo, y en el interior de este último, la cláusula sobre la justa igualdad de oportunidades es lexicalmente prioritaria en relación al principio de diferencia” (Dupuy, 1998, p. 153). La subordinación lexical

del principio de diferencia, que es un principio de justicia económica, a un principio de justicia política es una característica esencial de la teoría de la justicia rawlsiana y es un punto fuerte del liberalismo político. Como bien afirma Dupuy (1998, p. 154), en “las sociedades tradicionales una desigualdad de riqueza en sentido inverso de la jerarquía social no hubiera cambiado nada la diferencia esencial que ésta marcaba. El esclavo podía ser más afortunado que su amo, aunque no por ello era menos esclavo”.

En las sociedades democráticas este orden lexical se conserva y “de ‘las desigualdades visibles no cambian en nada las diferencias esenciales entre los hombres’ se pasa a ‘las desigualdades visibles no cambian nada en el hecho de que sean idénticas en derecho’” (Dupuy, 1998, p. 155). Claude Braire (citado de Dupuy, 1998, p. 155) afirmará así que esta justicia “consiste en ver lo semejante allí donde sin embargo el mundo sensible no presenta sino lo diferente, en garantizar la igualdad allí donde no hay más que desigualdad”. El orden económico es, por tanto, distinto del orden de lo político. “Desde Platón, Aristóteles y Marx, se sabe que la justicia económica debe proporcionar lo desigual a lo desigual” (Dupuy, 1998, p. 155).

El mismo Rawls así lo reconoce cuando afirma que distinguimos entre los aspectos del sistema social que definen y aseguran las libertades básicas iguales y los aspectos que especifican y establecen las desigualdades económicas (*TJ*, p. 68). Entre las libertades que él no cuenta como básicas están el poseer ciertos tipos de propiedad, por ejemplo ser propietario de los medios de producción, y la libertad contractual como fuera entendida por el *laissez-faire* fisiócrata (*TJ*, p. 69). En el liberalismo, lo económico es secundario frente a lo político; como afirma Dupuy (1998, p. 328), sus víctimas “son en general víctimas ‘limpias’; quiero decir con ello que aquellos que las producen no se ensucian demasiado las manos. Víctimas de mecanismos abstractos y anónimos dispuestos a todo; perdedores en un juego del que han aceptado las reglas como *fair*”.

Es preciso tener en cuenta, sin embargo, que las condiciones económicas afectan también las llamadas libertades fundamentales, y en especial la vida. Rabinovich (2003, p. 58) recuerda, citando a Lévinas (1994, p. 27), el relato bíblico que se encuentra en *II Samuel* acerca del castigo que el Rey Saúl proporcionó a los guibonitas al enterarse que lo habían engañado. Aunque les perdonó la vida, los reprendió con una trampa más

cruel que su propia muerte: no los asesinó, “pero sí mató a sus empleadores, dejando a los guibonitas de este modo sin su fuente de sustento; y, según la interpretación talmúdica, ésta es una forma –más sutil e indirecta, en este caso duplicada– de matar”. En nuestros tiempos la lectura bíblica se multiplica de manera monstruosa y el número de víctimas se potencia de un modo estremecedor. Se trata de una economía sacrificial que debe ser puesta en cuestión.

El sacrificio del mérito

Para los más pobres, en una sociedad que se reconoce *públicamente* como utilitarista, “el más grande bienestar de aquellos que les rodean es una razón suficiente que legitima su mayor indigencia (...). Deben pues aceptar verse y ser vistos como simples medios al servicio de un fin que les sobrepasa” (Dupuy, 1998, p. 158). En este orden de ideas, el *bienestar social* implica necesariamente el sacrificio de todos aquellos a los que perjudica. El sacrificio tiene así dos caras: perjudica y beneficia.

Según esta interpretación, el simple hecho de plantear un bien colectivo conduciría *ipso facto* a sacrificar víctimas en el altar de la voluntad general. Como quiera que sea, parece que es sólo de una manera altamente metafórica que se puede describir como sacrificiales a las víctimas de las desigualdades sociales y económicas. Y si se tiene que hablar en estos términos, que se interroge pues sobre la etimología –sacrificar es transformar en sagrado –y uno se pregunta si cabe lo sagrado en el caso de un bienestar material desigualmente repartido (Dupuy, 1998, p. 167).

Este razonamiento no es aceptable de ninguna manera para autores como Rawls, cuya filosofía pretende ser una alternativa al utilitarismo; en ese caso, los societarios pretenderían ser llamados *sacrificados* por, como el mismo Rawls comenta, no considerar seriamente la distinción entre personas (*TJ*, p. 38). En una sociedad que reconoce públicamente los principios rawlsianos, por el contrario, el más pobre no puede pensarse como sacrificado, ya que sabe muy bien que su posición se beneficia de las diferencias; si éstas no existieran, él sería el primero en padecerlas.

De esta manera, el principio de la diferencia, que el mismo Rawls reconoce como de naturaleza económica (*TJ*, 273), dictamina que las desigualdades sólo podrán ser conformadas de tal modo que sean ventajosas para *todos*. Es menester recalcar, no

obstante, que contrario a la interpretación que muchas veces se ha hecho de Rawls (Mankiw, 2009, p. 443, 444), el más desfavorecido acepta este principio no por algún tipo de temor de verse en una mala situación; él, al igual que los demás societarios, no toman estas decisiones aisladamente, son asociados que se comprometen los unos con los otros a respetar un contrato según principios definidos públicamente y aceptados *unánimemente* bajo el respeto mutuo. Rawls parece así sugerirlo cuando critica del utilitarismo no poder dar cuenta de nuestros juicios reflexivos en contra de las desigualdades económicas y sociales, a no ser por medio de hipótesis *ad hoc* en lugar de incorporar estos juicios a los principios mismos (*TJ*, p. 36)³⁴.

El principio de la diferencia demuestra el evidente énfasis que Rawls pone sobre los peor situados. De hecho, su propuesta de que las expectativas de éstos sean maximizadas muestra cuál es, según el filósofo, la prioridad a la hora de estructurar a quién o quiénes deben protegerse ante las desigualdades, a saber, *los menos favorecidos*: “basta que se pueda identificar a la persona menos favorecida y determinar su preferencia”, anota (*TJ*, p. 82). El nepotismo que Rawls otorga sobre los más desfavorecidos abre las puertas para algunas discusiones, así como para la tercera crítica que emprende Dupuy en su contra. “Como de costumbre, Rawls se encuentra aquí atrapado entre dos fuegos”, a su izquierda, las críticas le reprochan legitimar las desigualdades; a su derecha, por otra parte, se le cuestiona de igualitarismo y se le acusa de conceder una prioridad a los más desfavorecidos (Dupuy, 1998, p. 156).

Esta crítica comienza considerando que si en términos de perjuicio o daño fuera definido el sacrificio, la dificultad radicaría más bien en la suerte de los más favorecidos. “Cada uno podría decir: he aquí un estado que maximiza mi propia utilidad, en relación al cual yo me considero como sacrificado” (Dupuy, 1998, p. 166).

³⁴ En el prefacio a *Una teoría de la justicia*, Rawls afirma que con “frecuencia parecemos obligados a escoger entre el utilitarismo y el intuicionismo. Muy probablemente nos decidiremos por una variante del principio de utilidad circunscrito y limitado, en ciertas maneras *ad hoc*, por restricciones intuicionistas” (*TJ*, p. 9). Más adelante, explicará esta afirmación con el ejemplo de la justa distribución de bienes y afirmará que “si se da cuenta también como un bien la distribución de bienes, quizás como un bien de orden superior, y la teoría nos conduce a producir el mayor bien posible (incluyendo el bien de la distribución entre otros)... El problema de la distribución cae bajo el concepto de lo justo tal y como lo entiende uno *intuitivamente*” (*TJ*, p. 36). Se entiende por *Intuicionismo* “la doctrina que mantiene que existe una familia irreductible de primeros principios que tienen que ser sopesados unos con otros preguntándonos qué equilibrio es el más justo según nuestro propio juicio” (*TJ*, p. 44).

(Dupuy, 1998, p. 158). De acuerdo con esto, es previsible pensar que los más favorecidos podrían objetar que los principios de justicia los perjudica, ya que su buena suerte estaría enteramente puesta al servicio de los asociados menos felices (Dupuy 1998, p. 158). Por ello, *desde la concepción utilitarista*, aunque Rawls pretenda que su teoría sea una alternativa a aquella, la situación es la misma. Las ventajas de unos sólo pueden darse en la medida en que se acepta el sacrificio de otros.

Rawls, sin embargo, tiene una reticencia en admitir que esta situación pueda ser considerada como sacrificial, ya que la aceptación de los principios es susceptible de recibir el asentimiento de *todos*. “He ahí por qué tenemos, a instancias de Rawls, alguna reticencia a admitir que alguien sea sacrificado en el momento en que el principio de diferencia es atendido” (Dupuy, 1998, p. 166). Para Dupuy, sin embargo, tal respuesta es insatisfactoria, ya que, según parece entender Rawls del utilitarismo, la única condición requerida para hablar verdaderamente de situación sacrificial es que se afecte negativamente la felicidad de alguien a costa de que se aumente la de otros, o, en palabras de Dupuy (1998, p. 166) “que haya pérdida efectiva para algunos”. Una situación no sacrificial, por el contrario, es aquella en donde ninguna persona resulta afectada:

Es preciso que la suerte de aquellos que son sacrificados no cambie en el caso no sacrificial (es esta condición la que permite al principio de Pareto en el sentido fuerte aplicarse) (...). Se podría de este modo sostener que el principio de diferencia rawlsiana implica el sacrificio de todos aquellos que no son los más desfavorecidos (incidentalmente, es precisamente una de las críticas que Nozick dirige a Rawls). (Dupuy, 1998, p. 166).

Dupuy, sin embargo, critica de Rawls su ambigüedad en lo referente a las palabras *sacrificio* o *sacrificar*, ya que aunque las utiliza con frecuencia, no las eleva a la dignidad de conceptos: “no las vemos, por ejemplo, aparecer en el índice”, anota Dupuy (1998, p. 175, n-35). El *sacrificio*, entendido desde un sentido religioso, sólo aparece una vez en toda la *Teoría de la Justicia*, “y es para denunciar aunque ciertamente con prudencia, su carácter de injusto” (Dupuy, 1998, p. 64):

Hay que notar que existen instituciones en relación con las cuales ordinariamente no se aplica el concepto de justicia. Un rito, digamos, no es usualmente considerado como justo o injusto, aunque sin duda pueden imaginarse casos en los

que esto no sería verdad, por ejemplo, el *sacrificio* ritual del primogénito o de los prisioneros de guerra. Una teoría general de la justicia habría de considerar cuando los ritos y otras prácticas que no son comúnmente pensadas como justas o injustas están sujetas a esta crítica (*TJ*, p. 65, énfasis añadido).

