



UNIVERSIDAD
DE CHILE

IGUALDAD Y LEGITIMIDAD
*La justificación normativa del
principio de igualdad distributiva*

THOMAS BULLEMORE

*Memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias
Jurídicas y Sociales*

Profesor guía Profesor informante
JAKOB FORTUNAT STAGL M. E. ORELLANA BENADO

Santiago, 2017

A Luz
compañera, guardiana, maestra.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN: LA IGUALDAD COMO PARALAJE, 2

§ 1. EL SENTIDO DEL PRINCIPIO DE IGUALDAD, 8

- 1.1. Un hallazgo preliminar, 8
- 1.2. El legado dignitario del utilitarismo, 12
- 1.3. La justicia como imparcialidad, 18
 - 1.3.1. La dualidad del yo, 18
 - 1.3.2. Racionalidad y unanimidad, 20
 - 1.3.3. Justificación y motivación, 26
 - 1.3.4. Razones y personas, 28
 - 1.3.5. Universalizabilidad kantiana, 29
 - 1.3.6. Damasco rawlseano, 33
 - 1.3.7. Vadeando el río, 37
 - 1.3.8. Las personas como fines *para sí mismas*, 42
- 1.4. *Caveat lector*, 43

§ 2. LA ESTRUCTURA ANALÍTICA DEL PRINCIPIO DE IGUALDAD, 46

- 2.1. El dilema de Williams, 46
- 2.2. Prescripciones y descripciones, 48
 - 2.2.1. La dicotomía fundamental, 48
 - 2.2.2. Prescripciones y evaluaciones, 51
 - 2.2.2.1. Una razón en segunda persona, 52
 - 2.2.2.2. Conceptos normativos gruesos, 53
 - 2.2.3. Dos sentidos de descripción, 56
- 2.3. Descripciones como razones, 59
 - 2.3.1. La pregunta que nadie quiere responder, 59
 - 2.3.2. Disolviendo un falso dilema, 62
 - 2.3.3. La dialéctica de la superveniencia, 63

§ 3. LA IGUALDAD COMO PRINCIPIO DISTRIBUTIVO, 68

- 3.1. La idea de justicia distributiva, 68
- 3.2. El origen de las especies, 69
 - 3.2.1. Variedad en la justicia, 69

3.2.2.	Justicia correctiva y distributiva,	71
3.2.3.	Las circunstancias de la distribución,	74
3.2.4.	Concepción clásica,	76
3.2.4.1.	La dialéctica del contexto,	76
3.2.4.2.	Principios distributivos,	79
3.2.5.	Concepción moderna,	80
3.2.5.1.	Primacía de los derechos,	82
3.2.5.2.	Principios distributivos,	85
3.3.	La discusión contemporánea: una <i>mu</i> y concisa relación,	87
3.3.1.	¿Hay algo que distribuir?,	87
3.3.2.	La posición original,	88
3.3.3.	Los dos principios de justicia,	90
3.3.4.	Enmarcando el debate igualitarista,	92
3.3.5.	¿Es el bienestar la divisa de la igualdad?,	94
3.3.6.	Dos tipos de suerte,	96
3.3.7.	La subasta originaria,	97
3.3.8.	Un mínimo social incondicional,	99
3.3.9.	¿Recursos? No: capacidades,	100
3.3.10.	La objeción final,	102
3.3.11.	El sentido de la pregunta por la igualdad revisitado,	105

§ 4. ¿QUÉ, SI ALGO, DESTILA LA IGUALDAD MORAL DE LOS
SERES HUMANOS?, 107

4.1.	Proemio: la región más transparente,	107
4.2.	La moralidad de la igualdad,	114
4.3.	Observación intermedia,	115
4.4.	Williams revisitado,	116
4.5.	La luminosidad divina de Locke,	118
4.6.	La animalidad lingüística de Aristóteles,	119
4.7.	La racionalidad práctica de Hobbes,	120
4.8.	La agencia moral de Kant,	122
4.9.	La ética de la autenticidad,	123

CONCLUSIONES, 131

REFERENCIAS, 133

Where I seem to differ from some of my friends is in attaching little importance to physical size. I don't feel the least humble before the vastness of the heavens. The stars may be large, but they cannot think or love; and these are qualities which impress me far more than size does. I take no credit for weighing nearly seventeen stone.

My picture of the world is drawn in perspective, and not like a model to scale. The foreground is occupied by human beings and the stars are all as small as threepenny bits.

—Frank Ramsey, *Principles of Mathematics*, 1925

'Tis not contrary to reason to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger.

—David Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1738

Aristotle in the first booke of his Politiques, for a foundation of his doctrine, maketh men by Nature, some more worthy to Command, meaning the wiser sort (such as he thought himselfe to be for his Philosophy) others to Serve, (meaning those that had strong bodies, but were not Philosophers as he).

—Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1651

Lear: O, reason not the need!

—William Shakespeare, *King Lear*, 1606

INTRODUCCIÓN: LA IGUALDAD COMO PARALAJE

Esta tesis tiene por propósito enfrentar una sola pregunta: ¿cómo hemos de entender el principio de igualdad?

Sostengo que es importante revisitar esta interrogante, porque gran parte de lo que parece criticable del igualitarismo contemporáneo se explica por la irrelevancia que ha cobrado en el presente formularla. En la discusión filosófica actual —propiciada por Rawls en su *Teoría de la justicia* de 1971 y propalada por Dworkin en sus escritos de 1980—, es cada vez más común escuchar que la pregunta por el fundamento de la igualdad carece de sentido: se trataría de una idea que no es capaz por sí sola de designar un valor moral en sus propios términos.¹ La igualdad, se sostiene, es únicamente el *régimen de distribución* de algo, y lo importante es qué es ese algo.² La tarea, en este sentido, radica únicamente en evaluar en qué consiste la pretensión de igualdad en casos particulares, como, entre otros, los impuestos, la salud, el matrimonio, y la seguridad social.

¹ Usaré indistintamente en este trabajo los términos “ética” y “moral”. Entiendo, por cierto, que la convención ha preferido distinguir ambas cuestiones: un *juicio ético* refiere al contenido de lo que cuenta como una buena vida y cómo vivirla; un *juicio moral* refiere a cómo tratar a las personas (véase Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), pp. 174-196). Pero no habiendo en esta partición más que una convención terminológica, creo que la cuestión puede ser dejada de lado.

² Véase, por ejemplo, MacDonald, M. “Natural Rights”, en J. Waldron (ed.) *Theories of Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1984), pp. 21-40; Arendt, H. *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1973), p. 301 y ss.; Westen, P. *Speaking of Equality* (Princeton: Princeton University Press, 1990), p. 110 y ss. Entre nosotros, un buen ejemplo es Squella, A. *Igualdad* (Valparaíso: Editorial UV de la Universidad de Valparaíso, 2015), p. 15.

Este modo de proceder asume que el problema de la justicia distributiva puede de modo más preciso ser cauterizado si se evalúan los patrones distributivos desde sus implicancias.³ Es decir, centrando la atención en las desigualdades de riqueza, ingreso, bienestar, oportunidades, etc., sin echar mano a justificaciones sustentadas en *principios*, de modo de eludir uno de los defectos más frecuentemente delatados en este tipo de discusiones —y que Wittgenstein denominara “una dieta unilateral”—: la tentativa por reducir todos los problemas a una sola idea, a la cual la realidad debe acoplarse, y de la cual derivarían deductivamente todas las demás, sin necesidad detenerse en detalles, matices, variaciones o contraejemplos.⁴ Observando el mundo como un orden implicado, y no *sub specie aeternitatis*, se señala, habremos hecho el levantamiento topológico preciso como para confeccionar un mapa bien trazado de lo que verdaderamente importa sobre la igualdad. Y esto es lo sumo a que podemos aspirar: un mapeo.

Este programa parece invertir el modo usual de proceder en materias normativas: en lugar de comenzar desde arriba, por así decirlo, identificando el principio más amplio, para resumir hacia abajo mediante derivación, se identifica el caso más obvio y controvertido, para construir hacia arriba en la medida en que sea necesario ir haciéndolo; como quien se inclina a recoger las piezas de un mosaico con el fin de ubicarlas intuitivamente en una

³ Véase Sen, A. “Equality of What?”, en S. McMurrin (ed.) *Tanner Lectures on Human Values*, v. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 197; O’Neill, M. “Lo que debieran creer los igualitaristas”, en J. Gallego y T. Bullemore (eds.) *Igualitarismo. Una discusión necesaria* (Santiago: Centro de Estudios Públicos, 2016), pp. 303-342.

⁴ Véase, Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas* (México: Crítica, 2008), § 593; misma denuncia en *Sobre la certeza* (Mexico D.F.: Crítica, 2004), § 31. Wittgenstein, al no tener un sistema filosófico que defender, siempre es muy claro, pero la expresión, al parecer, viene de Goethe, cuando señala en sus escritos sobre teoría del color: “las escuelas filosóficas, como nos enseña la historia, sufren generalmente el defecto de usar la mayor parte del tiempo [...] solo *similes unilaterales*, con el propósito de dominar la totalidad del todo [...] De este modo los objetos nunca podrán ser comprendidos” (Goethe, J. W. *Materialen zur Geschichte der Farbenlehre*, v. 14 (Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1982), pp. 105-106 [énfasis añadido]). El punto también es denunciado por Sen y Williams: “A large question is being begged, however, if one assumes that the agent is required in rationality to subject all those decisions to one criterion of decision, and it is still being begged if one assumes that rationality requires that any other criteria of decision must themselves be justified by over-riding principles” (Sen, A. y B. Williams. “Introduction: Utilitarianism and beyond”, en A. Sen y B. Williams (eds.) *Utilitarianism and beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 2).

composición para la que no dispone de esbozo previo. Aquel modo de proceder, sin embargo, no debiera parecernos extraño: el proyecto intelectual igualitarista consiste, después de todo, en una tentativa por corregir la desigualdad social *material* (señalando, a ese efecto, estructuras fundamentales de justicia). De suerte que es completamente natural que las coordenadas meridionales del debate estén puestas en la pregunta “¿qué desigualdades importan?” (=cuál es la divisa o *equalizanda* de la igualdad), y no en la pregunta más abstracta, digamos, “¿cumple la igualdad un rol meta-normativo sustantivo?”.

Uno de los objetivos primordiales de este trabajo será mostrar por qué es perentorio e importante insistir en este rol de segundo orden que el principio de igualdad desempeña: el de un imperativo que obliga a tratar a todas las personas *como iguales*, es decir, con imparcialidad. Tratar a las personas como iguales, muchas veces puede implicar organizar la distribución de recursos de manera *desigual*; desde el momento en que lo relevante es el *trato* que reciben las personas bajo los auspicios de la justicia, y no la mera cuantía de sus asignaciones, entonces hemos asumido que la cuestión distributiva es derivativa y no paradigmática. Derivativa de la satisfacción de otros principios de orden superior, que administran el *respeto* que las personas merecen bajo un determinado esquema social.

El método justificativo igualitarista es deflacionario porque no ve esta cuestión, sino que asume acríticamente que la pregunta estrictamente normativa por la igualdad es algo dado, que cuelga en el aire, por así decirlo, y que por tanto hay que concentrar los esfuerzos exclusivamente en distribuir la renta general conforme a una métrica que sea neutra a la lotería natural: es decir, que corrija las desigualdades que son producto de la mala suerte, y mantenga firmes aquellas que resultan de decisiones libres. Porque las primeras son injustas por inmerecidas, y las segundas, en cambio, son justas porque corresponden al destino que cada uno escoge.

Pero la razón por la cual este acercamiento se ha vuelto extraordinariamente vulnerable en el presente, es porque así vista la cuestión es prácticamente imposible evitar resultados indeseables. Si es cierto que cada uno merece el destino que escoge, entonces no barajaríamos razón alguna

para prestar asistencia a quien se accidentó llevado por el frenesí de la velocidad, ni para asegurar la subsistencia de quien alcanzó la vejez conservando su determinación de no trabajar, ni menos aún para aliviar el sofocamiento de quien fumó toda su vida. Y bajo este predicamento tendríamos, por el contrario, buenas razones para arbitrar minuciosamente las decisiones morales del agente, a fin de determinar cuál de ellas fue opcional y cuál en cambio resultado de la mera suerte bruta, porque solo entonces el contador auditor de la justicia social podrá saber con certeza qué resultado ha de ser mantenido y cuál, a su vez, corregido por injusto.

El igualitarismo lesiona nuestro sentido de la solidaridad y de la dignidad personal porque incurre en un error de principio, que consiste en comprender la totalidad de las relaciones sociales como una variable instrumental, vale decir, como nada más que un medio para alcanzar la igualdad en la distribución de bienes. Esto explica la obstinación del igualitarismo por organizar la vida social de tal modo que nadie posea algo inmerecido, y su desatención, por otro lado, del carácter de las relaciones sociales a que la distribución sirve.

En este escenario, el desafío consistirá en ir al rescate de un concepto *moral* y no meramente *distributivo* de igualdad. A este fin, estructuraré mi memoria de la siguiente manera:

En una primera parte me preguntaré cuál es el rol que corresponde a una justificación ética que persigue legitimar las instituciones políticas de una sociedad plural. Esto es relevante, porque la teoría política impone a la ética una carga que en principio le es *extraña*: ofrecer justificaciones no-opcionales. Efectivamente, la teoría política debe aspirar a *legitimar* las instituciones básicas de una sociedad, porque su ideal es hacer posible que el ejercicio del poder estatal sea *autorizado* por cada ciudadano. Esta legitimación debe tomar en consideración el hecho insoslayable de que dicho poder será ejercido coactivamente sobre sus destinatarios, dejando poco espacio al discernimiento individual. Esta es una carga extraordinariamente difícil de suplir, que no puede ser desatendida sin más. Toda proposición ética dirigida a justificar un arreglo institucional debe ser capaz de despertar el concierto

unánime de sus destinatarios, lo que implica que debe ser *razonable*, sensible a su psicología motivacional.

A continuación, me concentraré en fundar el reclamo por igualdad. El utilitarismo, en su esmero por mirar el mundo con imparcialidad, nos advierte la importancia de reconocer que todas las personas cuentan por uno y nadie por más que uno. Esto nos sugiere que los seres humanos somos capaces de mirar la realidad desde dos perspectivas: primero, desde una perspectiva *parcial*, donde lo que nos inquieta son nuestros propios intereses, nuestro plan de vida, y segundo, desde una perspectiva *imparcial*, donde hacemos abstracción de nuestra trayectoria vital y nos hacemos preguntas que competen a *todas las personas*. Desde esta segunda perspectiva, que es condición de toda moralidad, descubrimos dos cosas: que todos somos igualmente importantes ante los ojos del universo, y que cada uno de nosotros mira con la misma gravidez su propio proyecto de vida. Por tanto, un acuerdo social que aspira a ser legítimo, es decir, que aspira a suscitar el consenso unánime de quienes viven bajo él, debe producir o apoyarse en alguna forma de *integración* razonable de esta partición natural del yo: debe mirar tanto a lo imparcial como a lo parcial.

Seguidamente, y en una segunda parte de esta tesis, indago en la posibilidad de fundamentar la estructura propiamente analítica de esta justificación. Es decir, mi pregunta por la coherencia *extrínseca* de la igualdad como un principio que aspira a concitar el consenso unánime de sus destinatarios, deviene en *intrínseca*, es decir, deviene en una pregunta epistemológica sobre cómo caracterizar de modo más preciso el modo en que este principio normativo se relaciona con la realidad.

En la tercera parte de mi tesis me propondré hacer una relación histórica de la idea de justicia distributiva que abraza el igualitarismo contemporáneo. Me parece que existen discordancias cruciales entre la forma en que esta fue concebida en el pensamiento clásico y moderno, y aquella en que ha sido concebida por nuestros contemporáneos de la segunda mitad del siglo XX. Los clásicos y modernos, con sus deficiencias y virtudes, constataron mucho mejor que contemporáneos como Rawls, Dworkin y Sen, que la cuestión de la distribución de la renta general de una sociedad es

parasitaria o ancilar a una concepción anterior de la persona y del lugar que ella ocupa entre sus semejantes.

Hacia la tercera y última parte de mi tesis asumo el desafío de volver a las cuestiones que me preocupaban en la primera, con miras de proponer una solución al problema que he identificado en la tercera. Este último apartado busca ahondar críticamente en la pregunta “¿qué es lo que funda el nuestro reconocimiento de igualdad moral en los demás?”. Comienzo por contemplar esta interrogante, cuya plausibilidad teórica a esa altura ya debiera estar demostrada, aportando antecedentes desde la literatura clásica. A continuación, evalúo el rendimiento normativo de estos argumentos, y culmino haciendo propia la construcción que me parece más éticamente más coherente. Creo que lo relevante es reconocer que los demás, así como nosotros, buscan la *autenticidad* en la vida, es decir, se identifican con lo que persiguen, aspiran a alcanzar lo que se proponen, ansían, en una palabra, que su vida se deba enteramente a sí misma.

Ello me lleva a concluir que la igualdad debe ser entendida como un principio normativo meta-distributivo. Es decir un principio cuya validez no está dada por el hecho de ofrecer un régimen de distribución, sino por su capacidad de designar un valor moral en sus propios términos; valor que en mi entendimiento yace en la importancia de reconocer que la dignidad de los demás consiste en ser capaces de proyectar un plan biográfico y ser su protagonista. Ello, derivativamente, nos permitirá entender apropiadamente cuál es el rol distributivo de la igualdad. La estrategia correcta, a mi juicio, es precisamente la opuesta de la que defienden los igualitaristas: emplear la distribución de bienes para asegurar relaciones sociales de no dominación o, si se prefiere, relaciones de igualdad democrática, donde nadie esté sometido a nadie, lo que es distinto a decir que nadie tenga más que nadie como fruto del azar natural o de la historia.

La igualdad, en este sentido, es como un paralaje, un cambio de perspectiva sobre el mundo.

§ 1. EL SENTIDO DEL PRINCIPIO DE IGUALDAD

§ 1.1. *Un hallazgo preliminar*

Es una cuestión de legitimación política, señaló Dworkin, que todo gobierno debe tratar a sus súbditos con igual consideración y respeto.⁵ Esto quiere decir que cuando discutimos sobre el mejor esquema para distribuir la renta general de una sociedad, la pregunta políticamente relevante no es ¿cuál de los posibles esquemas *deja* a todos iguales?, sino ¿cuál de los posibles esquemas *trata* a todos como iguales?⁶ Y esto significa: cualquier política social que reclame legitimidad sobre sus destinatarios debe mirar con igual consideración el *destino* de cada persona y tratar con el mismo respeto la *responsabilidad* con que cada cual carga respecto del devenir de su proyecto biográfico.⁷ Entonces, lo relevante no es tratar a las personas *igual*, sino tratarlas *como iguales*. Ya tendremos suficientes cuestiones de las que ocuparnos al intentar caracterizar este distinguo; lo interesante aquí, empero, es la segunda pregunta: ¿qué implica tratar a las personas *como iguales*?

Alguien podría comenzar a responderla señalando que el mejor esquema distributivo es aquel que aspira a igualar el balance neto de felicidad sobre el balance neto de sufrimiento a lo largo de una sociedad. Este predicamento goza del atractivo de ser intuitivo, cercano a nuestra

⁵ Véase Dworkin, R. *Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), p. 1-3; y, *Justice for Hedgehogs* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2011), p. 321. Véase también: “What is Equality? Part 3: The Place of Liberty”, en *73 Iowa Law Review* (1987), pp. 1–54.

⁶ Dworkin, R. “What is Equality? Part 1: Equality of Welfare”, en *10[3] Philosophy & Public Affairs* (1981), pp. 185-186.

⁷ Dworkin, R. Dworkin, R. *Justice for Hedgehogs*, p. 330.

experiencia cotidiana. Después de todo, nadie estaría en desacuerdo con que “el dolor y la insatisfacción son un mal y [...] el placer [...] algo valioso, que hace de la vida un asunto deseable”.⁸ Ahora, a pesar de su instintiva atracción, esta posición no augura un comienzo auspicioso. Para constatarlo, baste con detenerse en el simple hecho de que las personas tienden a otorgar una importancia distinta a estados mentales como el placer y el dolor en sus vidas. Tómese, por ejemplo, el caso del atleta, que usualmente estará dispuesto a tolerar un mayor nivel de dolor con el fin de conseguir una mejor marca, a diferencia de lo que ocurre, digamos, con el biólogo, para quien lo relevante no es el esfuerzo físico sino la concentración. El recurso a esta métrica, entonces, no trata a personas distintas como iguales, sino que las trata *igual*: intenta equipararlas en aspectos de su vida que valoran diferenciadamente.

Aquí tenemos un hallazgo preliminar: una distribución conforme a un principio de igualdad, puede ser indeseable conforme a otro principio de igualdad más abstracto (que opera, por así decirlo, como su premisa mayor). En un trabajo seminal, Dworkin incurrió en un argumento semejante a propósito de la pretensión de ciertas teorías hedonistas de igualar en bienestar a las personas a lo largo del tiempo. Dicha posición, objetó, neutralizaría radicalmente los efectos de las decisiones con que las personas autónoma y razonadamente estructuran su vida, porque constantemente exigiría corregir aquellos desequilibrios agregados de bienestar que inevitablemente se siguen de esas decisiones. Lo que equivaldría a desconocer a las personas cualquier estatus de agentes libres y responsables y, derivativamente, dejar de tratarlas como iguales.⁹

Tratarnos como iguales puede demandar tratarnos con desigualdad en ciertos casos. Así lo hace, por ejemplo, el ejército cuando selecciona a sus cadetes: no elige a los más débiles entre nosotros sino a los más fuertes. Ello podría resultar a primera vista discriminatorio, pero el sentido de esa discriminación superficial se resguarda en la convicción más profunda de que mediante ese criterio desigual se están tomando en consideración los

⁸ Dworkin, R. “What is Equality? Part 1: Equality of Welfare”, pp. 221.

⁹ Véase Dworkin, R. “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”, en 10[4] *Philosophy & Public Affairs* (1981), p. 302.

intereses de *todas y cada una* de las personas a quienes el ejército va a proteger.¹⁰

Ahora bien, a esto cabría objetar —como lo hace Westen— que nada de lo anterior dice relación alguna con el principio de igualdad. Si lo relevante, en el ejemplo del ejército, es el *criterio de selección* de cadetes, entonces la cuestión ha de ser reformulada como una problemática sobre cómo debe tratarse a las personas, y no como un asunto de igualdad, es decir, de mérito comparativo.¹¹ Siempre que tratamos a las personas conforme a reglas las tratamos igual; lo crucial, entonces, es “conforme a qué regla hemos de tratar a las personas en *este caso* [particular]”,¹² algo respecto de lo cual el principio de igualdad nada tiene que aportar.¹³ Dicho en otros términos, el problema se confina a si una restricción basada en un criterio de aptitud física constituye o no una forma socialmente deseable de tratar a las personas, y para enfrentar esa cuestión —insistiría Westen— no se precisa en modo alguno echar mano a un principio que mire a las personas *comparativamente* consideradas, como lo hace casi por antonomasia el principio de igualdad.

No es necesario, a mi juicio, estar en desacuerdo con esta crítica para mostrar que ella encierra una conclusión prematura. Apenas comienza a examinarse el problema de la igualdad con circunspección, es posible constatar que ante la pregunta “¿cuál es el criterio socialmente deseable para seleccionar a los cadetes del ejército?” compite un rango bastante abierto de respuestas *prima facie* válidas (*i.e.* paridad de género, destreza física, vocación, etc.). ¿Cómo saber, entonces, cuál de ellas nos provee el criterio correcto?

Ante este escenario todo lo que el principio de igualdad parece exigir es que el criterio en cuestión muestre igual consideración por todos aquellos a quienes la existencia del ejército incumbe. Y la forma, en este caso, de ponderar dichos intereses es preguntándose por los fines que caracterizan la función social del ejército. Si la finalidad del ejército es protegernos de una

¹⁰ Véase Waldron, J. “The Substance of Equality”, en 89 *Michigan Law Review* (1991), pp. 1350-1370.

¹¹ Westen, P. *Speaking of Equality*, p. 110.

¹² *Idem.*, p. 111.

¹³ Flathman, R. “Equality and Generalization, a Formal Analysis”, en R. Pennock y J. W. Chapman (eds.) *Nomos IX: Equality* (New York: New York University Press, 1967), p. 49.

amenaza externa, más vale que dicho quehacer recaiga en los más fuertes entre nosotros y no los más débiles.¹⁴

Aquí es fundamental constatar que cuando avanzamos justificaciones sociales, debemos sopesar con la misma gravidez los intereses de todos y cada una de las personas a quienes dichas decisiones afectan. Este, en mi opinión, es el verdadero sentido del principio de igualdad. Es un principio cuya característica dogmáticamente central es la tutela de otros principios más concretos que organizan la distribución de las oportunidades y recursos en una sociedad. Ese disciplinamiento, sin lugar a dudas, puede significar una distribución desigual; un Estado que en su función social se esmera por hacer a sus ciudadanos iguales en aspectos de sus vidas donde sus elecciones y

¹⁴ El hecho de que la selección de cadetes en el ejército deba en definitiva articularse en torno a un criterio de aptitud física, no excluye que esa discriminación pueda infringir otras exigencias de justicia, como la *igualdad de oportunidades*. Pero aquí, en realidad, el problema no es el criterio, sino la distribución social de las condiciones cualificantes para satisfacerlo. Este punto no deja de ser una fuente de confusiones en la literatura y quizás sea conveniente ilustrarlo con una imagen que tomaremos prestada. Williams parece haber alumbrado el asunto con claridad cuando imaginó el caso de una sociedad de corte espartano cuya casta privilegiada de guerreros era elegida conforme a un criterio de aptitud física —al igual que nuestro ejército—. El acceso a la casta en un primer momento se hallaba confinado a los miembros de las familias más ricas, pero luego, conforme a un modelo de igualdad formal de oportunidades, se hizo universal. El resultado, sin embargo, no cambió: siguieron siendo los hijos de las familias ricas quienes concentraron el acceso a la clase guerrera, por la sencilla razón de ser los mejor nutridos (véase Williams, B. “The Idea of Equality”, en P. Laslett y W. G. Runciman (eds.) *Philosophy, Politics, and Society*, Series II (London: Basil Blackwell, 1962), pp. 110-131. Para una discusión, véase: Queralt, J. “Sobre la igualdad de oportunidades”, en J. Gallego y T. Bullemore (eds.) *Igualitarismo. Una discusión necesaria* (Santiago: Centro de Estudios Públicos, 2016), pp. 256 y ss.).

La solución a un problema como éste parece una perogrullada ante el tribunal del sentido común, pero filosóficamente no es tan fácil. Uno podría comenzar —como lo hace Arneson— señalando la importancia de adoptar un criterio de selección que ajuste el mérito individual al origen social, de tal modo que los miembros de los estratos más desaventajados puedan aspirar, en *igualdad de condiciones*, a las mismas posiciones que aquellos que provienen de posiciones sociales aventajadas (véase Arneson, R. “Against Rawlsian Equality of Opportunity”, en *93 Philosophical Studies* (1999), pp. 77-112). Pero nótese la lógica del argumento: es necesario alterar el criterio de selección, para discriminar positivamente a los desaventajados. Esto constituye, está de más decirlo, un error: tal forma de resolver el problema desconoce la importancia de tratar a las personas como iguales. Lo problemático no es el criterio, el criterio honra las expectativas que como comunidad usualmente ciframos en el ejército. Lo problemático es que el acceso a las condiciones cualificantes para penetrar las posiciones aventajadas de la sociedad —como el ejército— estén distribuidas conforme al principio incorrecto (*i.e.* los recursos económicos congénitos).

aspiraciones son esencialmente divergentes, ha dejado de tratarlos como iguales.¹⁵

Pero del mismo modo, un estado que deja a sus ciudadanos completamente entregados al imperio que la naturaleza y la historia ejercen sobre sus vidas, estimando que los recursos con que cuenta cada cual, las oportunidades que comparecen en su horizonte vital, su lugar en la escala invisible del prestigio y del poder, su capital social, los marcadores culturales que heredaron de sus padres y sus talentos personales son cuestiones enteramente resultantes del mérito individual, y que por tanto escapan de la esfera de la justicia, es un estado igualmente deficiente.

§ 1.2. *El legado dignitario del utilitarismo*

El utilitarismo es la teoría según la cual una decisión es moralmente correcta si maximiza el bienestar de la mayoría. En él subyacen dos premisas evaluativas: la primera, postula que lo correcto es evaluar una acción sobre la base de sus consecuencias;¹⁶ la segunda, señala que la forma correcta de evaluar el estado de hechos ocasionado por esas consecuencias, es en términos de bienestar o satisfacción individual de preferencias.¹⁷ El utilitarismo entonces, en su versión tradicional, cuando recomienda un curso de acción lo hace con cargo a sus consecuencias, y cuando evalúa esas consecuencias lo hace en términos de bienestar.¹⁸ A mayor bienestar, mejores consecuencias.¹⁹

¹⁵ Véase Waldron, J. *One Another's Equals: The Basis of Human Equality* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2017), p. 29.

¹⁶ Esto se ha llamado “consecuencialismo”, término introducido por Elizabeth Anscombe (véase, Anscombe, G. E. M. “Modern Moral Philosophy”, en 33 *Philosophy* (1958), pp. 1-19).

¹⁷ Sen, A. “Utilitarianism and Welfarism”, en 76[9] *Journal of Philosophy* (1979), pp. 463-489; y, Sen, A. y B. Williams. “Introduction: Utilitarianism and beyond”, p. 3.

¹⁸ Aquí estoy parafraseando a Sen y Williams en su “Introduction: Utilitarianism and beyond”, p. 4. Véase, para un desarrollo acabado de esta idea: Bykvist, K. “Utilitarianism in the twentieth century”, en B. Eggleston y D. E. Miller (eds.) *The Cambridge Companion to Utilitarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), pp. 105-106.

¹⁹ Esto último, en otros términos, es lo que se conoce como *moral sum-ranking*: la idea según la cual los resultados pueden “ranquearse”—para usar un término que todavía aguarda en la sala de espera de la Real Academia Española de la Lengua— según su suma agregada o aporte neto al bienestar general. Para distintas axiomatizaciones de la idea de *sum-ranking*, véase d’Aspremont, C. y L. Gevers. “Equity and the Informational Basis of Collective Choice”, en 44 *Review of Economic*

La segunda premisa encierra a su vez una condición ulterior, que resulta ser dogmáticamente central: en el cálculo utilitarista los intereses de todos pesan lo mismo. Esta condición, que se sintetiza en la máxima apócrifa “todos cuentan por uno, nadie por más que uno”,²⁰ fue elevada a la categoría

Studies (1977), pp. 199-209; Maskin, E. “A Theorem on Utilitarianism”, en 45 *Review of Economic Studies* (1978), pp. 93-6; y, Roberts, K. W. S. “Interpersonal Comparability and Social Choice Theory”, en 47 *Review of Economic Studies* (1980), pp. 421-439. Hay, no obstante, casos de bienestarismo consecuencialista que no echan mano a un *sum-ranking*. Considérese, por ejemplo, la interpretación utilitarista del principio de diferencia de Rawls —de uso común en microeconomía— donde las acciones son juzgadas enteramente sobre la base de sus consecuencias, y esas consecuencias enteramente en términos del nivel de bienestar del más desaventajado. Véase, por ejemplo, Phelps, E. S. “Taxation and Wage Income for Economic Justice”, en 87 *Quarterly Journal of Economics* (1973), pp. 332-354.

²⁰ No es fácil dar con la fuente de este *dictum* en las obras de Bentham. Hay quienes que incluso señalan que correspondería más bien a su “doctrina no escrita” (Ritchie, D. *Natural Rights: A Criticism of Some Political and Ethical Conceptions* (London: Swan Sonnensheim, 1903), p. 249), y que su lugar en la cultura popular se debería más bien al trabajo de sus pupilos —como Mill, desde luego— que conocieron *ad nauseam* el adagio y sus implicancias. Crimmins cita un trabajo seminal del joven Mill escrito bajo la tutela de Bentham (cuyo título es “Rationale of Judicial Evidence”, para su consulta véase Mill, J. S. “Autobiography”, en J. M. Robson y J. Stillinger (eds.) *The Collected Works of John Stuart Mill, v. I, Autobiography and Literary Essays* (Toronto and London: University of Toronto Press and Routledge & Kegan Paul, 1981 [1924]), pp. 116-119) donde a su juicio la máxima recibiría su verdadera formulación (véase Crimmins, J. E. “Mill on Bentham”, MS presentado en el John Stuart Mill Bicentennial Conference, del University College de Londres (2006), pp. 5-7). En seguida, al discutir el principio de imparcialidad, citaré una formulación sumamente sintética de este adagio contenida en una obra de Bentham no muy conocida que a mi juicio destila la esencia de la idea que quiero rescatar. No obstante, como nos revela Mack, existe un ensayo de Bentham escrito en el fragor de la revolución francesa y parcialmente publicado por Elie Halévy —el gran difusor del utilitarismo inglés en la Francia del *fin de siècle*— en 1901 bajo el título *Essai sur la représentation*, donde Bentham discute la posibilidad de formular una regla de igual consideración de intereses (véase Mack, M. P. *Bentham: An Odyssey of Ideas* (New York: Columbia University Press, 1963), p. 409). Aquí Bentham introduce “axiomas”, *i.e.* “sort[s] of rule[s], of which by certain properties, the combination of which is peculiar to it, the usefulness is pre-eminent in comparison with other rules” (Bentham, J. “Pannomial Fragments”, en J. Bowring (ed.) *The Works of Jeremy Bentham, v. III* (Edinburgh: William Tait, 1838-1843), p. 215). El primero de estos axiomas dice así: “Every man has an equal right to all the happiness that his nature is capable of. Or to say the same thing in other words and to evade the obscurity which is attached to the idea of right: given any assemblage of men, any independent superior being who is benevolent enough to interest himself in their condition, and to find pleasure in the idea of their well-being without having any personal interest which would lead him to prefer one among them to another, will naturally find an equal pleasure in contributing to the happiness of any one among them as well as another. The happiness of any of them has no more value in his eyes than the equal happiness of any other. Nevertheless, any greater happiness obtained by any one among them has more value, in proportion to its quantity, than a lesser happiness obtained by another” (esta

de piedra de toque por el comentarista más conspicuo del utilitarismo, Mill. Sin este sustrato, el utilitarismo sería:

a mere form of words without rational signification, unless one person's happiness, supposed equal in degree [...], is counted for exactly as much as another's. Those conditions being supplied, Bentham's dictum, 'everybody to count for one, nobody for more than one' might be written under the principle of utility as an explanatory commentary.²¹

El principio contenido en esta afirmación, entonces, usualmente desprovisto de sus atributos hedonistas, es el principio de *imparcialidad*, o “el principio de igual consideración de intereses”.²² Como utilitarista incombustible que era, Bentham abogó porque evaluáramos nuestras políticas públicas — incluyendo, desde luego, el ejército— sobre la base de su contribución a la mayor felicidad del mayor número,²³ de modo de preferir siempre aquella regulación donde la cantidad total de placer propiciada fuera mayor que la cantidad total de sufrimiento. Y si no hay opción, y solo convergen dos alternativas cuyo resultado indefectible será el sufrimiento, hay que elegir la que lo cause en la menor medida.