Para Dupuy, con todo, el término sacrificio gana un sentido no ambiguo en *Teoría de la Justicia* cuando, al menos en la confrontación entre utilitaristas y Rawls, se hace necesario que las felicidades individuales tengan significado en sí mismas y puedan ser medibles y comparables. Sólo de esta manera no sería absurdo hablar de la suma de utilidades, como bien lo han hecho grandes utilitaristas como Bentham y Edgeworth así como la Economía del Bienestar y su principio de optimalidad paretiana (Dupuy, 2998, p.174 n. 34; Sen, 1982, p. 325).

Es bajo este argumento que un intelectual como Kenneth Arrow, amigo de Rawls y con quien compartiera la cátedra James Bryant Conant en Harvard, ha considerado que los utilitaristas pueden fácilmente incluir a Rawls como a uno de los suyos (Arrow, 1973a, p.125 y 173). Para él, si se buscan transformaciones sociales sin el perjuicio de nadie, la *Teoría de la Justicia* no es de ningún modo una alternativa. Recordando el pensamiento del Marqués de Condorcet, el teorema de la imposibilidad de Arrow así lo sugiere, ya que ninguna noción de justicia social, incluida la de Rawls, podría corresponder con la aceptación unánime de todos los individuos, que es lo mismo a decir que no existe ninguna regla de agregación de preferencias que tenga propiedades normativas deseables, a no ser que sean sólo el fiel reflejo de la decisión de algún “dictador”.

Rawls, no obstante, responde a sus adversarios que la población más afortunada no se vería afectada, ni vería menguada sus ventajas³⁵. En contraste, tendrían el apoyo de los

³⁵En *Liberalismo Político* (2004), en adelante *LP*, Rawls reconoce que en su sistema, en efecto, los más favorecidos pueden perder si juzgan la situación hipotética de su sistema con la real. La justicia como equidad “se halla a medio camino entre la idea de imparcialidad, que es altruista (moverse por el bien general), y la idea de ventaja mutua entendida como la promoción de la ventaja de *todos y cada uno* respecto de la situación presente, o de la esperable en el futuro si las cosas se mantienen como están”. No obstante, esta idea, llamada por Rawls como *reciprocidad*, “no coincide con la idea de ventaja mutua (...). Supongamos que gente perteneciente a una sociedad en la que la propiedad –en buena medida resultado de la fortuna y del azar– está muy desigualmente distribuida es trasladada a una sociedad bien ordenada regulada por los dos principios de justicia. No hay garantía alguna de que todos salgan ganando con el cambio si juzgan el asunto rigiéndose por sus anteriores actitudes. Los detentadores de grandes propiedades pueden registrar enormes pérdidas, y lo cierto es que históricamente se han resistido a tales cambios. Ninguna concepción razonable de la justicia podría pasar el *tes* de la ventaja mutua” (*LP*, p. 47) Y aclara “las llamadas tensiones del compromiso son

demás miembros de la sociedad dado el efecto positivo que sus riquezas tienen sobre la población con la posición más baja, y, por tanto, las “de todas las posiciones intermedias” (*TJ*, p. 85). Esta característica, que Rawls llama *conexión en cadena*, asegura que el mercado remunere con éxito el trabajo, la competencia, la responsabilidad, el riesgo y la suerte de los más afortunados, e igualmente beneficie a los más pobres.

Pobres y ricos, por tanto, aumentarían sus expectativas gracias a las virtudes del mercado. Ahora bien, Rawls aclara que aunque el mercado preserva el criterio de eficiencia, corrige las restricciones monopólicas y oligopólicas, y remunera el esfuerzo de los individuos por medio de los precios y los salarios, posee también una gran debilidad, a saber, ignorar las necesidades de las personas (*TJ*, p 255). Es por ello que, para nuestro autor, el Estado debe ser partícipe de los procesos económicos, pues sólo de esta manera sería posible redistribuir las rentas a los menos aventajados. El Estado tiene así la función de satisfacer totalmente el segundo principio de justicia por medio de impuestos y transferencias (Dupuy, 1998, p.183).

Los impuestos sobre sucesiones y sobre la renta en tasas progresivas (cuando son necesarias), y la definición legal del derecho de propiedad, han de asegurar las instituciones de la libertad en una democracia de propiedad privada y el justo valor de los derechos que establecen. Impuestos proporcionales sobre el gasto (o la renta) deben asegurar ingresos para los bienes públicos, para la rama de transferencia y para el establecimiento de la justa igualdad de oportunidades en la enseñanza o en casos análogos, de modo que se obtenga como resultado el segundo principio (*TJ*, p. 261).

El impuesto sobre sucesiones, también llamado impuesto a la herencia, así como impuestos sobre la renta y al gasto, buscan evitar el riesgo de poner en peligro la maximización de las expectativas de los menos aventajados; es todo “un sistema de transferencias a favor de los más desgraciados, asegurándoles un mínimo social lo más elevado posible (*maximín*) y una fiscalidad justamente repartida para financiar estas transferencias” (Dupuy, 1998, p 183).

tensiones que surgen en una sociedad de este tipo (...) Estas tensiones pertenecen al proceso de transición, pero de las cuestiones relativas a este proceso se ocupan teoría no ideales, y en ningún caso los principios de justicia que rigen en una sociedad bien ordenada” (*LP*, p. 48; énfasis añadido).

Este tipo de políticas parecen sugerir un acercamiento de Rawls al pensamiento de Keynes, filósofo y economista al que Dupuy admira profundamente. Las semejanzas entre Rawls y Keynes derivan de que para ambos las cargas impositivas son necesarias, para uno en la medida en que garantiza satisfacer el segundo principio de justicia, y para el otro en tanto proporciona las bases para una política de pleno empleo. Sin embargo, Rawls afirma que su visión dista del pensamiento keynesiano, ya que éste considera que “fue precisamente la desigualdad en la distribución de la riqueza la que hizo posible la rápida formación de capitales y el progreso más o menos continuo del nivel de vida en general”, mientras que para Rawls “ciertamente hay medios más eficaces y justos de elevar el nivel de bienestar y cultura que el que Keynes describe” (TJ, p. 277). Rawls le critica al economista británico que su *Teoría General del Interés, el Dinero y la Ocupación* pudo hacerse depender tan sólo de mejorar la situación de la población menos favorecida, pero no lo hizo porque “en su sistema, no habría posibilidad real de suprimir, y mejorar, por tanto, las condiciones de vida de los menos aventajados” (TJ, p. 278)³⁶.

Cabe anotar que para Rawls los impuestos no sólo son necesarios para que los menos favorecidos incrementen sus expectativas, sino también porque con ellos se satisface de forma prioritaria el principio de igualdad de oportunidades, característica primordial en su *Teoría de la Justicia*. Pese a esto, Dupuy recuerda que para muchos teóricos del mercado todo sistema de imposición –tarde o temprano– afectará las condiciones de eficiencia y la desviación será más marcada cuando más grande sea el esfuerzo redistributivo: la justicia, muchos argumentan, se volverá contra ella misma (Dupuy, 1988, p. 184).

En efecto, parece que si bien un aumento en la tasa de imposición a corto plazo eleva el subsidio pagado a los más desprovistos y las oportunidades de empleo, también se ha demostrado que reduce a largo plazo los recaudos fiscales puesto que desincentiva el

³⁶ De la misma manera que con Keynes, Rawls enfatiza que su *Teoría* tampoco acoge lo considerado por Hegel, a quien acusa de estar a favor de las grandes desigualdades por suponerlas como “esenciales para asegurar una clase terrateniente especialmente adecuada para la decisión política en virtud de su independencia del Estado, de la búsqueda de beneficios y de las múltiples contingencias de la sociedad civil. Las familias privilegiadas y las distribuciones de propiedad, disponen a aquellos que disfrutan sus ventajas para dilucidar más claramente el interés universal en beneficio de toda la sociedad” (TJ, p. 278).

trabajo de los más favorecidos, quienes en su mayoría se sienten defraudados por sus propios gobiernos. Por tanto, la situación de los más desfavorecidos, el interés de Rawls, no mejorará más allá de cierto umbral de imposición. “Al querer hacer pagar a los ricos demasiado, es la vida de los pobres la que se hace más difícil” (Dupuy, 1998, p. 184).

Las críticas al respecto son varias. Kolm (citado de Dupuy, 1998, p. 186) pregona que limitar los beneficios de la población favorecida ocasiona también que se disminuya la tasa de ahorro, política que iría en contra de las generaciones futuras. Empero, Rawls juzga que estos argumentos son demasiado conocidos y les resta importancia. Dupuy (1998, p. 187), por el contrario, los considera, al menos históricamente, un hecho indudable.

Se le objetará que la realidad de los hechos confirma que el exceso de justicia perjudica a la justicia, y que el principio de diferencia que da sentido a la expresión “justas desigualdades” es finalmente un principio de realidad (amarga experiencia de la que el gobierno socialista francés tuvo que aprender). Ahora bien, tendremos que demostrarlo, la sospecha que pesa sobre el tipo de argumentos que el principio de diferencia sintetiza (...) esta sospecha es, pues, un dato esencial de nuestra relación a la justicia social.

Las críticas de Dupuy a Rawls, y en general de gran parte de la filosofía política francesa, así como de los famosos libertarios, parecen ir en esta línea (Mejía, 2004, p. 51). A diferencia del utilitarismo, el criterio rawlsiano implica transferencias globales donde son los más productivos los que se encuentran menos favorecidos.

Supuesto esto, es entendible el porqué la postura de Rawls ha levantado tantas críticas al respecto, ya que esto negaría no sólo la posibilidad de expandir las riquezas de los individuos, sino también coartaría sus talentos. Con todo, Rawls prefiere adherirse a la idea de que las diferencias naturales de las capacidades productivas también son causantes de la diferencia social, y por esto también son ellas huella de una diferencia extra-social. El talento de los individuos más capaces es suprimido o restringido en tanto las posibilidades de que se les compense económicamente son enormemente limitadas (Dupuy, 1998, p. 187).

Como bien afirma Óscar Mejía (2004, p. 51), comentando este tipo de críticas, el segundo principio de justicia estaría así contradiciendo al primero en la medida en que la distribución de los menos favorecidos pone en entredicho la libertad igual para todos ya que compromete no sólo la distribución misma de los recursos, sino también el reconocimiento legítimo de los talentos naturales de los individuos:

Lo anterior estaría poniendo en entredicho la libertad formal que un sistema debería garantizar plenamente a sus ciudadanos, es decir, a la plena propiedad del individuo sobre sí mismo en la medida en que no tendrían jurisdicción directa sobre los recursos naturales, y, ni siquiera, sobre sus propios talentos. Ante esto los libertarios rechazan toda pretensión del segundo principio de legislar sobre la apropiación de recursos y los propios talentos, por construir una interferencia excesiva e ilegítima en una esfera intocable de la dinámica económica y la vida privada de los agentes (Mejía, 2004, p. 51).

Dada sus pretensiones, una originalidad más de la teoría rawlsiana de la justicia es la de considerarse como no meritocrática: el talento, el esfuerzo, el riesgo, la responsabilidad, la iniciativa y la competencia son los fundamentos legítimos de la desigualdad social. Las capacidades naturales son simplemente una muestra de la arbitrariedad de las condiciones de los individuos y por ello ningún valor moral podría vincularsele (Dupuy, 1998, p. 195). Para Rawls no existe, en consecuencia, la posibilidad de calcular las distribuciones de los beneficios en proporción a la excelencia de los individuos. Las partes del pastel, en efecto, están relacionadas con las capacidades productivas, puesto que, como se verá más adelante, el principio de diferencia les presta bastante atención, pero ni ellas ni el esfuerzo para desarrollarlas definen la excelencia moral. “Nadie puede ponerlas en su haber, exactamente como nadie merece el medio social donde el azar de nacimiento le ha hecho nacer” (Dupuy, 1998, p. 195).

Hay una tendencia, por parte del sentido común, a suponer que la renta y la riqueza y los bienes en general han de ser distribuidos de acuerdo con un merecimiento moral. La justicia es la felicidad acorde con la virtud. Aunque se reconoce que este ideal nunca puede ser conseguido en su totalidad, es la concepción apropiada de la justicia distributiva, al menos como principio *prima facie*, y la sociedad deben tratar de llevarlo a cabo en tanto las circunstancias lo permitan. Ahora bien, la justicia como imparcialidad rechaza esta concepción (TJ, p. 287).

Rawls exige así que se distinga entre valor moral de esperanza legítima. Cuando las personas toman parte en acuerdos justos adquieren ciertos derechos, “pero lo que están autorizados a exigir no es proporcional, ni depende de su valor intrínseco” (*TJ*, p. 287). De acuerdo con esto, en la teoría de la justicia rawlsiana cada uno tiene derecho a lo que le corresponde según los principios de justicia, pero esto no implica de ningún modo que él lo merezca, sino que a él le corresponde porque tiene “un deseo efectivo de obedecer las reglas existentes, y de dar a cada uno lo que tiene derecho. En este caso, podemos suponer que todos tienen el mismo valor moral” (*TJ*, p. 289).

La conclusión a la que llega Rawls es clara: si las distribuciones corresponden con las expectativas legítimas, o lo que merecen las personas por sus capacidades productivas, toda recompensa variaría según elementos contingentes como la oferta y la demanda, las productividades marginales de los individuos, la necesidad de mercados bajo competencias perfectas, pero todo ello es inadmisibles dentro de su *Teoría de la justicia* (Dupuy, 1998, p. 196).

La justificación que da Rawls al respecto radica en que si bien una economía competitiva determina los salarios de los individuos según sus competencias gracias a la oferta y la demanda –interacción que refleja las necesidades del mercado–, el valor moral de una persona no varía bajo estas contingencias, ni “de acuerdo con la cantidad de personas que ofrecen conocimientos similares, o de acuerdo con lo necesario de lo que él produzca” (*TJ*, p. 288). Por ello Rawls agrega que nadie supone que los talentos de los cantantes se deterioren cuando no haya demanda de sus capacidades, (*TJ*, p. 288). Como comenta Dupuy, “si bien es preciso que los más capaces puedan pagarse los estudios que les darán las competencias que el bien común demanda. Todo eso pertenece a la administración. La justicia está en otra parte” (Dupuy, 1998, p. 196)³⁷.

³⁷ En este punto Rawls dista de Hobbes, para quien el valor o la estima de un hombre depende de circunstancias históricas y contingentes, por “una consecuencia de la necesidad y del juicio de otro. Un hábil conductor de soldados es de gran precio en tiempo de guerra, presente e inminente, pero no lo es en tiempos de paz. Un juez docto e incorruptible es mucho más apreciado en tiempo de paz que en tiempos de guerra. Y, como en otras cosas, así en cuanto a los hombres, no es el vendedor, sino el comprador el que determina el precio. Porque aunque un hombre (cosa frecuente) se estime a sí mismo con el mayor valor que le es posible, su valor verdadero no es otro que el estimado por los demás” (Hobbes, 2006, p. 71).

Rawls y la envidia

Rawls se propone justificar, sin recurrir al recurso hipotético del velo de ignorancia, que los principios elegidos en la posición original corresponden a las convicciones que las personas tienen de la justicia. El problema de base es si estos principios coinciden con los juicios que intuitivamente hacemos de la estructura básica de la sociedad o si ofrecen una solución que podemos aceptar *reflexivamente* cuando nos enfrentamos a juicios que se emiten bajo la duda y la vacilación (*TJ*, p. 31, 32).

Si bien Rawls acepta que hay *puntos fijos*, juicios que todos intuitivamente damos por injustos, tales como la intolerancia religiosa y la discriminación racial, en un tema como la distribución de la riqueza la intuición nunca logra resolver el problema de cuál sería la distribución más justa (*TJ*, p. 32). De acuerdo con esto, Rawls considera necesario confrontar nuestros propios juicios con los principios aceptados en la posición original hasta que sea posible una coherencia entre los mismos. A tal situación, Rawls la denomina con el nombre de *equilibrio reflexivo*, concepto que toma prestado de Nelson Goodman (*TJ*, p. 32, n. 7).

En este caso tenemos que elegir. Podemos, o bien modificar el informe de la situación inicial, o revisar nuestros juicios existentes, ya que aun los juicios que provisionalmente tomamos como puntos fijos son susceptibles de revisión. Yendo hacia atrás y hacia adelante, unas veces alterando las condiciones de las circunstancias contractuales, y otras retirando nuestros juicios y conformándolos a los principios supongo que acabaremos por encontrar una descripción de la situación inicial que a la vez exprese condiciones *razonables* y produzca principios que correspondan a nuestros juicios debidamente retocados y adaptados. Me referiré a este estado de cosas como “equilibrio reflexivo”. Es un equilibrio reflexivo porque finalmente nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación (*TJ*, p. 32)³⁸.

Mientras en un primer ejercicio Rawls sugiere que nadie puede negar la validez de los principios que determinan la concepción de justicia que ha de preferirse si éstos son establecidos en una posición original bajo un velo de ignorancia, en un segundo ejercicio afirma que nuestros juicios pueden adaptarse hasta que finalmente coincidan

³⁸ Si bien los juicios meditados coinciden finalmente con los principios de la justicia, el equilibrio reflexivo no se concibe como algo permanente e inmutable, sino que está sujeto a transformaciones para proporcionar orientaciones concretas en situaciones particulares. Ver Mejía (2005, p. 59).

con los principios esperados. Como se pregunta Van Parijs (1994, p. 12), ¿al suministrar a su teoría un procedimiento de justificación que le permite tener siempre razón, Rawls no le priva de sustancia?”.

Rawls, sin embargo, aclara que no es de su interés si los juicios *meditados* son los mismos para todas las personas, sino que supone que son *aproximadamente los mismos* o que corresponden a las familias de doctrinas tradicionales” (TJ, p. 58). De aquí se sigue que su teoría necesariamente se ata a un contexto histórico particular, tal como, según el mismo Rawls, lo está la estructura del lenguaje a sujetos específicos. “Así, para los propósitos de este libro sólo cuentan los puntos de vista del lector y del autor. Las opiniones de otros son utilizadas únicamente para aclarar nuestras propias ideas” (TJ, p.59).

A diferencia del utilitarismo, cuyo principio se resuelve bajo una moral ahistórica, para Rawls los principios de la justicia dependen de una situación histórica concreta. ¿A quién creer?, se vuelve a preguntar Parijs, ¿al filósofo *contractualista* que deduce principios que si no son verdades necesarias, parecen ser correctos en algún sentido absoluto?, ¿o al filósofo codificador que no pretende hacer más de lo que hace un gramático con un dialecto o con un ‘idiolecto’ particular? (Parijs, 1994, p.7).

En esta perspectiva, el kantismo de Rawls se reduce a esto, que está ya en Durkheim y que volveremos a encontrar en Hayek: los principios que Kant consideraba universales son de hecho la expresión del *consenso* propio de un tipo de sociedad que ha aparecido en un momento dado de la historia de la humanidad. Reconocerlo no es minimizar o relativizar la importancia de estos principios, cuya objetividad y carácter “razonable” derivan precisamente de su dimensión consensual (Dupuy, 1998, p. 148, énfasis añadido).

Cabe señalar que Rawls supone que aunque los principios de la justicia son los más razonables *para nosotros*, estos son los mismos que implícitamente se afirman en la cultura pública de una sociedad democrática (Rawls, 1999b, p. 340). Rawls en este punto da un cambio sustancial en lo que se refiere a su *Teoría de la Justicia*, ya que las diferentes doctrinas religiosas, filosóficas y morales pueden acordar los mismos principios en el espacio público, como lo han evidenciado las sociedades liberales desde la Reforma. A esto Rawls lo denomina con el nombre de *consenso entrecruzado*, característica de las sociedades democráticas y pluralistas donde es posible organizar

ideas y principios comunes a todos, sin que por ello se eliminen las distintas concepciones omnicomprendivas³⁹. Como bien lo expresan sus palabras, la distinción entre una concepción política de la justicia y otras concepciones morales es sólo una cuestión de alcance:

Una concepción política difiere de muchas doctrinas morales ya que éstas se conciben comúnmente como puntos de vista generales y comprensivos, en cambio una concepción política trata de elaborar una concepción razonable sólo para la estructura básica y, en la medida de lo posible, no implica compromisos con ninguna otra doctrina (...). Las doctrinas morales se conciben como puntos de vista comprensivos ya que incluyen concepciones acerca de aquellas cosas que son valiosas para la vida humana, ideales de persona, amistad, familia y las cosas que modelan la conducta (*LP*, p. 43).

El problema de Rawls consiste en entender porqué, a pesar de que las *racionalidades* de las doctrinas religiosas, filosóficas y morales sean distintas, esto es, que todas ellas busquen fines diferentes e incluso inconmensurables, en las sociedades occidentales puedan darse acuerdos comunes —principios *razonables*— así como una convivencia estable, en otras palabras, una sociedad bien ordenada⁴⁰. Según Dupuy, esta preocupación enmarca a Rawls dentro de la tradición de la Economía Política Clásica, y más específicamente el pensamiento de Adam Smith, von Hayek, y la teoría neoclásica de León Walras y Kenneth Arrow. Téngase presente que si bien Rawls considera que el problema de la estabilidad “ha desempeñado un papel muy pequeño en la filosofía moral” (*LP*, p. 13), este no ha sido el caso de la Economía Política. De hecho, el problema fundamental de Adam Smith fue entender cómo, a partir de intereses propios (racionalidades en el lenguaje rawlsiano) era posible el orden social⁴¹.

Aunque el pensamiento de Dupuy dista de este supuesto por considerarlo problemático, le presta especial atención puesto que es la característica más importante de la Economía Política. Según él, es utópico pensar que sea posible organizar ideas y

³⁹ El término concepción omnicomprendiva no aparece en *Teoría de la Justicia*, aunque sí en *Liberalismo Político*.

⁴⁰ La condición de estabilidad se repite de manera recurrente en toda la obra de Rawls y consiste en que todas las instituciones reproducen las condiciones de su propio mantenimiento, desarrollan el sentido de la justicia y se oponen a las tendencias asociales (Dupuy, 1998, p. 188).