Esta simple fórmula, en que se destilaría toda la moralidad, sería, de acuerdo a nuestro autor, un enorme avance humanizador y un cambio masivo en la política gubernamental de su nación, Gran Bretaña, donde muchas leyes de la época se promulgaron descontando la felicidad de unos en favor de la

traducción —con una ligera modificación personal— está tomada de Mack, M. P. *Bentham: An Odyssey of Ideas*, p. 449).

²¹ Mill, J. S. “Utilitarianism”, en J. M. Robson (ed.) *The Collected Works of John Stuart Mill, Vol. X, Essays on Ethics, Religion and Society* (Toronto and London: University of Toronto Press and Routledge & Kegan Paul, 1969 [1861]), p. 257.

²² Singer, P. *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 21.

²³ Este es el “Greatest Happiness Principle”, véase, e.g., Bentham, J. “An Introduction to the Principles of Morals and Legislation”, en J. H. Burns y H. L. A. Hart (eds.) *Collected Works* (Londres: Athlone Press, 1970 [1789]), cap. I, pp. 1-7; cap. IV, pp. 38-40. Véase también: Bentham, J. “Deontology”, en A. Goldworth (ed.) *Deontology, together with A Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism* (Oxford: Clarendon Press, 1983 [1814-1831]), pp. 117-281.

otros.²⁴ Pero es que en el libro contable del utilitarismo el bienestar de todos cuenta estrictamente por igual. La calidad de la felicidad o el sufrimiento individual puede ser diverso, en algunos casos más intenso, en otros prolongado, pero sea cual fuere su dimensión, la función individual de bienestar se rige por una misma escala en el agregado social. La felicidad de la reina Victoria cuenta lo mismo que la de su último súbdito. El placer experimentado por Milton al escribir *Paradise Lost*, constituye una porción equivalente de la felicidad universal, como es el que deriva el rústico labriego al jugar a los dardos en su cantina local.²⁵

No es necesario estar de acuerdo con que la utilidad es la esencia de la moralidad, ni con que el bienestar hedonista es el único interés individualmente relevante, ni menos con que la mejor forma de hacer operativos esos intereses sea mediante una fórmula que recomiende su maximización, para en definitiva reconocer que esta es una doctrina profundamente igualitarista. Igualitarista, en el sentido relevante señalado denantes: que todas las vidas cuentan lo mismo, porque ninguna es inherentemente más valiosa que otra.²⁶

El utilitarismo es sintético y crudo, porque hace cálculos mirando a las personas como receptáculos de placer y dolor, y es capaz de justificar —como famosamente denunció Kant— la miseria de unos pocos con el fin de

²⁴ Para una discusión de este principio, véase: Parekh, B. “Bentham’s Theory of Equality”, en *18 Political Studies* (1970), pp. 478-495.

²⁵ Véase Bentham, J. “Constitutional Code”, en J. Bowring (ed.) *The Works of Jeremy Bentham*, v. IX, t. I, (Edinburgh: William Tait, 1843 [1830]), p. 107, en cuanto señala “[t]he happiness of the most helpless pauper constitutes as large a portion of the universal happiness as does that of the most opulent members of the community”. Lo mismo sugiere Sidgwick cuando señala: “The good any one individual is of no more importance, from the point of view [...] of the Universe, than the good of any other” (en Sidgwick, H. *The Methods of Ethics* (Indianapolis: Hackett Publishing, 1981), p. 382).

²⁶ Este es precisamente el “gran atractivo” que Dworkin identificó en el principio utilitarista de la imparcialidad o de la máxima felicidad (=la felicidad de cada uno pesa lo mismo en el cálculo de la felicidad general): “Utilitarian arguments of policy, therefore, seem not to oppose but on the contrary to embody the fundamental right of equal concern and respect, because they treat the wishes of each member of the community on a par with the wishes of any other” (Dworkin, R. *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1977), p. 275); Véase también: Dworkin, R. “Rights as Trumps”, en J. Waldron (ed.) *Theories of Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1984), p. 154; y, Guest, S. *Ronald Dworkin* (Stanford: Stanford University Press, 2013), p. 148.

conseguir una ganancia marginal en la felicidad de la mayoría. Ya es un lugar común reconocer que hay derechos que simplemente no pueden ser derrotados mediante la mera apelación a una ganancia marginal en la utilidad general.²⁷ Sin perjuicio de ello, no deja de ser notable que en su faz benigna, el utilitarismo alumbrava vivazmente la relevancia del principio de igualdad, enfatizando la importancia de aquilatar el interés de cada persona como nada más ni nada menos que uno.

Ahora bien, esta virtud teórica no debe ser asumida sin más de modo acrítico, porque llevada hasta sus últimas consecuencias conduce a una paradoja. En efecto, al mirar a las personas con mutismo ecuánime y contar las preferencias de cada uno por igual, el utilitarismo admite en su agregado global no solo preferencias individuales *personales* —aquellas que refieren al bienestar propio— sino también preferencias individuales *impersonales* —que refieren al bienestar ajeno, a cómo deben vivir los demás—, y en eso traiciona su propia imparcialidad porque permite a unos decidir sobre lo que es mejor para otros, algo que virtualmente puede llevar a cancelar las preferencias personales de esos otros.²⁸

Podríamos tomar un ejemplo de Hare para precisar el sentido de esta paradoja. Imagínese una sociedad compuesta de tres personas, una es de raza negra y las otras dos son nazis. Cada cual tiene una preferencia. La preferencia de la persona de raza negra es usar el autobús, y la preferencia de cada uno de los dos nazis es que no haya personas de raza negra en el autobús. Conforme al utilitarismo —en la versión tradicional que venimos comentando— la preferencia individual de la persona de raza negra cede frente a las preferencias de los nazis.²⁹ Dado que el utilitarismo hace descansar todo en una mera cuestión cuantitativa, en esta sociedad la “felicidad de la mayoría” estaría representada por las predilecciones de los dos nazis. Y peor aún, extremando las consecuencias normativas que se siguen del utilitarismo, de frustrarse las preferencias de los nazis por alguna forma de justicia cósmica,

²⁷ Dworkin, R. “Rights as Trumps”, p. 160.

²⁸ Dworkin, R. *Taking Rights Seriously*, p. 277.

²⁹ Hare, R. M. “Ethical Theory and Utilitarianism”, en H. D. Lewis (ed.) *Contemporary British Philosophy* (London: George Allen and Unwin, 1976), p. 121.

su insatisfacción merecería ser compensada. ¿No hay, acaso, contradicción en esto?

Desde luego que sí: la doble contabilidad que el utilitarismo autoriza termina por socavar la finalidad tutelada por la máxima “todos cuentan por uno, nadie por más que uno”.³⁰ Ahora, lo importante aquí, sin embargo, no es caer en la tentación de disolver la paradoja, sino tomar conciencia de su significado. Porque no se trata que el utilitarismo esté cometiendo el error de identificar mal su propia convicción, ni que la cuestión pueda reducirse a una variable puramente cuantitativa. La dificultad yace, por razones que serán claras más adelante, en el concepto mismo de bienestar.

Por tanto, la embelesadora tentación por disolver la paradoja y reivindicar el utilitarismo debe ser aplacada, porque probablemente presumirá que es posible erradicar el ámbito de las preferencias impersonales del cálculo utilitarista. Pero la plausibilidad de ello está lejos de ser una obviedad, desde que las preferencias impersonales constituyen una parte importante de lo que da sentido a nuestras vidas y difícilmente podríamos manejarnos con un concepto sensible de persona si prescindimos de ellas sin más. Un padre puede con toda naturalidad preferir la felicidad de su hijo incluso por sobre la suya propia;³¹ es más, independientemente de cuánto éxito individual haya acuñado en su vida, probablemente nunca se considerará verdaderamente feliz si sabe que uno de sus hijos es en algún modo infeliz.³² Ese padre, dicho en breve, es una persona que como cualquier

³⁰ Dworkin, R. “Is Wealth a Value?”, en 9 *Journal of Legal Studies* (1980), 14ff.

³¹ Este es por de pronto un ejemplo que podría haber dado Hume, cuando sostiene que la existencia de algo objetivamente bueno no provee *eo ipso* una razón suficiente para quererlo. Podemos, sostuvo, perfectamente preferir lo menos bueno a lo bueno. La cita es espléndida: “’Tis not contrary to reason to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger. ’Tis not contrary to reason for me to chuse my total ruin, to prevent the least uneasiness of an Indian or person wholly unknown to me. ’Tis as little contrary to reason to prefer even my own acknowledg’d lesser good to my greater, and have a more ardent affection for the former than for the latter” (en Hume, D. *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*, v. 2, t. 3, D. F. Norton y M. J. Norton (eds.) (Oxford: Clarendon Press, 2007), § 3, ¶ 6). Para una crítica contemporánea: Parfit, D. *On What Matters*, v. I (Oxford: Oxford University Press, 2011), pp. 371-375.

³² Ripstein, A. “Liberty and Equality”, en A. Ripstein (ed.) *Ronald Dworkin* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 86.

otra estructura el sentido de su vida sobre la base de preferencias impersonales.

El problema con el utilitarismo y la razón por la que es necesario cauterizar la justificación normativa del principio de igualdad frente a consideraciones de este tipo, está, como señala Rawls, en que se trata de una doctrina que toma los deseos e intereses de las personas como algo dado y busca maximizar su satisfacción sin considerar su permisibilidad moral ni las circunstancias sociales sobre las que ellos se esculpen.³³ El utilitarismo, en una palabra, no es respetuoso con las personas.³⁴ Pero, como dijimos en un comienzo, de él solo importa retener la autoconsciencia que lo inspira: la idea de que *todas* las personas cuentan como uno. Por lo tanto, al poner en el centro del análisis la importancia de tratar a las personas como iguales, el utilitarismo acierta. Pero el precio que debe pagar para eso es alto: negar la separación entre las personas y mirarlas como un agregado.³⁵ Corresponde profundizar el acierto.

§ 1.3. *La justicia como imparcialidad*

§ 1.3.1. LA DUALIDAD DEL YO. La teoría política y la filosofía moral se asemejan en un aspecto fundamental: ambas refieren a la cuestión sobre cómo debemos relacionarnos con los demás. Sin embargo, cada una de ellas se caracteriza por un método justificativo distinto. La filosofía moral es una disciplina deductiva, es decir, infiere postulados para lo que es el caso sobre la base de principios lógicamente anteriores y más abstractos. Lo crucial es la relación de consistencia entre el principio y su inferencia. La teoría política, por su parte, también es una disciplina deductiva, pero su método justificativo debe tomar en consideración el hecho de que aquello que es el caso será

³³ Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1999), pp. 21, 23-24, 163-166.

³⁴ "Utilitarianism is *no respecter for persons*" fue la famosa formulación de Hart, H.L.A. *Essays on Bentham* (Oxford: Clarendon Press, 1982), p. 99.

³⁵ Como señala Nozick en *Anarchy, State and Utopia*: "[t]o use a person [for another's benefit] does not sufficiently respect and take account of the fact that he is a separate person, that his is the only life he has. He does not get some overbalancing good from his sacrifice" (New York: Basic Books, 1974), p. 33).

coactivamente impuesto sobre sus destinatarios. En este sentido, la teoría política es una disciplina que tiene la carga de alcanzar justificaciones no opcionales, de ahí que sus postulados no solo deben sostenerse sobre la base de principios, sino también deben concitar un consenso unánime entre sus destinatarios.

El ideal puro de legitimidad política estriba en hacer posible que el ejercicio del poder estatal sea *autorizado* por cada ciudadano —no en los pormenores sino mediante la aceptación de los principios, instituciones y procedimientos que especifican cómo habrá de emplearse ese poder—. ³⁶ Esto reclama la posibilidad de un acuerdo unánime en algún nivel suficientemente elevado, pues si hay ciudadanos que legítimamente pueden objetar la manera en la que se emplea el poder del Estado a su nombre o en su contra, entonces el Estado deviene ilegítimo.

Sin embargo, la tentativa por reconocer en la unanimidad un ideal posible de alcanzar, respetando, al mismo tiempo, la intrincada intimidad de la motivación humana y de la razón práctica, constituye una aspiración a primera vista candorosa. ³⁷ El legado más conspicuo de Marx fue insistir en que ese presunto acuerdo por unanimidad no es auténtico sino espurio, bajo las condiciones actuales de alienación. ³⁸

Lo anterior refleja la convicción de que la teoría política requiere ser justificada *dos veces*: primero de modo personal y después de modo impersonal. Esto es, primero, desde la perspectiva parcial del individuo, y después, desde la imparcialidad.

La experiencia nos muestra que en cada uno de nosotros convergen estos dos puntos de vista sobre el mundo. Primero, comenzamos con un conjunto de preocupaciones, deseos e intereses propios que nos permiten mirar el mundo “desde aquí”, desde nuestra *parcialidad*. Luego constatamos que lo mismo se puede decir de otros, y así somos capaces de hacer

³⁶ A esto refiere el concepto de “sociedad bien ordenada” acuñado por Rawls en su *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 2005), pp. 68-69.

³⁷ Nagel, T. *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991), p. 16.

³⁸ La versión más acaba, en mi opinión, de este argumento está en su crítica a la filosofía del derecho de Hegel (véase Marx, K. “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en *Escritos de juventud* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987), pp. 491-502).

abstracción de quiénes somos para pensar en *todas las personas* y no simplemente en nosotros mismos (como inspirados por Donne, cuando nos conmina diciendo “no man is an island!”). La puesta en práctica de este poder de abstracción nos sitúa en un punto de vista *imparcial* respecto del mundo.

Así, podríamos decir que en cada uno de nosotros convergen dos pretensiones de validez epistémicas diversas. Por un lado, una demanda de autointerés y autoafirmación, donde el sujeto es autor de su propia biografía, y esa propia biografía —sus vínculos afectivos, su personalidad— es, digámoslo así, el autor del sujeto. Y, por otro lado, un sentido de lo imparcial, de lo colectivamente justo, de aquella equidad que debe gobernar la estructura básica que cimienta las bases de la convivencia.

Si no fuera por nuestra capacidad de razonar de este segundo modo, no habría “moralidad” posible sino un constante enfrentamiento, compromiso y ocasional convergencia entre pulsiones meramente individuales. Pero es precisamente *porque* los seres humanos no solo ocupamos nuestro punto de vista sino además somos sensibles al mérito de la perspectiva de los demás, que cualquier arreglo social razonable debe tomar en consideración este crucial balance de fuerzas.³⁹

§ 1.3.2 RACIONALIDAD Y UNANIMIDAD. La normatividad comienza cuando atendemos la formidable luminosidad y energía provista por los datos de nuestra experiencia individual. En este punto somos capaces de reconocer que la densa maraña de deseos, intereses, aficciones y planes de vida que erigen nuestra experiencia también erigen la de *otros* y, en ese sentido, estos datos

³⁹ Nótese que esta no es una tesis metodológica, como fuera aquella según la cual los fenómenos sociales deben ser explicados como una suma de acciones individuales (véase, por ejemplo, Weber, M. *Economía y sociedad* (México: FCE, 2014), cap. 1), y además como consciencia colectiva (véase, por ejemplo, Watkins, J. W. N. “Historical Explanation in the Social Sciences”, en 8 *British Journal for the Philosophy of Science* (1957), pp. 104–117). Si bien con el párrafo en que incide esta cita estoy asumiendo un mínimo descriptivamente plausible respecto de la conducta humana, mi preocupación no es empírica sino normativa. Normativamente, un escéptico sostiene que nada importa impersonalmente, las cosas sólo cobran relevancia si son relevantes para esta o aquella persona. Este argumento es incorrecto, pero por una cuestión de división del trabajo aquí solo podré remitirme a las razones que en este sentido expuso Nagel en los capítulos 8 y 11 de *The View From Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1989).

cobran un valor impersonal.⁴⁰ Entonces, devenimos capaces de mirarnos personal e impersonalmente a la vez. Personalmente, cuando actuamos bajo el imperio de aquel influjo subjetivo que constituye nuestra identidad; impersonalmente, cuando adoptamos un ligero despliegue hacia la abstracción y constatamos que el valor de nuestra vida como miembros de la especie humana yace en el hecho de que somos agentes sensibles y auténticos, capaces de generar preferencias y proyectar planes biográficos, que en primera persona nos resultan extraordinariamente importantes.⁴¹ Y dado que el punto de vista imparcial no nos disocia de los demás, lo mismo tiene que ser cierto respecto del resto: si nosotros importamos *impersonalmente*, así también importan todos los demás.⁴²

Aquí tenemos un nuevo hallazgo: empleando nuestra razón práctica podemos constatar que existe un punto de vista imparcial, desde donde somos capaces de mirarnos haciendo abstracción de nuestra trayectoria vital, y descubrir que todos somos igualmente importantes y nadie más importante que los demás. Esto, cabría oponer, no excluye que haya quienes revistan mayor importancia en virtud de su valor para *otros* (como ocurriría con un científico a punto de encontrar la cura para el cáncer). Pero el punto, más bien, es que en la *base* del valor humano, a partir de la cual se derivan desigualdades ulteriores de orden superior, todos cuentan por igual. Dada una cierta cantidad de algo que es bueno o malo (sufrimiento, felicidad, satisfacción, frustración) su valor intrínsecamente impersonal nunca dependerá de quién sea su depositario.

Un acuerdo social que aspira a ser legítimo, es decir, que aspira a suscitar el consenso unánime de quienes viven bajo él, debe producir o apoyarse en alguna forma de integración razonable de esta partición natural

⁴⁰ Véase Taylor, C. "Self-interpreting animals", en su *Philosophical Papers 1. Human Agency and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 60-61.

⁴¹ Este despliegue, como podría erradamente pensarse, no nos abstrae de nuestra *identidad*, sino de nuestro ámbito de intereses en el mundo (para una discusión, véase Nagel, T. *The View From Nowhere*, cap. 9).

⁴² Véase Nagel, T. *Equality and Partiality*, p. 12.

del yo.⁴³ Ello implica que este acuerdo —que aspirará nada menos que a decirnos cómo debemos vivir— debe ser capaz de ofrecer una respuesta que sea válida *en general*, y ello significa: que cada uno de sus destinatarios —es decir, individuos provistos de intereses personales y preocupaciones impersonales— pueda reconocer su validez.⁴⁴

El ideal, entonces, es un orden institucional que realice los valores relevantes que percibimos desde el punto de vista imparcial, como la *igualdad moral* de todos los seres humanos, con estándares igualmente aceptables de moralidad personal, es decir con normas que requieran un comportamiento que sea razonable exigir respecto de individuos con fuertes motivos personales.⁴⁵

La dificultad de combinar fuerzas que se resisten salta a la vista: lo mejor para todos muchas veces está reñido con lo que es mejor para mí. Pero esta dificultad es tan arduo como impostergable: las instituciones sociales, que se fundan en la necesidad de externalizar demandas del punto de vista imparcial, se componen de *individuos* para quienes la posición impersonal coexiste con una inexorable inclinación personal, y esto es algo que necesariamente debe reflejarse en su diseño, so pena de deslegitimación.

Hay quienes, sin embargo, han llevado adelante este proyecto únicamente en términos de motivos individuales. Hobbes, por ejemplo, explicó el origen del estado como una negociación entre individuos afincados en el temor de ver amenazada su seguridad individual. La lectura moderna de Hobbes enfatiza la búsqueda de condiciones de equilibrio entre decisores independientes que persiguen lo mejor para sí mismos, mediante el recurso a la teoría de juegos.⁴⁶ Creo, sin embargo, que una teoría éticamente aceptable debe decir algo sobre la importancia de la legitimidad.⁴⁷ Y ello es

⁴³ El objetivo de velar por cierta estabilidad mediante el mutuo refuerzo de instituciones justas y de psicología individual, recibe su expresión más emblemática en el concepto rawlsiano de una *sociedad bien ordenada* (véase Rawls, J. *A Theory of Justice*, pp. 453-462).

⁴⁴ Scheffler, S. *The Rejection of Consequentialism* (Oxford: Oxford University Press, 1982), pp. 80-85.

⁴⁵ Nagel, T. *Equality and Partiality*, p. 18.

⁴⁶ Véase, por ejemplo, Gauthier, D. *Morals by Agreement* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

⁴⁷ La idea de legitimidad en Hobbes, entendida como la importancia de concitar *obediencia* a la institucionalidad estatal que resulta del pacto social, es *derivativa* de una noción de derechos

prácticamente imposible sin apelar a valores impersonales (como, por ejemplo, tratar a las personas como fines en sí mismas); de lo contrario, ¿por qué preocuparse de justificar el sistema para un número mayor que el simplemente necesario a fin de conseguir estabilidad? Si la mayoría es suficientemente numerosa y poderosa, ¿por qué atender a los intereses de la minoría recalcitrante y no simplemente imponerle un acuerdo? Que el sistema se justifique a la manera de un compromiso o *modus vivendi*, cuyo único atractivo sea su estabilidad comparativa respecto de la anomia del estado de naturaleza (donde “el hombre es el lobo del hombre”), suena como si lo político sirviera a un propósito meramente instrumental, tácticamente valioso.⁴⁸ Empero, que los perdedores no abriguen una razón independiente para aceptar el acuerdo excepto que se ven forzados a hacerlo, no parece un buen resultado. Así, la imparcialidad hace una contribución esencial a nuestra motivación individual,⁴⁹ y no parece conducente manejarse con un ideal de agencia racional que subordine la importancia de lo impersonal a lo lisa y llanamente fáctico.⁵⁰

El ideal de imaginar un futuro moral donde esta tensión sea disuelta siempre estará gobernado por un serio riesgo de *utopismo*, nos advierte Nagel.⁵¹ Una aproximación es utópica, en este sentido, si describe una forma de vida colectiva incapaz de alcanzarse por medio de procesos mentales y sociales razonablemente plausibles.⁵² Y la necesidad de evitar el utopismo es

individuales que presuntamente emanan de la naturaleza humana, y que como tal se presume como primordial respecto de cualquier otro principio. Al respecto, señala Taylor: “Primacy-of-right theories [...] accept a principle of ascribing rights to men as binding unconditionally, binding, that is, on men as such. But they do not accept as similarly unconditional a principle of belonging or obligation. Rather our obligation to belong to or sustain a society, or to obey its authorities, is seen as derivative, as laid on us conditionally, through our consent, or through its being to our advantage” (Taylor, C. “Atomism”, en su *Philosophical Papers 2. Philosophy and The Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 188).

⁴⁸ Véase, *id.*, p. 187.

⁴⁹ Nagel, T. *Equality and Partiality*, p. 34.

⁵⁰ Así lo hace, por ejemplo, Macpherson, al desarrollar una concepción de los derechos humanos precedida y no independiente de un contexto social que debe ser legitimado so pena de pedir un principio (véase Macpherson, C. B. *Democratic Theory: Essays in Retrieval* (Oxford: Oxford University Press, 1973)).

⁵¹ Nagel, T. *Equality and Partiality*, cap. 3.

⁵² Véase, *id.*, p. 6.

equivalentemente urgente a la necesidad de evitar su opuesto: el *escepticismo*. Ambas posiciones, como se verá, son simétricamente insatisfactorias, y en este escenario resultará fundamental advertir el rol protagónico que desempeña la *intuición*: el radar que nos permite advertir que algo está mal incluso aun si no sabemos exactamente qué sería lo correcto, un instrumento que se extiende incluso más allá de nuestra capacidad de explicar los principios que lo sostienen. Mediante el recurso a la intuición, podremos reinterpretar la idea de legitimación política a la luz del carácter complejo de la razón práctica.⁵³

Entonces, lo que está en juego en la tensión entre lo personal e impersonal es nada menos que la aceptabilidad general de cualquier orden político. Esto lleva al punto ya mencionado: ofrecer justificaciones en teoría política es acercarse tanto como sea posible al concierto unánime, puesto que se trata de una disciplina cuyos principios necesariamente precisarán de un correlato

⁵³ No todos, sin embargo, son tan optimistas como nosotros respecto del rol de las intuiciones en la moral. Nozick, sin escatimar en escepticismo, señala en su último libro: “[moral] intuitions would fit the earlier social situations of people in hunter-gatherer societies, that is, the social conditions in which the evolutionary selection that shaped our current intuitions took place. (Would justifying norms by such intuitions make them relative to the conditions of hunter-gatherer societies?) How much weight should be placed upon such intuitions? Since they were instilled as surrogates for inclusive fitness, being correlated with it, why not now go directly to calculations of inclusive fitness itself? Or why not, instead, calculate what intuitions would be installed by an evolutionary process that operated over a longer period in which current social conditions held sway, and then justify our moral beliefs by their confluence with *those* (hypothetical) intuitions, ones better suited to our current situation than the intuitions we have inherited? Or why stay with intuitions instilled by evolution rather than ones instilled by cultural processes, or by some other process we currently find attractive? (But what is the basis of our finding it attractive?)” (*Invariances: The Structure of the Objective World* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2001), pp. 388-389). En el mismo sentido uno de sus herederos intelectuales: “Foot, Thomson, and Edmonds go wrong by treating our moral intuitions about exotic dilemmas not as questionable byproducts of a generally desirable moral rule, but as carrying independent authority and as worthy of independent respect. And on this view, the enterprise of doing philosophy by reference to such dilemmas is inadvertently replicating the early work of Kahneman and Tversky, by uncovering unfamiliar situations in which our intuitions, normally quite sensible, turn out to misfire. The irony is that where Kahneman and Tversky meant to devise problems that would demonstrate the misfiring, some philosophers have developed their cases with the conviction that the intuitions are entitled to a great deal of weight, and should inform our judgments about what morality requires. A legitimate question is whether an appreciation of the work of Kahneman, Tversky, and their successors might lead people to reconsider their intuitions, even in the moral domain” (Sunstein, C. “How Do We Know What’s Moral?”, en *New York Review of Books* (24.4.2014)).

institucional donde se impondrán por la fuerza, dejando poco espacio para la discrecionalidad individual.

En efecto, la vinculación a un sistema político nunca es voluntaria sino siempre involuntaria. La tentativa por demostrar que existen razones individuales para aceptar una imposición, respecto de la cual *no es posible ofrecer alternativa*, es tanto como hacer voluntaria aquella condición involuntaria.

Una solución a este problema que gozó de muy buena reputación durante el siglo XIX pero que hoy no puede razonablemente estar a disposición, es el utilitarismo. El utilitarismo supone la idea de que lo relevante es hacernos instrumentos de valores enteramente imparciales (e.g. la felicidad, el bienestar general, etc.), lo que lo hace desatender la importancia de la parcialidad, y así devenir en una solución ilegítima (*i.e.* incapaz de concitar un consenso unánime). Por cierto, mirar la realidad con imparcialidad es un ejercicio indignante, porque es tomar conciencia de que vivimos en sociedades estructuralmente injustas, pero ello no debe deslizarnos a pensar que el problema de la justicia y la igualdad es únicamente una cuestión de imparcialidad. La alternativa opuesta —sostener que nada importa impersonalmente, porque las cosas sólo cobran relevancia si son relevantes para esta o aquella persona— es igualmente indeseable: ambas niegan la idea de que hay algo común en nuestra humanidad.⁵⁴

El punto, por consiguiente, es que dado que la solución a este problema deberá tomar la forma de una institucionalidad coactivamente respaldada por el Estado, desatender la necesidad de *motivar* individualmente a las personas hacia el acuerdo será fatídico e inestable: consecuentemente, las personas verán el sistema como ilegítimo y *retirarán su cooperación*. O, en otras palabras, ejercerán su poder de *veto*. Si queremos generar un consenso unánime, no podemos simplemente esgrimir una solución “externa” sin atender aquel inestimable contenido subjetivo fraguado de vínculos

⁵⁴ Nagel, T. *The View From Nowhere*, cap. 8.

interpersonales, fines y preferencias individuales, plagados de historicidad, que erigen el sentido con que las personas viven su vida.⁵⁵

§ 1.3.3. JUSTIFICACIÓN Y MOTIVACIÓN. Podría decirse que la teoría política sólo dice relación con la verdad, y que las instituciones se justifican deduciendo argumentos objetivos, sin necesidad de profundizar en la *psicología motivacional* de la audiencia: este último tipo de razones no deben *contaminar* la naturaleza estrictamente *normativa* de la justificación.

Pero si es cierto, como se viene señalando, que la justificación en teoría política no aspira solo al asenso respecto de una proposición, sino al consentimiento respecto a un esquema institucional y una forma de vida, sobre los cuales el individuo tiene poco control y casi ninguna elección, entonces es crucial que la justificación sea sensible a hechos sobre su psicología motivacional.⁵⁶ Parte de la pregunta, entonces, será si los datos psicológicos de la audiencia representan obstáculos infranqueables para la tentativa de suministrar una justificación incondicional de las instituciones políticas.

Nuestra justificación, por tanto, no puede ser meramente una *razón partisana*, como la que esgrime quien desenvaina su espada buscando someter a su adversario. Es, al contrario, un *argumento*, en el sentido intersubjetivo de la palabra, que debe lidiar con el hecho del desacuerdo y resultar motivante en ese preciso contexto inidóneo, de modo que los resultados que se obtengan conforme a él, por mucho que no produzcan por sí solos un apoyo unánime, estén investidos de *autoridad*.⁵⁷

⁵⁵ Lo parcial, aquella amalgama de lazos, trayectos y horizontes que fraguan con espesor nuestra conciencia de nosotros mismos, no debe ser entendida —a la manera de la economía neoclásica— como una suma de preferencias discretamente observables en un punto sincrónico en el tiempo.

⁵⁶ Al respecto, resulta interesante la comparación que hace Nagel entre la moralidad individual y la política institucional: “Subjecting oneself to external force carries rather different risks from committing oneself to a principle of personal conduct. Individual morality may offer the individual less protection than political institutions do, but political institutions create a larger potential threat to the individual, in virtue of the same power that offers him greater protection” (*Equality and Partiality*, p. 25).

⁵⁷ Rawls, J. *Political Liberalism*, pp. 134 y ss.

Este requisito es la piedra de toque del principio de igualdad, que cuando aspira a trascender la parcialidad esgrimiendo una transformación impersonal del ser humano, infringe esta condición. Una ilustración conspicua al respecto es el espectacular fracaso de los intentos a lo largo del siglo XX por generar una sociedad sin clases mediante la supresión de la subjetividad.⁵⁸ El camino hacia la igualdad no puede erosionar la importancia de motivar la aquiescencia individual, lo que demanda contrapesar lo impersonal con lo personal.

Como está dicho, la búsqueda de la legitimidad es consustancial a la búsqueda de la unanimidad —que no aspira a dotar de autoridad el detalle, sino a la estructura en que se toman las decisiones más controvertidas—. ⁵⁹ Esta unanimidad no es, cabe conjeturar, una *negociación* entre pluralidades de individuos autoconscientemente diversos, ni tampoco el descubrimiento de una única e independiente *respuesta correcta*, en cuya dirección corresponde orientar el asenso.

Entender la justificación política como el esfuerzo de proveer razones independientes para cooperar (cuasi-)voluntariamente en el sostenimiento de un sistema impuesto coercitivamente, es adquisición del contractualismo scanloniano. Scanlon sostuvo que los principios correctos para gobernar una práctica son aquellos que nadie podría *rechazar razonablemente*.⁶⁰ Lo legítimo sería aquella decisión que encarna un balance entre lo parcial e imparcial, de modo que nadie podría *rechazar razonablemente* el acuerdo objetando que sus intereses no están siendo considerados.

El debate sobre la relación entre motivación y justificación en filosofía moral es, por así decirlo, un asunto de muchas provincias —varias de las cuales me resultan *terra incognita*—. Empero, el rasgo primordial que me

⁵⁸ Sobre el rol de la subjetividad en los totalitarismos del siglo XX, véase, críticamente: Arendt, H. *De la historia a la acción* (Barcelona: Paidós, 1995), pp. 29-46.

⁵⁹ Rawls, J. *A Theory of Justice*, pp. 365 y ss.