⁴¹ Adam Smith comparte también con Rawls que los individuos no sólo persiguen sus intereses, sino que además son capaces de cooperar en pro del beneficio de todos. Al respecto conviene decir que el término rawlsiano de *reciprocidad* cuenta con grandes parecidos al término simpatía en Adam Smith.

principios comunes entre personas pertenecientes a distintas doctrinas morales⁴². De hecho, Dupuy cree que en las sociedades liberales las culturas no occidentales sólo son capaces de subsistir “a costa de la castración de lo esencial de aquello que es propio a la identidad de su tierra de origen” (Dupuy, 1998, p. 149). De aquí que la teoría rawlsiana de la justicia sea esencialmente abstracta, ya que la experiencia demuestra que en las comunidades donde se acepta a miembros con diferentes culturas, creencias y convicciones, la convivencia, tarde o temprano se tornará en conflicto⁴³.

Es en este sentido práctico que el óptimo paretiano, principio por excelencia del utilitarismo clásico, dictamina que la exclusión es necesaria para mantener estable a la sociedad; en caso de que no se aplique, el caos es el que se instala. Aunque con otros matices, esta línea de pensamiento inicia con Fustel de Coulanges y Hocart, quienes sostienen que el orden sólo puede mantenerse a partir del sacrificio y de la exclusión:

Podría ir mucho más lejos en la defensa de esta tesis haciendo referencia a la teoría antropológica de René Girard. Esta postula que todos los sistemas religiosos, y por vía de derivación, todas las instituciones sociales y culturales, brotan dando muerte colectivamente a una víctima sacrificial, el arquetipo, con el mecanismo del chivo expiatorio de lo que yo he llamado una situación sacrificial. En consecuencia, toda situación de elección colectiva, en la que una decisión debe ser tomada (*decidere*: cortar la garganta de la víctima), derivaría más o menos directamente de una situación sacrificial. Pero debo aquí contentarme con esta rápida referencia (Dupuy, 1998, p. 169, 170).

Si bien Rawls no está muy lejos de asumir esta posición cuando reconoce que el Estado debe limitar la libertad de conciencia por la obligación de asegurar el orden, la seguridad pública y la cohesión de la comunidad (*TJ*, 204)⁴⁴, su filosofía, anota Dupuy, es opuesta a todo pensamiento que haya evidenciado la necesidad del sacrificio para alcanzar el orden social. Por ello, Dupuy sostiene que la teoría rawlsiana de la justicia,

⁴² Dupuy prefiere adherirse a la idea girardiana y keynesiana de que todo orden contiene un desorden interno, tan frágil como el orden mismo. Para ello, ver Dupuy (1999).

⁴³ Rawls reconoce que su teoría es abstracta, pero que debe servir como modelo para las sociedades en conflicto. Asegura incluso que “tendríamos que estar dispuestos a aceptar que, cuanto más profundo es el conflicto, mayor es el grado de abstracción que hay que alcanzar para llegar a una visión clara y distinta de sus raíces” (*LP*, p. 76).

⁴⁴ Rawls afirma que los miembros del congreso constituyente tienen que escoger una constitución que garantice igualdad de libertad de conciencia “sólo regulada por las formas de argumentación generalmente aceptadas y sólo limitada cuando tales argumentos establezcan una interferencia razonablemente cierta con lo esencial del orden público” (*TJ*, p. 204).

aunque pensada en términos de orden, no fue concebida para aplicarse a las situaciones reales de sacrificio (Dupuy, 1998, p. 170).

La primera razón que aduce Dupuy es que la obra de Rawls no aspira a ser una doctrina moral de aplicación universal, sino que su campo de aplicación es la estructura y las instituciones de base de la sociedad. “Esta primera razón no es, sin embargo, determinante. Nada permite descartar la posibilidad de que las instituciones más fundamentales de una sociedad sean de naturaleza sacrificial” (Dupuy, 1998, p. 170).

La segunda razón es que la justicia como equidad pretende ser una concepción ideal de la justicia –lo que Rawls llama *teoría de la obediencia estricta*–, por lo que sólo pretende suministrar las abstracciones necesarias –una sociedad ordenada y “perfectamente justa en un contexto favorable”– para evaluar las sociedades actuales. “Hemos comprendido en qué sentido era preciso concebir esta circularidad. Está claro que las situaciones sacrificiales no tienen sitio en este universo “realistamente utópico”” (Dupuy, 1998, p.171).

La tercera razón, la más importante según Dupuy, es que la *Teoría de la Justicia* otorga todas las condiciones para que los societarios no tengan en cuenta la lógica sacrificial, hasta incluso convertirla en impensable. Trayendo de nuevo a Girard, Dupuy considera tres características que toda lógica sacrificial debe contener, pero que Rawls prefiere no incluir en su *Teoría de la Justicia*, a saber:

1. En toda situación sacrificial, los actores deben convertirse en presa de pasiones violentas y contagiosas –entre ellas envidia y odio–, pero en la *Teoría* los societarios viven en una sociedad bien ordenada y justa, y por ello las pasiones destructoras no tienen sentido.
2. Gracias al contagio de estas pasiones, la masa elige una víctima para que sea receptora de todo tipo de violencias, un inocente que debe ser sacrificado. La condición de publicidad en Rawls, por el contrario, hace imposible que un inocente se convierta en chivo expiatorio.
3. La historia es contada no desde el punto de vista de la víctima, sino de los victimarios. Rawls, en cambio, otorga un lugar privilegiado a los más

desfavorecidos, “aquellos que podrían ser las víctimas sacrificiales” (Dupuy, 1998, p, 171).

Ahora bien, Dupuy aclara que aunque la *Teoría de la Justicia* pretenda excluir la lógica sacrificial, ésta es parte integrante de la misma. Si la *Teoría* está enmarcada dentro de una filosofía del orden social –el orden del sistema social, político y económico– el sacrificio debe ser satisfecho. De hecho, Dupuy cree que debido a los problemas que suscita la envidia, el sistema de Rawls es altamente inestable, y por consiguiente sumamente sacrificial. La explicación de esta última crítica radica en el concepto de “igualdad democrática”, introducido por Rawls en *A Theory of Justice* y que establece el sistema estable por excelencia.

Como se había escrito, Rawls no es partidario de un sistema meritocrático, uno en el que se afirme que los ingresos y salarios correspondan a lo que las personas merecen. Aunque, como veremos, las capacidades son tenidas en cuenta a la hora de calcular los diferenciales de salarios e ingresos, el reparto de los talentos naturales debe ser calificado como un *triumfo* de la colectividad y no del individuo. Rawls cree que un sistema así es estable porque no da pie a que se produzca envidia ni rencor, ya que las funciones y las posiciones de empleos son accesibles a todos y las riquezas de los más aventajados funcionan en provecho de la colectividad, a esto es lo que Rawls llama “igualdad democrática”.

Es curioso que Rawls, al menos en *Teoría de la Justicia*, ponga el condicionante de la estabilidad en el segundo principio de justicia, que él mismo reconoce de naturaleza económica. Cualquier otro modo de distribución que no sea el de “igualdad democrática” genera sociedades inestables, como en el caso de los otros tres sistemas de distribución que analiza (*TJ*, p. 72-85). El primero es el de *libertad natural* que toma como punto de partida el principio de eficiencia, cuyo objetivo último es maximizar la riqueza independientemente de quién la posea. Una segunda característica de este sistema es velar por la igualdad formal de oportunidades, esto es, que los empleos estén abiertos sólo para aquellos que cuenten con la capacidad y el deseo de obtenerlos:

Requieren una igualdad formal de oportunidades de modo que todos tengan al menos los mismos derechos legales de acceso a las posiciones sociales ventajosas.

Pero dado que no se hace ningún esfuerzo por conservar una igualdad o una semejanza de las condiciones sociales excepto en la medida en que esto sea necesario para conservar las instituciones de fondo requeridas, la distribución inicial de activos para cualquier periodo está fuertemente influida por contingencias naturales y sociales (*TJ*, p. 78).

El primer teorema del bienestar de Arrow (1951) se establece precisamente para demostrar la conveniencia de este sistema, ya que demuestra matemáticamente que en condiciones de libertad de mercado es posible alcanzar un equilibrio social que es, así mismo, eficiente en el sentido de Pareto. Otras aproximaciones las proporciona Robert Nozick en su libro *Anarquía, Estado y Utopía* (1997).

Un segundo sistema, al que Rawls llama “la interpretación liberal”, considera que los puestos y empleos han de estar abiertos no sólo en sentido formal, como en el caso de la *libertad natural*, sino permitiendo que *todos* tengan las mismas condiciones que posibilite obtenerlos. Más específicamente, cree que las capacidades naturales se ven opacadas porque las personas no cuentan con las mismas oportunidades de ingreso para desarrollarlas, suponiendo con ello que los individuos tendrán las mismas probabilidades de éxito en el mercado en el caso de que la riqueza se redistribuya equitativamente. Esta es la postura del segundo teorema del bienestar de Arrow (1951), quien propone que el Estado debe redistribuir la riqueza hasta que todos los individuos estén en igualdad de condiciones. No obstante, posteriormente es menester dejar libre al mercado para que decida él a quién premiar o castigar de acuerdo con las capacidades naturales de los individuos. En palabras de Rawls, este sistema también tiene una dificultad, dado que:

Aun si funcionase a la perfección eliminando la influencia de las contingencias sociales, de todas maneras permitiría que la distribución de la riqueza y del ingreso fuesen determinadas por la distribución natural de capacidades y talentos. Dentro de los límites permitidos por las condiciones subyacentes, las porciones distribuidas se deciden conforme al resultado de una lotería natural; y desde una perspectiva moral este resultado es arbitrario (*TJ*, p. 79).

La tercera concepción es la “aristocracia natural”, en el que las ventajas de los mejor dotados habrán de contribuir a los sectores más pobres de la sociedad. Esta formulación que Rawls toma de Santayana indica que “un régimen aristocrático sólo puede ser justificado irradiando beneficios y demostrando que cuanto menos se les dé a los de

arriba, menos alcanzarán los de abajo” (*TJ*, p. 80, n. 12). Hasta aquí, la aristocracia natural tendría una enorme coincidencia con la teoría de la justicia rawlsiana, sin embargo este sistema tiene el defecto de que no busca rectificar la herencia social, sino que se limita a asegurar la igualdad formal de oportunidades, es decir, que los empleos estén abiertos para aquellos que sean capaces de cumplir con las labores que se establezcan, sin preguntarse en ningún momento si sus capacidades han sido reprimidas gracias a causas arbitrarias como la posición social o la riqueza.

Rawls no es partidario ni de la concepción liberal, ni de la aristocracia natural, ya que las considera inestables en tanto no buscan crear soluciones para mitigar las condiciones *arbitrarias* de los individuos, la primera, por ejemplo, no dice nada acerca de lo arbitrario de las capacidades naturales, y la segunda se queda también callada en cuanto a las posiciones sociales y de riqueza.

La estabilidad radica en la concepción democrática, aquella que *no es arbitraria* ni desde el punto de vista de la riqueza –ya que no decidimos nacer en una familia de esclavos o en una de tradición noble–, ni desde el punto de vista natural, ya que tampoco decidimos nacer ni tarados ni listos (cuadro 1). En este sentido, Rawls propone corregir las desigualdades sociales y económicas por medio de la creación de escuelas y hospitales públicos que permitan una igualdad real de oportunidades y proporcionar unos mínimos de subsistencia *sin importar las capacidades* que dispongan los individuos⁴⁵.

Además, una característica importante de este sistema es que mitiga la envidia y el resentimiento, como bien Rawls lo mostrará en el capítulo 80 y 81 de *Teoría de la Justicia*. Para Dupuy, no obstante, tal concepción tiene una dificultad que merece ser revelada. En primer lugar, recuérdese que para Rawls la envidia no es un sentimiento moral, sino una actitud psicológica observable que en una sociedad equitativa podría

⁴⁵ Desde el planteamiento liberal, autores como Smith y Mill habían ya propuesto siglos atrás un sistema parecido al rawlsiano, en donde el Estado fuera un actor partícipe en la educación y la salud de los individuos. Smith, por ejemplo, en la *Riqueza de las Naciones* sostiene que bienes como la educación y la salud no deben ser considerados de la misma manera que los bienes del comercio y las manufacturas. Así, para el escocés, estos bienes deben ser regulados con la activa participación del Estado, ya que ello no sólo redunda en un beneficio del individuo, sino en la sociedad en general (Vease Smith, 1997b, L. IV, cap. I). Véase también Russell (2006). Para el caso de Mill, véase Mill (2004, libro V, capítulo IX).

ser mitigada (Rawls, 2009, p. 484)⁴⁶. Rawls distingue dos tipos de envidia, la primera, llamada por Rawls como envidia general, consiste en que los menos favorecidos desean estar en la situación de las personas que se encuentren en una mejor posición social y económica, de modo que se envidia por la clase de bienes que no se posee y por las riquezas que otros disponen. Las envidias particulares, por su parte, consisten en desear los éxitos y logros de las personas a las que se consideran rivales. “Los que son derrotados en la búsqueda de cargos y honores, o de los afectos de los demás, se sienten inclinados a envidiar los éxitos de sus rivales y a codiciar precisamente lo mismo que éstos han codiciado” (TJ, p. 480).

Cuadro 1

Igualmente asequible	Ventaja para todos	
	Principio de unanimidad (principio de eficiencia).	Principio de diferencia
Igualdad formal de oportunidades	I. Sistema de libertad natural	III. Aristocracia Natural
Justa igualdad de oportunidades	II. Igualdad liberal	IV. Igualdad democrática

Fuente: Rawls (TJ, p. 72).

Tanto la envidia particular como la general puede a su vez dividirse en dos: envidias amables y envidias emuladoras. En las envidias amables no hay mala voluntad cuando se desea lo que el otro tiene o ha logrado, “esperamos que aquellos a quienes hacemos estas observaciones las reciban como una especie de elogio y no como una señal de hostilidad” (TJ, p. 481). Por el contrario, la envidia *emuladora* impulsa a conseguir lo que el otro tiene, por lo que “es una forma de rencor que tiende a perjudicar tanto a su objeto como a su sujeto” (TJ, p. 481).

Para Dupuy, este tipo de envidia es, ante todo, “el odio impotente del que habla Stendhal y que es, en primer lugar, odio así mismo”, la dolorosa sensación de inferioridad (Dupuy, 1998, p. 198). No obstante, mientras para Rawls la envidia es sólo

⁴⁶ Para Rawls, sentimiento se toma desde el sentido más antiguo del término, esto es, para caracterizar “familias permanentes y ordenadas de disposiciones rectoras como el sentido de la justicia y el amor a la humanidad”. Las actitudes se asemejan a los sentimientos, ya que también “son familias ordenadas de disposiciones, tanto morales como naturales, pero en su caso, las tendencias no tienen que ser necesariamente normativas, ni duraderas” (TJ, p. 433).

un problema psicológico que podría ser mitigado en condiciones de equidad, para Dupuy es un componente constitutivo de nuestra naturaleza, y por ello nada ni nadie puede reducirla.

Antes de continuar con esta discrepancia, es conveniente explicar primero lo que Rawls entiende por resentimiento, que, a diferencia de la envidia, sí pertenece a la esfera moral. El resentimiento es experimentado cuando hay diferencias entre los individuos debido a instituciones injustas, es decir, cuando los hombres consideran que su situación en la sociedad es menos favorable que la de otros por culpa de una injusticia (TJ, p. 482). Por ello, este sentimiento se identifica con lo que Rawls conoce como *envidia excusable* (TJ, p. 481), llamado así porque son las instituciones las que reproducen las injusticias, poniendo en peligro la propia estima de los individuos, el más importante de los bienes primarios:

Cuando la envidia es una reacción ante la pérdida de respeto propio, en circunstancias en las que no sería razonable esperar que alguien reaccionase de modo diferente, diré que es excusable. Como el respeto propio es el más importante de los bienes primarios, supongo que los individuos no estarían de acuerdo en considerar insignificante esta clase de pérdida subjetiva (TJ, p. 483).

Rawls cree que la concepción de una *sociedad bien ordenada* regida bajo unos mismos principios de justicia ofrece toda una garantía contra la envidia excusable. “La subordinación obstinadamente mantenida de lo económico en relación a lo político adquiere aquí todo su sentido” (Dupuy, 1998, p. 198). La sociedad rawlsiana admite públicamente que *todas* las personas tienen el mismo estatus y el mismo valor moral, ya que obedecen principios de justicia que fueron obtenidos con la participación de todos en condiciones de perfecta igualdad. Esta razón, afirma Rawls, es suficiente para eliminar el resentimiento en tanto los miembros de la sociedad se reconocen como iguales, como lo proclama el primer principio que dota de los mismos derechos a los individuos, sin importar cuáles sean sus riquezas económicas o posiciones sociales. Es en este sentido que las desigualdades admitidas por el principio de la diferencia tampoco originan resentimiento puesto que han sido aceptadas por todos y son necesarias para el beneficio de *cada uno de los societarios*.

Esta también es la razón que lleva a Rawls a sostener que su *Teoría* mitiga la envidia, incluso como “hecho psicológico”, ya que en el sistema rawlsiano los hombres no pueden sentirse inferiores cuando saben que las diferencias económicas no se justifican por los *méritos* de otros, sino porque todos nos beneficiamos de sus logros. El intento de Rawls por hacer frente a la envidia y por eliminarla de su sistema indica que teme que gracias a ella el orden social se altere, como se advierte desde el mismo contractualismo rousseaniano:

Y puesto que la envidia está considerada como algo que debe ser evitado y temido, por lo menos cuando se hace muy vehemente, parece deseable que, de ser posible, la elección de los principios no se vea influida por este rasgo. En consecuencia, tanto por razones teóricas como prácticas, he supuesto una ausencia de envidia y una carencia de conocimiento de las psicologías especiales (*TJ*, p. 479).

Freud, de quien discrepaba Rawls, tenía presente que la idea de la justicia no está fundada en un origen mítico de contrato social, sino en la envidia, envidia del otro que tiene lo que nosotros no tenemos. Freud sostenía que el sentimiento de justicia a causa de la envidia era natural en los hombres y se esforzaba en comprobarlo experimentando con los comportamientos envidiosos de los niños que conviven en las guarderías infantiles (Dupuy, 1998, p. 73; Zizek, 2009, p. 108; *TJ*, 487).

Rawls le resta importancia a la opinión del padre del psicoanálisis, puesto que, según él, confunde envidia y resentimiento. Citando al *Emilio* de Rousseau, Rawls afirma que los casos que Freud muestra no demuestran que sea por envidia que los hombres piden justicia, sino por resentimiento –o envidia excusable–, esto es, una sensación de que están siendo injustamente tratados. Así, cuando los niños compiten por la atención y el afecto de sus padres, *a los que podríamos decir que tienen exactamente el mismo derecho*, no se puede asegurar que su sentido de la justicia surja del recelo y de la envidia (*TJ*, p. 488).

No es, por tanto, por envidia que los hombres buscan justicia, sino por resentimiento, el que es excusable. Dupuy, no contento con la explicación que Rawls da sobre Freud,

analiza el pensamiento de George Foster, uno de los referentes teóricos más importantes de Rawls para entender la envidia (*TJ*, p. 482, n. 7)⁴⁷.

George Foster distingue entre el miedo de las sociedades a la *envidia de los otros* y el miedo a la *propia envidia*. “De la primera se originan prácticas muy típicas como esconder la fortuna, despreciarla, compartirla simbólicamente o compartirla realmente” (Dupuy, 1998, p. 205). De este miedo surge la división jerárquica, diferenciada y arbitraria que los hombres han construido socialmente con el fin de que las generaciones futuras las perciban no como construcciones sociales, sino como pertenecientes a un orden natural de las cosas. Para este antropólogo, este mecanismo ha sido el medio más eficaz que las personas más privilegiadas han creado para protegerse de sus rivales, ya que se empieza a concebirse la estructura de base como determinada, y por tanto inmodificable por la voluntad humana (Dupuy, 1998, p. 205).

Por su parte, la propia envidia es “el derrumbamiento de la estima de sí mismo, la certidumbre de su radical inferioridad, la pérdida irremediable de la autonomía” (Foster, 1976, citado de Dupuy, 1998, p. 205). En este estadio, advierte Foster, la propia envidia toma el papel de indignación moral, de justo resentimiento y de rebelión contra la injusticia, lo que Rawls llama “envidia excusable”. “De eso no es posible convenir, ni con los otros, ni consigo mismo. La envidia no se expresa jamás abiertamente (...). Si los hombres tienen más que yo, es que ellos me han perjudicado o que han contravenido la ley común” (Dupuy, 1998, p. 205). La propia envidia es, en este sentido, la característica más peligrosa para la estabilidad del “orden natural de las cosas”, la que genera más temor y por la que buscamos mayor protección.

Lo curioso es que Foster explica que los hombres experimentan este tipo de envidia buscando igualdad, pero una de tipo económico no político (Foster, 1972, p. 180). De hecho, según Foster, se trata de ver la envidia como la había ya entendido Thorstein Veblen, el padre de la economía institucionalista, es decir, como una característica importante para entender las relaciones sociales entre los hombres que posibilita modos de protección esenciales para el correcto funcionamiento de la economía industrial (Foster, 1976, p. 166).

⁴⁷ Para los trabajos de Dupuy sobre Foster, véase Dupuy y Dumouchel (1979, p. 62).

Según Foster, las sociedades multiplican los dispositivos culturales y simbólicos con los cuales los que se encuentran en un estado de inferioridad pueden imputarlo a algo que les sea exterior, al orden natural de las cosas. “La igualdad de todos en la sumisión a un orden extrahumano, sobre el que nadie tiene dominio, consagra las diferencias sociales y a la vez evita que los más desfavorecidos experimenten frustraciones y pérdidas de identidad” (Dupuy, 1998, p. 205)⁴⁸. Zizek anota (2009, p. 110), siguiendo a Hayek, que es mucho más fácil aceptar las desigualdades si se cree que son el resultado de una fuerza ciega e impersonal. “El hecho de que el capitalismo no sea justo es una característica clave que le permite resultar aceptable para la mayoría. Puedo convivir con mi fracaso mucho más fácilmente si sé que no es debido a mis cualidades inferiores, sino al azar”.