⁶⁰ La formulación de este principio es la siguiente: “An act is wrong if its performance under the circumstances would be disallowed by any system of rules for the regulation of behavior which no one could reasonably reject as a basis informed, unforced general agreement” (Scanlon, T. “Contractualism and utilitarianism”, en A. Sen y B. Williams (eds.) *Utilitarianism and beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 110).

propongo rescatar es la idea de que la justificación en teoría política debe casi por antonomasia ser *eficaz*, es decir, ser capaz de estimular la motivación de los ciudadanos. Motivos dimanar de un argumento, nos recuerda Raz, cuando éste muestra a alguien que tiene una razón para hacer algo, razón que hasta entonces el sujeto no abrigaba premoralmente.⁶¹ Y la eficacia del argumento, por supuesto, depende de un mínimo de psicología moral del destinatario, una capacidad básica de responder a razones y apreciar su elocuencia.

§ 1.3.4. RAZONES Y PERSONAS. Como está dicho, la teoría política debe incorporar dentro de su arsenal un ámbito de razones que dicen relación con aquella diversidad de móviles, relaciones, proyectos y afectos que aportan el cincel con que las personas esculpen su autoconsciencia. Para avanzar en dicha dirección resulta imprescindible mantener a la vista una distinción — desarrollada por Parfit en *Reasons and Persons*—⁶² a fin entender con claridad el tipo de razones que convergen en el agente.

Existen razones *neutrales y relativas* respecto del agente. Una razón es *neutral* cuando especifica una acción que *ego* y *alter* deben promover, con independencia de la relación que tengan respecto de su objeto. Por contraste, una razón es *relativa* respecto del agente, si especifica una acción referida a rasgos o circunstancias propias del agente.⁶³

Cada uno de nosotros es sensible a ambos tipos de razones. Cuando percibimos que (a) *tenemos motivos e intereses primarios*, estamos barajando razones *relativas* que justifican nuestra preocupación por nosotros mismos. Pero también somos capaces de mirar al resto y a nosotros mismos con imparcialidad, y entonces reconocemos que (b) *lo que ocurre a los demás tiene la misma importancia objetiva* (que lo que nos ocurre a nosotros); y, (c) *los demás tienen un interés legítimo en vivir y cultivar sus objetivos personales*, y esta

⁶¹ Raz, J. *Practical Reason and Norms* (Oxford: Oxford University Press, 1999), cap. 1.

⁶² Parfit, D. *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984), p. 143.

⁶³ Esta versión de la distinción implica una variación de su versión original, que aquí tomo de Nagel (Nagel, T. *La posibilidad del altruismo* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2004), pp. 90-95).

es una parcialidad natural razonable.⁶⁴ Aquí esgrimimos razones *neutrales* al agente. Por tanto, (b) constituye una afirmación de valor, y (c) un ámbito de libertad bajo el cual cada uno debe orientar su propia vida. Esto implica que somos simultáneamente “parciales para con nosotros mismos, imparciales inmersos entre todos y respetuosos de la parcialidad de todos y cada uno”.⁶⁵

§ 1.3.5. UNIVERSALIZABILIDAD KANTIANA. Podría decirse que la cuestión que he intentado desgranar en estas líneas peca de una sombría ambigüedad, y que mi planteamiento intenta presentar como decisiva una pretensión que en realidad es quijotesca e innecesaria. Pero existe un filósofo que entendió como nadie la singularidad del problema al cual intento aludir. Kant no sólo comprendió la relevancia política de esta partición natural del yo, sino además prometió con particular resolución lo que a esta altura parece imposible: mostrarnos cómo podemos llegar a tener un acuerdo respecto de ciertos valores que imparcialmente considerados nos parecen relevantes, sin necesidad de sacrificar con ello nuestra parcialidad.

El método, principia por prevenir Kant, *no* puede consistir en mirar las cosas imparcialmente, para luego agregar colectivamente en una gran mazorca social la suma total de preferencias individuales, según pretende el utilitarismo. Ello difícilmente nos permitiría alcanzar un esquema satisfactorio para *todos* y no solo para *la mayoría*. El método, más bien, consiste en intentar mirar las cosas *simultáneamente* desde el punto de vista individual de *cada uno*, con la aspiración de alcanzar principios de conducta que todos pueden afirmar que todos deberían seguir.⁶⁶

De lo que se trata, entonces, observa Kant, no es afirmar los ideales que a uno le parecen apetecibles desde el punto de vista imparcial, sino de afirmar lo que cualquiera afirmaría en el lugar de uno y que por tanto todos estarían de acuerdo en que es lo correcto, siendo el mundo como es. Para Kant la integración entre la parcialidad y la imparcialidad debe ser abordada tanto a

⁶⁴ Nagel, T. *Equality and Partiality*, pp. 37-38.

⁶⁵ Nagel, T. *Equality and Partiality*, p. 38.

⁶⁶ Las ideas de Kant sobre las que versa este apartado están desarrolladas en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Tengo conmigo la octava edición de la traducción de Manuel García Morente, publicada por Espasa Calpe en Madrid en 1983.

través de la moralidad individual como a través del diseño institucional (convenciones y reglas) en el que estará inserta.

Conforme al imperativo categórico, es correcto actuar solamente según aquellas máximas que al mismo tiempo pudiéramos querer que sean leyes universales. Pero, se pregunta Kant, ¿cómo hacer para descubrir si podemos conseguir que una máxima en particular se convierta en ley universal?⁶⁷ Obviamente, la pregunta no concierne a su mera posibilidad lógica, esto es, la posibilidad de pensarlo sin contradicción, la cual aparentemente no admite dudas.⁶⁸ Pero tampoco concierne a la posibilidad real de ejecutar los actos prescritos por él. La cuestión, más bien, reside en cómo concebir el constreñimiento [*Nötigung*] de la voluntad expresado por el imperativo. De modo que, apartando los casos en que no es posible siquiera *concebir* la máxima convirtiéndose en ley universal, para Kant la pregunta relevante será ¿qué significa decir que podemos *desear* que una máxima se transforme en ley universal?

En un pasaje de su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant discute el caso de un hombre rico y autosuficiente que no siente necesidad de ayudar a los demás, observando que no es posible *desear* una máxima de ese tipo como ley universal, desde que:

una voluntad que decidiera de esa manera entraría en conflicto consigo misma, porque muchas veces puede aparecer una situación en la que el hombre necesite amor y simpatía por parte de los otros, y en la que, por tal ley de la naturaleza surgida de su propia voluntad, se privaría a sí mismo de toda esperanza de la ayuda que requiere para sí mismo.⁶⁹

Este pasaje debe ser entendido de modo *hipotético* y no *actual*. Hay quienes viven con tanta abundancia que nunca se representarán la posibilidad de caer pobreza. De ahí que Rawls exhumara con vehemencia el hipotetismo de esta

⁶⁷ Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, M. García (trad.) (Madrid: Espasa-Calpe, 1983), pp. 105-116.

⁶⁸ Torretti, C. “¿Qué significa el imperativo categórico?”, en C. Cordua y R. Torretti, *Variedad en la razón. Ensayos sobre Kant* (Estados Unidos: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992), p. 143.

⁶⁹ Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp. 95-96.

fórmula señalando que ella pretende evocar una situación de total desconocimiento biográfico, donde la pregunta “¿qué es lo racional desear?” debe contestarse bajo un *velo de ignorancia*.⁷⁰

Me parece —y en esto sigo a Nagel— que el experimento mental que evoca el pasaje de Kant nos exige, más bien, representarnos la posición personal de cada una de las partes bajo las situaciones cubiertas por la máxima. La invitación, por tanto, es a preguntarnos si es deseable la universalización de la máxima en cuestión a la luz de los efectos y exigencias motivacionales que ella entrañaría para todas las partes cuya posición hipotética podemos representarnos.⁷¹

Ahora, pareciera ser que cualquier máxima con la que uno se propone actuar, al momento de universalizarse entra en conflicto con lo que uno querría para sí en al menos una de las posiciones hipotéticas que ocupará en conformidad con ella. Un principio caritativo resulta inconveniente para el rico, lo mismo que un principio egoísta para el necesitado. ¿No será, entonces, que toda máxima implica una contradicción en la voluntad al universalizarse?

En el pasaje reseñado, Kant concluye insistiendo que existen niveles de caridad consistentes con el imperativo categórico. Para superar esta dificultad es necesario entender bien el sentido de la pregunta “¿qué es posible desear?” en el contexto de un proceso que nos sugiere superar nuestros conflictos de intereses ubicándonos en la posición exacta del resto de las partes.

Ahora, la dificultad a que acabo de aludir parece invitar la sospecha de que el imperativo categórico es vacío, porque sus resultados parecen apoyarse en el mismo principio moral que mediante él se está intentando fundamentar. De ahí que Hare abordara la cuestión sobre qué es posible y qué no es posible desear como ley universal, señalando al utilitarismo como la respuesta coherente con el imperativo categórico. La única manera racional —sostuvo Hare— de resolver los conflictos entre nuestros intereses imaginarios, cuando hemos de ubicarnos simultáneamente en cada una de las posiciones hipotéticas suscitadas por la ley universal, es agregar la totalidad de ventajas

⁷⁰ Rawls, J. *A Theory of Justice*, pp. 118 y ss.

⁷¹ Nagel, T. *Equality and Partiality*, p. 42. Para una crítica, véase Parfit, D. *On What Matters*, v. I, pp. 338-342.

y desventajas, seleccionando el principio que produzca el balance global más positivo: a saber, el principio de utilidad.⁷²

El consecuencialismo puro tiene un atractivo insoslayable: ofrece la garantía de encontrar una respuesta “correcta” en todo escenario concebible. Empero, y como señalamos, el costo que hay que pagar por este estímulo a la certeza es alto: permitir el dominio irrestricto de razones puramente imparciales, sustrayendo todo valor independiente a razones relativas al agente. Las doctrinas metodológicamente individualistas, como las del contrato social del siglo XVII, que pregonan un dominio exclusivo de los derechos individuales, adolecen del vicio diametralmente opuesto en tanto que dotan de autoridad a cualesquiera resultados alcanzados por individuos imantados exclusivamente por razones relativas al agente (y el resultado es “una nave sin piloto y sin timón”).⁷³

Aunque, por cierto, el problema del conflicto irreconciliable entre motivos personales requiere discusión monográfica, una solución concebible consiste en afiliar el requisito de unanimidad a la racionalidad práctica. La unanimidad, recordemos, es la única forma aceptable que pueden adoptar las demandas que surgen del punto de vista imparcial. Ahora, la unanimidad también puede ser entendida como *una condición para la elección* de los principios que orientan nuestra racionalidad. Esta modificación implica desplazar el centro gravitacional desde las instituciones al comportamiento individual.

Recordémoslo, en *A Theory of Justice* Rawls sostiene que el ámbito de la justicia es institucional (la justicia es “la primera virtud de las instituciones”), y el ámbito de la moral es personal. Esta perspectiva, identificada como “dualista”, encuentra oposición en quienes sostienen que todo principio aplicable al diseño institucional de una comunidad debiera permear además las relaciones inter-personales, el así llamado “monismo”.⁷⁴

⁷² Hare, R. M. *Freedom and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1963), pp. 123-124.

⁷³ Schmitt, C. *El Leviathan en la teoría del estado de Thomas Hobbes* (Buenos Aires: Struhart & Cía, 1990), p. 67.

⁷⁴ La distinción es de Murphy, L. “Institutions and the Demands of Justice”, en *27 Philosophy and Public Affairs* (1999).

Promover el desempeño de la unanimidad como un criterio para especificar qué cuenta como una razón y qué no —y no solo cuáles principios han de gobernar una práctica— implica asumir que la razón y las instituciones comparten un mismo pavimento.

Esta posición exige internalizar la imparcialidad como un objetivo individual. Esto nos obliga a limitar el alcance de las razones relativas al agente que, a su vez, implica afirmar que las condiciones de razonabilidad individual no solamente deben basarse en principios que puedan ser reconocidos universalmente. También han de armonizarse con otros en formas colectivas de conducta que puedan ser objeto de aceptación generalizada.

Esta es una forma de vadear el vacío que genera el dualismo rawlseano, que permite que las reglas de las instituciones den espacio para un comportamiento que va contra el espíritu de los principios que inspiran a esas instituciones.⁷⁵ Empero, cuando no es posible divisar un acuerdo que ninguna de las partes puede *razonablemente rechazar* —invocando nuevamente el contractualismo scanloniano— entonces es momento de reconsiderar las normas de razonabilidad individual que condujeron a tal resultado, es decir, de penetrar en la *justificación* de los motivos para el consenso.

§ 1.3.6. DAMASCO RAWLSEANO. Al igual que Dworkin, Rawls hizo suya la idea más o menos perentoria de que la estabilidad de una sociedad dependía no solo de la justicia de sus instituciones básicas, sino también de la legitimidad del ejercicio del poder coactivo estatal. Curiosamente, empero, esta no fue su manera de pensar el problema al inicio. En el conocido esquema desarrollado en *A Theory of Justice*, Rawls argumentó que mediante la razón era posible obtener un conjunto de principios de justicia cuya validez fuera independiente de toda contingencia. El camino para alcanzarlos consistía en un ejercicio contrafáctico (cuyos detalles serán presentados después) donde personas diversas bajo condiciones de incertidumbre convergen deliberativamente en resultados que, puestos en relación con sus juicios

⁷⁵ Para una discusión, véase Tan, K. *Justice, Institutions, and Luck* (New York: Oxford University Press, 2012).

ponderados, alcanzan un equilibrio reflexivo [*reflective equilibrium*]. Rawls defendió explícitamente las raíces ilustradas de este planteamiento,⁷⁶ señalándolo como una forma de “constructivismo kantiano”, caracterizado, según Dummett, como una tesis antirrealista de nuestros sentimientos morales.⁷⁷

Al sustanciar su *posición original*, Rawls no consideró necesario profundizar demasiado en su concepto de persona: entendía, dando por contado el progreso de la tradición en que se inscribió, que las personas simplemente *eran* —en lo esencial, en lo metafísico— libres e iguales, y que por tanto cualquier arreglo institucional pretendidamente justo honraría ese predicamento.⁷⁸ No era necesario, entonces, indagar demasiado en las propiedades morales de estos entes noumenales e incombustibles ante el mundanal ruido del fenómeno.⁷⁹

Sin embargo, Rawls luego advirtió que aquí podía verse envuelta una paradoja: esta comprensión metafísica de la justicia, en que las personas eran entendidas formalmente libres e iguales, corría el peligro de contradecirse consigo misma. En efecto, la interpretación metafísica de la justicia implicaba lo que en *Political Liberalism* se llamó una “doctrina comprensiva”, *i.e.* una visión inevitablemente partisana sobre la naturaleza del ser humano. En una sociedad abierta convergen muchas doctrinas comprensivas, ninguna de las cuales debe ser impuesta coactivamente sobre la ciudadanía, so pena de dos grandes peligros: *inestabilidad social* y *deslegitimación política*. Así manifestaba Rawls su severa preocupación:

A continuing shared adherence to one comprehensive doctrine can be maintained only by the oppressive use of state power, with all its official crimes and the inevitable brutality and cruelties, followed by the corruption of religion, philosophy, and science. If we say a

⁷⁶ Rawls, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”, en S. Freeman (ed.) *Collected Papers* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999 [1980]). Véase también, en la misma compilación: “The Independence of Moral Theory” y “A Kantian Conception of Equality”.

⁷⁷ Dummett, M. “The Source of the Concept of Truth”, en *The Seas of Language* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

⁷⁸ Wenar, L. “Rawls,” en D. Estlund (ed.) *The Oxford Handbook of Political Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2012), pp. 402-403

⁷⁹ Rawls, J. *A Theory of Justice*, § 40.

political society is a community when it is united in affirming one and the same comprehensive doctrine, then the oppressive use of state power with all the attendant evils is necessary to maintain political community [...]. In the society of the middle ages, more or less united in affirming the Catholic faith, the Inquisition was not an accident; its suppression of heresy was needed to preserve the shared religious belief. The same holds, we suppose, for any comprehensive philosophical and moral doctrine, even secular ones.⁸⁰

Vivir en comunidad con otros significa ineludiblemente la necesidad de articular la convivencia de un modo compatible con la diversidad de visiones comprensivas que abrigamos sobre lo que le da sentido a la vida. Esa diversidad —lo que Rawls llamó “el hecho del desacuerdo”—⁸¹ no es algo negativo, sino algo perfectamente genuino, de modo que no debe ser juzgado.⁸² Pero como la ley ha de ser una, la dificultad salta inmediatamente a la vista: ¿cómo hacer que las decisiones sociales sean vistas por todos como “suyas”?⁸³ Una solución de compromiso es imposible: un balance social del poder —o “*modus vivendi*”—⁸⁴ tendrá a las libertades básicas, que se supone han de ser impermeables a visiones comprensivas, cautivas frente a cualquier inclinación que haga devenir dicho balance en hegemonía.⁸⁵ Pero mucho más importante: en un *modus vivendi* los ciudadanos toleran sus respectivas doctrinas comprensivas, únicamente como expediente de una incapacidad

⁸⁰ Rawls, J. *Political Liberalism*, p. 37.

⁸¹ *Id.*, pp. 48-53.

⁸² O, “el reflejo de que nuestras formas de vida políticas son insuficientemente políticas en tanto son (total o parcialmente) alienadas” (Atria, F. *La forma del derecho* (Madrid: Marcial Pons, 2016), p. 403). Para el desarrollo de la idea crítica según la cual Rawls parece evadir antes que solucionar el problema de la dominación, véase el recientemente publicado trabajo de William A. Edmundson: *John Rawls: Reluctant Socialist* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), cap. 3.

⁸³ Rawls, J. “Justice as Fairness: Political not Metaphysical,” en S. Freeman (ed.) *Collected Papers* (Cambridge: Harvard University Press, 1999 [1985]), p. 411.

⁸⁴ Rawls, J. *Political Liberalism*, p. xxxix.

⁸⁵ “[G]iven the fact of reasonable pluralism, a well-ordered society in which all its members accept the same comprehensive doctrine is impossible” (en Rawls, J. *Justice as Fairness: A Restatement*, E. Kelly (ed.) (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2001), p. 9).

de imponer las suyas a los demás, y no porque sea el caso que eso es lo correcto.⁸⁶

Ante esta situación, Rawls entendió que la mejor manera de evitar los dos peligros anunciados (inestabilidad e ilegitimidad) consistía en adoptar un repliegue hacia una concepción exclusivamente *política* de la justicia.⁸⁷ Y una concepción política de la justicia no se caracteriza por reclamar una pretensión de *verdad* frente a sus destinatarios —sus destinatarios barajan distintas concepciones de lo verdadero— sino que se caracteriza como algo que se presenta como *razonable*.⁸⁸ Y lo razonable, a su vez, como no es controversial ni polémico, porque no pretende adjudicar las diferencias existenciales que dividen a las personas, calzaría como guante en una sociedad plural.

Solo un ordenamiento jurídico que tiene en su fuente una concepción política y no metafísica, agregaría Rawls, puede ser visto como legítimo por todos desde sus diversas facciones moralmente comprensivas, precisamente por ser epistémicamente abstinentes.⁸⁹ Y esto significa: que el sistema jurídico —para usar una denominación de Kelsen— es válido (=legítimo) y eficaz (=estable).⁹⁰⁻⁹¹ En otras palabras, a él subyace lo que Rawls denominó un “consenso superpuesto” [*overlapping consensus*],⁹² donde “los juicios ponderados son sustituidos por la cultura pública y la concepción densa de la persona por las expectativas de rol que son propias de una

⁸⁶ Rawls, J. “The idea of Overlapping Consensus”, en S. Freeman (ed.) *Collected Papers* (Cambridge: Harvard University Press, 1999 [1987]), p. 432.

⁸⁷ Rawls, J. *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 180.

⁸⁸ Conf. Atria, F. “La verdad y lo político (i): La verdad y su dimensión constitutiva”, en *23 Persona y Sociedad* (2009), pp. 21-50.

⁸⁹ Para usar un término de Raz. Véase, Raz, J. “Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence”, en 19 [1] *Philosophy and Public Affairs* (1990), pp. 3-46. Véase también, Waldron, J. *Liberal Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 62.

⁹⁰ Kelsen, H. *Teoría pura del derecho* (Buenos Aires: Eudeba, 1960), cap. 1.

⁹¹ Véase, críticamente respecto de esta conclusión: Wenar, L. y B. Milanovic. “Are Liberal Peoples Peaceful?” en 17 *Journal of Political Philosophy* (2009), pp. 462-486.

⁹² Otros designan esta convergencia como un “acuerdo incompletamente teorizado” (véase, Sunstein, C. “Incompletely Theorized Agreements”, en 108[7] *Harvard Law Review* (1995), pp. 1733-1772).

sociedad democrática”.⁹³ Este giro es para la filosofía política lo que la conversión de Pablo de Tarso camino a Damasco significó para el judaísmo.

§ 1.3.7. VADEANDO EL RÍO. Rawls parece haber dado con una línea de Maginot conceptual, que a su juicio constituye la división del trabajo propia de la filosofía política. Dado que en nuestras condiciones modernas de desacuerdo ninguna de las concepciones en disputa puede garantizar —sino al precio de la intolerancia— la estabilidad del orden institucional, es necesario suspender las pretensiones de verdad y secularizar el entendimiento de la política.⁹⁴ En el “giro político”⁹⁵ de Rawls, entonces, el mor por salvaguardar la *estabilidad* del orden institucional pareciera tener *consecuencias conceptuales*:⁹⁶ la teoría de la justicia ya no precisará descender a las profundidades de la filosofía moral para dar con una justificación de sus postulados —tales como el principio de igualdad— so pena de diluirse en doctrinas comprensivas incapaces de suscitar el consenso superpuesto.

¿Tiene sistema esta reserva? ¿Es una solución consensuada una forma de justificación teórica? ¿Es posible “dejar la filosofía tal como está”? Hay una abundante literatura sobre por qué no.⁹⁷ Al parecer, este tránsito que enfatiza

⁹³ Peña, C. *Rawls y el problema de la justificación en teoría política*, MS [tesis doctoral] (2011), p. 8. Véase el mismo, para una explicación de transición en el pensamiento rawlsiano a que he hecho referencia, como una consecuencia de su rechazo del realismo moral (la idea que existen entidades independientes de la mente tales que equivalen o de los que se derivan principios morales) y un cambio en la manera de concebir la división del trabajo propia de la filosofía política.

⁹⁴ Leedes, G. C. “Rawls’s Excessively Secular Political Conception”, en 27[5] *University of Richmond Law Review* (1993), pp. 1083-1126.

⁹⁵ Como lo denominó Hedrick, parafraseando la descripción de Rorty sobre la irrupción de la filosofía analítica como “giro lingüístico”, en su *Rawls and Habermas. Reason, Pluralism and the Claims of Political Philosophy* (California: Stanford University Press, 2010).

⁹⁶ Conf. Weinstock, D. M. “The Justification of Political Liberalism”, en 75[3-4] *Pacific Philosophical Quarterly* (1994), p. 165.

⁹⁷ La crítica canónica al concepto de consenso superpuesto y el giro político de la obra de Rawls, está conformado, al menos, por la siguiente literatura: Raz, J. “Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence”; Habermas, J. “Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism”, en 92[3] *The Journal of Philosophy* (1995); Barry, B. *A Treatise on Social Justice, Volume II: Justice as Impartiality* (Oxford: Clarendon Press, 1995); Pogge, T. *Realizing Rawls* (Ithaca: Cornell University Press, 1989); Cohen, G. A. “Facts and Principles”, en 31[3] *Philosophy and Public Affairs* (2003); y, Barnhart, M. G. “An Overlapping Consensus: A Critique of Two Approaches”, en 66[2] *The Review of Politics* (2004).

la aceptación de los principios de justicia tiene un alto costo: descuidar las razones de su aceptabilidad, o lo que es peor, suspender su justificación. En otras palabras: el segundo Rawls se ocuparía de la *quaestio facti* sobre cómo asegurar la convergencia generalizada en torno a principios, sin detenerse en la *quaestio juris* sobre qué razones cuentan para converger.⁹⁸ Esto tiene una consecuencia de la mayor importancia: la idea de consenso superpuesto termina disociando el contenido en el que todos los ciudadanos pueden coincidir, de las razones por las cuales ese contenido les parece válido.⁹⁹ Y si lo que implica esa posibilidad es que la idea de lo razonable se restringe únicamente al primer aspecto, la consecuencia es obvia: lo razonable deviene en un concepto deflacionario, puramente descriptivo. Rawls, en una palabra, habría abandonado la justificación de los principios, abrigándose únicamente en su aceptabilidad.¹⁰⁰

Hay un pequeño aspecto de la psicología moral subyacente a la teoría de Rawls que, examinado con circunspección, muestra por qué, síntoma de este putativo defecto, su tratamiento del principio de igualdad es defectuoso. Es útil marcar aquí el comienzo de la pesquisa que intentará esta tesis.

A las ideas de “posición original” y “velo de la ignorancia” subyace un sustrato fundacional cuyo contenido se caracteriza por un compromiso profundo con una idea sustantiva de igualdad.¹⁰¹ Hacia el final de *A Theory of Justice*, en la sección “The Basis of Equality”, Rawls caracteriza de modo más preciso este sustrato, preguntándose:

[¿Cuáles son] los aspectos de los seres humanos en virtud de los cuales deben ser tratados de acuerdo con los principios de justicia[?] Nuestra conducta respecto a los animales no

⁹⁸ Kant, I. *Crítica de la razón pura*, P. Ribas (trad.) (Madrid: Taurus, 2006 [1787]), § B 117 [refiriendo a la paginación estándar].

⁹⁹ Habermas, J. “Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism”, p. 64.

¹⁰⁰ Desde luego que con una presentación tan morosa, no podría pretender tomar partido ni muchísimo menos adjudicar el debate. Para una presentación, al contrario, muy enriquecida, véase: Finlayson, J. G. y F. Freyenhagen “The Habermas Rawls Dispute: Analysis and Re-evaluation”, en J. G. Finlayson y F. Freyenhagen (eds.) *Habermas and Rawls. Disputing the Political* (London: Routledge, 2011).

¹⁰¹ Dworkin, R. *Taking Rights Seriously*, pp. 179-183.

está regida por estos principios, o así se cree generalmente. ¿Sobre qué bases, pues, distinguimos entre la humanidad y otras cosas vivas, y consideramos que las exigencias de la justicia se refieren sólo a nuestras relaciones con las personas humanas? [... ¿A] qué clase de seres se deben las garantías de la justicia [?] ¹⁰²

Y Rawls contesta: “[1]a respuesta natural parece ser que son precisamente las personas morales las que tienen derecho a una igual justicia”.¹⁰³ Nótese que esta respuesta es la misma que encontramos en un trabajo seminal de 1963 titulado “The Sense of Justice”,¹⁰⁴ donde argumenta que la posesión de un “sentido de la justicia” es condición necesaria y suficiente para ser beneficiario de los principios de justicia. Este sentido de la justicia se adquiere mediante un proceso de reflexión que surge al enfrentarse a la labor de dar una forma institucional a nociones de justicia básicas:

Cuestiones de justicia y equidad surgen cuando personas libres, que no ejercen ninguna autoridad unas sobre otras, participan en sus instituciones comunes diseñando y reconociendo las reglas que las definen y que determinan los beneficios y cargas sociales resultantes.¹⁰⁵

El argumento, entonces, pareciera ser este: si A y B son capaces de razonar sobre cuestiones de justicia, y es el caso que han razonado conjuntamente sobre cuestiones de justicia, entonces A y B se adeudan correlativamente deberes de justicia. Pero esta es una idea que funciona solo al interior de la teoría de Rawls, que concibe esta deliberación conjunta como un contrafáctico, es decir, como un suceso hipotético. En realidad Rawls dice muy poco en ese trabajo sobre por qué dicha capacidad pudiera parecer necesaria y suficiente para quien observa su teoría desde afuera.

En “The Basis of Equality”, Rawls recoge el guante y señala que un sentido de la justicia —“un deseo razonablemente efectivo de aplicar y actuar sobre la base de principios de justicia”— es lo que constituye aquella

¹⁰² Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 441.

¹⁰³ *Id.*, p. 442.

¹⁰⁴ Rawls, J. “The Sense of Justice”, en *72 Philosophical Review* (1963).

¹⁰⁵ *Id.*, p. 282.

“personalidad moral” a que referimos con anterioridad.¹⁰⁶ Este es el sustrato que nos hace igualmente dignos de justicia, es decir, esta es la esencia aguda del principio de igualdad en la teoría de Rawls.

Ahora, nótese la referencia a los “*principios de justicia*”: estamos en las páginas finales de *A Theory of Justice*, a esta altura no hay dudas que el sentido de la justicia está orientado a los dos principios de justicia de Rawls. Es evidente que aquí hay un serio error, Rawls está presuponiendo lo que dice demostrar: el *sentido de la justicia* es un requisito para deliberar sobre el contenido de los principios de justicia, pero al mismo tiempo el sentido de la justicia es el deseo de aplicar y actuar sobre la base de los dos principios de justicia según los concibe Rawls. La circularidad es flagrante. Sin embargo, toda la validez de la teoría de Rawls depende del hecho que los dos principios que él postula serían aceptados por cualquier persona bajo condiciones de incertidumbre, premunida al menos de un *sentido de la justicia*. El contenido de ese sentido de la justicia no puede estar vinculado a sus dos principios, que es precisamente aquello sobre lo cual se está deliberando en la posición original.¹⁰⁷

La única forma de salvar esta petición de principio parece consistir en replegarse en una caracterización del sentido de la justicia cuya orientación sea únicamente hacia la justicia como concepto, y no hacia alguna concepción particular de ella.¹⁰⁸ Pero esta maniobra, a mi juicio, reproduce el problema antes de resolverlo, y demuestra el absurdo a que llega la teoría de Rawls en su prurito por abrigar el máximo de abstinencia valorativa. ¿Qué son nuestras ideas de la justicia sino visiones polémicas sobre cómo habremos de actuar colectivamente?¹⁰⁹ ¿Podemos referirnos a *lo justo* sin echar mano a conceptos esencialmente controvertidos?

¹⁰⁶ Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 442.

¹⁰⁷ Para una discusión al respecto, véase Dworkin, R. *Law's Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), pp. 73-76.

¹⁰⁸ Esta es la solución que está presente en Waldron, J. “The Primacy of Justice”, en 9 *Legal Theory* (2003), pp. 270-271.

¹⁰⁹ Schmitt, C. “El concepto de lo político”, en H. Orestes (ed.) *Carl Schmitt, teólogo de la política* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2001), §§ 4, 5 y 6. Para una discusión, véase Atria, F. “Sobre la soberanía y lo político”, en 12 *Revista Derecho y Humanidades* (2006), pp. 38 y ss.

La petición de principio muestra que hay un punto en que Rawls no puede continuar presuponiendo aquellas cuestiones moralmente controvertidas que la teoría de la justicia debe adjudicar. Y una de las más arduas al respecto es la pregunta por la igualdad, de la cual se deriva la autoridad de toda institucionalidad política.

Si la cuestión del principio de igualdad implicara un programa meramente político en el sentido de *Political Liberalism*, el marco de referencia al que se puede recurrir para explorar sus propiedades intrínsecas se restringe considerablemente: la cuestión deviene en una de su aceptabilidad por unanimidad *formal* en condiciones de incertidumbre. Aceptabilidad que incluso para Rawls, como hemos visto, es inexplicable.

Dworkin, por su parte, como vimos, enuncia que el problema de la igualdad es un problema de legitimación política, pero no profundiza en por qué lo es. Algo que, raya para la suma, es una presentación igualmente desalentadora que la de Rawls y que explica en gran medida por qué Dworkin no escribió prácticamente nada sobre el origen de su famosa distinción entre igual consideración y respeto.¹¹⁰

En este escenario, el desafío consiste en ir al rescate de un concepto sustantivo de igualdad. Para esto será necesario aportar antecedentes con miras a ofrecer y desarrollar un instrumental teórico funcional al desempeño de dos tareas: primero, identificar la estructura que debe caracterizar el contenido normativo del principio de igualdad; y, segundo, desarrollar las consecuencias que se derivan de dicha caracterización para el problema de la justicia distributiva.

¹¹⁰ El único intento de Dworkin quizás puede estar dado por: "Comment of Narveson: In Defense of Equality", en 1[1] *Social Philosophy and Policy* (1983). Pero su discusión en ese texto no deja de resultar insatisfactoria bajo el aspecto que estamos descubriendo.

§ 1.3.8. LAS PERSONAS COMO FINES PARA SÍ MISMAS

It may [...] be questioned, whether *Pleasure* can, in Strictness, be called the *ultimate End* of a sensible Agent. Considered as *Sensible*, he seems to be rather *himself* his own ultimate End. He pursues it for *his own Sake*, regards it always with Reference to *himself*, and all his Views about it terminate in himself.

—John Balguy, *The Foundation of Moral Goodness*, 1729

He intentado exhumar en estas líneas el significado de la idea de imparcialidad porque ella implica una forma de motivación que hace transparente la función del principio de igualdad. Esta tesis consiste en cómo fundar el reclamo por igualdad, es decir, y como señalé con anterioridad, qué es lo que nos hace levantarnos del mullido lecho de nuestra experiencia solipsista e inmediata y reconocer que la importancia de los demás seres humanos es equivalente a la nuestra, y que para el resto de las personas —al *igual* que para nosotros mismos— una parte del significado de la vida yace en vivirla al compás de la propia subjetividad.

Si intentamos mirar las cosas simultáneamente desde la perspectiva de todos inevitablemente, insistió Kant, nos veremos impulsados a constatar esta *igualdad moral* de la que vengo hablando. Lo que me interesa —y espero, hacia el final de esta tesis, haber dado al menos un paso en esa dirección— es preguntarme qué es lo que gatilla ese reconocimiento. ¿Qué es lo que propicia esa sacudida, ese sobresalto de reconocimiento, esa *anagnorisis*, que nos hace constatar igualdad en los demás? He descrito cómo nuestra racionalidad práctica nos permite atender razones *neutrales* respecto del sujeto, pero todavía no he dicho nada sobre por qué esas razones, que surgen de la imparcialidad, resultan éticamente persuasivas. Creo que preguntarse esto indagando en los antecedentes de la literatura clásica es crucial para dar cuenta de una cierta crisis de sentido que consume al igualitarismo contemporáneo, y que Elizabeth Anderson resume así: “In focusing on

correcting a supposed cosmic injustice, [luck egalitarianism] has lost sight of the distinctively political aims of egalitarianism”.¹¹¹

La imparcialidad moviliza y acicatea nuestro sentido de la igualdad. Renunciar a las razones que surgen de la imparcialidad, como motivos relevantes para determinar la aceptabilidad de un sistema social, entendiendo que todo contrato social es resultado de una negociación entre partes ascéticas que negocian autointeresadamente, devalúa el rol de la igualdad confinando su función al mínimo necesario para asegurar estabilidad y cohesión social. Pero esta propuesta resulta enormemente deflacionaria, sin embargo, desde el momento en que se advierte que la imparcialidad brota a partir de un aspecto esencial del punto de vista humano que busca su expresión natural en las instituciones bajo las que vivimos.

La actitud imparcial es la impronta del principio de igualdad. Puesto que nos invita a elaborar un punto de vista que hace abstracción de nosotros mismos, convocándonos al mismo tiempo —y esto es crucial— a apreciar el valor de la vida de cada persona en su plenitud. El *paralaje* de la igualdad consiste en exhortarnos a ocupar el lugar preciso de cada uno de los demás y constatar que el valor que asignamos a lo que ocurre a las personas, es precisamente el valor que las cosas tienen desde el punto de vista de ellas.¹¹²

§ 1.4. *CAVEAT LECTOR*. Señalábamos al principio de este capítulo que la formulación ofrecida por Dworkin del principio de igualdad cumple una función precisa al interior de su pensamiento: proveer de legitimación a la acción estatal. En efecto, Dworkin pensaba que el problema central de la filosofía política era justificar algo que a primera vista parece una barbaridad: el uso coactivo de la fuerza. Pero no cualquier justificación, sino que una

¹¹¹ Anderson, E. “¿Cuál es el punto de la igualdad?”, en J. Gallego y T. Bullemore (eds.) *Igualitarismo. Una discusión necesaria* (Santiago: Centro de Estudios Públicos, 2016), p. 47 [traducción del original Anderson, E. “What Is the Point of Equality?”, en 109 *Ethics* (1999)].

¹¹² Quien entendió esta idea con particular lucidez fue John Balguy, otrora célebre racionalista, hoy muy poco leído, al explicar —en la cita que sirve de epígrafe a este apartado— cómo es que antes que nada, las personas son fines para sí mismas (*The Foundations of Moral Goodness*, t. II (New York: Garland Publishing, 1976), pp. 25-26).

justificación *moral*. De ahí su *dictum*: “ningún estado es legítimo a menos que trate a sus súbditos con igual consideración y respeto”.¹¹³

Es curioso el uso de la palabra “moral” aquí, porque moral pareciera ser una mera cuestión estipulativa (=aquello que los súbditos razonablemente consentirían) y que derivativamente sirve de legitimación a la acción estatal. A esto cabría oponer que una justificación como la de Dworkin, en rigor, viene desde *afuera*, es decir, es moralmente realista; pero sabemos que a él no le gustaban mucho los argumentos apuntalados en un “punto arquimédico”.¹¹⁴ Y no obstante el gran ejercicio de ensamblaje de su biografía intelectual en torno a una concepción ética de la buena vida desarrollado en *Justice for Hedgehogs*, la dificultad, a mi juicio, persiste cuando se trata de dilucidar la idea *moral* que Dworkin tuvo de la igualdad: ¿qué quiere decir que un estado solo es legítimo si trata a sus súbditos con *igual consideración* y con *igual respeto*? Dworkin podría especificar: igual consideración significa que la vida de cada uno de sus ciudadanos *vale* lo mismo; igual respeto significa que cada ciudadano carga una *responsabilidad especial* por el éxito o fracaso de su propio plan de vida.¹¹⁵ Pero esto no parece suficiente: ¿por qué las personas merecen igual consideración y respeto? ¿Hay algo predicable respecto de ellas que las convierte en iguales, de tal manera que se hace apropiado invocar igual consideración y respeto a su respecto? ¿Hay, acaso, alguna propiedad que ellas

¹¹³ Véase “What is Equality? Part 3: The Place of Liberty,” pp. 7-8; y, *Sovereign Virtue*, p. 6.

¹¹⁴ La arremetida de Dworkin, por cierto, se inscribe en una polémica ya de gran espesor filosófico en contra de lo que él denominó el “pensamiento arquimédico” heredado de la Ilustración. Considérese solo a modo ejemplar —pues sería imposible desarrollar estas ideas aquí— el ataque de Wittgenstein a la idea de certeza (en *Sobre la certeza*, obra póstuma recopilada y publicada por G. E. M. Anscombe), el holismo de Quine (*Word and Object* (Cambridge, Mass.: MIT Press, [1961])), la embestida de Sellars contra la idea de que el conocimiento está fundado en un modo discursivo desprovisto de presuposiciones (*Empiricism and the Philosophy of Mind* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1997 [1956])), hasta el argumento de Davidson de que solo una creencia [*belief*] puede justificar otra creencia (*Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1980)). Las teorías arquimédicas, en su anhelo por encontrar un punto desde donde adjudicar con imparcialidad nuestras preguntas morales o epistémicas más apremiantes, pretenden con candor “ubicarse”, dice Dworkin, “afuera de todo un cuerpo de creencias, con el propósito de juzgarlo en su conjunto desde premisas o actitudes del todo independientes de él” (“Objectivity and Truth: You’d Better Believe it”, en 25[2] *Philosophy & Public Affairs* (1996), p. 88).

¹¹⁵ Dworkin, R. *Sovereign Virtue*, p. 324.

detentan hasta cierto grado, en relación a la cual merecen ser razonablemente descritas como iguales? Algunos observan que Dworkin sobreestimaba la capacidad moral del estado, y por tanto, cabría agregar, tuvo una tendencia a deslizarse fácilmente entre cuestiones políticas y cuestiones morales.¹¹⁶ La justificación última del principio de igualdad parece ser un asunto, en esto estoy de acuerdo con él, típicamente moral, y en consecuencia no puede colgar en el aire. Después de todo, como lo dijo este autor, cuando hablamos de igualdad hablamos de la “*virtud* de los soberanos”.

¹¹⁶ Esta es una opinión que parece compartir Scheffler en su “Equality as the Virtue of Sovereigns”, en 31[2] *Philosophy & Public Affairs* (2003), pp. 199-206.

§ 2. LA ESTRUCTURA ANALÍTICA DEL PRINCIPIO DE IGUALDAD

§ 2.1. *El dilema de Williams*

¿Dónde nos dejan todas estas consideraciones? Para saberlo es necesario vincular lo dicho hasta aquí con una caracterización más precisa del principio objeto de esta investigación.

Hay algo paradójico en la proposición “todos los seres humanos son iguales”. Entendida en un sentido débil, nos dice que los seres humanos son *igualmente* seres humanos, algo cierto pero trivial (y políticamente insignificante).¹¹⁷ Entendida en un sentido fuerte, nos dice que todos los seres humanos son iguales en *algo más* que su mera humanidad, como, por ejemplo, sus capacidades. Y si bien esto es algo políticamente relevante, obviamente constituye una falsedad.¹¹⁸ (Bentham sugirió con su usual picardía que de este concepto genérico, prodigioso de la igualdad, se seguiría que los lunáticos pueden encerrar a los cuerdos y los idiotas gobernar).¹¹⁹ La idea de igualdad, por tanto, es peculiar porque cualquier discurso que refiera a ella parece

¹¹⁷ Para una crítica del concepto de igualdad a partir de este aspecto tautológico, véase Raz, J. *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1986), cap. 9. Conf. Berlin, I. “La igualdad”, en *Conceptos y categorías* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013), pp. 147-151, quien cree que este enunciado no es evidente.

¹¹⁸ Como principia por advertir Bernard Williams en su “The Idea of Equality”, p. 125 (recopilado en su *Problems of the Self* (New York: Cambridge University Press, 1973), pp. 230 y ss) [esta será la versión a que se hará referencia en lo que sigue].

¹¹⁹ Bentham, J. “Anarchical Fallacies”, en J. Bowring (ed.) *The Works of Jeremy Bentham*, v. II (Edinburgh: William Tait, 1843), p. 489.

correr el riesgo de ser *tautológico*, por un lado, o *falaz*, por el otro; lo que hace a la igualdad fuerte, la hace débil: esta es la paradoja de Williams.

Pero entonces, ¿cómo extraer conclusiones normativas de un concepto cuyo supuesto pragmático es especioso? En este dilema hay envuelta una idea que no debemos pasar por alto, nos advierte Williams:

That all men are human is, if a tautology, a useful one, serving as a reminder that those who belong anatomically to the species *homo sapiens*, and can speak a language, use tools, live in societies, can interbreed despite racial differences, etc., are also alike in certain other respects more likely to be forgotten. These respects are notably the *capacity to feel pain*, both from immediate physical causes and from various situations represented in perception and in thought; and the *capacity to feel affection for others*, and the consequences of this, connected with the frustration of this affection, loss of its objects, etc.¹²⁰

Por razones que explicaremos en su momento, este pasaje envuelve una pretensión incoherente, no solo fáctica sino conceptualmente. Pero a pesar de eso es útil identificar las condiciones bajo las cuales esta expectativa al menos podría parecer como realista. Acentuar que los seres humanos detentamos una capacidad de *dolor* y *afección*, si bien indiscutible, no es trivial, porque ciertamente ha habido sociedades que han “negado estas características en el caso de ciertos grupos de personas, al mismo tiempo que las han reconocido plenamente en el caso de otros”.¹²¹ Lo fundamental aquí, entonces, es el hallazgo de que los seres humanos exhiben propiedades que los hacen iguales *qua* seres humanos, *i.e.*, en los términos de Kant: iguales en tanto detentadores de una “común humanidad”. Esto tiene una virtud: aparta la atención de nuestras características moralmente irrelevantes (como, *e.g.*, la raza) y concentra la atención en lo que sí es importante.

A juicio de Williams, esta idea de igualdad puede comenzar a vadear el río si reconstruye y estabiliza correctamente una noción de tratar a las personas “como fines en sí mismos”. Respetar a las personas es mirarlas “desde el punto de vista humano”, lo que supone diferenciar entre la persona

¹²⁰ Williams, B. “The Idea of Equality”, p. 232 [énfasis agregado].

¹²¹ *Ibidem*.

y su estatus (o “título”).¹²² Y esto significa: una sociedad jerárquica, donde la persona y el título están preordenados, es injusta porque naturaliza algo que es moralmente contingente.¹²³

§ 2.2. *Prescripciones y descripciones*

§ 2.2.1. LA DICOTOMÍA FUNDAMENTAL. Nuestro discurso sobre la igualdad tiene una naturaleza dicotómica, porque en él convergen enunciados descriptivos y prescriptivos (lo que define a una dicotomía, en este sentido, es la división de una clase en dos subclases, una de las cuales se caracteriza como la negación de la otra). Decimos, descriptivamente, “los seres humanos son iguales”; postulamos, prescriptivamente, “los seres humanos deben ser iguales”. Hay un sentido evidente en que esta distinción es informativa: entre ambos enunciados no hay ninguna relación de implicación recíproca, de modo que no podemos derivar el uno del otro.¹²⁴ Desde este punto de vista, cuando hablamos de igualdad en sentido normativo nos enfrentamos a una dificultad manifiesta: ¿cómo hacer para construir argumentos válidos desde premisas sobre la naturaleza humana? ¿Cómo justificar independientemente la necesidad de tratar a las personas como iguales? Después de todo, el sentido obvio de esta dicotomía es llamarnos estridentemente la atención: ¿no es posible derivar normas de hechos! Hay quienes salen al paso de esta objeción señalando que los principios morales se validan normativamente al describir ciertos estados de hecho cuya naturaleza es moral.¹²⁵ Ellos son *realistas* — creen en una “realidad” moral no-empírica— y sostienen que cuando prescribimos que las personas deben ser tratadas como iguales, lo hacemos porque pensamos que ya lo son en un sentido moral (como los hombres de Rousseau, que nacen libres y por doquier son vistos en cadenas).

¹²² Williams, B. “The Idea of Equality”, p. 244.

¹²³ Un problema adicional, por cierto, es que en dichas sociedades los que adolecen de título que exhibir, asumen su estatus inferior como aceptable. Véase a este respecto el lúcido ensayo de Martin O’Neill: “Lo que debieran creer los igualitaristas”, pp. 303 y ss.

¹²⁴ Véase Berlin, I. “La igualdad”, p. 154.

¹²⁵ Véase, por ejemplo, Moore, M. “Moral Reality”, en 6 *Wisconsin Law Review* (1982), pp. 1061-1156; y, “Moral Reality Revisited”, en 90 *Michigan Law Review* (1992), pp. 2424-2533.

Podemos, quizás, dejar esta cuestión meta-ética de lado y mantener fija la vista en la categoría que se está tratando caracterizar. ¿Qué queremos decir cuando señalamos “las personas deben ser tratadas como iguales”? La respuesta no es en absoluto evidente. ¿Significa que las personas deben ser tratadas como lo que *en realidad son*: iguales? Una vuelta a la manzana permite convencerse fácilmente de lo contrario: las personas no somos, a simple vista, iguales (y no faltan razones literarias para ironizar, Forster: “all men are equal —all men, that is, who possess umbrellas”). ¿Cómo, entonces, hacer para sostener normativamente el principio de igualdad si la evidencia forense sugiere lo contrario? ¿Es un principio, por así decirlo, que cuelga en el aire? E incluso: si la evidencia forense fuera conforme, arrojándonos contraintuitivamente resultados que establecieran una continuidad empírica entre los seres humanos, ¿qué nos autorizaría para derivar consecuencias normativas de dicha constatación fáctica? Después de todo, y como veremos en detalle, esa inferencia pediría, al menos, el siguiente principio: existe una garantía de que aquella porción de la naturaleza que nuestra evidencia forense revela se mantendrá uniforme en el futuro.

El debate igualitarista contemporáneo pareciera asumir acriticamente que existe alguna relación necesaria entre la dimensión fáctica y la dimensión normativa de la igualdad, como si fuera evidente que los seres humanos son —empíricamente, prescriptivamente, *sub specie aeternitatis*— iguales, y entonces la cuestión central es cómo corregir materialmente las circunstancias sociales a nuestro alrededor que desconocen esa certeza cósmica. Pero esta no pareciera ser la correcta forma de proceder. Como acusó —a mi juicio con lucidez— Sen, la pretensión según la cual el rendimiento normativo del principio de igualdad social se agota en una cuestión de equidad asignativa, desatiende la profunda, intrincada y diversa realidad humana sobre la cual predicamos normativamente igualdad.¹²⁶ Y

¹²⁶ Este es el argumento de Sen en “Equality of What?”, y en *Inequality Reexamined* (Oxford: Clarendon Press, 1992), cuya versión más reciente puede encontrarse en *The Idea of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009).

ello, desde luego, lleva a resultados indeseables, que terminan por restar cualquier poder explicativo a nuestro principio.¹²⁷

Sen pareció advertir que esta es una discusión en que nada puede ser asumido demasiado acríticamente, tanto en su dimensión fáctica como en su dimensión normativa. Pero la pala que estaba empleando (para ponerlo en los términos metafóricos de Wittgenstein) comenzó a torcerse con roca dura muy prematuramente: no hay mucho entre lo que ha escrito sobre el tema, que nos permita encarar de frente nuestra pregunta “¿por qué los seres humanos debemos ser tratados como iguales?”.

Hechos y normas constituyen una especie de *summa divisio* en filosofía moral.¹²⁸ Pero ello no excluye que entre ambas dimensiones existan relaciones que resulte interesante explorar. No por mor de demostrar que la distinción es especiosa, sino por mor de escudriñar con celo el uso que hacemos del término cuando fundamos el reclamo de igualdad.¹²⁹ Después de todo, y esto no puede perderse de vista, la dicotomía fundamental es estática: solo excluye la posibilidad de *derivar* consecuencias para unas a partir de los otros.

Sin embargo, lo anterior no excluye que nuestro empleo de conceptos normativos no pueda *referir* a propiedades naturales, como lo hace el utilitarista cuando afirma que la maximización de la felicidad es la propiedad natural que hace a una acción ser moralmente correcta. Esto, recíprocamente, equivale a decir que la referencia de una palabra o concepto a una propiedad natural no implica que el concepto *contenga* esa propiedad.

¹²⁷ Véase Sen, A. “Equality of What?”, pp. 213-216.

¹²⁸ Esta, no hay necesidad de decirlo, es una afirmación controvertida. Hay quienes creen que nuestros conceptos normativos no lo son irreduciblemente, *i.e.* exhiben cierto contenido descriptivo. Ellos se denominan naturalistas analíticos. Y también hay quienes, como es sabido, que descreen absolutamente de la posibilidad de esgrimir siquiera verdades mediante conceptos normativos. Ellos son los nihilistas. Para una discusión muy pormenorizada y relativamente reciente, véase Parfit, D. *On What Matters*, v. II (Oxford: Oxford University Press, 2011), § 24 y ss.

¹²⁹ Como lo hace, desde la antropología filosófica, MacIntyre, al afirmar en *After Virtue* que esta distinción ignora los conceptos funcionales ((London: Duckworth, 1985), cap. 7); o Quine, desde la lógica, cuando sostiene en “Two Dogmas of Empiricism” que la distinción es circular: los hechos son captados por conceptos, no yacen desnudos *in rerum natura* (en 60 *Philosophical Review* (1951), pp. 20–43).

Todo esto deberá ser tratado con detenimiento. La pregunta por la relación entre el enunciado fáctico (“las personas son iguales”) y el enunciado normativo (“las personas deben ser iguales”), no puede escapárenos libre de todo aguijón, so pena de sacrificar la coherencia de nuestro principio y volvernos incapaces de dar cuenta de su uso discursivo. “¿Qué nos hace iguales?” es una pregunta fundacional, pero también es una pregunta *moral*: no puede ser, en mi opinión, respondida estipulativa o artificialmente, como se responde la pregunta por la existencia de una norma jurídica (*i.e.* fue dictada por el Parlamento). No es plausible señalar —como lo hace Arendt— que tratamos a las personas como iguales simplemente porque así *decidimos* hacerlo.¹³⁰ Esa es una sugerencia que resulta extraordinariamente deflacionaria, como si cuando habláramos de igualdad no hubiera nada moralmente sustantivo involucrado.¹³¹

Para siquiera comenzar a hablar normativamente de igualdad, debemos buscar una forma de dar sentido a las propiedades descriptivas sobre las cuales esas normas (morales) se predicán. Una marca interesante del principio de igualdad, en este contexto, es que postula una forma especial de mirar las circunstancias empíricas que normativamente reivindica. Y ello, una vez más, no quiere decir que el principio en su forma descriptiva se *derive* de dichas circunstancias. Sino, más bien, quiere decir que su coherencia e inteligibilidad *superviene* sobre ellas. Es muy importante examinar toda esta cuestión con detención, porque no es común que los principios morales se hagan inteligibles con cargo a determinado contenido descriptivo.

§ 2.2.2 PRESCRIPCIONES Y EVALUACIONES. Un primer escollo que enfrenta cualquier pretensión por caracterizar el principio de igualdad como un principio dicotómico es su relación con cierto *tertium genus*: la idea de *evaluación*. Esta dicotomía entre un “ser” descriptivo y un “deber ser” prescriptivo, puede ser rearticulada como una dicotomía entre “hechos” y

¹³⁰ Arendt, H. *The Origins of Totalitarianism*, p. 301. Para una discusión, véase Waldron, J. “Arendt on the Foundations of Equality”, en S. Benhabib (ed.) *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 17-38.

¹³¹ Cf. Lucas, J. R. “Against Equality”, en 40[154] *Philosophy* (1954), pp. 293-307.

“evaluaciones”.¹³² Podemos estimar que la igualdad es un hecho, una mera relación de homologación entre dos cosas, o bien podemos considerar que en ella se encierra un contenido valorativo, es decir, que se trata de algo *por sí mismo valioso* para el ser humano.¹³³

Creo, empero, que esta es una falsa dualidad. Nuestras proposiciones evaluativas sobre el mundo son prescriptivas, una vez que identificamos un valor relevante, prescribimos su preservación. Bajo esta comprensión hay perfecta sintonía entre evaluación y prescripción. Pero de esto no se deriva que la igualdad pueda ser entendida como un valor a la par entre otros, donde una ganancia en ella compense una pérdida en, por ejemplo, bienestar.¹³⁴ La función del principio de igualdad no es moralmente contable, sino que consiste en disciplinar nuestra conducta respecto de *otros* intereses y valores. El *costo* que representaría, digamos, una pérdida en igualdad, no puede ser canjeado por un *beneficio* en cierto valor alternativo. Esto porque el principio de igualdad debe ser entendido como una *prescripción de segundo grado*, cuya función, en este sentido, es tutelar la manera en que hacemos cálculos de costo y beneficio respecto de los valores; no es un valor más en la rasante. Dicho en otros términos, la igualdad no es un valor sino *refiere* a valores: al valor que tiene cada persona en sí misma frente a nuestras decisiones.¹³⁵

§ 2.2.2.1. UNA RAZÓN EN SEGUNDA PERSONA. Aquí la expresión “referir a valores” adquiere un significado particularmente relevante. Existen valores, señala Darwall, como, precisamente, el valor de cada persona,¹³⁶ cuyo

¹³² Para un estudio pormenorizado de las consecuencias de esta distinción, véase Zimmerman M. J. “Value and Normativity”, en I. Hirose y J. Olson (eds.) *The Oxford Handbook of Value Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2015), pp. 13-28.

¹³³ Para una discusión al respecto, véase Hare, R. M. *The Language of Morals* (Oxford: Oxford University Press, 1952).

¹³⁴ Waldron, J. *One Another's Equals*, p. 48.

¹³⁵ *Id.*, p. 49.

¹³⁶ En inglés estaríamos hablando de *value* (valor en sentido genérico) y *worth* (valor en sentido específico).

reconocimiento exige una reacción de parte del agente.¹³⁷ La mayoría de los valores no demandan esta actitud proposicional. El mérito estético de una pintura no exige determinada conducta de parte de quien la aprecia. Pero el valor de la persona humana impone sobre nosotros una demanda de reconocimiento cuya afirmación toma la forma de un *imperativo de conducta*. Valores como este son, en el sentido de Raz, razones para la acción.¹³⁸ Pero no simplemente consideraciones que cuentan en favor de un determinado curso de acción. No son razones motivacionales,¹³⁹ sino razones imperativas.¹⁴⁰ El valor del ser humano, así las cosas, no es otra forma de asignar valor a un estado de hechos, como quien extiende sobre cierta facticidad un estatus normativo mediante una regla jurídica de flaqueo. Lo relevante de la idea de valor aquí, es que se trata de una condición inherente a una *persona*, y lo característico es que la persona es consciente de ella y demanda un reconocimiento afín. De modo que las demandas de consideración moral, son demandas de aquel cuyo valor o consideración está en cuestión. Son, en este sentido, *reactivas*. Esto es lo que Darwall llamó “razones en segunda persona” [*second-personal reasons*],¹⁴¹ y el valor de la persona humana es una de ellas.

§ 2.2.2.2. CONCEPTOS NORMATIVOS GRUESOS. Hay, asimismo, un segundo sentido en que la dicotomía de marras es falaz. No es cierto que hechos y valores constituyan compartimentos estancos. Existen evaluaciones que correlacionan descripciones. Así, por ejemplo, lo considera Williams, que distingue entre conceptos evaluativos “delgados” [*thin*] y “gruesos” [*thick*].¹⁴²

¹³⁷ Darwall, S. *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006), pp. 213 y ss. Para una crítica: Parfit, D., “Reasons and Motivation”, en *71 Proceedings of the Aristotelian Society* (1997), pp. 99–129.

¹³⁸ Raz, J. *Practical Reason and Norms*, cap. 1.

¹³⁹ Scanlon, T. M. “Reasons: A Puzzling Duality”, en R.J. Wallace, S. Scheffler, and M. Smith (eds.), *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz* (Oxford: Oxford University Press, 2004), pp. 231-246.

¹⁴⁰ Darwall, S. *The Second-Person Standpoint*, pp. 119 y ss.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*, pp. 130 y ss. Williams parece haber obtenido la etiqueta “gruesa” de la noción de “descripción gruesa” introducida por Ryle para caracterizar

Los conceptos evaluativos gruesos (como “bondadoso”, “valiente”, “egoísta” o “cruel”) por oposición a los conceptos evaluativos delgados (como “bueno”, “malo”, “correcto” o “permisible”) comprometen al hablante con cierto contenido descriptivo.¹⁴³ Tómese el caso del término “egoísta”, para ilustrar el distingo. Evaluar a una persona como egoísta implica hasta cierto punto señalar que es malo —la palabra “malo” aquí es tan genérica, que puede, en realidad, aplicarse indistintamente a otros cuya conducta exhiba cierto disvalor (como el “cruel”, el “desleal” y el “mentiroso”). Pero el término “malo” no parece capturar por sí solo la completitud del sentido a que hacemos referencia cuando empleamos la palabra “egoísta”. El egoísta no solo es malo, como los son invariablemente el cruel, el desleal o el mentiroso; sino que además se caracteriza esencialmente por ser alguien que prioriza sus propios intereses por sobre los de los demás. Esto constituye un contenido descriptivo *inherente* al término “egoísta”, al que responden sus usuarios competentes cuando lo emplean, y que no está presente en la expresión “malo”.¹⁴⁴ De ahí que el segundo, evaluativamente, sea un concepto delgado y el primero grueso: en adición a su contenido evaluativo demeritorio, encierra un fuerte contenido descriptivo.¹⁴⁵

La inteligibilidad de los conceptos éticamente gruesos, entonces, precisa la concurrencia simultánea de un contenido fuertemente descriptivo y un significado negativo (en el caso de “egoísta”) o positivamente evaluativo. Ambos elementos no pueden disociarse sin sacrificar la coherencia del

aquellas descripciones que refieren a acciones humanas volitivas por oposición a meros movimientos corporales involuntarios (Ryle, G. “The Thinking of Thoughts: What is ‘Le Penseur’ Doing?”, in his *Collected Papers*, v. II (London: Hutchinson, 1968), pp. 480-96.

¹⁴³ Parfit, D. *On What Matters*, v. II, p. 315.

¹⁴⁴ Cf. McDowell, que manifiesta su escepticismo respect de la posibilidad de la aplicación general de este patrón de análisis en los siguientes términos: “be skeptical about whether the disentangling manœuvre here envisaged can always be effected: specifically, about whether, corresponding to any value concept, one can always isolate a genuine feature of the world —by the appropriate standard of genuineness: that is, a feature that is there anyway, independently of anyone’s value-experience being as it is— to be that to which competent users of the concept are to be regarded as responding when they use it; that which is left in the world when one peels off the reflection of the appropriate attitude (“Non-Cognitivism and Rule-Following”, en S. Holtzman y C. Leich (eds.) *Wittgenstein: To Follow a Rule* (London: Routledge, 1981), p. 144).

¹⁴⁵ Cf. Parfit, D. *On What Matters*, v. II, p. 316-318.

concepto mismo. Las características que *describen* el egoísmo no hacen sentido aisladas de la actitud evaluativa que las une.

El contenido descriptivo de los términos gruesos a veces es culturalmente específico,¹⁴⁶ como ocurre, por ejemplo, con la especial tesitura que adjetivos como “noble” o “casto” exhiben en sociedades con una moral sexual conservadora, como la victoriana.¹⁴⁷ Esto significa que la inteligibilidad y coherencia de los términos gruesos hace que su contenido descriptivo y la actitud evaluativa que los acompaña sean inseparables.¹⁴⁸ Y esto implica la consecuencia adicional de que hay experiencias que solo hacen sentido si están adosadas a cierta actitud evaluativa.¹⁴⁹

A mi juicio, junto con ser una *razón en segunda persona*, la idea de igualdad es una prescripción con un fuerte *contenido evaluativo grueso*. Cuando discutimos sobre cuestiones de igualdad, lo hacemos con una sólida convicción de que somos —moralmente, fácticamente— *iguales*, y esa convicción informa la manera en que reflexionamos sobre aquellas propiedades que fundamentan dicha afirmación.¹⁵⁰ No hay una relación de inferencia lógica entre una cosa y la otra, como señaló correctamente Berlin,¹⁵¹ y se nos pudiera acusar de sincretismo metodológico por intentar vadear la brecha entre el ser y el deber ser,¹⁵² pero me parece que es claro que al elemento normativo del principio de igualdad subyace un contenido descriptivo que contribuye a su racionalidad inmanente, sin el cual se torna

¹⁴⁶ Scanlon, T. M. “Thickness and Theory”, 100[6] *Journal of Philosophy* (2003), pp. 275–87.

¹⁴⁷ cf. Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*, 141ff. Para un interesante estudio al respecto, véase MacIntyre, A. *After Virtue*, cap. 3.

¹⁴⁸ Dancy, J. “Practical Concepts”, en S. Kirchin (ed.) *Thick Concepts* (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 56–7. Para una discusión pormenorizada, véase, del mismo: “In Defence of Thick Concepts”, en *20 Midwest Studies in Philosophy* (1995), pp. 263–79.

¹⁴⁹ Para una exploración crítica sobre las consecuencias que esta distinción presenta frente a la falacia naturalista, véase: McDowell, J. “Non-Cognitivism and Rule-Following”, p. 144.

¹⁵⁰ Véase Waldron, J. *One Another’s Equals*, p. 65.

¹⁵¹ Berlin, I. “La igualdad”, pp. 147-150.

¹⁵² Westen, P. *Speaking of Equality*, pp. 69-70.

completamente ininteligible.¹⁵³ Ver a las personas de determinada manera es indisoluble de tratarlas de determinada manera. Pensamos como vivimos.

§ 2.2.3. DOS SENTIDOS DE DESCRIPCIÓN. Me he referido a la intrincada naturaleza prescriptiva del principio de igualdad, y todas las explicaciones al respecto han sido necesarias, entre otras cosas, para mostrar que a este principio subyace una dimensión descriptiva vinculada indisolublemente con su dimensión evaluativa. Una característica dogmáticamente central de la configuración normativa de este principio es que nos provee un contexto singular donde la facticidad capturada por su dimensión descriptiva cobra un sentido especial. El principio nos permite mirar con un ojo avizor ciertas propiedades naturales inmanentes a la persona humana. Ahora corresponde, por tanto, caracterizar con precisión la naturaleza de las descripciones que el aspecto normativo del principio de igualdad intenta realizar.

Los principios de justicia distributiva —cuyo meta-principio, conforme se viene señalando, es el principio de igualdad— son, desde luego, prescripciones: proveen normas que organizan deontológicamente el funcionamiento de las instituciones. Y son prescripciones porque la pregunta que les da origen es una pregunta de imputación (¿bajo qué condiciones a ese hecho hay que adscribir esta consecuencia?) y no de causalidad (¿a qué hecho se debe esta consecuencia?).¹⁵⁴ Ahora, que estos principios no se deriven lógicamente de la realidad no obsta a que ellos sean *responsivos* a la realidad: algo debe propiciar el interés del filósofo por su objeto de estudio.

Cuando discutimos sobre principios como, por ejemplo, la *igualdad de oportunidades*, miramos cierto aspecto crispado de la realidad que nos

¹⁵³ Una discusión adicional, y que desde luego escapa de los márgenes de esta monografía, será la pregunta por el clivaje o el punto que marca la escisión entre ambas dimensiones. Para una discusión al respecto, véase: Hare, R. M. *Freedom and Reason*, pp. 24–25; Scheffler, S. “Morality Through Thick and Thin: a Critical Notice of *Ethics and the Limits of Philosophy*”, en 96[3] *Philosophical Review* (1987), pp. 417–8; Väyrynen, P. *The Lewd, the Rude and the Nasty: A Study of Thick Concepts* (New York: Oxford University Press: 2011), p. 7; Dancy, J. “Practical Concepts”, pp. 48–9.

¹⁵⁴ Kelsen, H. “Causalidad e imputación”, en *¿Qué es la justicia?*, pp. 221 y ss.; *¿Una nueva ciencia de la política?: Réplica a Eric Voegelin* (Buenos Aires: Katz, 2006), pp. 15 y ss.; “Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics”, en 42[5] *The American Political Science Review* (1948), pp. 906-914.

produce desasosiego, que acicatea nuestra consciencia. Decimos “en Chile se necesita más igualdad de oportunidades” porque entendemos que el sistema no abre iguales posibilidades de desarrollo de la personalidad para ricos y pobres. De igual modo, en otras ocasiones ubicamos nuestra diana en la realidad jurídica y no social, como cuando nos preguntamos hasta dónde y en qué medida cierta institución del derecho realiza el principio moral que propició su existencia. A estos tipos de fenómenos jurídicos usualmente se les denomina hechos institucionales, y se dividen en hechos internamente institucionales, que lo son, por así decirlo, porque son producidos al interior de la institución, mediante el ejercicio de potestades normativas institucionalmente conferidas, y hechos externamente institucionales, que lo son porque alguna regla constitutiva les atribuye directamente, sin la mediación de poderes institucionalmente configurados, ese estatus.¹⁵⁵ Ahora, recuérdese, antes bien, que el derecho —su validez y eficacia— en primera instancia, como señala Hart, es una cuestión de hechos brutos (y no institucionales).¹⁵⁶ Lo que es natural: el pensamiento jurídico transforma sustancia en forma; cuando enfrenta un problema sustantivo (inestabilidad, deslegitimación, etc.) lo convierte en un problema formal: asegura las condiciones formales o procesales que permitan decir que si mediante esa forma se llega a un acuerdo, entonces podemos decir del acuerdo algo sustantivo. Como, por ejemplo: “es justo”. Esto es parte de la *realidad* que tenemos en mente cuando elucidamos principios normativos.