El problema de las sociedades emancipadoras, tal como pretende ser la sociedad bien ordenada de Rawls, es que son altamente inestables ya que no permiten que los que se encuentran en un estado de inferioridad atribuyan su infortunio a una naturaleza exterior, inevitable e incuestionable, sin que se afecte necesariamente su buena estima.

El problema de los modernos, en el sentido de Benjamin, Constant y de Tocqueville, es tal y como lo percibe perfectamente Rawls, que están preocupados por un saber que les prohíbe el recurso a las soluciones tradicionales, a saber que no hay un orden que trascienda el orden social y que los hombres son los únicos responsables de la organización de la ciudad (Dupuy, 1998, p. 206).

Rawls, como vimos, no le teme al resentimiento ya que en la sociedad bien ordenada todos acuerdan que es justa en tanto favorece como le sea posible las condiciones de una verdadera equidad de derechos y de igualdad de oportunidades. Pero el problema radica en las diferencias económicas y sociales que admite y que pueden originar envidias. “El envidioso está perforado por la duda: él probablemente no vale nada y la superioridad del Otro es irremediable (...). es necesario temer a aquel que se odia a sí mismo pues nosotros seremos las víctimas de su venganza” (Dupuy, 205, 1998).

¿Cómo podrían aquellos que están en lo más bajo de la escala echar la culpa a otros más que a ellos mismos por su inferioridad? ¡A lo que se añade que ellos

⁴⁸ Dupuy reconoce la importancia de Veblen (1998, p. 68), y afirma que éste abusa de la autoridad en tanto su pensamiento claramente dista del paradigma económico de la teoría clásica y neoclásica.

deberían en principio mostrarse agradecidos por no ser más desgraciados de lo que ya son, y dar las gracias a sus compañeros más favorecidos (Dupuy, 1998, p. 206).

Advertido por los finos argumentos de Foster, Rawls concluye en la extrema fragilidad de su sistema con respecto a la envidia, y es bajo esta amenaza que la insistencia sobre lo arbitrario de las condiciones naturales y sociales así como de la ausencia de mérito adquiere todo el sentido. Según Dupuy, Rawls no tiene otra salida: buscar refugio en la solución tradicional y darle cabida a su sistema a un exterior incuestionable, natural y arbitrario. “Pues lo arbitrario es a la modernidad lo que el orden necesario de las cosas es a la tradición: lo que escapa al dominio, de lo que no se tiene que responder, de lo que no podemos apropiarnos: el lugar de la exterioridad” (Dupuy, 1998, p. 206).

En la interpretación de Dupuy, Rawls, con el fin de mantener la estabilidad de su sistema, termina aceptando lo arbitrario como elemento de diferenciación social. Las aptitudes, talentos y competencias de las personas se requieren para el mayor bienestar de la población (de ahí, como vimos en la tercera crítica, su cercanía con el utilitarismo: los individuos también en su sistema son concebidos como medios para un mayor fin que les sobrepasa), por lo que no se podrá prohibir que los *más capaces* tengan incentivos para expandir sus capacidades al servicio de la humanidad. Ahora bien, no por ello las personas sentirán complejos de inferioridad porque –buscando cortar el problema de la envidia– los ricos no se *merecen* lo que tienen, y en caso de que tengan mayores riquezas no se debe a sus capacidades, sino a que éstas benefician a todos:

Pues es pensar que el Otro merece su buena fortuna, lo que desencadena los tormentos de la envidia (...). Si se comprende bien a Rawls, y para caricaturizarle un tanto, el pobre en su sociedad buena no tendría que sufrir ningún complejo de inferioridad porque sabría que si es pobre es porque es tarado (Dupuy, 1998, p. 206).

En efecto, no es posible pensar que en el sistema de Rawls los hombres se merezcan su buena fortuna, sino que sus capacidades son necesarias para que todos los socios *menos capaces* tengan parte de su recompensa. Dupuy considera, sin embargo, que hasta el principio de la diferencia que pretende mitigar la envidia no es un arma letal contra ella.

La solución rawlsiana no puede funcionar, y por las mismas razones reconocidas por ella. Los dos conjuntos de fuerzas desencadenadas por lo que Tocqueville llamaba la “igualdad de condiciones”, el odio a la exterioridad, por un lado, el reflujó de todos los valores en la esfera individual, del otro: no es posible dejarlos

huir y pretender detenerlos en el camino. Los obstáculos que se levantan a su paso redoblan su vigor. El individuo moderno y el mundo de la competencia, por una parte, el espíritu crítico, por el otro. Rawls se encuentra desgraciadamente cogido entre estos dos fuegos (Rawls, 1998, p. 207).

Dupuy le pide recordar a Rawls dos cosas, la primera es que, refiriéndose a Tocqueville, entre más igualitaria sea una sociedad, más igualitaria querrá ser. Es por eso que el deseo de igualdad se vuelve más insaciable a medida que la igualdad sea mayor. “La igualdad, nuestra pasión natural, es magnífica en los grandes corazones, pero para las almas estrechas, es simplemente envidia” (Dupuy, 1998, p. 71). La segunda es que el envidioso no se contenta con ganar cuando sabe que el otro adquiere ventajas sobre él. Dupuy cree, como también Freud en su tiempo, que la justicia social significa incluso la negación de muchas cosas a nosotros mismos con el fin de que los otros se vean obligados también a renunciar a ellas o, lo que viene a ser igual, que no puedan exigir las. Zizek, quien rescata la filosofía de Dupuy, le recordará también al filósofo de Harvard la sencilla anécdota reseñada por Gore Vidal, a saber:

Una bruja bondadosa le da a elegir entre entregarle a él una vaca y dos a su vecino, o llevarse una de sus vacas y dos de su vecino. El campesino inmediatamente elige la segunda opción. Gore Vidal demuestra la cuestión sucintamente: “no me basta con ganar, el otro debe perder”. La trampa de la envidia / resentimiento es que no sólo aprueba el principio del juego de suma cero, en que mi victoria es igual a la pérdida del otro, sino que implica además un intervalo entre los dos, que no es un intervalo positivo (todos podemos ganar sin ningún perdedor), sino negativo. Si tengo que elegir entre mi ganancia y la pérdida de mi oponente prefiero la pérdida de mi oponente, incluso si eso significa también una pérdida para mí. Es como si mi ganancia, sin la pérdida del oponente, funcionase como una especie de elemento patológico que contamina la pureza de mi victoria (Zizek, 2009, p. 110).

Zizek, quien concuerda en este punto con Dupuy, afirma así que Rawls no se percató que una sociedad como la que él propone crearía las condiciones perfectas para una explosión incontrolada de envidia, donde es la misma justicia la culpable de nuestra miseria: “en ella podría percatarme de que mi situación inferior está plenamente justificada y podría por ello verme desposeído del recurso de excusar mi fracaso como resultado de la injusticia social” (Zizek, 2009, p. 110).

Conclusiones

De acuerdo con Dupuy, entre Rawls y el utilitarismo no habría una diferencia sustancial si la característica importante de este último consiste en justificar el sacrificio de unos por el beneficio de otros. De hecho, para Dupuy, Rawls es altamente sacrificial, ya sea entendiendo el sacrificio a la manera religiosa en el que por medio de un ritual se ocasiona la muerte de un inocente para mantener el orden de la comunidad, o sea en el sentido utilitarista donde se imponen perjuicios y daños a unos en caso de ser necesario para el beneficio de la sociedad.

El primer caso lo ejemplifica con brillantez el filósofo británico Bernard Williams, quien narra un acontecimiento ocurrido en Sudamérica a principios del siglo XIX. Veinte indígenas son apresados por ciertos actos de protesta contra el gobierno, el capitán en jefe de la localidad decide proponerle a Jaime, un visitante extranjero, matar a uno de los indígenas. Si acepta, serán liberados los otros diecinueve; si no acepta, todos morirán. Si Jaime fuera utilitarista, mataría al indígena para salvar al resto; si fuera rawlsiano, preferiría la segunda opción puesto que todas las personas tienen unas libertades básicas que no pueden ser violadas por las ventajas que otros pudieran disfrutar. Lo interesante de este punto, asegura Williams, es que en cualquier caso es necesario asesinar, ya sea a uno o a veinte, a lo que Dupuy agrega que en situaciones extremas como esta, donde se ponga en juego la vida, el sacrificio debe ser satisfecho.

Dupuy anota, sin embargo, que no es necesario que el sacrificio se torne en muerte. Si se comprende bien el utilitarismo clásico, al menos el de Sidgwick y Edgeworth, el sentido del sacrificio es la disminución de la utilidad de un individuo en orden a incrementar la utilidad del conjunto. Siguiendo está lógica, la teoría rawlsiana de la justicia también es sumamente sacrificial porque, en procura del beneficio de los más pobres, puede prohibir a los más favorecidos un aumento de sus riquezas, e incluso el mismo uso de sus facultades y talentos. De esta manera, los más ricos terminan siendo medios para el beneficio de la sociedad a la que pertenecen.

Ahora bien, Rawls tampoco es una solución a la problemática de desigualdad e inequidad social, ya que justifica las diferencias económicas y las admite como necesarias. De hecho, dado el orden de los principios de justicia, en la *Teoría* lo económico se ubica en el último escaño de importancia. Debe recordarse, no obstante, que las grandes situaciones sacrificiales son también económicas, como lo dejan en claro, incluso, las cifras de organismos fieles a la economía utilitarista como el Banco Mundial, la OECD y el Fondo Monetario Internacional. Aunque el crecimiento del PIB entre 1850 y 1980 fue de más del 5,5% anual, la distribución del ingreso en ese mismo período se concentró sólo en unas pocas manos y regiones. El Banco Mundial muestra que la renta media por habitante de Luxemburgo, el país con mayor PIB per cápita en el mundo, supera en 658 veces a la de Burundi. El 50% de la población mundial más pobre apenas participa del 1,2% del ingreso global mientras que el 15% más rico posee casi el 80%. De ahí la respuesta formulada por Pogge ¿cómo es posible que esta pobreza extrema aún persista y por qué no hallamos moralmente preocupante que el mundo todavía proporcione oportunidades tan deficientes e inferiores a tantas personas? (Pogge, 2005, p. 15).

Para muchos, la aplicación más directa de la teoría de Rawls a los problemas concretos de pobreza es el famoso principio de la diferencia, el cual pretende ser un nuevo enfoque a la manera cómo los economistas ortodoxos se han acercado a esta problemática. El óptimo de Pareto, el principio por excelencia del utilitarismo clásico y de la economía, dictamina que el máximo bienestar ocurre cuando necesariamente el beneficio de alguien perjudica el bienestar de otro. El principio de la diferencia, por el contrario, sólo permite que unos tengan ventajas si ello implica que los que están en la peor situación también se beneficien. En este punto, a modo de burla, Zizek anota que hasta el gobierno conservador de Inglaterra se ha vuelto rawlsiano ya que les reclama a los más pobres que hagan algo por los que no tienen nada (Zizek, 2009, p, 93). Dupuy critica fuertemente a Rawls en este mismo sentido, puesto que, ante las alarmantes desigualdades, Rawls sólo propone mitigarlas con las posibles migajas que los más ricos puedan proporcionar a los que se ubican en una menor escala social.