Hechos y normas se relacionan de dos maneras: (a) los hechos pueden constituir un *objetivo*, circunstancia, o fracción del mundo que la norma evalúa; o, (b) los hechos pueden constituir una *razón* que sirve de justificación para la norma.

Esta distinción permite ilustrar dos funciones fácticas que podemos adscribir al principio de igualdad. Bajo la primera, el principio enfatiza un

¹⁵⁵ Véase, Atria, F. *Tratado de la posesión y la propiedad*, MS (2017), pp. 171 y ss. Que desarrolla la teoría trazada por MacCormick, N., *Legal Reasoning and Legal Theory*, (Oxford: Clarendon Press, Oxford, 1978), pp. 70 y ss.

¹⁵⁶ El positivismo jurídico —señaló— “is the simple contention that it is no sense a necessary truth that laws reproduce or satisfy certain demands of morality, though in fact they have often done so” (*The Concept of Law* (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 181-182).

conjunto de hechos brutos e institucionales en el mundo que, vistos desde su panóptico, resultan problemáticos.¹⁵⁷ Así, por ejemplo, el principio advierte en esta acepción que existen desigualdades sociales que generan diferencias de estatus estigmatizadoras, que establecen formas de dominación inaceptables,¹⁵⁸ que erosionan la autoestima,¹⁵⁹ o bien que impiden a los desvalidos satisfacer sus necesidades básicas.¹⁶⁰ En este contexto, el principio permite preguntarnos: ¿hasta dónde los miembros de una sociedad efectivamente gozan de sus derechos humanos?, ¿cuánto reconocimiento reciben de sus pares?, o ¿cuál es la calidad de sus relaciones interpersonales?, etc. Aquí la igualdad, como un principio fácticamente inquisitivo por excelencia, evalúa hechos del mundo, y como meta-principio moral, escruta la aplicación de otros principios.

Bajo una segunda acepción, la igualdad se comporta como aquellos principios cuya inteligibilidad depende de las razones que le sirven de fundamento; razones que usualmente refieren a un universo de hechos brutos presentes en el conjunto de individuos que compone su rango de aplicación.¹⁶¹ Estos hechos conforman las características descriptivas respecto de las cuales el principio de igualdad es un predicado. El punto se deja advertir más fácilmente por referencia nuevamente a la igualdad de oportunidades. Pensamos que todos los seres humanos tienen la capacidad de desarrollar ciertos talentos, y nos parece justo un esquema que haga de ello una posibilidad conforme a la motivación de cada cual. Este tipo de constataciones, como el hecho de que todas las personas tienen ciertos talentos, o el hecho de que están sujetas a una común estructura de necesidades, son formas descriptivas que funcionan como razones que justifican la generación de principios prescriptivos. Hacen de dichos

¹⁵⁷ Waldron, J. "Basic Equality", Public Law Research Paper N. 08-61, NYU School of Law (2008), § 3.

¹⁵⁸ Véase Scanlon, T. M. "The Diversity of Objections to Inequality", en su *The Difficulty of Tolerance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 202-18.

¹⁵⁹ Véase Rawls, J. *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 131.

¹⁶⁰ Scanlon, T. M. "When Does Equality Matter?", Uehiro Lectures, Department of Philosophy, Harvard University (2013), p. 21.

¹⁶¹ Véase Waldron, J. *One Another's Equals*, p. 45.

principios algo inteligible y sirven de guías para su comprensión y aplicación. La característica más perspicua de este tipo de descripciones es que hacen probable la función que persigue el principio, permitiendo identificarla en cada instancia en que sea pertinente su aplicación.¹⁶²

Ambas formas, descripción como *objetivo* de un principio y descripción como *razón* que justifica un principio, son correlativas. Miramos con un ojo potencialmente prescriptivo las circunstancias de la desigualdad en nuestra sociedad, y basamos nuestras prescripciones en algo predicable respecto de los individuos objeto de ese escrutinio. El principio de igualdad responde a hechos que proveen razones y señala hechos que justifican su aplicación. Esto, desde luego, no es nada nuevo, y ante todo parece ser una verdad general respecto de todos los conceptos normativos.¹⁶³

§ 2.3. *Descripciones como razones*

§ 2.3.1. LA PREGUNTA QUE NADIE QUIERE RESPONDER. Como se acaba de ver, los principios normativos en general, y el principio de igualdad en particular, son responsivos frente a ciertos hechos, por un lado, y se aplican sobre ciertos hechos, por otro. A esta formulación podría acusársela de pedir un principio o de incurrir en una forma de sincretismo metodológico. Podría señalarse que todo lo dicho hasta aquí presupone un *fiat* legitimatorio arbitrario: que es posible inferir normas de comportamiento a partir de hechos sobre la naturaleza humana biológica. O bien, en una nota similar, cabría oponer que lo dicho pretende hacer pasar por descripción una arraigada preconcepción normativa.¹⁶⁴

¹⁶² Moore, M. "Law as a Functional Kind", en R. George (ed.) *Natural Law Theory* (Oxford, Clarendon Press, 1994), pp. 188-198.

¹⁶³ Aunque no desprovista de controversia. Para una discusión, véase: Parfit, D. *On What Matters*, v. I, pp. 33-174.

¹⁶⁴ Kramer, por ejemplo, objeta este deslizamiento al comentar el concepto de *racionalidad corpórea* acuñado por Locke, que corresponde a la *descripción-razón* sobre la cual Locke funda su principio de igualdad (desarrollada por el segundo en su *An Essay Concerning Human Understanding*, P. H. Nidditch (ed.) (Oxford: Clarendon Press, 1971), lib. III, cap. 11, § 16 [esta notación —que seguiré en lo sucesivo— refiere a: libro, capítulo, sección]): "From the fact that people were generally alike

Esta objeción mostraría ser bastante grave si toma la forma tradicional de la crítica al iusnaturalismo. Kelsen, por ejemplo, señalaba que el iusnaturalismo es una posición infra-determinada por la presuposición de que los fenómenos naturales se dirigen, como alentados por un gran dínamo, inexorablemente en alguna dirección.¹⁶⁵ Esto involucraría una forma de pensamiento arcaico, cuyo origen se remonta a la *imago mundi* del animismo panteísta, donde los objetos naturales se concebían como animados por espíritus, tan poderosos, que ameritaban adoración.¹⁶⁶ El recurso a este arcaísmo se explica históricamente por una necesidad empírica: los seres humanos tenemos conciencia y sentimos la necesidad de justificar ante ella cabalmente nuestro actuar. Pero nunca podemos honrar esta demanda y justificar incondicionalmente nuestra conducta al punto que nuestra conciencia lo exige. La necesidad apremiante de dar respuestas definitivas a estas interpelaciones nos hace doblegar ante soluciones mágico-míticas que invocan la autoridad legisladora de la naturaleza como aval subrepticio de nuestras apreciaciones subjetivas. Pero la naturaleza, sin embargo, no tiene valor intrínseco, ni subyace a ella una voluntad inmanente; la naturaleza no es buena ni mala, de ella simplemente no puedan inferirse consecuencias normativas. Consiguientemente, no hay que pasar por alto que las ciencias normativas, como el derecho o la ética deontológica, se caracterizan por un principio explicativo distinto de aquel que articula las ciencias exactas (cuyo

in strength and capabilities, he concluded that people were morally alike in that no one could properly enjoy nonconsensual control over fellow human agents [...]. He focused on similarities among human agents in regard to key observable traits. And he drew from his observations a general norm for human life [...]. Even if one adopts the view that people's overall capabilities were uniform by and large, one can certainly refuse to credit the deduction by which Locke held that people's rights and privileges of autonomy in their interactions with one another should have been uniform" (Kramer, M. *John Locke and the Origins of Private Property* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 38, 39 y 43).

¹⁶⁵ Kelsen desarrolla esta crítica con la finalidad de brindar pureza y autonomía a la teoría del derecho frente a contenidos contingentes —de tipo axiológico o sociológico—, y no como un predicamento lógico —Kelsen suscribía, como se recordará, la tesis de la no aplicabilidad de la lógica al derecho—. Pero su apreciación puede ser generalizada: después de todo, aquí se encierra una adquisición epistemológica y metodológica básica, de la que le somos deudores (véase Ferrajoli, L. *La lógica del derecho. Diez aporías en la obra de Hans Kelsen* (Madrid: Trotta, 2017), cap. 8).

¹⁶⁶ Kelsen, H. "La doctrina del Derecho natural ante el tribunal de la ciencia", en A. Calsamiglia (ed.) *¿Qué es la justicia?* (Barcelona: Ariel, 2008), pp. 64-66.

objeto de estudio es la naturaleza). En efecto, las ciencias exactas observan la naturaleza y realizan explicaciones *causales*, del tipo “un cuerpo sometido a calor se dilata”. La explicación relevante en las ciencias normativas no es causal sino de *imputación*: “bajo qué condiciones, a esta causa se le puede adscribir esta consecuencia”. Confundir ambas cuestiones, concluye Kelsen, sería incurrir en un error metodológico serio, el “sincretismo”.¹⁶⁷

¿Resultan imputables estas objeciones al principio que aquí se intenta caracterizar?

Quienes, como Kelsen, señalan que la validez del principio de igualdad no puede depender de una implicación fáctica están, a mi juicio, en lo correcto.¹⁶⁸ Desde luego: aquí no se está intentando hacer inferencias lógicamente especiosas a partir de hechos. Cuando se señala que el principio de igualdad se predica respecto de ciertas propiedades que manan de la naturaleza humana, no se está con ello afirmando que entre ambas cosas exista una relación lógicamente *necesaria*. La tarea no es —como piensan quienes se oponen a la posibilidad de hablar normativamente sobre la igualdad— dar con una partícula elemental inmanente a la naturaleza humana que sirva de piedra de toque para deducir reglas a partir de ella. Lo interesante, más bien, es identificar *la manera correcta de mirar* ciertas propiedades inmanentes al hombre a las que el principio de igualdad hace referencia.¹⁶⁹ Y esta especial forma de mirar dicho contenido debe estar motivada, so pena de incurrir en teorizaciones estériles.¹⁷⁰ Aquí, por tanto, no se pretende *probar* que la igualdad es fácticamente válida; la idea, más bien, es la de un orden argumentativo: dar con una propiedad descriptiva que, en conjunción con una posición prescriptiva, nos permita entender con coherencia la *idea* de un principio normativo de igualdad. Esto implica dar un paso, pero todavía no llegamos a destino (y la cuestión parece cada vez más conceptualista).

¹⁶⁷ Kelsen, H. “Causality and Imputation”, en 61[1] *Ethics* (1950), pp. 1-11.

¹⁶⁸ Véase, asimismo, la objeción desarrollada por Margaret MacDonald en “Natural Rights”, pp. 21-40.

¹⁶⁹ Véase, Mackie, J. L. *Ethics: Inventing Right and Wrong* (London: Penguin, 1977), p. 35.

¹⁷⁰ Nino, C. S. “Razones y prescripciones: una respuesta a Alchourrón”, en 1[2] *Análisis filosófico* (1981), pp. 37-48.

§ 2.3.2. DISOLVIENDO UN FALSO DILEMA. La tarea, entonces, es por un lado encontrar esa propiedad sobre la cual es dable predicar igualdad a lo largo del género humano, y por otro, ahondar en el modo en que dicha propiedad interactúa con un principio que la reconoce y que prescribe consecuencias normativas a partir de su reconocimiento. De lo primero me ocuparé en el capítulo 5 de esta tesis, de lo segundo me ocuparé a continuación.

La contribución de la semántica al estudio de nuestros usos discursivos ético-normativos representa una especie de giro copernicano en el estudio de la metafísica y en especial de la filosofía moral.¹⁷¹ Una de las marcas más conspicuas de este giro —y una constante fuente, a mi juicio, de perplejidad— es el esfuerzo más reciente por ofrecer una reconstrucción analítica en torno a la vasta, intrincada y oscura relación existente entre nuestros términos éticos y la realidad natural en que se sostienen. La ética contemporánea mira con agudeza esta relación, mostrando, con todo, que la dicotomía de Hume —ser/deber ser— representa una verdad lógica de raro desempeño ético. Si la ética es el estudio de los usos lingüísticos y términos en que nos relacionamos normativamente con los demás, su estudio no puede estar confinado al lenguaje formal de la lógica. Después de todo, mirar los conceptos éticos como compartimentos estancos, en un orden monolítico y aislado, desconoce la autoridad que sabemos desde Wittgenstein ejercer el *uso* sobre el *significado*.¹⁷² Nuestro uso de conceptos éticos, como se discutió a propósito del contenido descriptivamente *grueso* del concepto de igualdad, tiene una dimensión fáctica de la cual depende su inteligibilidad. Esto no quiere decir, desde luego, que la distinción de Hume sea trivial. El punto más bien es que la distinción cobra sentido solo al *interior* de una forma de pensar sobre cuestiones filosóficas (=el empirismo) que hoy, si bien todavía en boga en ámbitos como la filosofía de la ciencia, no captura todo el mapa de la cuestión en ética.

¹⁷¹ Uso aquí una expresión de Habermas en *Verdad y justificación* (Madrid: Trotta, 2011), p. 86.

¹⁷² Las observaciones más emblemáticas de Wittgenstein al respecto, están contenidas en los párrafos 43 y siguientes de sus *Investigaciones filosóficas*.

Afortunadamente, la hoja de ruta aquí trazada no precisa detenerse en los intersticios de cuestiones meta-éticas como la que se viene describiendo. Solo algunos pocos cognitivistas, estimo, afirmarían que el hecho de que debamos tratarnos como iguales constituye un predicamento comprensible de modo *independiente* —como ocurre con las “propiedades no-naturales” de Moore¹⁷³— es decir, con prescindencia de referencias a hechos en el mundo. No debe, a mi juicio, perderse de vista que el principio de igualdad provee un horizonte comprensivo en el cual ciertas propiedades fácticas —aquellas respecto de las cuales es posible predicar que somos iguales— cobran una especial significancia. Mi tentativa en lo que resta de esta sección no es examinar esas propiedades (de eso me ocuparé en *infra*, § 5), sino cauterizar mejor la pretendida relación que esas propiedades poseen en la matrícula normativa del principio de igualdad.

§ 2.3.3. LA DIALÉCTICA DE LA SUPERVENIENCIA. Cuando la ética contemporánea examina con circunspección el contenido descriptivo de los principios morales, usualmente invoca un concepto *modal* para dar cuenta de aquel componente de la teoría que implica una caracterización de las condiciones fácticas sobre las cuales sus máximas normativas se predicán. Hare, por ejemplo, introdujo a mediados del siglo pasado en la discusión erudita el término de *superveniencia* [*supervenience*], a fin de denotar aquella relación de covariación existente entre las propiedades naturales y las propiedades éticas de un concepto evaluativo.¹⁷⁴ La superveniencia es un término filosóficamente vernáculo en la filosofía de la mente —propiciado por Davidson y propalado por los fisicalistas— donde se sostiene que nuestras propiedades mentales —creencias, ideas, sueños, etc.— “supervienen” sobre determinadas propiedades neuronales,¹⁷⁵ de tal modo que una variación en las segundas

¹⁷³ Moore, G. E. *Principia Ethica*, T. Baldwin (ed) (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), cap. 1.

¹⁷⁴ Hare, R. M. “Supervenience”, en 58[1] *Aristotelian Society Supplementary Volume* (1984), pp. 1-16.

¹⁷⁵ Uso el neologismo “supervenir” en lugar del término cotidiano “sobrevénir”, porque el primero es gramaticalmente más fiel al concepto “superveniencia”, y porque el segundo, saturado por su acepción cotidiana, no captura la totalidad de la idea.

implica una variación en las primeras.¹⁷⁶ Esto no significa, desde luego, que las unas se reducen a las otras, sino más bien que existe cierto sustrato empírico respecto del cual las propiedades mentales son epifenómenos o al menos responsivas.¹⁷⁷

En términos conceptuales, se señala que las propiedades *x* de una cosa supervienen sobre sus propiedades *y*, si no puede haber una diferencia en las primeras que no se correlacione con una diferencia en las últimas.¹⁷⁸ Un ejemplo quizás permite ilustrar el punto: considérese el caso de Elmyr de Hory, el famoso falsificador de arte de origen húngaro, a quien Orson Welles dedicó un documental. Imaginemos que de Hory no solamente fue capaz de engañar a los más versados curadores de arte de Europa, sino que también produjo réplicas que fueron dúplicas exactas, molécula por molécula, en cada detalle microfísico, de sus originales. Supongamos, por último, que de Hory fue capaz de hacer con *El almuerzo de los remeros* de Renoir uno de dichos remedos perfectos. Desde luego, esta réplica difiere del original en varios aspectos: es una falsificación, no fue pintada por Renoir y vale sustancialmente menos en cualquier casa de remates. Pero en otros ámbitos es *exactamente igual*: tiene la misma forma, tamaño y peso, la superficie de la tela contiene los mismos arreglos de colores y formas, la misma composición y materiales. En fin, se *ve* igual que el original. Estas propiedades, que la réplica fielmente comparte con el original, son propiedades que *supervienen* respecto a sus propiedades microfísicas. Que dos pinturas sean molecularmente iguales, garantiza que serán materialmente (esto es: en su forma, color, textura, etc.) iguales. Lo que significa: la composición de la pintura no puede variar, sin una variación en su composición molecular.

Desde Hare invocamos este término en filosofía moral para señalar que dos acciones o estados de hecho no pueden ser diferentes salvo que exista una diferencia fáctica entre ellos. Así, dos acciones tienen el mismo valor mientras

¹⁷⁶ Davidson, D. "Mental Events", en L. Foster y J. W. Swanson (eds.) *Essays on Actions and Events* (Oxford: Clarendon Press, 1970), p. 214.

¹⁷⁷ Kim, J. "Concepts of Supervenience", en J. Kim (ed.) *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 53-78.

¹⁷⁸ McLaughlin, B. "Supervenience", en E. N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2011).

sus características descriptivas se mantengan equivalentes. Esto se conecta directamente con lo que señalábamos denantes a propósito de las honduras descriptivas de algunos términos éticos. Una persona no es buena *simpliciter*, sino lo es conforme a su posesión de otras propiedades, como *coraje* o *bondad*, que son a su vez conceptos valorativos cuya inteligibilidad precisa cierta conformidad con determinado contenido descriptivo.¹⁷⁹ Una variación en el contenido descriptivo significa una modificación en el término valorativo. Lo bueno sobreviene a lo bondadoso. Ahora, a esto cabría oponer, como lo hace Dancy, que una relación así entendida, en rigor, atañe dos conceptos evaluativos (uno genérico y el otro específico), y no evaluaciones y descripciones en términos generales, lo que implicaría reconocer una superveniencia inter-evaluativa.¹⁸⁰ Pero la verdad es que el concepto específicamente evaluativo en último término siempre redundaría en una propiedad natural: *z* fue una acción bondadosa porque constituyó una donación a una causa loable.¹⁸¹

La idea de superveniencia, entonces, consiste en que existe una conexión *necesaria* entre las propiedades éticas de un concepto evaluativo y las propiedades naturales basales sobre las cuales éste se predica, de tal manera que dos estados de hecho no pueden diferir éticamente si no existe una diferencia natural entre ellos.¹⁸² Hacemos evaluaciones y prescripciones con cargo a ciertas razones, y esas razones reflejan hechos del mundo. Esta es una idea que alumbra, a mi juicio, con bastante claridad algunos elementos en el arsenal del principio de igualdad: hay una diferencia entre señalar que la verdad de una proposición descriptiva (*x* tiene la propiedad *d*) implica una prescripción (*x* debe ser tratado de manera *p*), y señalar que la prescripción *p* superviene sobre la descripción *d*.¹⁸³ (Esta última relación es precisamente lo

¹⁷⁹ Blackburn, S. "Supervenience", en su *Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 368.

¹⁸⁰ Dancy, J. "On Moral Properties", en 90 *Mind* (1981), pp. 367-385.

¹⁸¹ Waldron, J. *One Another's Equals*, p. 62.

¹⁸² Kramer, M. *Moral Realism as a Moral Doctrine* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2009), pp. 304-305.

¹⁸³ Waldron, J. *God, Locke, and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 69.

que debemos evitar so pena de incurrir en la falacia naturalista). Superveniencia significa, entonces, que si x debe ser tratado de modo diferente a y , debe haber otra diferencia entre x e y sobre la cual esa diferencia normativa superviene. ¿Si no es mediante implicación, como explicar esta conexión? Debemos ser capaces de explicar por qué el hecho que x posea d , mientras y no, es una razón para tratar a x conforme a p , y a y no. Esta explicación usualmente tomará la forma de una proposición moral, que, a su vez, necesitará de una justificación. Quizás aquí estemos tocando roca dura, y en realidad esa diferencia no admite otra justificación que la apelación a una verdad presupuesta o auto-evidente, una estrategia insatisfactoria pero que, en cualquier caso, no implicaría en absoluto inferir p de d .¹⁸⁴

¿Dónde nos dejan estas consideraciones? La idea de superveniencia nos permite comprender el segundo tipo de asociación entre hechos y prescripciones identificados con anterioridad.¹⁸⁵ En la primera asociación, el principio apuntaba a ciertos hechos, sometiéndolos a escrutinio; en la segunda, el principio se predicaba sobre ciertos hechos. Ese predicado, ahora, es superveniente. Pero, ¿cómo se aplica todo esto al principio de igualdad? Cuando decimos que dos cosas tienen el mismo valor, ¿estamos por ello asumiendo que existe cierta propiedad que comparten? No necesariamente. Dos cosas pueden valer lo mismo por distintas razones. Una botella de clarete pre-filoxera, como la que imagina Dworkin,¹⁸⁶ y un fular de seda, pueden costar el mismo millón de pesos; pero uno por su rarísimo proceso de fermentación y el otro por su fineza. Lo mismo cuando decimos que dos personas son “indispensables”. Una puede serlo por su lealtad y la otra por su perspicacia.¹⁸⁷ Entonces, cuando decimos que todas las personas tienen el mismo valor, es posible que ello sea el resultado de características distintas. Técnicamente, el principio de igualdad no presupone ninguna propiedad que todas las personas poseemos por igual. Puede ser que la función del principio de igualdad sea, más bien, negativa: negar la existencia de discontinuidades

¹⁸⁴ *Id.*, p. 70.

¹⁸⁵ Esta asociación es adquisición de Waldron (*One Another's Equals*, p. 62-63).

¹⁸⁶ Dworkin, R. *Sovereign Virtue*, p. 67.

¹⁸⁷ Véase, Waldron, J. *One Another's Equals*, p. 63.

del tipo relevante a lo largo del género humano. Ahora bien, es de sumo difícil probar algo negativo, nos enseñan en la Facultad de Derecho, y por ello usualmente asociamos, llevados por una necesidad pragmática, la igualdad humana a cierta propiedad afirmativa —que cumple la función de reforzar nuestra convicción de que esta idea de discontinuidad hace sentido; después de todo: ¿qué nos permite creer con certeza que no encontraremos una tal discontinuidad relevante?—.

§ 3. LA IGUALDAD COMO PRINCIPIO DISTRIBUTIVO

Este trabajo ahora entra en tierra derecha. La sección que sigue a continuación no guarda ninguna relación aparente con la sección precedente. Ella solo cobrará sentido en función de la crítica que se desarrollará en la sección subsiguiente. En lo inmediato expondré muy sucintamente la evolución en Occidente del problema de la igualdad social entendido como un problema de justicia distributiva. Hacia el final de esta sección argumentaré que el innegable atractivo filosófico de este proceso de asimilación descansa, sin embargo, en un error.

§ 3.1. *La idea de justicia distributiva*

Toda teoría de la justicia implica el desenvolvimiento de una concepción del hombre y de la sociedad. De cómo y hasta qué punto cada uno realiza su racionalidad en sociedad. Discrepancias en torno al vínculo conceptual y poder explicativo de ambos elementos (agente y circunstancia) configuran el ámbito conceptual en que se enmarcan las diversas formulaciones sobre el contenido y alcance de la idea de justicia distributiva.

La reflexión filosófica que constituye nuestro marco general de referencia, se distingue por involucrar un arduo ejercicio argumentativo encaminado a proveer claras formulaciones a intuiciones morales culturalmente arraigadas. Circunscribiéndolas, en lo posible, a un orden coherente y compartido, al nivel de ubicarlas en un punto de equilibrio

reflexivo. De ahí que nuestro escrutinio en torno a los problemas de distribución deba comenzar siempre con una ponderación de conceptos aún más elementales, de modo que la idea de justicia distributiva sea claramente distinguible de otros tipos de bien o acción, donde los matices nos parezcan cada vez más manifiestos, y las luces y sombras flagrantes.

§ 3.2. *El origen de las especies*

§ 3.2.1. **VARIEDAD EN LA JUSTICIA.** La primera aproximación teórica al problema de la distribución es conocida, y la encontramos en el libro quinto de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. En su famosa partición, Aristóteles nos presenta con dos modalidades de justicia, respondiendo cada cual a una operación matemática distinta: la justicia correctiva, por un lado, constituye una igualdad entre dos partes con respecto a una transacción bipolar; y la justicia distributiva, por otro, surge de una proporción en que la fracción de cada participante en la operación es relativa al criterio particular que gobierne la distribución, cualquiera éste sea.

Esta concepción de las dos justicias como operaciones matemáticas supone, antes bien, una comprensión metaética singular. En el concepto aristotélico, la ética es el estudio de las virtudes consideradas como excelencias de carácter [*ethikē aretē*], es decir, como predicados de la personalidad humana donde nada se detenta en exceso ni deficiencia.¹⁸⁸ Siendo la virtud un estado de equilibrio, lo distintivo de ella, en oposición a otros predicados sobre la personalidad humana, es en que se expresa en un *punto medio* entre dos extremos antónimos.¹⁸⁹ Estos extremos, en lenguaje aristotélico, se llaman vicios.¹⁹⁰ Cada uno de estos vicios, a la inversa, constituye la detentación de un exceso o deficiencia con respecto al carácter.¹⁹¹ Para dar cuenta de esta idea Aristóteles nos asiste a su conocido

¹⁸⁸ Véase Aristóteles. *Nicomachean Ethics*, R. C. Bartlett y S. D. Collins (eds. y trads.) (United States: The University of Chicago Press, 2011), p. 1102b [paginación correspondiente al sistema de numeración Bekker, que será el que usaré en esta tesis].

¹⁸⁹ Véase *idem*, p. 1105b25-6.

¹⁹⁰ *Id.*, p. 1106a26-b28.

¹⁹¹ Véase *id.*, p. 1106a36-b7.

catálogo cardinal de virtudes como puntos medios: la virtud de la cortesía, por ejemplo, constituye el punto medio entre los vicios de la irascibilidad y la apatía; la virtud de la generosidad, otro tanto, es el punto medio entre los vicios de la prodigalidad y la tacañería. Así con el coraje, la templanza, la gracia, y sucesivamente con cada una de las demás virtudes.¹⁹²⁻¹⁹³

Atendida esta estructura, Aristóteles comienza su disección del concepto de justicia preguntándose cómo es que la justicia es coextensiva con el estudio de la *virtud como un medio*. La justicia, nos dice, parece exhibir una orientación distinta de la virtud. Su referencia, como reconoce Tomás de Aquino en su comentario a la *Ética*, no es interna, sino externa; no mira a nuestra perfección como seres morales, sino a los términos de nuestras interacciones con otros.¹⁹⁴⁻¹⁹⁵ Es, en este sentido, relacional.¹⁹⁶⁻¹⁹⁷ Así como la virtud es para con nuestro bien personal, sostiene el inmoral Trasímaco en la

¹⁹² El catálogo cardinal de virtudes en su completitud es el principal objeto de estudio de los libros tercero y cuarto de la *Ética*.

¹⁹³ Una pregunta bastante medular respecto del propósito de formular un sistema ético sobre la base de un catálogo cardinal de virtudes, es aquella planteada por Bernard Williams en *Ethics and the Limits of Philosophy*: ¿Cómo se reconcilia dicho esquema compartimentalizado con el ámbito abierto de consideraciones desfragmentadas que empleamos para responder preguntas sobre cómo debemos vivir? Véase Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*, pp. 205 y ss.

¹⁹⁴ Véase Aquino, T. *Commentary on the Nicomachean Ethics*, I, C. I. Litzinger, O. P. (trad.) (Chicago: Henry Regnery Company, 1964), p. 384.

¹⁹⁵ De este modo, el tipo de controversias respecto de una virtud, es distinta del tipo de controversias que surgen a propósito de cuestiones de justicia. Las primeras implican un juicio en sentido individual: se compara la cualidad e ideal del carácter disposicional de una persona singular. Alguien temerario exhibe demasiado (y el cobarde muy poco) de la emoción que, si es exhibida en su justa medida, haría de esa persona alguien valiente. Los juicios sobre asuntos de justicia son necesariamente interpersonales, e.g., los bienes de una persona solo pueden ser juzgados como excesivos o deficientes en relación a los de otra persona.

¹⁹⁶ La idea de relación como la estructura de coherencia justificatoria inmanente al concepto de justicia, fue una larga zancada en la historia de las ideas. En el ideario mitológico anterior a los primeros filósofos de la Antigüedad, la justicia no era sino un acto de venganza divino orientado a mantener el orden al interior de la polis (un su versión más popular, esta diosa era Díke, véase Ovidio. *Metamorfosis* C. Álvarez y R. M^a. Iglesias (eds.) (Madrid: Ediciones Cátedra, 1995). Este esfuerzo por arrancar de la visión unilateral, y ofrecer una reconstrucción conceptual coherente de la idea de justicia, con elementos reflexivamente complementarios, y no dependientes de una decisión arbitraria, constituyó un significativo avance respecto del determinismo teológico anterior.

¹⁹⁷ Véase Aquino, T. *Summa Theologiae*, v. II, t. II, T. Gilby (trad.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), § 58-2.

República de Platón, la justicia es para con el bien de alguien distinto.¹⁹⁸ Yo puedo ser virtuoso, sin respecto de los demás, pero no puedo ser justo del mismo modo, porque lo justo es una comparación entre lo que yo tengo y lo que los demás tienen. De modo que a la idea de justicia subyace un componente que no está presente en el resto de las virtudes, el valor de la correlación:¹⁹⁹ la equidad [*to ison*].²⁰⁰

Con la noción de equidad —que resiste más de una formulación a lo largo del capítulo quinto de la *Ética Nicomáquea*—, punto medio y virtud, Aristóteles ya nos ha dado una caracterización suficientemente precisa de lo que entiende por justicia, y en consecuencia puede conceptualizar mejor sus dos conceptos de ésta, donde una parte está en una relación de equidad, bien con otra, bien con el colectivo social.

§ 3.2.2. JUSTICIA CORRECTIVA Y DISTRIBUTIVA. “Distribuciones” y “transacciones”, son los términos generales que usa Aristóteles para referir a sus dos conceptos de justicia.²⁰¹ Una distribución es un arreglo que reconoce una estructura asignativa, una transacción es una interacción regulada en conformidad a criterios correctivos. La justicia distributiva divide un beneficio o carga de acuerdo a un criterio que mira el mérito comparativo de los participantes bajo la distribución particular.²⁰² Representa, en términos de Aristóteles, una equidad proporcional, donde todos los participantes de la distribución

¹⁹⁸ Véase Platón. *Republic*, A. Bloom (trad.) (New York: Basic Books, 1968), p. 343c [con Platón usaré el sistema de paginación Stephanus]; idea que se repite en p. 392b. Cf. Aristóteles. *Nicomachean Ethics* p. 1130a3; p. 1134b5. La verdad es que Trasímaco acepta la fórmula, pero solo de manera irónica, puesto que inmediatamente después de la frase mencionada añade “pero en perjuicio individual” [“but one’s own harm”, en la edición citada]. Bión astutamente definió la belleza como “el bien del prójimo” [“another’s good”] (Diógenes Laercio. *Lives of Eminent Philosophers*, v. IV, R. D. Hicks (trad.) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972) cap. 7, § 48).

¹⁹⁹ El término correlación [*correlativity*] tiene una función crucial en la interesante lectura que hace Ernst Weinrib de la justicia aristotélica. Véase “Correlativity” en su *The Idea of Private Law* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), cap. 5.

²⁰⁰ La palabra que usa Aristóteles, el griego *to ison*, significa tanto equidad como igualdad. En el concepto aristotélico, la equidad como una norma es inseparable de la igualdad como una operación matemática. Véase *Nicomachean Ethics*, pp. 1131a10-1131a14.

²⁰¹ *Id.*, pp. 1131a1, 1131b25, 1131b31.

²⁰² Véase Weinrib, E. *The Idea of Private Law*, p. 62.

reciben su fracción según sus méritos respectivos bajo el criterio en cuestión.²⁰³ Esta equidad proporcional tolera, ciertamente, determinadas desigualdades: a mayor mérito de una parte bajo el criterio en cuestión, mayor su cuota o participación en el bien distribuido. Ello se debe a que la estructura no prejuzga el “merecimiento” de cada parte en la distribución, sino solamente el “mérito”, es decir, el valor funcional a su contribución en el esquema colaborativo.²⁰⁴ De modo tal que en el concepto aristotélico, el *mérito* es una mera proporción geométrica.²⁰⁵

La justicia correctiva,²⁰⁶ en contraste, aboga por el restablecimiento de un equilibrio patrimonial originario en que dos partes se encontraban antes de un “trato voluntario”²⁰⁷ —típicamente un contrato— o “involuntario”²⁰⁸ —típicamente un daño extracontractual— que alteró dicho predicamento. Esta justicia *corrige*, en el sentido que la labor del juez es la de un geómetra que compara dos trazos y devuelve a un segmento aquello en que el otro lo excede, dejándolos, así, en equilibrio. En términos de derecho de daños moderno, la responsabilidad *rectifica* un injusto cometido por una persona sobre otra.

Cada una de estas justicias, como hemos visto, responde a *formas* distintas. Y cada una de las formas enunciadas regula la dotación de bienes de cada cual según distintas operaciones matemáticas. La injusticia, por lo tanto, consiste en tener más o menos que lo que resulta equitativo según una u otra de estas operaciones matemáticas. En este sentido, la distribución implica una

²⁰³ Véase Pakaluk, M. *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 65; véase también Urmson, J. O. *Aristotle's Ethics* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), p. 100.

²⁰⁴ Véase Raz, J. *The Morality of Freedom*, p. 222.

²⁰⁵ Véase Aristóteles. *Nicomachean Ethics*, p. 1131b13.

²⁰⁶ Nótese que hay quienes emplearon el término “justicia conmutativa” en lugar de “justicia correctiva”, como lo hicieron los escolásticos tardíos bajo la influencia de Aquino (véase Gordley, J. *The Jurists* (Oxford: Oxford University Press, 2017), p. 107). En nuestra tradición jurídica continental post-ilustrada, la idea de conmutatividad encierra una característica que no está presente en la idea de corrección: que los valores de la transacción son vistos *subjetivamente* como equivalentes por las partes (véase, por ejemplo, lo dispuesto en el artículo 1441 del Código Civil chileno).

²⁰⁷ *Id.*, p. 1131b11.

²⁰⁸ *Ibid.*

proporción, en tanto que una serie de razones equivalentes alinean porciones comparativas con mérito comparativo. La corrección, por otro lado, es cuantitativa, en la medida que compara la situación de desequilibrio en que se hayan dos partes, de no haber ocurrido el mal que la propicia. Sin este énfasis en la estructura, la razón por la cual en la distribución una parte debe recibir una proporción equivalente a lo que contribuyó, o la razón por la cual una parte debe restituir a otra ahí donde la segunda se empobreció a su costa, sería un misterio. El énfasis en la estructura nos obliga a comprender que la distribución implica una correlación entre una contribución y un beneficio, y que la corrección implica una correlación entre el enriquecimiento injusto de una parte y el empobrecimiento de la otra.

Una palabra más sobre la idea de justicia correctiva en Aristóteles, antes de entrar de lleno en el tema que nos ocupará por el resto de esta sección, la distribución. Cuando Aristóteles entiende la justicia correctiva de este modo (rectificar un injusto), nos está advirtiendo que la racionalidad inmanente, la inteligibilidad o coherencia intrínseca del derecho de daños (o de los “tratos involuntarios”) está dada por su estructura bilateral.²⁰⁹ De ahí proviene su autonomía.²¹⁰ Del hecho que un juez debe rectificar un desequilibrio patrimonial causado por la acción ilícita de un tercero, donde el autor del daño y la víctima están unidos en un nexo singular y coherente de actividad y pasividad.²¹¹ La corrección de la decisión en el caso particular, entonces, no está dada por sus consecuencias, sino por la especificación de esa rectificación. Si no fuera porque Aristóteles mira la justicia correctiva como un vínculo cuantitativo, como una sola operación matemática, en que una parte está en una situación de exceso en relación a otra, la razón por la que una parte debe ser indemnizada y la otra obligada a indemnizar sería una operación independiente de aquella por la cual esa parte dañó a la otra.²¹² La

²⁰⁹ Weinrib, E. *Corrective Justice* (United Kingdom: Oxford University Press, 2012), p. 36.

²¹⁰ Véase Weinrib, E. *The Idea of Private Law*, pp. 204 y ss.

²¹¹ Véase Weinrib, E. “Corrective Justice in a Nutshell” en 52 *The University of Toronto Law Journal* (2002), pp. 349-356.

²¹² Véase *passim* Cane, P. “Corrective Justice and Correlativity in Private Law” en 16 *Oxford Journal of Legal Studies* (1996), pp. 471 y ss.; Weinrib, J. “The Special Morality of Tort Law”, en 34 *McGill Law Journal* (1988), pp. 403-13, “The Gains and Losses of Corrective Justice”, en 44

razón sería, en principio, externa al vínculo espontáneo en que las ha colocado este trato involuntario. El derecho de daños, en definitiva, se disolvería constantemente en consideraciones externas a la posición de las partes, perdiendo así, toda su autonomía. Porque fines externos, basados e.g. en la psicología moral del autor del daño, en la provisión de incentivos para futuros agentes y víctimas, o en fines abstractos basados en el colectivo, socavarían la posición de las partes, puesto que solo son comprensibles desde el punto de vista del autor del daño y no de la víctima, supeditando, en consecuencia, la equidad transaccional aristotélica en pos de esos fines. Pero todo el punto de Aristóteles al disociar de este modo cuantitativo la justicia distributiva de la correctiva, es mostrar que la coherencia intrínseca de la segunda está dada precisamente porque no toma a cargo a las consideraciones de la primera. De lo contrario se tornaría ininteligible.²¹³

§ 3.2.3. LAS CIRCUNSTANCIAS DE LA DISTRIBUCIÓN. La caracterización distintiva que ofrece Aristóteles de la noción de justicia distributiva tiene por principal virtud demarcar ostensiblemente el horizonte comprensivo de las preguntas que plantea la justicia social, de modo de permitir comprender autónomamente la práctica asignativa con cargo a la renta general de un país. ¿Cuál es, entonces, el contexto en que surgen las demandas por justicia distributiva?

La justicia distributiva es una forma de discurso normativo que implica (a diferencia de la correctiva) un contexto de individuos unidos en un esquema colaborativo común. Esto, en otros términos, es lo que Rawls siguiendo a Hume llamó las “circunstancias de la justicia”. La idea de que hay justicia distributiva ahí donde coexisten seres humanos separados, colaborando en un esquema común, en condiciones de escasez moderadas.

Esta no es, empero, la provincia de toda expresión de justicia. Hay formas de justicia que concurren en ámbitos donde existen individuos que *no*

Duke Law Review (1995), pp. 277-97, “Corrective Justice”, en *77 Iowa Law Review* (1992), pp. 403-26; Williams, B. “What Has Philosophy to Learn From Tort Law?” en D. G. Owen (ed.) *Philosophical Foundations of Tort Law* (Oxford: Clarendon Press, 1997), pp. 487-498.

²¹³ Véase Weinrib, E. “The Special Morality of Tort Law”, pp. 403-13.

están ligados por un esquema de colaboración común. Éste es el ámbito de la justicia global, que precisamente concierne a grupos de personas no vinculados culturalmente, como ocurre, por ejemplo, con la diversidad de tribus que habitan el África subsahariana. Los principios de justicia que resuelven diferencias entre dichas tribus, como aquel que manda a no matar a otro ser humano, no son principios que presupongan un arreglo colaborativo precedente. Dicho principio, podría decirse, responde a un deber natural, y no a una norma de justicia que demanda un mínimo de organización política. Ello no deja, sin embargo, de ser interesante, por mucho que escape los límites de esta investigación, puesto que existe una distinción manifiesta en filosofía moral entre actuar de acuerdo a un deber natural y actuar de acuerdo a un imperativo de justicia. Pero el punto que quiero enfatizar es que el contexto en que tienen sentido las demandas de justicia distributiva es tan marcadamente uno que presupone la existencia de esquemas de colaboración social, que no hay tal cosa como justicia distributiva en el estado de naturaleza. Las circunstancias de la justicia distributiva configuran el ámbito en que tienen sentido cuestiones sobre mérito, autorresponsabilidad, igualdad, prioridad y suficiencia. De modo que el primer paso en una introducción sensible al problema del igualitarismo, implica dar cuenta de los argumentos que configuran el contexto en que las preguntas antes mencionadas pueden plantearse y servir, en último término, como criterios determinantes de la justa distribución.

Si bien el mundo de las tribus nómadas dista considerablemente de nuestro predicamento, ello no implica que las circunstancias de la justicia distributiva prejuzguen un escenario completamente desprovisto de tematización moral. Muy por el contrario, la pregunta sobre el modo en que los principios de la distribución que gobiernan la vida en sociedad difieren de aquellos que imperan entre agentes independientes no vinculados políticamente (en estado de naturaleza) constituye la discrepancia fundamental respecto de la cual se organizan las dos grandes concepciones de justicia distributiva. En una concepción, dicha relación es intransitiva, puesto que los principios de justicia distributiva se fundan en el contexto social donde imperan. En la otra, la relación es transitiva, porque la justicia

distributiva asegura intereses vigentes en la naturaleza humana que son anteriores al contrato social. El esquema argumentativo de ambos acercamientos, como veremos, es el mismo: en cada caso se comienza desde una concepción normativa respecto del contexto correcto en que las preguntas distributivas deben plantearse —individuos asociados para buscar el bien común en conjunto, o bien individuos asociados para asegurar la protección de intereses asociales anteriores a la alianza— derivando deductivamente de dicha noción sustancial los principios distributivos.

§ 3.2.4. CONCEPCIÓN CLÁSICA. La concepción clásica de la justicia distributiva afirma que la vida en sociedad es una condición constitutiva de la posibilidad de toda agencia moral, y por tanto, las cuestiones sobre distribución se derivan de la comprensión constitutiva que los miembros tienen sobre la naturaleza de dicha membresía y el tipo de bienes perseguidos en conjunto.²¹⁴ De este modo, la visión clásica reconoce una cierta estructura social como una condición esencial para el desarrollo de la potencialidad humana.

§ 3.2.4.1. LA DIALÉCTICA DEL CONTEXTO. Esta visión recibe su formulación más emblemática en la obra de Aristóteles, quien concibe al hombre como un animal social [*zōon politikon*], con una propensión a orientar su vida en la búsqueda de determinados bienes, y cuya conducta, como hemos visto, es capaz de exhibir un orden virtuoso cardinal. El canon justificatorio de la primera hipótesis, la visión socialmente constitutiva del hombre, comienza, en Aristóteles, con la noción de autosuficiencia [*autarkeia*]. El ser humano es social porque no es autosuficiente fuera de la polis. Y esa insuficiencia individual en la autarquía tiene un trasunto moral: no es posible aspirar al *bien* al margen de una comunidad discursiva donde ese concepto detente un sentido normativo compartido.²¹⁵ De esta premisa se deriva el valor

²¹⁴ Una crítica a toda ciencia —pretendidamente normativa— que toma en consideración la autocomprensión de su objeto de estudio, es la de Kelsen, que sostiene que de ese modo la teoría estaría renunciando a la crítica de la ideología que, en cuanto ciencia, le corresponde. Véase *¿Una nueva ciencia de la política?*, pp. 15-25.

²¹⁵ “Comunidad de discurso” es el concepto que favorece Michael Sandel en *Liberalism and the Limits of Justice* (United States: Cambridge University Press, 1982). Un concepto similar es el de

constitutivo y preeminente del contexto social sobre la racionalidad individual. Solo al interior de una comunidad lingüística comprometida en un discurso moral normativo,²¹⁶ sujeta a esquemas sociales de cooperación, tiene sentido plantear la cuestión distributiva. Es el contexto el que constituye la personalidad humana, el contexto no solo de prácticas, sino también de usos lingüísticos, de un entendimiento socialmente compartido.²¹⁷ Vivir en

“narrativa”, usado por Charles Taylor en *Modern Social Imaginaries* (United States: Duke University Press, 2004).

La crítica de Wittgenstein al lenguaje privado parece ser bastante elocuente para ilustrar este concepto de “comunidad discursiva”. No existe tal cosa como un “lenguaje privado”, sostiene Wittgenstein, todo lenguaje es necesariamente “público”. Esto quiere decir, en realidad, que las reglas de dichos lenguajes no pueden ser privadas. El argumento que ofrece Wittgenstein es bastante consistente: el único criterio para saber que seguimos correctamente la regla está en el uso habitual de una comunidad; si me pierdo, por ejemplo, en una isla desierta, y establezco un juego para entretenerme, al día siguiente no podría estar enteramente confiado de observar rigurosamente las mismas reglas establecidas el día anterior. Ello puede servir de analogía para comprender el modo en que los seres humanos ejercen sus facultades normativas en el contexto de una comprensión pública generalizada del discurso moral (véase Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*, § 201-2).

Por otro lado, junto con concebir como social la naturaleza del hombre, Aristóteles sostuvo que el hombre era un *animal rationalis*, es decir, un animal dotado de razón y lenguaje. El Estado, en consecuencia, como comunidad racionalmente estructurada, es el ámbito natural del ser humano, una exigencia natural de su modo de estar constituido. Para un desarrollo acabado de esta idea véase Copleston, F. C. *Aquinas: An Introduction to the Life and Work of the Great Medieval Thinker* (New York: Penguin, 1991).

²¹⁶ Dicha formulación tiene su correlato en el positivismo jurídico moderno, en lo que Hart llamó el aspecto interno de las reglas: el uso de reglas como estándares válidos para juzgar la conducta propia y ajena. Véase *The Concept of Law*, p. 56.

²¹⁷ Un interesante ideal regulativo de la idea de primacía del contexto ha sido desarrollado por Radin, con su noción de dialéctica del contexto: una adecuada comprensión de la autoconstitución de la individualidad humana (en el sentido de *eudaimonia* aristotélica, es decir “florecimiento” [*flourishing*, en el lenguaje de Radin] de la personalidad humana), debe no solo dar cuenta de la relevancia del ambiente [*context-embeddedness*], sino también la tensión que dicha consideración presenta con elementos trascendentes al contexto: la posibilidad de distanciamiento contingente del ser [*context-transcendence*]. Una teoría que hace de la relevancia del ambiente el elemento primordial y excluyente, decanta en lo que Radin llama una “teoría gruesa de la personalidad” [*thick theory of the person*], que concibe el contexto material y social donde el sujeto se despliega como su inmanencia misma, es decir, algo irreductiblemente indivorciable de él. El principal peligro de una concepción de este tipo es su propensión a facilitar construcciones sociales basadas en rígidas estructuras jerárquicas de estatus, que erosionan severamente la autonomía de la voluntad y la libertad de asociación, disgregando, en último término, la personalidad humana como la conocemos —tal cual ocurrió, por ejemplo, en la sociedad feudal del *Ancien Régime*—. Véase Radin, M. J. *Contested Commodities* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), p. 62.

sociedad es condición del desarrollo de la racionalidad, y la racionalidad es condición de la agencia moral.²¹⁸

La filosofía aristotélica comienza con la idea seminal según la cual los seres humanos “tienen un fin, una forma de vida en que sus potencialidades humanas se realizan”.²¹⁹ Desde esta perspectiva, los principios distributivos se justifican al punto en que promueven virtudes que permitan al hombre realizar plenamente el ideal del buen vivir [la *eudaimonia* aristotélica].²²⁰ Hacer de una sociedad más distributivamente justa, implica una tentativa por hacerla conformarse al entendimiento constitutivo compartido en su membresía. Así, por ejemplo, el derecho de contratos, como estructura social, debe ser construido y evaluado según su rol en la promoción de las virtudes de la liberalidad, la justicia conmutativa, y la prudencia. Una doctrina que enfatice la satisfacción no coaccionada de preferencias individuales por sí misma, como fundamento del orden contractual, desprovista de una valoración sustantiva respecto del tipo de preferencias que promueven mejor el ideal humano del buen vivir es, en el sentido de Aristóteles, vacía.²²¹

La idea de comunidad no es simplemente una mera agregación de individuos. Más bien supone que la constitución del individuo, su autocomprensión personal, surge del intercambio intersubjetivo que el contexto social dispensa. Un *ser humano* en soledad es una imposibilidad *de jure*, pensaba Aristóteles en la *Política*, puesto que el hombre a la deriva “es una bestia o un dios”.²²² En el proyecto ético de Aristóteles la naturaleza humana y el ideal de la buena vida están supeditados a esta condición

²¹⁸ Taylor, C. “Atomism”, p. 191.

²¹⁹ Gordley, J. “Contract Law in the Aristotelian Tradition”, en P. Benson (ed.) *The Theory of Contract Law: New Essays* (New York: Cambridge University Press, 2001), p. 333.

²²⁰ Este concepto ha sido expresado entre los comentaristas aglosajones de Aristóteles de diversos modos, como por ejemplo, “human good”, “human flourishing”, “good life”, etc. Todos, sostenemos, comprensibles bajo la noción aristotélica enunciada entre corchetes de *eudaimonia*.

²²¹ Las teorías bienestaristas de la elección racional favorecen la satisfacción de preferencias por sí misma, prescindiendo de la pregunta por el propósito de dicha satisfacción. Otro tanto las corrientes autonomistas, que enfatizan el ejercicio abstracto de la voluntad, sin ponderar aquello a lo cual dicha voluntad está orientada.

²²² Aristóteles. *Politics*, H. Rackham (trad.) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1944), p. 1253a9-10.

constitutiva.²²³ La sociedad no es un instrumento sino la posibilidad misma de ser un agente moral en búsqueda del bien. En los términos aristotélicos, es una condición para el florecimiento de la personalidad humana.²²⁴ De modo que cierta estructura social es esencial para el reconocimiento de dignidad humana, fuera de la cual la mera posibilidad de discernir en qué consiste este concepto es imposible. Esto se relaciona con el proyecto kantiano de *atribución universal de personalidad*.²²⁵

§ 3.2.4.2. PRINCIPIOS DISTRIBUTIVOS. Una perspectiva social ofrece una visión del bien común como algo divisible, puesto que ve a los hombres realizando su potencial en la estructura común. De tal modo, algunos pueden merecer más que otros debido a su contribución al bien común. Esta es precisamente la perspectiva Aristóteles cuando discute la distribución de los cargos y honores públicos, en los Libros III y IV de la *Política*. Siendo la igualdad, como valor de la justicia distributiva, una proporción correlativa a la contribución de cada miembro, los cargos y honores públicos deben asignarse de un modo sensible a la idea de bien común que constituye la razón teleológica de la polis. En el caso del honor, por ejemplo, cuenta como contribución la defensa de la polis ante un ataque enemigo.

Debido a la importancia del honor en la cultura clásica (uno de los bienes más codiciados por todo quien aspirara a una carrera política) este tipo de argumento sirvió tradicionalmente como canon justificatorio de desigualdades sociales, bajo una comprensión *estrictamente* proporcional de la justicia distributiva. Pero, como reconocen algunos comentaristas contemporáneos de Aristóteles, ello no tiene por qué ser así. Considérese ámbitos como el de la contribución individual a la economía local.²²⁶ Si bien

²²³ En una visión pragmatista del elemento social aristotélico, como la desarrollada por Radin en *Contested Commodities*, las circunstancias del contexto proveen un punto de vista crítico para evaluar el modo insuficiente en que nuestro ideal del buen vivir [*eudaimonia*] ha sido realizado, junto con las particularidades de sus deficiencias.

²²⁴ Véase Radin, M. J. "Market-Inalienability", en 100 *Harvard Law Review* (1987), p. 1870.

²²⁵ Véase Kant, I. "Groundwork of the Metaphysics of Morals", en *Immanuel Kant Practical Philosophy*, M. Gregor (ed. y trad.) (New York: Cambridge University Press, 1996 [1785]), p. 428.

²²⁶ Véase Nussbaum, M. "Aristotelian Social Democracy", en R. Bruce Douglas *et al* (eds.) *Liberalism and the Good* (Michigan, Routledge, 1990), pp. 217-226.

el aporte de cada cual a la producción local puede ser de un valor bastante diferenciado, y la deuda correlativa, por tanto, desigual, si entendemos el vínculo social en el sentido robusto antes mencionado, la deuda o compromiso mutuo de los miembros de una comunidad que mantienen relaciones de consideración y respeto, es enteramente recíproco. Puesto que el bien común, como se ha visto, no puede sino ser buscado en la vida pública, debemos aceptar ciertos principios distributivos que den cuenta del balance mutuo de compromiso *relativo* a este bien.²²⁷ Si vivir en un contexto de mutua consideración y respeto, y, especialmente (en el mundo clásico), mutua deliberación, constituyendo esta la condición que para cada cual funde la posibilidad misma de realizarse como persona, de ello se sigue por implicación que el criterio de la contribución económica no debe ser *toda* la cuestión.²²⁸ La posición especial de quien es cercano, implica un vínculo de ciudadanía, *distinto* del predicamento primitivo en que se hayan los hombres a la deriva, en el estado de naturaleza.

§ 3.2.5. CONCEPCIÓN MODERNA. La concepción moderna se identifica con una revolución en los términos del discurso normativo clásico, propiciada por un conjunto de doctrinas sobre el contrato social surgidas en el siglo XVII, asociadas en su hora copernicana con los nombres de Locke y Hobbes, y también por otras tantas doctrinas afines que entendieron la sociedad como constituida por individuos realizando intereses primordialmente individuales.²²⁹

Las teorías del contrato social parten de la premisa que los seres humanos tienen intereses contrapuestos cuya armonización requiere de un contrato. Este contrato reviste de un interés racional para todos, puesto que

²²⁷ Véase Taylor, C. "The nature and scope of distributive justice", en su *Philosophical Papers 2. Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2* (Great Britain: Cambridge University Press, 1985), p. 293.

²²⁸ Véase Nussbaum, M. "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism," en *20 Political Theory* (1992), pp. 205-207.

²²⁹ Moneda corriente constituyen hoy en día un conjunto adicional de teorías que intentan justificar el mercado como un remedo imperfecto de este predicamento contractualista del hombre en estado de naturaleza. Véase, por ejemplo, a este respecto la filosofía objetivista de Ayn Rand en *The Virtue of Selfishness* (New York: Signet, 1964).

la renuncia de libertades cuya suscripción implica, que varía gradualmente en distintas versiones de esta visión, es compensada por una protección que mejora la situación relativa de cada cual.²³⁰ Es decir, la entrada en sociedad hace posible la cooperación social asegurando para todos una mejor vida de la que ninguno podría aspirar en el solipsismo.²³¹

Ahora bien, esta cooperación social posee aquí un alcance marcadamente distinto del que goza en la visión clásica. La visión moderna tiene como premisa metodológica una comprensión restringida del bien individual, según la cual el desarrollo de la personalidad humana depende solo instrumentalmente del contexto social.²³² La sociedad, en esta visión, asegura únicamente instrumentos contingentemente coadyuvantes al individuo en la construcción de su plan de vida, que ya es autosuficiente con anterioridad al Estado.²³³ El arreglo social provee de ciertas reglas básicas reforzadas institucionalmente, cuya operatividad implica una renuncia a su ejercicio privativo por parte de cada individuo (como ocurrirá, por ejemplo, con la facultad de adjudicar). Esto hace del proyecto algo duradero —aunque no necesariamente posible, porque siempre fue posible—.

Esta autosuficiencia es también moral, valores como la dignidad son identificables de modo completamente descontextualizado, y no dependen,

²³⁰ Esto es lo que Charles Taylor ha llamado “individualismo” en *The Malaise of Modernity* (Toronto: Anansi, 1991), pp. 30-31, o C. B. Macpherson “individualismo posesivo” en *La teoría política del individualismo posesivo* (Barcelona: Fontanara, 1970).

²³¹ Véase Rawls, J. “Distributive justice”, en P. Laslett y W. G. Runciman (eds.) *Philosophy, Politics, and Society*, Series III (Oxford: Blackwell, 1972), pp. 371-386.

²³² Véase Taylor, C. *The Malaise of Modernity*, pp. 12-14; y Radin, M. J. *Contested Commodities*, pp. 54 y ss.

²³³ En el caso de Locke estos instrumentos se limitan a proveer “[a] comfortable, safe, and peaceable living one amongst another, in a secure enjoyment of their properties” (Locke, J. *Two Treatises of Government*, P. Laslett (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), II, §95.

por ejemplo, del estatus de ciudadano.²³⁴⁻²³⁵ Esta visión implica una radical restricción del holismo clásico, donde la sociedad es condición de toda personalidad moral.²³⁶ Protección bélica, infraestructura urbana, certeza jurídica, ciertas condiciones de productividad a escala, etc., esos son los instrumentos que el hombre ambiciona en el estado de naturaleza. Pero lo crucial viene de antes, y la sociedad únicamente lo expresa en sentido agregado —como es el predicamento del individualismo metodológico—,²³⁷ porque lo esencial, en definitiva, es poder trabajar y apropiarse de cosas.²³⁸

§ 3.2.5.1. PRIMACÍA DE LOS DERECHOS. La noción de donde se deriva gran parte del andamiaje argumentativo de esta tradición es la afirmación de la primacía de derechos naturales inherentes al hombre anteriores a cualquier arreglo social. La entrada al estado civil se justifica en referencia a la protección

²³⁴ Como ocurría conocidamente en el mundo antiguo. Véase a este respecto el ilustre estudio de Constant, B. “The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns”, en B. Fontana (trad. y ed.) *Political Writings* (New York: Cambridge University Press, 1988). Y también en clave contemporánea, principalmente: Habermas, J. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, C. Cronin, P. De Greif (eds.) (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988), p. 233; y Miller, D. *Citizenship and National Identity*, (Cambridge: Polity Press, 2000), p. 43.

²³⁵ En el caso de Kant, como es sabido, dicha dignidad también depende de un cierto estatus, pero que en su caso es el de agentes racionales libres (véase Kant, I. *La metafísica de las costumbres*, A. Cortina y J. Conill (trads.) (Madrid: Tecnos, 1989), § 80).

²³⁶ Véase Radin, M. J. *Contested Commodities*, pp. 54; 60-61; 63. Del mismo modo Nussbaum, cuando introduce su visión del “*capability approach*” como contexto-dependiente: “it should not be discovered by looking at human lives and actions from a totally alien point of view, outside of the conditions and experience of those lives — as if we were discovering some sort of value-neutral scientific fact about ourselves [...]. Getting the list of functionings that are constitutive of good living is a matter of asking ourselves what is most important, what is an essential part of any life that is going to be rich enough to count as truly human. A being totally detached from human experience and choice could not, I think, make such a judgement.” (véase Nussbaum, M. “Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution” en J. Annas y R. H. Grimm (eds.) *145 Oxford Studies in Ancient Philosophy: Supplementary Volume* (Oxford: Oxford University Press, 1988), pp. 174-175.

²³⁷ A esta última afirmación subyace una consideración epistémica: todo fenómeno social es el agregado de acciones individuales, que ulteriormente son el resultado de estados mentales y motivaciones individuales. De modo que una explicación de la sociedad *no es sino* una explicación del individuo. (véase Heath, J. “Methodological Individualism”, en E. N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2015); Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 634.

²³⁸ Como dice Carlos Peña “Locke no ve al ser humano como un animal político — así lo había definido Aristóteles— sino como un propietario y un trabajador”. Véase *Ideas de Perfil* (Santiago: Hueders, 2015), p. 365.

incondicional de estos derechos inalienables que el hombre posee — imperfectamente— en el estado de naturaleza.²³⁹ De ello se colige una prioridad de dichos derechos sobre el marco inmanente de lo social, lo que implica, a la inversa, una negación del mismo estatus deóntico a cualquier otro principio que instituya una obligación o un deber de pertenencia similarmente incondicional como sustento del vínculo colectivo.²⁴⁰ En otras palabras, las teorías sobre la primacía de los derechos naturales postulan un principio que adscribe derechos vinculantes al individuo en cuanto tal, negando, en contrapartida, todo arraigo a cualquiera obligación personal de pertenencia a lo colectivo.²⁴¹ Mejor dicho, la obligación de pertenecer u obedecer la ley del colectivo es vista como derivativa del principio fundamental que adscribe derechos naturales ahistóricamente, y constituye, por tanto, una norma fundamentalmente autolegislada a través del consentimiento.²⁴² De modo que la obligación de obedecer la ley y la autoridad del Estado únicamente puede fundarse en el hecho de que va en beneficio del individuo hacerlo (esta perspectiva ofrece una contraposición interesante con la visión clásica, según la cual lo bueno o malo de una conducta se distinguía según la cualidades de la motivación o voluntad que la inspiraba; aquí el interés del individuo es cualquier cosa que lo motive a la

²³⁹ El más fundamental de los cuales pareciera ser el derecho de propiedad: “The great and chief end, therefore, of men's uniting into commonwealths, and putting themselves under government, is the preservation of their property.” (Locke, J. *Two Treatises of Government*, §124).

²⁴⁰ Véase Taylor, C. “Atomism”, p. 193.

²⁴¹ Véase, Pocock, J. G. *El momento maquiavélico* (Madrid: Tecnos, 2002), cap. XIII; y, Macpherson, C. B. *La teoría política del individualismo posesivo*, cap. V.

²⁴² “Men being, as has been said, by nature, all free, equal, and independent, no one can be put out of this estate, and subjected to the political power of another, without his own consent.” (Locke, J. *Two Treatises of Government*, § 95).

acción).²⁴³⁻²⁴⁴ Y ello implica, en primera persona, una convicción de que la vida que ofrece el Estado es cualitativamente mejor que la vida “solitaria, pobre, desagradable, bruta y breve” del estado de naturaleza.²⁴⁵ El Estado, en consecuencia, es un instrumento para proteger estos derechos pretéritos.

Esta visión de la primacía de los derechos recibe su tratamiento más notorio en la obra de Locke, cuyo ilustre correlato contemporáneo está principalmente en el trabajo de Robert Nozick que, del mismo modo que Locke, comienza su argumentación con una adscripción de derechos fundamentales, para luego discutir en qué condiciones se puede demandar legítimamente obediencia al Estado. A este respecto es sintomática la forma en que Nozick abre su *opus magnum Anarchy, State and Utopia*:

Individuals have rights, and there are things no person or group may do to them (without violating their rights).²⁴⁶

²⁴³ Esto tiene un interesante correlato en la discusión de filosofía moral sobre racionalidad individual. Para Locke los hombres son libres ahí donde pueden adecuar su conducta al derecho natural. En tanto su autocomprensión moral supone la pertenencia a un orden mayor. Hobbes, al contrario, resta plausibilidad a esta proposición ontológica. La libertad no tiene nada que ver con el derecho (natural), sostiene. Ella es, en realidad, un concepto naturalístico, desprovisto de cualquier especificación normativa. El hombre es libre en tanto que sus facultades kinésicas no estén diezmadas por objetivos externos. Ahí donde para Locke no podemos ser agentes racionales en violación del derecho natural, Hobbes renuncia a cualquier conexión entre libertad y moralidad, propiciando una visión según la cual lo esencial de la libertad es que los hombres determinen los propósitos de su acción, individualmente, sin restricciones externas. Cada cual, dirá Bentham, es el mejor juez de sus propios intereses. En su famosa formulación: “The interest of the community is one of the most general expressions that can occur in the phraseology of morals: no wonder that the meaning of it is often lost. When it has a meaning, it is this. The community is a fictitious body, composed of the individual persons who are considered as constituting as it were its members. The interest of the community then is, what is it?— the sum of the interests of the several members who compose it” (Bentham, J. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Oxford: Oxford Clarendon Press, 2012), p. 45). Esta segunda perspectiva ofrece una contraposición interesante con la visión clásica, según la cual lo bueno o malo de una conducta se distinguía según las cualidades de la motivación o voluntad que la inspiraba. Aquí el interés del individuo es cualquier cosa que lo motive a la acción. De modo que en esta concepción ya no hay lugar para el discurso moral aristotélico sobre la virtud y el vicio como predicados de la voluntad humana.

²⁴⁴ Atria, F. *Veinte años después. Neoliberalismo con rostro humano* (Santiago de Chile: Catalonia, 2013), p. 85.

²⁴⁵ Hobbes, T. *Leviathan: Or the Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*, I. Shapiro (ed.) (New Haven and London: Yale University Press, 2010), § 13.9.

²⁴⁶ Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia*, p. ix.

Pero la plausibilidad de la tesis sobre la primacía de los derechos, depende, a su vez, de una visión particular del ser humano. Como comentábamos, en la visión clásica el ser humano es un animal social y político porque no es autosuficiente en el solipsismo. De modo que para la visión clásica, la constatación de este déficit hace bastante poco conducente hablar de derechos anteriores al estado civil. El fundamento de lo político es entendido como algo artificial, y no natural, a la visión moderna subyace una perspectiva atomista sobre el ser humano,²⁴⁷ como completamente autosuficiente fuera del contexto social.

No habiendo justicia distributiva en el estado de naturaleza, porque aquello sobre lo que esta recae —la propiedad *de jure*— es un concepto eminentemente institucional, lo que hay, entonces, es posesión *de facto* — que, en el argumento de Locke, es el resultado de la interacción entre tierra y trabajo—. ²⁴⁸ Siendo esto así, la visión moderna deriva por implicación la tesis de que aquello sobre lo cual tenemos derechos bajo estas reglas naturales no puede ser abrogado en el estado civil, puesto que el propósito del contrato social no puede ser hacerlo peligrar, sino, por el contrario, protegerlo.²⁴⁹ De lo que se deriva, en último término, un derecho absoluto e incondicional a la propiedad, y restringe cualquier demanda sobre la distribución original de la propiedad después del contrato social.

§ 3.2.5.2. PRINCIPIOS DISTRIBUTIVOS. ¿Qué función redistributiva puede legítimamente asumir el Estado? La cuestión del alcance de los principios distributivos bajo la visión moderna es una implicancia de la concepción mayor sobre el contrato social. Los individuos ceden libertad a cambio de

²⁴⁷ Usando el término aquí en el sentido de Taylor, C. “Atomism”, pp. 195-196.

²⁴⁸ “[M]an in that state have an uncontrollable liberty to dispose of his person or possessions” (Locke, J. *Two Treatises of Government*, § 6).