Para Dupuy, el peligro de las sociedades desiguales es el aumento progresivo de envidia, característica que ocasiona con frecuencia crisis sociales. Este “hecho psicológico” es muy bien conocido por Rawls, quien pretende eliminarlo tanto por medio del principio de la diferencia, que busca reducir las diferencias económicas, como suprimiendo el mérito. Rawls pretende que las personas que están en una escala social inferior no sientan envidia si saben que aquellos que se ubican en una mejor posición no se merecen lo que tienen, y si han de ser ricos se debe a que sus capacidades benefician a *todos*. Para Dupuy, sin embargo, el envidioso busca el mal para el otro, aun a costa de su propio mal, por lo que no se contenta con saber que su posición mejora si con ello otros adquieren ventajas sobre él.

Como Rousseau, Dupuy cree que las desigualdades económicas expanden la envidia de los individuos, y por tanto la maldad y el conflicto. Por ello, aunque Rawls se inscriba en una filosofía del orden social, la envidia no le permite que su sistema sea estable. Dupuy quiere recordarle a los que ciegamente confían en la *mano invisible* de Adam Smith, despojándola de toda su sutileza, que desde los griegos se cree en *Pan*, Dios que convulsiona y desordena a las sociedades cuando menos ellas lo esperan.

Dupuy considera necesario regresar así al Keynes “filósofo” (Dupuy, 1999, p. 101-113), este apóstol de Cambridge que, como Marx, estaba más interesado en los determinantes de las crisis sociales que en las condiciones de equilibrio y orden social. Keynes analizó la gran depresión, uno de los hechos más lamentables hasta ahora conocidos en la historia mundial, y si bien consideró que su *Teoría General del Interés, el Dinero y la Ocupación* podía servir como solución a los altos índices de hambre, miseria y desempleo del momento, pensó que su obra era más un diagnóstico que un remedio, y en caso de que llegara a ser esto último, sólo podía ser una cura pasajera ya que enfatizaba en las condiciones especiales y particulares de su época (Skidelsky, 2009, p. 98).

Keynes y Dupuy creen que el orden no puede pensarse sin un desorden próximo, por lo que las sociedades no pueden mantenerse estables por largos períodos de tiempo. En este orden aparente, asegura Dupuy, el pánico puede aparecer cuando menos lo

esperemos, tal como los arcadianos que se transformaban de simples pastores a guerreros furiosos por la sola presencia de *Pan*.

En el país de la tranquila y serena felicidad, la Arcadia, Pan conducía sus rebaños apaciblemente. Ese dios de los pastores, mitad hombre, mitad macho cabrío, a un tiempo monstruo y seductor, virtuoso de la flauta e insaciable amante de las ninfas, poseía rasgos muy inquietantes: podía aparecer súbitamente saliendo de la sombra de un arbusto e inspirar un terror repentino: el pánico (...). En resumen, Pan es tan *invisible* como el lazo social que puede llegar a deshacer (Dupuy, 1999, p. 29-30; énfasis añadido).

Bibliografía

- Andrade, G. (2007). *La crítica literaria de René Girard*. Mérida: Universidad de Zulia.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio* (Trad. Miguel Candel). Barcelona: Paidós.
- Arrow, K. (1951). *Social Choice and Individual Values*. Wiley: Nueva York.
- Arrow, K. (1973a). Some ordinalist-utilitarianism notes on Rawls' Theory of Justice. *Journal of philosophy*, Vol. 25, N°9. Nueva York: Columbia University. ps. 254- 263.
- Arrow, K. (1973b). Rawls' principle of Just Saving. *The Swedish Journal of Economics*, Vol. 75, N°4. Blackwell Publishing: Oslo.
- Arrow, K. (1983). *Social choice and Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Banco Mundial (2010, nov. 8). *Poverty. Statistics and Indicators*. Consultado en <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/TOPICS/EXTPOVERTY/0contentMDK:22569498~pagePK:148956~piPK:216618~theSitePK:336992,00.html>.
- Barragán, J. (Ed). *Las razones de los demás: La filosofía social de J. C. Harsanyi*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Barry, B. (1973). *The liberal theory of justice: a critical examination of the principal doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Benetti, C. (1997). El método normativo de la Teoría Económica Positiva. *Cuadernos de Economía*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Bentham, J. (1954). Filosofía de la Ciencia Económica. *Escritos Económicos*. Selección y Prólogo de W. Stark. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bentham, J. (1787). *Defense of the Usury. Three letters to Adam*. McMaster University: Hamilton, disponible en <http://socserv2.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/bentham/usury>. Consultado el 21 de noviembre de 2010.
- Bentham, J. (1907). *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation*. London: Oxford University Press.

- Broadie, A. (2006). *Sympathy and the Impartial Spectator. Cambridge Companion to Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Camps, V. (ed.). (2008). *Historia de la ética. V.2. La ética moderna*. Barcelona: Crítica.
- Castañón, A. (2005). *Los mitos del editor*. Lectorum: México.
- Castellanos, D. (2008). La evolución de la noción de justicia de Rawls a Binmore.
- González, J. I. y Pérez, M. (2008). *Pluralismo, Legitimidad y Economía Política. Ensayos críticos sobre la obra de John Rawls*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Desai, M. (2004). *Marx's Revenge: The Resurgence of Capitalism and the Death of Statist Socialism*. Nueva York: Verso.
- Díaz, J. A. (2008). Reseña de "Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après le 11 septembre. (¿Hemos olvidado el mal? Pensar la política después del 11 de septiembre)" de Dupuy, J. *Ideas y Valores*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Dosse, F. (1999). *Empire of the meaning: The humanization of the Social Sciences* (trad. Hassan Melehy). Minnesota: The University of Minnesota Press.
- Dupuy, J. P. (1995). Prefacio a *La formation du radicalisme philosophique*. En HALÉVY, E. *La formation du radicalisme philosophique* (trad. Jean-Pierre Dupuy). París: Presses Universitaires de France.
- Dupuy, J. P. (1998). *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social* (Trad. Juan Gutiérrez). Barcelona: Editorial Gedisa.
- Dupuy, J. P. (1999). *El pánico* (Trad. Martha Bris Marino). Barcelona: Gedisa.
- Dupuy, J. P. (2002). *Avions-nous oublié le mal penser la politique après le 11 septembre*. París: Bayard.
- Dupuy, J. P. (2002, diciembre). *Ivan Illich ou la bonne nouvelle*. Diario *Le monde* de París. Disponible en <http://1libertaire.free.fr/IvanIllich45.html>. Consultado el 17 de marzo de 2011.
- Dupuy, J. P. (2005). *Petite Metaphysique des tsunamis*. París: Éditions du Seuil.

- Dupuy, J. P. (2006). Individous sympathy in the *Theory of Moral Sentiments*. Brown, V. *Adam Smith Review*. Nueva York: The International Adam Smith Society.
- Dupuy, J. P. (2009). Detour and sacrifice: Illich and René Girard. Goodhart, S. (ed.). *For René Girard. Essays in Friendship and in Truth*. East Lansing: Michigan State University.
- Dupuy, J. P. y Dumouchel, P. (1979). *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'economie*. París: Ediciones de Seuil.
- Dupuy, J. P. y Varela, F (1998). Circularidades creativas: para la comprensión de los orígenes. Watzlawick, P. y Krieg, P. *El ojo del observador: contribuciones al constructivismo*. Barcelona: Gedisa.
- Elster, J. (1975). *Leibniz et la Formation de l'Esprit Capitaliste*. París : Aubier-Montaigne.
- Elster, J. (1997). *Ulises y las sirenas: estudios sobre racionalidad e irracionalidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fleurbaey, M.; Salles, M. y Weymark, J. (2008). *Justice, political liberalism and utilitarianism. Themes from Harsanyi and Rawls*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Fogel, R. (1995). *Time on the Cross: The Economics of American Negro Slavery*. Nueva York: W. W. Norton and Company.
- Foster, G. M. (1972). The Anatomy of Envy: A Study in Simbolic Behavior. *Current Anthropology*, vol. XIII. N°2. Chicago: University of Chicago.
- Foucault, M. (2006). Clase del 1° de febrero de 1978 (Trad. Horacio Pons). *Seguridad, Territorio, Población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Freeman, S. (Ed). *Cambridge Companion to Rawls*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Gaiada, M. G. (2008). *La posición original de Rawls bajo la luz kantiana*. Actas de las VII Jornadas de Investigación en Filosofía para profesores. La Plata: Universidad Nacional de la Plata En

<http://viiijif.fahce.unlp.edu.ar/programa/ponencias/GAIADA%20Griselda.pdf>

Consultado el 3 de julio de 2011.

- Girard, R. (1995). *La violencia y lo sagrado* (trad. Joaquín Jordá). Barcelona: Editorial Anagrama.
- Girard, R. (2006). *Aquel por el que llega el escándalo* (Trad Ángel Barahona). Madrid: Colección Esprit.
- González, J. I. y Pérez, M. (2008). *Pluralismo, Legitimidad y Economía Política. Ensayos críticos sobre la obra de John Rawls*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- González, J. I. (2008). Racionalidad, Equiprobabilidad y maximín. Harsanyi vs Rawls. González, J.I. y Pérez, M. *Pluralismo, Legitimidad y Economía Política. Ensayos Críticos sobre la obra de John Rawls*. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá.
- Guisán, E. (1985). *Cómo ser un buen empirista en ética*. Santiago de Compostela: Universidad Santiago de Compostela.
- Guisán, E. (2002). Comentarios al *Utilitarismo* de John Stuart Mill. En Mill, J. S. (2002). *El utilitarismo* (trad. y notas de Esperanza Guisán). Madrid: Alianza Editorial
- Guisán, E. (2006). El utilitarismo. En V. Camps (ed.) *Historia de la ética II, la ética moderna*. Madrid: Crítica.
- Halévy, E. (1972). *The Growth of Philosophic Radicalism* (trad. De Mary Morris). Londres: Faber and Faber.
- Halévy, E. (1995). *La formation du radicalisme philosophique* (trad. Jean-Pierre Dupuy). París: Presses Universitaires de France.
- Harsanyi, J. (1953). Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking. *Journal of Political Economy*. Vol. 61. Chicago: Chicago University Press.
- Harsanyi, J. (1955). Cardinal Welfare, Individualistic. Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility. *Journal of Political Economy*. Vol. 75. Chicago: Chicago University Press.

- Hayek, F. A. (2010). *The Collected works of F. A. Hayek. Vol. 13. Studies on the abuse and decline of reason: text and documents* (editado y traducido por Bruce Caldwell). Chicago: The University of Chicago Press.
- Hobbes, T. (2006). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hume, D. (1777). A letter to Adam Smith LL.D.D. On the life, death, and philosophy of his friend David Hume. *The life of David Hume. Written by himself*. Londres: Oxford University Press.
- Hume, D. (2007). *Essays Moral, Philosophy and Literature*. Nueva York: Cosimo publications.
- Hurtado, J. (2006). El sistema de Adam Smith: una alternativa liberal olvidada por John Rawls. *Documentos CEDE*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Hutcheson, F. (1726). *An Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue: in two treatises*. Londres: Impreso por J. Darby. El texto completo está impreso por la Universidad de Princeton en:
http://books.google.com.co/books?id=XF4uAAAAAYAAJ&printsec=frontcover&dq=Hutcheson+1726&hl=es&ei=gAJIToKTJaLV0QGJkJmKCg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CCwQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false Consultado el 22 de octubre de 2010.
- Illich, I. (1978). *Némesis Médica: la expropiación de la salud* (Trad. Juan Tovar). México: Editorial Joaquín Mortiz.
- Kant, I. (1977). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Trad. Ángel Rodríguez Luno). Madrid: EMESA.
- Kant, I. (1999). *Correspondence* (Trad. Arnulf Zweig). Nueva York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2001). *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (Trad. Felipe Martínez). Madrid: Alianza Editorial.

- Keynes, J. (2006). *Teoría General de la Ocupación, el Interés y el Dinero* (trad. Eduardo Hornedo). México: Fondo de Cultura Económica.
- Knight, F. H. (1967). *The Ethics of Competition and other Essays*. Nueva York: Harper and Brothers.
- Levinas, E. (1994). *Nine Talmudic Readings* (Trad. Annete Aronowickz). Bloomington: Indiana University Press.
- Maddison, A. (2003). *World Economy Millenium Perspective*. París: OECD.
- Mankiw, G. (2009). *Principios de Economía*. Cuarta edición (Trad. Esther Rabasco). Madrid: Paraninfo S. A.
- Márquez, J. F. y Olvera, R. M. (sin fecha). *La obra de Ivan Illich como un paradigma para el estudio de la sociedad internacional*. Tesis para obtener el grado de licenciados en Relaciones Internacionales. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. En <http://www.ivanillich.org.mx/Principal.htm>. Consultado el 18 de febrero de 2011.
- Marx, K. (2003). Wages and Population – continued. *Marx/Engels Gesamtausgabe*. Berlin: Ed. Akademie Verlag GmbH.
- Marx, K. y Engels, F. (1967). *Capital: the process of capitalism production as a whole*. Nueva York: International Publisher.
- Medina, L. F. (1995). *Democracia y argumentación racional. Habermas, Rawls y la Justicia Social*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Mejía Q. Ó. (2004). *El posestructuralismo en la filosofía política francesa contemporánea. Presupuestos, críticas y proyecciones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Mejía Q., Ó (2005). La filosofía política de John Rawls. En Botero, J. J. (ed). *Con Rawls y contra Rawls: una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Mill, J. S. (2002). *El utilitarismo* (trad. y notas de Esperanza Guisán). Madrid: Alianza Editorial

- Mill, J. S. (2004). *Principle of Political Economy with some of their application to social philosophy*. Nueva York: Stephen Nathanson.
- Mill, J. S. (2007). *Autobiography*. Nueva York: Filiquarium Publishing.
- Nagel, T. (2003a). La compasión rigurosa de John Rawls: una breve biografía intelectual. *Revista Praxis N° 16*. Cali: Universidad del Valle.
- Nagel, T. (2003b). Rawls and Liberalism. En Samuel Freeman (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Nagel, T. (2009). Prólogo a Lecciones sobre la historia de la Filosofía Política. En Rawls, J. *Lecciones sobre historia de la filosofía política* (trad. Albino Santos Mosquera). Barcelona: Paidós.
- Ng, Y-K. (2006). Utilidad, preferencias informdas o felicidad: las consecuencias últimas de la argumentación de Harsanyi. Barragán, J. (Ed). *Las razones de los demás: La filosofía social de J. C. Harsanyi*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nozick, R. (1997). *Anarquía, Estado y Utopía* (Trad. Rolando Tamayo).México: Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, M. (2001, 4 de Julio). The enduring Significance of John Rawls. *The Cronical of Higher Education*. <http://evatt.labor.net.au/publications/papers/68.html>. Consultado el 12 de agosto de 2010.
- Nussbaum, M. (2003). Tragedy and Justice: Bernard William Remembered. *Boston Review*.
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión* (Trad. Ramón Vilà). Paidós: Barcelona.
- Otoya, M. G. (2002). *El contrato social de John Rawls*. Tesis (magister en filosofía). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Pareto, V. (1909). *Manuel d'economie politique*. París: Girard & Brière.
- Perelman, M. (1987). *Marx's crisis theory: scarcity, labor and finance*. Nueva York: Greenwood publishing.

- Pérez S., M. (2008). Críticas al utilitarismo clásico: John Rawls y Bernard Williams. González, J.I. y Pérez, M. *Pluralismo, Legitimidad y Economía Política. Ensayos Críticos sobre la obra de John Rawls*. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá.
- Pogge, T (2005). John Rawls: una biografía. *Revista Coherencia*. N° XII (12), Universidad Eafit: Medellín.
- Pogge, T (2005). *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona: Paidós.
- Posner, R. (1983). *The economics of Justice*. Harvard University Press: Cambridge.
- Rabinovich, S. (2003). La mirada de las víctimas. Responsabilidad y libertad. MARDONES, José M. y MATE, Reyes (eds), *La ética ante las víctimas*, Barcelona: Editorial Anthropos.
- Rawls, J. (1981a). Prefacio a *Methods of ethics*. En Sidgwick, H. *Methods of ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Rawls, J. (1981b). Social Unity and Primary Goods. Sen, A. y Williams, B. (Eds). (1981). *Utilitarianism and Beyond*. Nueva York: Cambridge University Press..
- Rawls, J. (1996). *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999b). *Collected Papers*. Harvard University Press: Cambridge.
- Rawls, J. (2001). *Lecciones sobre historia de la filosofía moral* (trad. de Andrés de Francisco). Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2002). *Teoría de la Justicia* (trad. María Dolores González). México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2009). *Lecciones sobre historia de la filosofía política* (trad. Albino Santos Mosquera). Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2004). *Liberalismo Político* (Trad. Antoni Domènech). Barcelona: Crítica.
- Richardson, G. (2010). Adam Smith in Immanuel Kant's Moral Anthropology. *Memories of the Australian Political Studies Association Conference 2010*. En

- http://apsa2010.com.au/full-papers/pdf/APSA2010_0205.pdf. Consultado el 18 de marzo de 2011.
- Ricoeur, P. (2003). *The Just* (Trad. David Pellauer). Chicago: Chicago University Press.
- Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro* (Trad. A. Nera Calvo). México: Siglo XXI Editores.
- Roemer, J. (1996). *Theories of Distributive Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Russell, J. (2006). Adam Smith's philosophy of education. Brown, V. *Adam Smith Review*. Nueva York: The International Adam Smith Society.
- Salazar, B. y Cendales, A.. (2008). Rawls, Nozick y Harsanyi: Justicia y Juegos del lenguaje. González, J.I. y Pérez, M. *Pluralismo, Legitimidad y Economía Política. Ensayos Críticos sobre la obra de John Rawls*. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá.
- Samuelson, P. (1966). Wages and Interest: A Modern Dissection of Marxian Economic Models. *Collective Scientific Papers of Paul A. Samuelson*. MIT editions: Cambridge.
- Sartre, J. P. (2004). *Critique of Dialectical Reason. Volume One* (Trad. al inglés de Alan Sheridan-Smith). Nueva York: Verso.
- Scheffler, S. (2003). Rawls and utilitarianism. En Samuel Freeman (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scott, W. R. (2008). *Francis Hutcheson: his life, teaching and position in the History of Philosophy*. Bibliobazaar reproduction series: Boston.
- Sen, A. (1970). *Collective choice and social welfare*. San Francisco: Holden Day.
- Sen, A. (1976). Welfare Inequalities and Rawlsian axiomatics. *Theory and Decision* N° 7.
- Sen, A. (1982). *Choice, welfare and Measurement*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, A. (1986). Social choice theory. Arrow, K. (ed). *Handbook of mathematical economics*. Amsterdam: North Holland.
- Sen, A. (2002). *Sobre ética y economía* (Trad. Ángeles Conde). Madrid: Alianza.

- Sen, A. (2002). *Desarrollo y Libertad* (Trad. Esther Rabasco). Bogotá: Planeta.
- Sen, A. (2010a). *La idea de la Justicia* (Trad. Hernando Valencia). Madrid: Taurus.
- Sen, A. (2010b). John Rawls. Memorial Minute. *Harvard Gazette Archives*. N°24. Harvard University: Boston.
- Sen, A. y Williams (Eds). (1981). *Utilitarianism and Beyond*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Seoane, J. y Thiebaut, C. (2004). *Del sentido moral a la moral sentimental. El origen sentimental de la identidad y ciudadanía democrática*. Madrid: Siglo veintiuno de España editores.
- Sidgwick, H. (1981). *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Skidelsky, R. (2009). *El regreso de Keynes* (Trad. Jordi Pascual). Barcelona: Crítica.
- Smith, A. (1777). A letter from Adam Smith to William Strahan. *The life of David Hume. Written by himself*. Londres: Oxford University Press.
- Smith, A. (1976). *The Theory of Moral Sentiments*. Londres: Oxford University Press.
- Smith, A. (1997a). *La teoría de los sentimientos morales* (Trad. de Carlos Rodríguez). Madrid: Alianza Editorial.
- Smith, A. (1997b). *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones* (trad. Gabriel Franco). México: Fondo de Cultura Económica.
- Tugendhat, E. (1997). La ampliación de la concepción kantiana en conexión con Adam Smith: actitudes intersubjetivas aprobadas universalmente. *Lecciones de Ética* (Trad. Luis Román Rabanaque). Barcelona: Gedisa.
- Van Parijs, P. (1994). La doble originalidad de Rawls (Trad. Ángela Montoya). *Cuadernos de Economía*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Van Parijs, P. (2003). *Difference Principle*. En Samuel Freeman (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Von Villiez, C. (2006). Doublestandard naturally –Smith and Rawls: a comparison methods
E. Schiessler y L. Montes (eds.). *New Voices on Adam Smith*. Londres: Routledge Ed.
- Williams, B. (1993). *La fortuna moral* (Trad. Susana Marín). México: UNAM.
- Wood, A. (2006). Religión, comunidad ética y lucha contra el mal. *Estudios Kantianos*
(Trad. Oswaldo Plata). Popayán: Universidad del Cauca
- Wood, A. (2008). *Kantian Ethics*. New York: Cambridge University Press.
- Zizek, S. (2001). *Enjoy your symptom!: Jacques Lacan in Holliwood and out*. Nueva York:
Routledge.
- Zizek, S. (2006). *Cómo leer a Lacan* (Trad. Fermín Rodríguez). Barcelona: Gedisa.
- Zizek, S. (2009). *Sobre la violencia: seis ensayos marginales* (Trad. Antonio Fernández).
Barcelona: Paidós.