²⁴⁹ En palabras de Locke: “The supreme power cannot take from any man any part of his property without his own consent: for the preservation of property being the end of government, and that for which men enter into society, it necessarily supposes and requires, that the people should have property, without which they must be supposed to lose that, by entering into society, which was the end for which they entered into it; too gross an absurdity for any man to own [...]” (Locke, J. *Two Treatises of Government*, §138).

obtener protección, de modo que la forma en que el soberano cumple el contrato se deriva de los intereses que consentidamente los individuos ubicaron bajo su tutela.²⁵⁰ En Locke, esto es básicamente protección de la propiedad privada, y en Hobbes, obediencia por protección.²⁵¹

En esta tradición, los principios de justicia reconocen una relación de igualdad en los siguientes términos. Como nadie entra en sociedad sacrificándose por otro, sino que para asegurar su interés individual, dado el propósito que empuja a los hombres a organizarse colectivamente, todos deben recibir una proporción proporcional a lo que aportaron al asociarse. Exigir a un miembro un sacrificio, es decir entregar más de lo que recibe, implica un contexto especial de deberes naturales —como el deber natural de socorrer al que se halla en un descampado—, que no dicen relación con estructuras fundamentales de justicia. En este esquema, el deber del Estado es asegurar a cada miembro la satisfacción equitativa de los intereses que lo llevan a asociarse. Ello le impide prejuzgar la distribución de propiedad legítimamente alcanzada, sin importar cuán desigual esta sea.

De modo que un principio distributivo que propenda a una igualdad que erosione la titularidad de la propiedad que fundamenta el contrato social, sería una coacción ilegítima, puesto que implica un ejercicio de poderes no reconducibles al consentimiento racional de los individuos. Como se ha dicho, para esta visión, los individuos convergen en una organización colectiva, fuera de puro *autointerés*, de modo que las políticas sociales que tienen por fundamento el alivio de la situación de los que están peor, no pueden tener por fundamento nada más que la provisión de las condiciones suficientes bajo las cuales pueda efectivamente exigirse la debida obediencia a cada miembro. De modo que para esta visión es la pobreza y no la desigualdad el problema relevante.

²⁵⁰ Locke, J. *Two Treatises of Government*, § 134.

²⁵¹ “The end of Obedience is Protection” (Hobbes, T. *Leviathan*, § 21.21).

§ 3.3. *La discusión contemporánea: una muy concisa relación*

§ 3.3.1. ¿HAY ALGO QUE DISTRIBUIR?

Thieves respect property. They merely wish the property to become their property. [...] But philosophers dislike property as property.

—G. K. Chesterton, *The Man Who Was Thursday*, 1908

La pregunta sobre cómo debe ser distribuida la propiedad está relacionada, en un sentido importante, con la pregunta acerca de su origen. Pero resulta, no obstante, crucial distinguir ambas cuestiones con claridad, puesto que interrogadas con ánimo filosófico, una respuesta a la segunda tiende a deslizarse casi inconscientemente hacia una respuesta a la primera.

Hay quienes, empero, no se deslizan inconscientemente entre ambas cuestiones, sino más bien colapsan la distinción, sosteniendo que una respuesta a la segunda pregunta (¿cuánta propiedad le corresponde a cada cual?) *implica* una respuesta a la primera (¿cómo adquirió cada cual su propiedad?). De modo que se trata de una y la misma cuestión. Este es el caso de los continuadores de la teoría de la apropiación originaria de Locke, cuya expresión contemporánea paradigmática está en la obra de Nozick *Anarchy, State and Utopia*. Lo que le corresponde a cada cual, sostiene Nozick, es una medida de cuánto haya *legítimamente* adquirido, esto es, cuánto haya adquirido en el extremo de una cadena de transferencias de propiedad voluntarias desprovistas de coacción. No basta, por tanto, constatar cuánto tiene cada cual, sino que es necesario abrir expediente a cómo llegó a adquirirlo.²⁵²

Ahora, si cada cual adquirió lo que posee conforme a alguno de los modos de adquirir que llevan al derecho real de dominio, entonces ¿cómo justificar la redistribución? Después de todo, si los bienes habidos están cubiertos por títulos de dominio legalmente otorgados, la única manera posible de implementar un mecanismo de redistribución, como no fuera a

²⁵² Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia*, p. 232.

través de la exhortación solidaria, es mediante la coacción. Y esto es doblemente grave cuando se considera que la acumulación de riqueza que el igualitarismo pretende corregir no solo fue adquirida legítimamente sino que, mucho más importante, fue el resultado de una serie de decisiones individuales desprovistas de coacción.²⁵³ El acaudalado patrimonio de Wilt Chamberlain no es sino el resultado de decisiones individuales de consumo libres de parte de quienes asistieron a ver sus partidos de básquetbol.²⁵⁴

Para otros, por el contrario, la conexión entre ambas condiciones recién señaladas no es espuria e insisten en la tensión antedicha. La adquisición legítima, sostienen, *no basta* para justificar la acumulación (sea esta fortuita (e.g. herencia) o agenciada (e.g. contrato)). La teoría contemporánea de mayor rendimiento explicativo a este respecto es, indudablemente, la de Rawls. Que debido a la importancia que detenta para el argumento central de esta memoria, examinaré en lo que sigue con mayor detalle, comenzando por el método justificativo que articula el contenido normativo de su teoría, y siguiendo con su deducción del *equalizanda* distributivo.

§ 3.3.2. LA POSICIÓN ORIGINAL. La pregunta central de Rawls en *A Theory of Justice* es la siguiente: ¿bajo qué condiciones una sociedad plural puede contar con principios de justicia? Y su respuesta es (o suena) a primera vista sencilla: esto es posible, si es el caso que ellos serían acordados por unanimidad bajo condiciones de incertidumbre. De tal manera que enfrentados al cometido de delinear mediante un acuerdo unánime los arreglos institucionales básicos de nuestra convivencia, posicionados para ese efecto en una situación hipotética (denominada “posición original”), donde cada cual desconoce los aspectos centrales de su biografía (bajo un “velo de ignorancia”), y sometidos a un esquema colaborativo común en condiciones de escasez (constreñidos por las

²⁵³ *Id.*, p. ix.

²⁵⁴ Nótese que el propio Cohen, en sus años de ortodoxia socialista, confesó sentirse abrumado por este argumento: “un día de 1972, en mi habitación del University College, Jerry Dworkin [...] dio comienzo a un proceso que me despertó de lo que había sido mi sueño dogmático. Lo hizo pegándome con un esbozo del argumento antisocialista sobre Wilt Chamberlain que iba a aparecer en el futuro libro de Robert Nozick *Anarquía, Estado y Utopía*. Mi reacción al argumento fue una mezcla de irritación y ansiedad” (Cohen, G. A. “Self-Ownership, History and Socialism: An Interview with G. Cohen”, en *1 Imprints* (1996), p. 4).

“circunstancias de la justicia”), deliberaríamos, sostiene Rawls, de acuerdo a una estrategia que consiste en ubicarnos en el lugar de todos los demás. Esto sería, agrega, lo más racional. Y la justificación de esta racionalidad está dada por la noción de velo de ignorancia: al negociar un contrato de este tipo cada cual optará por favorecer aquellas reglas que potencien sus capacidades y objetará aquellas que las debiliten, de modo que si todos carecen de información pormenorizada sobre dichas capacidades la mejor estrategia individual consistirá en asumir la posición relativa del otro. Así la ignorancia del velo aseguraría, paradójicamente, la imparcialidad. Pero esta imparcialidad no debe, empero, ser incorrectamente entendida. No se trata de una exhortación colectiva a la empatía, sino, muy por el contrario, el supuesto de racionalidad deliberativa que explica el móvil del sujeto rawlsiano es incandescentemente individualista: ante la incertidumbre latente de resultar eventualmente perjudicado una vez inaugurada la entrada en sociedad, cada cual actuando racionalmente —es decir, auto-interesadamente— consentiría en ciertas reglas (distributivas) básicas como salvaguarda ante un resultado desafortunado en la lotería natural y social.²⁵⁵ Este no es, por supuesto, un ejercicio históricamente situado,²⁵⁶ sino más bien un método contrafácticamente diseñado con el propósito de escrutar nuestra institucionalidad vigente: ¿hubiéramos elegido estas instituciones unánimemente bajo condiciones de incertidumbre y desconocimiento de nuestras trayectorias vitales individuales?

²⁵⁵ Este recurso al “juego del regateo” supone, naturalmente, una comprensión neoclásica de la agencia deliberativa individual: es “racional” el sujeto en tanto investido de la potestad de proyectar y perseguir sus propios fines, auto-interesadamente, y con aversión al riesgo. Su capacidad para convocar un conjunto disímil de influencias en el prurito por diseñar las instituciones sociales básicas desde la pura racionalidad práctica, constituye, para muchos, un aspecto conspicuo de la teoría de Rawls. No obstante, su invocación de la teoría de la elección racional como concepción procedimental de la razón práctica es una zona común de reflexión crítica entre sus comentaristas. En específico, existe discordia en torno a la factibilidad de derivar principios sustantivos desde premisas tan débiles como las de un modelo simplificado de deliberación estratégica en un entorno de incentivos.

²⁵⁶ Véase Kant, I. “En torno al tópico: ‘tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica’”, en su M. F. Pérez y R. Rodríguez (trads.) *Teoría y práctica* (Madrid: Tecnos, 1986 [1793]), p. 25.

La virtud metodológica de este modelo no podría ser soslayada:²⁵⁷ la posibilidad del consentimiento imparcial como criterio procedimental para medir la justicia de las instituciones a través de un mecanismo contrafáctico que consiste en un experimento mental donde se vislumbra la posibilidad de imaginar un acontecimiento que no ocurrió pero que pudo perfectamente ocurrir, permite hacernos preguntas que hasta entonces estaban suprimidas de la memoria contractualista.²⁵⁸ Entre ellas, una de las más importantes, es si ¿resulta razonable que el plan de vida que una persona puede elegir dependa de circunstancias que están fuera de su control? Lo que cualquiera ante esta pregunta afirmaría, en los términos de la epistemología planteada, es que una regla según la cual las oportunidades deben estar inequitativamente repartidas es injusta porque nadie, desde una posición imparcial, habría consentido en ella. De modo que lo determinante, entonces, es que las instituciones de una sociedad estén diseñadas de tal manera que todos reconozcamos razones para converger en ellas. Este es el modo, en la denominación rawlsiana, de “corregir la arbitrariedad del mundo”. Aquí, no obstante, hay que ser particularmente cautelosos con el uso de los términos, no por un mor purista, sin embargo, sino porque una comprensión imprecisa de esta afirmación puede proveernos de una lectura advenediza de la propuesta rawlsiana.

§ 3.3.3. LOS DOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA. El corolario de Rawls es que *cualquier* individuo racional (nótese el tenor universalista) bajo las condiciones deliberativas antedichas acordaría dos principios sustantivos de justicia: primero, un principio de igual libertad, y luego un principio que estipula las condiciones bajo las cuales las desigualdades económicas y sociales están justificadas, es decir, un principio distributivo.

²⁵⁷ Los entendidos sostienen que con este método Rawls recuperó la racionalidad de la reflexión y la argumentación a la hora de decidir cómo debemos vivir (Peña, C. *Rawls: el problema de la realidad y la justificación en filosofía política* (México, D.F.: Fontamara, 2008), p. 99). Despertó a la filosofía política de su letargo, de su “sueño dogmático”, por usar un término de Kant. En un ambiente donde se había asentado la idea de que las cuestiones normativas sobre justicia estaban más allá de los límites de la razón.

²⁵⁸ Peña, C. y M. Toro. “Para los que no han leído a Rawls”, en 11 *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* (1993), pp. 103 y ss.

El primer principio se denomina de “la prioridad de la libertad”: todos tienen derecho a un sistema de libertades tal que sea compatible con la misma libertad para todos. Esta formulación corresponde a la tesis básica del contractualismo liberal y debe ser entendida como un principio de distribución de libertades de acción: en una situación hipotética y desprovista de coacción, el agente racional deseará que el sistema político le asegure el mayor ámbito de libertad posible, porque la libertad es lo único que hace justicia a la concepción que los sujetos tienen de sí mismos.

El segundo principio tiene por propósito corregir las desigualdades que pudieran originarse en una sociedad cuyas instituciones solo refuerzan el primer principio. Este principio, llamado “principio de diferencia”, contiene el núcleo de la propuesta distributiva de Rawls. Conforme a este principio, las desigualdades económicas y sociales han de estructurarse de un modo que: (a) estén vinculadas a cargos y funciones asequibles a todos, en condiciones de igualdad de oportunidades; y, (b) sean para beneficio de los menos aventajados. Como puede verse, aquí se admiten desigualdades en la medida que la configuración del esquema institucional abra opciones de desarrollo material para todos. Esto implica reconocer los incentivos que hacen a las personas más productivas, pero corregir mediante mecanismos redistributivos las diferencias materiales que resulten del ejercicio de libertades individuales y que no vayan en beneficio de los peor situados.²⁵⁹

Esos dos principios poseen un orden lexicográfico entre sí: el primero prefiere al segundo; y, dentro de este último, la igualdad de oportunidades al principio de diferencia.

Existe una incesante discusión en la literatura especializada sobre la correcta interpretación del principio de diferencia y su posición sistemática en la teoría de la justicia. Para algunos el principio marca el hecho de que la justicia distributiva y la igualdad material no son lo mismo, desde que una distribución puede ser justa y desigual a la vez. Otros consideran que el principio exhibe un genuino compromiso igualitarista, puesto que su función

²⁵⁹ Para una en extremo detallada, véase van Parijs, P. “Difference Principles”, en S. Freeman (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 200-240.

debe ser entendida en sentido negativo: cuándo las desigualdades materiales se justifican.

§ 3.3.4. ENMARCANDO EL DEBATE IGUALITARISTA. Hemos visto que Dworkin concibe la justicia fundamentalmente a la manera de un asunto de legitimación política, *i.e.* algo que toma la forma de una respuesta a la pregunta ¿cómo debe tratar el gobierno a sus ciudadanos? Y su respuesta revela la función dogmáticamente central que desempeña la igualdad —esa “virtud soberana” — en la filosofía política: un gobierno es justo si trata a sus ciudadanos con igual consideración y respeto.

Una década después de la publicación de *A Theory of Justice*, Dworkin asumió el desafío de dar con las implicaciones distributivas de este canon de la legitimación política. En un mismo año publicó dos artículos que propagaron, como regueros de pólvora, las ideas del igualitarismo y que establecerán los términos de la discusión venidera. Para advertir con claridad su punto de partida, quizás es preciso referirse muy lacónicamente a un aspecto de la teoría de la justicia de Rawls que pasé por alto en la sección anterior. Quienes en la posición original se enfrentan a la labor de generar estándares de justicia, actúan motivados por el autointerés. Y esto significa, en lo que interesa: persiguen racionalmente un conjunto de bienes que orientan su elección de los principios de justicia, y que se denominan “bienes primarios”. Estos son bienes genéricos, que en vez de comprometerlos con un específico plan de vida, son simplemente una muestra de su racionalidad: serán vistos como valiosos con independencia de la concepción del bien que baraje el sujeto.²⁶⁰ Estos bienes son: la libertad, el poder y las oportunidades vinculadas a posiciones sociales, las bases sociales del autorrespeto, la riqueza y los ingresos.²⁶¹ Cada uno de los principios de justicia captura distintamente algunos de estos bienes. La distribución de libertades, refiere al bien primario libertad; el mandato de mantener cargos abiertos en condiciones de igualdad de oportunidades, al segundo y tercer bien; y, el principio de diferencia,

²⁶⁰ Rawls, J. “Social Unity and Primary Goods”, en S. Freeman (ed.) *Collected Papers* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999 [1980]), p. 373.

²⁶¹ Rawls, J. *Justice as Fairness: A Restatement*, pp. 58–59.

finalmente, refiere exclusivamente a los dos últimos bienes: la riqueza y los ingresos.

Los bienes primarios sirven, a su vez, como estándares para comparaciones interpersonales, es decir miden qué cuenta como una justa distribución. De suerte que los *peor situados* serán aquellos cuyo nivel de bienes primarios se encuentre por debajo de un mínimo socialmente deseable. La peculiaridad de esta aproximación, como muestra Dworkin, se encuentra en el hecho de que admite dos objeciones. La primera es que inhibe la idea de responsabilidad individual: ¿no deberíamos, antes de transferir recursos a los más desaventajados, preguntarnos cómo es que han llegado a serlo? Hay quienes pueden estar peor no por mala fortuna sino por decisión individual. ¿Es justo gravar la renta del esforzado en beneficio del que se decide “a una vida honrada/de la más activa pereza” (Neruda)?

Pareciera ser que hacerlo *prima facie* puede estar justificado: con ello proveemos a todos por igual de una fuente de subsistencia, con independencia de sus concepciones individuales del bien —como es llevar una existencia perezosa, en un caso, o abnegada, en el otro—. ²⁶² Después de todo, y esta es la premisa mayor del argumento, el estado liberal debe ser neutral ante concepciones individuales del bien. ²⁶³ Esta objeción desarrolla una crítica que ya estaba presente en uno de los pasajes más emblemáticos de *Anarchy, State and Utopia*, sobre la cuestión de si hay que subsidiar al surfista de Malibú. Nozick, recuérdese, sostuvo que argumentos normativos como el de Rawls no debían ser considerados en términos puramente normativos; la justicia debe plantearse objetivos que la economía esté en condición de resolver. De ahí que criticara que el igualitarismo viera a los individuos meramente como consumidores, no trabajadores, como no fuera que los recursos existieran como algo dado, esperándonos en una monumental mazorca, y la cuestión siempre se restringiera únicamente a cómo distribuirlos. El punto de Dworkin, al respecto, está conectado con algo que vimos denantes: al no

²⁶² Véase van Parijs, P. “Why Surfers Should be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income”, en *20 Philosophy and Public Affairs* (1991), pp. 101-131.

²⁶³ Sea porque somos éticamente escépticos (véase, van Parijs, P. *Real Freedom for All* (Oxford: Oxford University Press, 1995) y “A Capitalist Road to Communism”, en *15 Theory and Society* (1986)), o epistémicamente abstemios.

indagar en el origen de las desventajas de cada sujeto, el principio de diferencia es sensible al azar e insensible a la responsabilidad individual. Y en tanto insensible a la responsabilidad individual, no respeta la obligación que las personas cargan de imprimirle un destino (exitoso o no) a sus biografías. Es decir —poniéndolo en términos excesivamente provocativos—: el principio de diferencia subsidia al *free-rider*, al que cultiva gustos caros, y subsidiándolos les falta el respeto.

La segunda objeción expresa que el índice de bienes primarios es, por así decirlo, monolítico: al mirar el problema de la desigualdad como uno de desigualdades de ingresos y riqueza, no es sensible al hecho de que existen personas cuyas necesidades son extraordinariamente más onerosas que las del común, como ocurre con aquellos que sufren de alguna discapacidad.

§ 3.3.5. ¿ES EL BIENESTAR LA DIVISA DE LA IGUALDAD? La segunda objeción permite reformularse de la siguiente manera: el índice de bienes primarios no es una métrica correcta para medir las desigualdades que importan. Lo que quiere decir: es una métrica que al mirar exclusivamente los recursos con que cuenta cada cual, desatiende lo importante, que es la propensidad en que dichos recursos contribuyen a su bienestar. A y B tienen la misma cantidad de recursos, pero A sufre de una enfermedad renal y debe dializarse todas las semanas, en cambio B es perfectamente sano. Es claro que una solución de justicia que no sea sensible a las necesidades relativas de cada cual es imperfecta.

Entonces, pareciera ser que el problema de las necesidades onerosas es un problema de bienestar y no de recursos: debemos cauterizar la métrica de los bienes primarios y adoptar una fórmula sensible al bienestar. Pero recuérdese, las teorías éticas que hacen cálculos sobre la base del bienestar son típicamente consecuencialistas, la más clásica de las cuales —y más influyente en nuestras vidas, desde luego— es el utilitarismo. Pero aquí estamos bajo el imperio de una tradición que renuncia al cálculo consecuencialista, en parte porque suscribe las consabidas críticas de Kant, y en parte porque suscribe la de Rawls: el bienestar de los individuos no es comparable ni susceptible de agregar, porque es relativamente

inconmensurable (el placer de A no puede compensar en absoluto el dolor de B). Entonces, *mutatis mutandis* —cambiando lo que hay que cambiar— Dworkin idea un estándar distributivo de este tipo catalizado conforme al principio de igualdad. Dicho estándar, señala, mandaría a transferir recursos hacia los que están peor en función de su bienestar, hasta que ninguna operación adicional pudiera equipararlos más con los que están mejor.

Pero esta formulación encierra una dificultad que ya adelantamos: es imposible generar un *equalizanda* sobre la base de la métrica bienestar. Ello, por varias razones: primero, porque “bienestar” puede significar una infinitud de cosas, cada una de las cuales nos hunde progresivamente en un barrunto cada vez más oscuro de complicaciones. Si bienestar es un *estado sensorial* (e.g. placer), ¿cómo hacemos para comparar? Distintas personas otorgan una distinta importancia a este tipo de estados sensoriales en sus vidas: el atleta está dispuesto a tolerar mucha mayor atrición física que e.g. el estudioso; ¿es correcto que la justicia impere únicamente sobre ese aspecto? Si bienestar es satisfacción de preferencias —la otra gran alternativa—²⁶⁴ ¿qué hacemos con las preferencias externas, que pueden resultar extraordinariamente injustas y siquiera pensar que merecerían compensación resulta odioso (como discutimos *supra* ____). Estas asimetrías llevan a la métrica del bienestar a reproducir los mismos problemas que atormentan al principio de diferencia de Rawls. Su atractivo es solo aparente. Segundo, no soluciona el problema de las discapacidades, porque ella, por ejemplo, recomendaría restar compensación a quien, a pesar de sufrir esta desventaja, exhibe niveles altos de bienestar (e.g. debido a una actitud optimista frente a la vida).²⁶⁵ Tercero, erosiona el sentido de la responsabilidad individual (y de tal manera no muestra respeto por el especial deber con que las personas cargan de llevar adelante su vida), porque implicaría corregir aquellos déficits de bienestar que son fruto de decisiones voluntarias, como ocurre con quien cultiva un gusto caro (e.g. asistir a la ópera, coleccionar incunables, etc.; o como Wilde, dice:

²⁶⁴ Para una defensa muy sustanciosa y relativamente reciente del bienestarismo en su función ética, véase Kaplow, L. y S. Shavell. *Fairness versus Welfare* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), pp. 15-38.

²⁶⁵ Dworkin, R. *Sovereign Virtue*, p. 60.

“give me the luxuries and I can dispense with the necessities”).²⁶⁶ Y esto implica una consecuencia indeseable adicional: quienes cultivan gustos caros *ad libitum* o arruinan su vida a punta de decisiones imprudentes, tendrán siempre derecho a obtener transferencias de recursos de parte quienes abrigan preferencias ordinarias o llevan un plan de vida mensurado, con el pretexto de equipararlos en bienestar.²⁶⁷ Punto que se puede extremar en el caso del discapacitado, cuya dificultad para convertir recursos en bienestar podría justificar transferir todos los recursos habidos sobre la faz de la tierra con tal de asegurarle una ganancia marginal de bienestar (y pero, la parábola de su bienestar podrá ser siempre asíntota a la media).²⁶⁸

Estos resultados indeseables muestran lo injusto que resulta evaluar cuestiones éticas conforme al sigilo de la propia experiencia y no de acuerdo a criterios objetivos, como pretendió la economía del bienestar. En este escenario, la transición hacia una forma de *equalizanda* más sensible a la realidad resulta imperativa. Una idea que no puede en absoluto ser matizada, señala Dworkin, al ofrecer una reconstrucción sensible de una teoría de la igualdad de raigambre liberal, es que el dínamo, la pulsión meridional, que se esconde históricamente tras la demanda de igualdad es un deseo de controlar la propia vida. El verdadero malestar o alienación de la desigualdad es que “priva a las personas de la experiencia de la libertad concebida como autonomía”.²⁶⁹ De ahí que el punto de fuga de una teoría de la justicia distributiva deba ser que cada vida se deba solo a sí misma, lo que significa que el destino de cada persona avance según sus propias decisiones y no conforme al azar de la naturaleza y la historia.²⁷⁰

§ 3.3.6. DOS TIPOS DE SUERTE. Entonces Dworkin adopta una teoría sensible a las ambiciones [*ambition-sensitive*] e insensible a la dotación natural [*endowment-insensitive*] que se estructura sobre la base de una distinción cardinal, entre lo

²⁶⁶ *Id.*, p. 49.

²⁶⁷ *Id.*, p. 48.

²⁶⁸ *Id.*, p. 61.

²⁶⁹ Peña, C. “El reclamo por igualdad”, en 144 *Estudios Públicos* (2016), p. 307.

²⁷⁰ Dworkin, R. “Equality, Luck and Hierarchy”, en 31[2] *Philosophy & Public Affairs* (2003), pp. 190-198.

que denomina suerte opcional [*option luck*], i.e. aquella que depende de la voluntad del agente y supone la asunción de un riesgo; y, suerte bruta [*brute luck*], que refiere a aquellas circunstancias ajenas a la voluntad del agente. Aquí se evidencia una línea bastante radical respecto de la famosa partición voluntad y circunstancia. Lo que Dworkin denomina suerte bruta, incluiría toda aquella dotación natural del sujeto, como sus talentos o inclinaciones intelectuales (capacidad de concentración, disposición al estudio, etc.) y físicas (salud, vigor, resistencia, etc.), así como su lugar en la escala social (y lo que ello conlleva). Cohen dirá que con esta distinción, Dworkin estaba incorporando al arsenal igualitarista “the most powerful idea in the arsenal of the anti-egalitarian right: the idea of choice and responsibility”.²⁷¹ La teoría demanda, entonces, que el estado corrija los resultados de la suerte bruta y deje incólumes los de la suerte opcional. Solo entonces sanaremos el déficit de responsabilidad individual que hace poco convincente al principio de diferencia, y no dejaremos libre de todo aguijón a quien cultiva gustos caros (recuérdese que por mucho que haya quienes deciden trabajar y contribuir al producto social, mientras otros voluntariamente eligen una existencia improductiva, el principio de diferencia exige compensar a ambos *si es el caso que están peor que otros económicamente*).²⁷²

Esto, sin embargo, deja a salvo el problema de cómo ha de organizarse la redistribución y cuál es el nivel de compensación que corresponde a cada cual. Aquí Dworkin construye y estabiliza su experimento mental más conocido, consistente en un esquema de subasta y posterior seguro hipotético. El experimento dispone de una hipótesis similar a las situaciones originales del contractualismo: hay un naufragio y posterior convivencia en una isla. ¿Cómo distribuir con justicia los recursos existentes?

§ 3.3.7. LA SUBASTA ORIGINARIA. Primero, Dworkin idea —siguiendo en esto a Varian—²⁷³ una subasta. Aquí todos los participantes pujan con igual

²⁷¹ Cohen, G. A. “On the Currency of Egalitarian Justice”, en 99 *Ethics* (1989), p. 933.

²⁷² Hasta aquí, esta teoría tiene componentes que han sido aceptados unánimemente, y otros que han sido extraordinariamente discutidos. Dejemos esas dificultades para después.

²⁷³ Varian, H. “Distributive Justice, Welfare Economics, and the Theory of Fairness”, en 4 *Philosophy & Public Affairs* (1975), pp. 223-47.

cantidad de almejas por los bienes que codician más —plantas, tierras, animales, etc.— y, desde luego, a mayor demanda y escasez de un bien, mayor será su valor. La subasta termina cuando cada uno de los bienes está en manos de su mejor postor. Esta distribución, dice Dworkin, es Pareto-óptima (*i.e.* ninguna redistribución ulterior podría mejorar la situación de un sujeto sin empeorar la de otro) y libre de envidia (*i.e.* nadie prefiere un monto de bienes que no sea el suyo). Esto blindará cualquier posibilidad de identificar una injusticia: los bienes se han distribuido en función del valor *todos* los que han participado en la subasta le han asignado (mediante sus pujas), no solo su dueño.²⁷⁴

¿Podemos, luego de esta corrección inicial, entregar el funcionamiento de la isla al mercado? Al parecer, no. Por lo que decíamos denantes: no obstante que esta distribución original es a todas luces justa, ahora la vida en la isla comienza a regirse por los menesteres de la suerte bruta y suerte opcional. Todos tienen la misma cantidad de recursos, pero habrá quienes los dilapidarán, otros que gastarán más rápido para paliar una discapacidad y otros que con talento los multiplicarán rápidamente. ¿Tiene la justicia alguna incumbencia aquí?

Para sortear este segundo problema —que concierne a recursos “personales” y no “impersonales”— Dworkin idea un sistema de seguro hipotético, con el fin de transformar la presencia de suerte bruta en la vida de las personas, en suerte opcional.²⁷⁵ En esta situación hipotética nadie conoce sus talentos, capacidades y salud, y nadie sabe qué infortunios le afectarán una vez inaugurada la vida en sociedad, pero cada cual tiene la posibilidad de asegurarse de antemano y recibir compensación de corroborarse — recordemos que luego de la subasta, cada participante cuenta con la misma cantidad de recursos—. Pero Dworkin propone ignorar las decisiones concretas de seguro de cada partícipe —que estarían influidas, desde luego, por mayor o menor aversión al riesgo— y determinar el precio de las primas respondiendo a la siguiente pregunta: ¿qué nivel de seguro habría comprado el individuo medio conociendo la distribución de las distintas desventajas en

²⁷⁴ Dworkin, R. *Sovereign Virtue*, p. 70.

²⁷⁵ *Id.*, p. 40.

la realidad y presuponiendo que el riesgo de verse afectado por ellas es el mismo para todo el mundo?²⁷⁶

Es posible, en estas condiciones, predecir que cualquier individuo medio no dilapidará todos sus recursos asegurándose contra cualquier resultado no deseado, sino solo frente a catástrofes. Por ejemplo, es mala suerte bruta no tener un talento escaso y valorado que proporcione grandes beneficios económicos —e.g. ser un pintor exitoso— pero nadie que fuese racional contrataría un seguro contra eso. ¿Por qué? Dado que las probabilidades de que dicho riesgo se materialice —i.e. tener un nivel de talento normal o bajo— son altas, la prima a pagar también será extremadamente alta ya que ha de permitir a la aseguradora pagar la compensación y obtener beneficios. En definitiva, esta argumentación tiene la lucidez de articular un estándar de justicia en que los individuos deben internalizar los costos de sus decisiones, lo que significa tratarlos con igual respeto, pero también se hace cargo de aquellos aspectos de la vida donde reina el infortunio, lo que implica ponderar con gravedad la importancia que tiene el destino de cada persona en sociedad, lo que significa tratarlos a todos con igual consideración. La proyección institucional de este mercado de seguros contra la mala suerte, es nuestro sistema tributario.²⁷⁷

§ 3.3.8. UN MÍNIMO SOCIAL INCONDICIONAL. No todos aceptan que el problema de la responsabilidad sea tan acuciante como Dworkin quiere hacerlo ver. Después de todo, el surfista de Malibú, que decide entregarse a una existencia perezosa e improductiva, solo nos resulta reprochable si abrigamos una concepción determinada del bien. Ahora bien, si el liberalismo político nos ha enseñado algo en el siglo XX es que el Estado debe ser neutral ante distintas concepciones individuales del bien. De suscribir una visión comprensiva sobre lo bueno, el sistema político —como veíamos *supra* ____— encontraría escollos al intentar suscitar el consentimiento generalizado que necesita para

²⁷⁶ Dworkin, R. "Sovereign Virtue Revisited", en 113[1] *Ethics* (2002), p. 4.

²⁷⁷ Dworkin, R. "What is Equality? Part 2: Equality of Resources". En su obra tardía Dworkin dirá que la proyección institucional de su teoría es una "regulación que perfeccione la libertad o eficiencia del mercado" (Dworkin, R. *Justice for Hedgehogs*, p. 357).

legitimarse. Un repliegue respecto del ámbito de la moralidad individual parece necesario, habiendo bienes tan valiosos en juego.

El corolario de esto es que un Estado éticamente abstinerente, debe tratar a todas las formas de vida por igual —tanto la del surfista de Malibú, como la del campesino que labora ardua, incombustiblemente bajo el sol—. La razón de ello sería que ninguna de estas formas de vida es intrínsecamente más valiosa que la otra, porque cada cual es consecuencia de una visión distinta del bien, y no tenemos una piedra de toque que nos permita saber cuál es la moralmente superior.²⁷⁸ Como la acción estatal debe inhibirse de promover visiones determinadas del bien, no debiendo ser su alocación de recursos sensible a factores individuales que vectorizan esas concepciones individuales del bien —tales como el esfuerzo y el sentido individual de la responsabilidad—, en su función redistributiva el gobierno es acreedor de la misma cantidad per cápita de aquello que haya que repartir, en ausencia de una razón especial para discriminar.

Esta es una idea propugnada por van Parijs y que no deja, a mi juicio, de levantar cejas,²⁷⁹ aunque por cierto requiere de discusión monográfica.

§ 3.3.9. ¿RECURSOS? NO: CAPACIDADES. El reduccionismo nugatorio envuelto en el índice de los bienes primarios de Rawls también fue resistido por otros motivos. Sen —siguiendo a Arrow—²⁸⁰ sugirió que al funcionar como estándar de comparaciones interpersonales, el índice no es sensible a las variaciones en la capacidad de los individuos para gozar de los bienes primarios, o para ponerlo en términos más cercanos a la discusión, a su “factor de conversión” de recursos en funcionalidades.²⁸¹ Dos personas con el mismo

²⁷⁸ Principalmente expuesta en van Parijs, P. *Real Freedom for All* y “A Capitalist Road to Communism”.

²⁷⁹ Su formulación original está en van Parijs, P. *Arguing for Basic Income: Philosophical Arguments for a Radical Reform* (London: Verso, 1992).

²⁸⁰ Arrow, K. “Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls’s Theory of Justice”, en 70 *The Journal of Philosophy* (1970), pp. 245-263.

²⁸¹ Sen despliega por vez primera su teoría en la forma de una crítica a Rawls y el bienestarismo en Sen, A. “Equality of What?”. Este enfoque luego será reformulado de modo más formal y técnico en Sen, A. *Commodities and Capabilities* (New Delhi: Oxford University Press, 1987). Para una

nivel de ingresos, son recipientes de iguales cantidades de lo que corresponda conforme al principio de diferencia, no obstante una destinar la mayor parte de esa transferencia a sufragar los costos que le significa cierta discapacidad.²⁸² Este resultado contraintuitivo, en gran medida se debe a que la lista de bienes primarios relevante para el principio de diferencia se restringe a la riqueza material y no se ocupa del *bien* que su goce provee a los individuos.²⁸³ Y esto implica la consecuencia adicional: esta es una métrica que no toma en serio la diversidad de capacidades y funcionalidades presentes en el género humano:

El espectro en el que los agentes enfrentan una desigualdad de oportunidades real no puede determinarse directamente a partir de la magnitud de la desigualdad de *ingresos*, puesto que lo que podemos o no hacer, o lograr, no depende solo de nuestro ingreso sino también de la variedad de propiedades físicas y sociales que afectan nuestras vidas y nos hacen quienes somos.²⁸⁴

Ante este escenario, Sen propone una métrica distinta: el enfoque de la capacidades [*capabilities approach*], cuyo énfasis no está puesto en los bienes en sí mismos, sino en las posibilidades de desarrollo de la personalidad que los bienes abren a las personas.²⁸⁵ Aquí lo relevante es que una capacidad

síntesis del propio Sen, véase “Development as Capability Expansion,” en 19 *Journal of Development Planning* (1989), pp. 41-58.

²⁸² “el enfoque de los bienes primarios parece tener muy poco en cuenta la diversidad de los seres humanos (...) Si la gente fuese básicamente muy similar, entonces un índice de bienes primarios podría ser un modo bastante bueno de juzgar las ventajas. Pero, de hecho, la gente parece tener necesidades muy diferentes que varían con la salud, la longevidad, las condiciones climáticas, la ubicación, las condiciones de trabajo, el temperamento, e incluso el tamaño del cuerpo [...] no es simplemente ignorar unos pocos casos difíciles, sino pasar por alto diferencias reales y muy generalizadas” (Sen A. “Equality of What”, p. 213).

²⁸³ Para una crítica del carácter abstracto de esta formulación, véase: Gasper, D. “Is Sen’s Capability Approach an Adequate Basis for Considering Human Development?” en 14[4] *Review of Political Economy* (2002), pp. 435-461.

²⁸⁴ Sen, A. *Inequality Reexamined*, p. 28.

²⁸⁵ No importa por el momento pasar revista a la discusión sobre qué cuenta como una capacidad. Lo relevante, más bien, es la estructura de justicia que subyace al enfoque. Para una discusión sobre lo primero, véase: Nussbaum, M. “Nature, Function and Capability” y “Human Functioning and Social Justice”; Sen, A. “Capability and Well-being,” en M. Nussbaum y A. Sen (eds.) *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press, 1993), pp. 30-53; *Development as Freedom* (New York: Knopf, 1999), pp. 14 y 24; Walsh, V. “Smith after Sen”, 12[1] *Review of Political Economy* (2000), pp. 5-25.

supone la posibilidad de alcanzar estados y opciones de acción.²⁸⁶ Dichos estados y opciones se denominan “funcionalidades” [*functionings*] y se consideran elementos constitutivos de la persona humana. La constatación de que una persona es *x* y puede hacer *z* será el resultado de una evaluación de sus funcionalidades; su parcela de capacidades representará las combinaciones posibles de funcionalidades que pueda alcanzar, y esto a su vez representará el grado de libertad del que efectivamente goza para elegir entre posibles planes de vida.

§ 3.3.10. LA OBJECCIÓN FINAL. Si el igualitarismo es el anhelo por neutralizar la mala suerte bruta que ejercen la naturaleza y la historia sobre nuestras vidas, detrás de él se esconde, entonces, un deseo mayor: que cada vida se deba a sí misma, es decir, que cada cual pueda ser el autor —por usar una expresión de Raz²⁸⁷— de su propia biografía. “Lo que nos molesta de la desigualdad” —señala, en esta línea, Carlos Peña— “es que priva a los seres humanos de la experiencia de la libertad concebida como autonomía”,²⁸⁸ —y la hace, por tanto, presa de eventos puramente azarosos e involuntarios (o fruto de una “suerte bruta”)—. La tentativa, entonces, que subyace a la lucha por una sociedad más sensible a la suerte opcional y neutra ante la suerte bruta, es en realidad un ejercicio de autoafirmación. Y esto no es sorprendente, el lugar de los modelos ejemplares de vida virtuosa que ocuparon la ética desde Aristóteles, hoy lo ocupa —cada vez más decididamente— el prurito por una interioridad radicalizada: la exigencia abstracta de una apropiación consciente, autocrítica y responsable de la propia biografía. Este vuelco de uno mismo para con su propia individualidad, que entrelaza autoconocimiento y decisión existencial, fue propiciado por la enorme influencia en Occidente de la literatura filosófica del autoexamen confesional:

²⁸⁶ Drèze, J. y A. Sen. *Hunger and Public Action* (Oxford: Oxford University Press, 1989), p. 279: “It is [...] essential to see the public not merely as ‘the patient’ whose well-being commands attention, but also as ‘the agent’ whose actions can transform society.”

²⁸⁷ Raz, J. *The Morality of Freedom*, p. 370.

²⁸⁸ Peña, C. “El reclamo por igualdad”, p. 307.

Rousseau, Sartre, Kierkegaard.²⁸⁹ Neutralizar el azar, entonces, es el correlato de una visión subjetiva, auténtica, que se sostiene en un discurso ético-existencial.²⁹⁰ Luego iremos viendo diversas reapariciones de esta idea, pero lo importante aquí es advertir que esto, no obstante su indesmentible elocuencia, encierra un defecto.

Si todo de lo que se tratara fuera de intervenir frente al azar y abstenerse ante la voluntad —como observa Elizabeth Anderson— no tendríamos razón alguna para prestarle atención médica al que imprudentemente se accidentó por entregarse al frenesí de la velocidad, o al que cayó de una cornisa escalando por un lugar prohibido, y cuánto menos al que agoniza asfixiado luego de haber fumado compulsivamente toda una vida.²⁹¹ Pero sí tendríamos razones, en cambio, para escudriñar recelosamente en el historial deliberativo de una persona, evaluando qué decisión fue opcional y cuál consecuencia de la suerte bruta, de modo de averiguar con certeza qué resultado dejar a salvo y cuál corregir.²⁹² Y, por supuesto, en este ejercicio de contrarrestar la mala fortuna en el mundo y reparar todo azar natural, barajaríamos suficientes motivos para singularizar al lisiado, al pobre, o al desafortunado, o, en fin, a quien el estado haya de proteger, señalándole que no obstante sus defectos será compensado. Y en esta singularización en realidad hay una estigmatización, cuya erosión en la autoestima moral del sujeto es peor que su causa; el igualitarismo, en definitiva, como la objeción de San Pablo, no hace el bien que quiere y hace

²⁸⁹ Habermas, J. *Facticidad y validez* (Madrid: Trotta, 2010), p. 161.

²⁹⁰ Respecto de los límites de esta comprensión, véase el espléndido estudio de Charles Taylor sobre la autenticidad y el individualismo: Taylor, C. *The Malaise of Modernity*. Reimpreso, en algunas ediciones, como: *The Ethics of Authenticity* (Cambridge: Harvard University Press, 1991).

²⁹¹ Algunos de estos ejemplos, por cierto, son de Elizabeth Anderson. Véase Anderson, E. “¿Cuál es el punto de la igualdad?”, p. 51. Para un comentario explicativo y una proyección pragmática de las consecuencias del argumento, véase Brieba, D. “Igualdad democrática: La teoría de la justicia de Anderson”, en J. Gallego y T. Bullemore (eds.) *Igualitarismo. Una discusión necesaria* (Santiago: Centro de Estudios Públicos, 2016), pp. 105-170. Véase, en general, sobre el igualitarismo relacional (que es la denominación que recibe la teoría distributiva de Elizabeth Anderson): Anderson, E. “The Fundamental Disagreement Between Luck Egalitarians and Relational Egalitarians”, en 40 *Canadian Journal of Philosophy* (2010), pp.1-23; y más recientemente, Lippert-Rasmussen, K. “Luck Egalitarians Versus Relational Egalitarians: On the Prospects of a Pluralist Account of Egalitarian Justice”, 45[2] *Canadian Journal of Philosophy* (2015), pp. 220-241.

²⁹² Peña, C. “El reclamo por igualdad”, p. 308.

el mal que no quiere. Pero el punto relevante en denunciar todas estas consecuencias indeseables no es el síntoma sino la enfermedad, es asegurar condiciones para identificar correctamente el problema. Y el problema es un serio defecto al nivel de los principios: el igualitarismo —que en esta versión, Anderson apellidó “de la suerte”— concibe “la totalidad de las relaciones sociales como una variable instrumental, es decir, como un simple medio para la igualdad en la distribución de bienes”.²⁹³ Cuando lo correcto, sería más bien lo opuesto: “emplear la distribución de bienes para asegurar relaciones sociales de no dominación o,²⁹⁴ si se prefiere, relaciones de igualdad democrática, donde nadie esté sometido a nadie”.²⁹⁵ En términos de Anderson:

In focusing on correcting a supposed cosmic injustice, [luck egalitarianism] has lost sight of the distinctively political aims of egalitarianism. The proper negative aim of egalitarian justice is not to eliminate the impact of brute luck from human affairs, but to end oppression... Its proper positive aim is not to ensure that everyone gets what they morally deserve, but to create a community in which people stand in relations of equality to others.²⁹⁶

Es importante tomar consciencia de lo que esto significa. La igualdad no es un mero ideal distributivo, cuyo fin sea únicamente compensar contra la mala suerte bruta. Es, mucho más, un ideal que gobierna las relaciones sociales, aquello que nos debemos los unos a los otros en tanto ciudadanos. Es, en definitiva, la idea de que “las relaciones humanas deben conducirse sobre la presuposición de que la vida de cada persona es igualmente importante”.²⁹⁷ Esto tiene una consecuencia de la mayor importancia en lo que aquí nos interesa: conforme al *igualitarismo distributivo* la igualdad es valiosa en la distribución de algún bien o recurso, conforme al *igualitarismo relacional*, lo

²⁹³ *Idem.*

²⁹⁴ Opresión o no dominación en el sentido de: “formas de relación social bajo las cuales algunas personas dominan, explotan, marginalizan, degradan e infligen violencia en otras” (“¿Cuál es el punto de la igualdad?”, p. 75).

²⁹⁵ Peña, C. “El reclamo por igualdad”, p. 308.

²⁹⁶ Anderson, E. “¿Cuál es el punto de la igualdad?”, p. 47.

²⁹⁷ Scheffler, S. “What Is Egalitarianism?”, en 31 *Philosophy & Public Affairs* (2003), p. 21-22.

valioso es la igualdad en nuestras relaciones interpersonales. Es exactamente esto lo que da pie para preguntarse por el significado último de la igualdad, es decir la cuestión de: ¿qué significa tratar a los demás como iguales? Esto es lo que intentaré investigar a continuación.

§ 3.3.11. EL SENTIDO DE LA PREGUNTA POR LA IGUALDAD REVISITADO. El argumento de Anderson, entonces, es que la preocupación del igualitarismo no debe ser corregir la brecha de la desigualdad, sino asegurar condiciones materiales suficientes que propicien el florecimiento del reconocimiento y de relaciones sociales de no dominación.²⁹⁸ La igualdad relevante no es de bienes sino de estatus; no es distributiva sino “relacional”. El problema de la distribución es derivativo.²⁹⁹

Igualdad, por tanto, equivale a no dominación.³⁰⁰ No dominación, es la abolición de todo tipo de jerarquías sociales.³⁰¹ Es decir, el deseo perenne, desde Rousseau,³⁰² Godwin,³⁰³ Wollstonecraft³⁰⁴ y Paine,³⁰⁵ hasta nuestros

²⁹⁸ Para un trabajo muy acabado al respecto, véase Fraser, N. “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Postsocialist’ Age”, en su *Justice Interruptus* (New York: Routledge, 1997), pp. 11-39; Honneth, A. *The Struggle for Recognition*, J. Anderson (trad.) (Cambridge: Polity Press 1995), *passim*.

²⁹⁹ Scheffler, S. “The Practice of Equality”, en C. Fourie, F. Schuppert, I. Wallimann-Helmer (eds.) *Social Equality. On What it Means to be Equals* (Oxford: Oxford University Press, 2015), p. 44.

³⁰⁰ Y, desde luego, no es la única persona en notararlo. Véase un análisis completo al respecto en Scheffler, S. “The Practice of Equality”; Anderson, E. “Equality”, en D. Estlund (ed.) *The Oxford Handbook of Political Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2012); Pettit, P. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Oxford University Press, 1997); y, Pettit, P. *On the People’s Terms. A Republican Theory and Model for Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

³⁰¹ Y esta, según Anderson, ha sido la reivindicación “histórica” del igualitarismo. Véase, Anderson, E. “Equality”, p. 40.

³⁰² Véase Rousseau, J. “Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men, Or Second Discourse” y “Of the Social Contract”, en Gourevitch, V. (ed.) *The Discourses and Other Early Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); y *Emile, Or On Education* (New York: Basic Books, 1979).

³⁰³ Godwin, W. *An Enquiry Concerning Political Justice, and Its Influence on General Virtue and Happiness* (London: G. G. J. and J. Robinson, 1793).

³⁰⁴ Wollstonecraft, M. *A Vindication of the Rights of Women* (Boston: Peter Edes, 1792).

³⁰⁵ Paine, T. *Rights of Man. Part the Second. Combining Principle and Practice* (London: H. D. Symonds, 1792).

tiempos, de vivir en una sociedad de iguales. Correctamente entendida su tradición, esta y no la distribución sería la reivindicación histórica del igualitarismo.³⁰⁶ Es decir, más que una tradición que impugnara la desigualdad económica, el igualitarismo es una tradición que se caracterizó más correctamente por propiciar la abolición de la esclavitud, del peonaje, del feudalismo, de la monarquía, del sistema de castas, del racismo, del patriarcado, del colonialismo y de las estigmatizaciones basadas en la sexualidad o la discapacidad.

Anderson señala haber encontrado la verdadera raíz de la tradición igualitarista:

We can say that egalitarians seek a society in which people enjoy equal authority, status, or standing.

Pero esto, desde luego, pide un principio: ¿Qué hay de bueno en una sociedad desprovista de dominación? ¿Por qué es importante vivir en una sociedad de iguales? ¿En qué sentido los seres humanos son iguales? Estas son preguntas, por cándidas que parezcan, que no han sido miradas con circunspección por quienes de modo tan decidido han mostrado el correcto rol de la igualdad en la justicia distributiva.

³⁰⁶ Al igualitarismo le compete una agenda mucho más diversa que la mera distribución. Véase Young, I. M. *Inclusion and Democracy* (New York: Oxford University Press, 2000).

§ 4. ¿QUÉ, SI ALGO, DESTILA LA IGUALDAD MORAL DE LOS SERES HUMANOS?

§ 4.1. *Proemio: la región más transparente*

“Es autoevidente”, reza la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, “que todos los seres humanos son creados iguales”. Hoy es difícil encontrar un pensador de buena fe que esté en desacuerdo —al menos en abstracto— con este predicamento. Creemos que no es necesario exhibir virtudes teologales para entender que nuestras diferencias de raza, piel, color, género, orientación sexual, etnia, inteligencia, etc., *nunca* podrían justificar discontinuidades en dignidad y respeto a lo largo del género humano. No hay una conquista más propiamente moderna que esta adquisición de nuestro sentido común.³⁰⁷ Así, por ejemplo, observaba Hegel, al señalar que la diferencia entre la sociedad tradicional y la moderna estribaba en que en la primera existía un orden predispuesto que justificaba jerarquías estratificadas de estatus, mientras que en la segunda no existe *telos* alguno sino una igual distribución de autonomía.³⁰⁸ Lo moderno, empero, no es la abolición de las

³⁰⁷ Para una discusión sobre la ambivalencia que, empero, este ideal moderno por antonomasia atraviesa en el tiempo presente (en particular, a propósito del proceso de modernización capitalista que arrastra Chile), véase Peña, C. “¿Cuánta desigualdad necesita la democracia?”, en 147 *Estudios Públicos* (2017), pp. 97-115.

³⁰⁸ Hegel, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*, A. W. Wood (ed.), H. B. Nisbet (trad.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), § 124.

clases, sino del vínculo entre libertad y privilegio.³⁰⁹ Toqueville insistiría con estridencia —y suprema imaginación sociológica— en este punto, al sentenciar que el desarrollo de la igualdad en el mundo era un “hecho providencial”.³¹⁰

Ahora bien, ¿en qué se basa esta igualdad? ¿Cuál es la fuente de este *especial* estatus moral de que goza, al parecer de modo *autoevidente*, el ser humano?

Podríamos comenzar adoptando una explicación, como conjetura Williams, que consista en apelar al mero hecho de nuestra común humanidad: todos los seres humanos somos iguales *qua* seres humanos.³¹¹ Este predicamento tiene el atractivo de aparecer cercano a nuestro sentido común (Shylock: “If you prick us, do we not bleed? If you tickle us, do we not laugh?”). Pero nótese que el solo hecho de nuestra pertenencia a una especie, sin embargo, no pareciera constituir una base suficiente para restringir jurisdiccionalmente nuestra atribución de titularidad moral. Imagínese, para comprobarlo, el caso de alguien cuyo comportamiento nos parece perfectamente humano —y por tanto acreedor, bajo este acercamiento, de dignidad y respeto— pero repentinamente descubrimos que es un ciborg. ¿Justifica, esta sola modificación en los hechos, una diferencia en su estatus moral? ¿Si este ciborg prueba comportarse como un ser humano en aspectos moralmente relevantes, por qué excluirlo del alcance de nuestros principios morales?

La respuesta a estas preguntas no es en absoluto evidente, pero la aparente pertinencia de formularlas muestra al menos que el especieísmo parece ser una posición enteramente contingente, incapaz de justificar su propio criterio de aplicación. Lo fundamental aquí es reconocer que nuestra práctica de adscripción de igualdad a lo largo del género humano no es *solamente* una afirmación de hecho —como fuera la constatación de una discontinuidad biológica entre las especies sintientes— sino también un ideal

³⁰⁹ Manent, P. “Democratic Man, Aristocratic Man, and Man Simply. Some Remarks on an Equivocation in Tocqueville’s Thought”, en D. J. Mahoney y P. Seaton (eds.) *Modern Liberty and its Discontents* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998), p. 69.

³¹⁰ Toqueville, A. *El antiguo régimen y la revolución* (Madrid: Daniel Jorro Editor, 1911), p. 146.

³¹¹ Williams, B. “The Idea of Equality”, pp. 230 y ss.

moral.³¹² De ahí que lo relevante sea concentrarnos en aquellas capacidades, voliciones o propiedades que, desde el punto de vista de la moral, resultan relevantes.

Nuestra práctica de reconocer un estatus moral diferenciado a los seres humanos usualmente se ha justificado sobre la base constatar en ellos ciertas capacidades *intelectuales* superiores —llámese a ellas *x*—. ³¹³ Esta racionalización, empero, enfrenta al menos dos graves problemas. Por un lado, en cualquier reconstrucción plausible del conjunto de capacidades cognitivas que constituyen *x*, puede ser el caso que haya ciertos humanos que exhiban dichas capacidades en un nivel relativo inferior al de ciertos animales no-humanos.³¹⁴ Después de todo, como señaló con razón Bentham, “a full-grown horse or dog is beyond comparison a more rational, as well as a more conversable animal, than an infant of a day, or a week, or even a month old”.³¹⁵ Y lo mismo podría decirse, en el caso de los adultos, respecto de quienes sufren de una discapacidad cognitiva severa.³¹⁶

A esto cabría oponer, en un ánimo escéptico, que lo anterior implica presuponer con cierto candor la existencia de criterios imparciales que nos permitan comparar niveles de inteligencia entre especies —criterios que no bien comienzan a delinearse, resultan en una forma de antropocentrismo más o menos flagrante—. Ahora, esto parece caer en la tentación de disolver lo que parece ser una paradoja: si las capacidades intelectuales de los humanos y los animales no-humanos son inconmensurables, entonces las capacidades humanas solo son *distintas* y no *superiores* a las del resto de los animales, lo que trae consigo el colapso de toda estrategia por identificar un conjunto *x* del cual se derive mayor titularidad moral. Del escepticismo se sigue, precisamente, la igualdad plena al interior del reino animal.

³¹² Singer, P. “All Animals are Equal”, en 5[1] *Philosophic Exchange* (1974), p. 106.

³¹³ Arneson, R. “What, if Anything, Renders all Humans Morally Equal?”, en D. Jamieson (ed.) *Singer and his Critics* (Oxford: Blackwell, 1999), p. 103.

³¹⁴ Singer, P. *Animal Liberation* (New York: Random House, 1990), cap. 6.

³¹⁵ Bentham, J. “An Introduction to the Principles of Morals and Legislation”, cap. 17, § 4, p. 282.

³¹⁶ Feinberg, J. “The Rights of Animals and Unborn Generations”, en W. T. Blackstone (ed.) *Philosophy and Environmental Crisis* (Georgia: University of Georgia Press, 1974), p. 60.

Una segunda dificultad que enfrenta esta posición consiste en que la apelación a x socava el caso de la igualdad a lo largo del propio género humano. En efecto, así como los seres humanos tienden a ser intelectualmente más capaces que los homínidos o roedores, existen algunos humanos que tienden a ser más capaces que otros. Esto trae como consecuencia indeseable que todo intento por justificar diferencias de trato moral al interior del reino animal sobre la base de x , justifica, por paridad de razonamiento, diferencias de trato moral al interior del género humano. El especieísmo, entonces, deviene en *elitismo*.

¿Cómo hacer frente a estas disquisiciones? Podría conjeturarse, con Singer, que estas objeciones ineludiblemente nos conducen a la afirmación de una igualdad plena entre todos los animales (*i.e.* animales humanos y no-humanos). Lo que significaría esgrimir que no hay elitismo alguno en la naturaleza sintiente y consciente, y por tanto los intereses de los animales no-humanos deben contar lo mismo que los intereses de las personas, en nuestro cálculo agregado de intereses. Así, el diseñador de políticas públicas deberá mirar con la misma austera imparcialidad el dolor de dientes de un niño que el dolor de dientes de un ratón.³¹⁷ Y, presumiblemente, si tuviéramos que elegir entre aliviar un dolor de dientes moderado en un niño o un dolor más intenso en un ratón, debiéramos inclinarnos en favor del ratón.

Pero es claro que así puesta la cuestión, surge rápidamente la interrogante: ¿son las capacidades identificadas anteriormente —aquellas que varían diferenciada o gradualmente a lo largo del reino animal— las capacidades verdaderamente relevantes para la moral? Si la respuesta es sí, entonces basta con adoptar la objeción de Singer y proclamar igualdad moral transversal en el reino animal. Pero, ¿es válida esta conclusión? Mi impresión es que el interés de Singer por la obsolescencia del especieísmo le llevó a pasar por alto la complejidad de esta pregunta. Quizás sirva replantear su objeción para examinar este asunto con mayor claridad.

La pregunta que la objeción al especieísmo plantea podría describirse así: ¿es posible especificar principios capaces de conferir un estatus moral superior a los seres humanos, en consideración a sus elevadas capacidades

³¹⁷ Arneson, R. "What, if Anything, Renders all Humans Morally Equal?", p. 105.

cognitivas, sin al mismo tiempo admitir discontinuidades en dicho estatus al interior del género humano?

Que las apetencias sensoriales de un niño y un ratón cuenten lo mismo en la aritmética singeriana, no quiere decir que las apetencias sensoriales constituyan el único tipo de interés a considerar. Singer, en efecto, reconoce que el deseo de un niño por estudiar trigonometría es un interés superior al de un ratón por comer queso. En este sentido, él reconoce que los humanos tienen una vida mental más compleja y enriquecida que los animales no-humanos, y que por consiguiente los intereses correlativos a esos estados mentales superiores deben valer más en la balanza social. De esto se deriva que un principio de igual consideración de intereses, como es el principio que Singer tiene en mente al proclamar la igualdad moral entre animales humanos y no-humanos, sería sensible a una cierta graduación cualitativa *entre* los intereses en cuestión.

Ahora bien, ¿no estamos con esto —como nos acusaría Arneson— reintroduciendo el problema del elitismo, que Singer denunciara tan concluyentemente en el especieísmo?³¹⁸ Después de todo, ¿qué nos asegura que las preferencias cualitativamente superiores de los seres humanos sean conmensurables con las preferencias aparentemente llanas de los animales?:

If a dog is killed, its rich future of smells and chases is cut short, and these interests may be more complex and rich than comparable smell and chase interests of humans. Moreover, how does one compare the complexity of very different interests —a dog's complex interest in sniffing versus a child's complex interest in solving jigsaw puzzles?³¹⁹

La posición de Singer repentinamente se vuelve vulnerable. Si existen ciertos estados mentales superiores a otros, entonces basta haber sido dotado por la lotería natural con un fino sentido estético o una sensibilidad musicalmente aguda, para recibir un trato moralmente privilegiado —es decir, para que ese interés cuente más en la gran balanza social--.³²⁰ Esto no puede estar correcto.

³¹⁸ *Id.*, p. 106.

³¹⁹ *Id.*, p. 105.

³²⁰ Dworkin, R. "What is Equality? Part 1: Equality of Welfare", p. 190.

El problema con esta posición pareciera ser que la medida en que ella tiende en la práctica hacia el igualitarismo o el elitismo parece depender enteramente de la teoría del valor a que se acople. Si se esgrime que el bien es una materia de apetencias y que los placeres varían solo en magnitud o cantidad —como lo haría Bentham— entonces el interés de toda criatura por realizar sus apetencias cuenta lo mismo. Si se piensa, en contrapartida, que el cultivo de ciertas facultades intelectuales contribuye cualitativamente mucho más a la vida de una persona que la mera satisfacción de sus placeres hedonistas, entonces los intereses de unos cederán en favor de los de otros, como lo sostuvo Mill, en un pasaje muy citado de su *Utilitarianism*:

It is indisputable that the being whose capacities of enjoyment are low, has the greatest chance of having them fully satisfied; and a highly endowed being will always feel that any happiness which he can look for, as the world is constituted, is imperfect. [...] It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied. And if the fool, or the pig, is of a different opinion, it is only because they only know their own side of the question.³²¹

El utilitarismo de Singer, entonces, como Odiseo cruzando el Estrecho de Mesina, se enfrenta simultáneamente al Escila de un igualitarismo puramente hedonista y al Caribdis de un antropocentrismo elitista. Podría salirse al paso de esta dificultad disectando una forma de utilitarismo independiente de este confuso principio de igual consideración de intereses, que parece hacernos iguales en cosas que valoramos distinto. Podría conjeturarse la posibilidad de una estrategia argumentativa que admita un *umbral* de capacidades cognitivas, de tal modo que de todo lo que supere ese umbral pueda decirse que detenta estatus moral. Y la satisfacción de los intereses de aquellos que satisfacen el umbral, consiguientemente, contará más en el cálculo social que la satisfacción de los intereses de aquellos que no lo hacen, siendo aún esos intereses iguales en cantidad y calidad.³²²

Nótese que la apelación a un umbral es la forma como tradicionalmente se ha definido la idea de personalidad humana en Occidente. Piénsese, por

³²¹ Mill, J. S. "Utilitarianism", p. 257.

³²² Arneson, R. "What if Anything...?", p. 109.

ejemplo, en el caso de Kant. Él sostuvo que el estatus moral de una persona venía dado por su posesión de una *agencia racional*. Lo racional, en breve, es la facultad de deliberar conforme al principio de no contradicción, que nos prohíbe querer una cosa y su contrario al mismo tiempo. Esta es una estrategia bastante extendida en el pensamiento occidental: donde Kant vio moralidad, Locke vio derechos, y sostuvo que éstos benefician a quienes poseen una “habilidad —en la glosa de Nozick— de regular y guiar su proyecto de vida conforme a una visión comprensiva”.³²³

Ahora bien, así planteada la estrategia el planteamiento podría volverse nuevamente vulnerable a la objeción de Singer. ¿Qué nos asegura que una vez satisfecho el umbral —sea éste el que fuera— no vayamos a reproducir alguna forma de elitismo? La explicación de este riesgo se encuentra en que la mayoría de los criterios que uno puede en principio vislumbrar admiten graduación. Después de todo, ninguna razón existe para pensar, por ejemplo, que la astringencia de la protección dispensada por los derechos en Locke no admitirá variación conforme varíe la magnitud con que su titular posea efectivamente esa capacidad condicionante de que nos habla Nozick.

Siendo ésta nuestra situación, lo que correspondería a continuación es asumir el ejercicio de especificar una condición que determine el estatus moral de las personas, de un modo que no admita variaciones significativas de grado una vez cierto umbral es satisfecho. El criterio que dirima el umbral no puede, desde luego, ser arbitrario, y la condición tiene que tener la cualidad de admitir variaciones relevantes por debajo del umbral, y devenir cuantitativa y cualitativamente en irrelevante una vez que el umbral esté satisfecho. La condición, por tanto, tendría que asumir la tarea de afirmar lo *distintivo* del ser humano frente a otras especies, y a la vez argumentar a favor de una *continuidad* al interior de la especie humana. Este plan, que desde luego es difícil, tiene la virtud de darnos un salvoconducto para volver sobre la literatura que constituye el marco de referencia de esta tesis, manteniendo fija la vista en la necesidad de especificar una propiedad moral *normativamente* significativa, capaz de distinguir entre personas y no-personas, sin sucumbir al elitismo.

³²³ Nozick, R. *Anarchy, State and Utopia*, p. 49.

§ 4.2. *La moralidad de la igualdad*

La idea de igualdad parece presumir que hay cierta conformidad fáctica entre los seres humanos. Pero nuestro reclamo por igualdad, como hemos insistido ya con cierta majadería, no puede fundarse en una mera constatación de especie, sino que debe asumir una estructura distinta. Aquí me propondré, siguiendo a Darwall, explorar la posibilidad de que ese reclamo tome la forma de una *razón (moral) en segunda persona*. Hay valores —decíamos en *supra* § 2.2.2.1—, como el valor de cada persona, que imponen en nosotros una demanda por reconocimiento cuya afirmación toma la forma de un imperativo de conducta. Ello se debe a que la posición en cuestión es la de un igual, porque reconocemos —por ejemplo, en un esquema kantiano— que todo quien está provisto de razón detenta nuestra misma dignidad, y por tanto merece nuestro respeto. Pero esta posición no se sostiene sobre sí misma, sino sobre la base de las demandas de reconocimiento que desde ella pueden ser esgrimidas. Pues la dignidad es, como señala Kant en un pasaje de la *Metafísica de las costumbres*, aquello “mediante lo cual” las personas racionales “exigen” o demandan respeto de parte de los demás:

a human being regarded as a person, that is, as the subject of morally practical reason, is exalted above all price [...] as an end in himself he possesses a *dignity* by which he exacts *respect* for himself from all other beings in the world.³²⁴

Darwall, entonces, en su novedosa lectura de este predicamento, concluye que para Kant la dignidad es “the second-personal standing of an equal: *the authority to make claims and demands on one another as free and rational agents*” y de exigirse recíproca, contablemente, el cumplimiento de estas demandas.³²⁵ Personas, entonces, son aquellos que tienen una posición suficientemente autoritativa como para hacer frente a reclamos

³²⁴ Kant, I. *La metafísica de las costumbres*, § 6: 434-435.

³²⁵ Darwall, S. “Respect and the Second Person Standpoint,” en 78[2] *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* (2004), pp. 43, 44.

intersubjetivos de reconocimiento. El respeto por la dignidad de las personas consiste en la asunción de esa autoridad: nos respetamos cuando nos hacemos mutuamente responsables por las demandas que reconocemos que cada persona tiene la autoridad de realizar frente a otro como agente libre y racional. Este tejido recíproco de “claim-makers” y “claim-responders”, mutuamente contables, es, en la visión de Darwall, la correcta manera de entender la comunidad de iguales que Kant denominó en su *Fundamentación* “reino de los fines”.

Así las cosas, en la filosofía de Kant entonces estas capacidades morales —aunque formidables por sí mismas— no pueden ser inteligibles sino en su dimensión *relacional*: su posesión significa que todos podemos pertenecer como co-legisladores al reino de los fines, que es aquella comunidad política imaginaria donde podemos razonar y deliberar en conjunto los términos de nuestra convivencia.³²⁶ No es necesario reelaborar sobre cómo este planteamiento explica el sentido en que empleamos el principio de igualdad en nuestro discurso, para reconocer que el problema de la igualdad es un problema *moral* antes que fáctico.

§ 4.3. *Observación intermedia*

Pero entonces, ¿en virtud de qué hecho o hechos este principio moral se sostiene? Que sea un principio moral no significa, desde luego, que se trate de un concepto que aparezca de manera puramente abstracta ante nuestra consciencia. Insistir en ello terminaría desmantelando las presuposiciones más básicas de nuestro sentido común. La igualdad es un principio, señalábamos, que se vale de descripciones que sirven a su vez como razones, que permiten comprender su génesis. Y, en tal medida iluminan su comprensión y aplicación. Son descripciones sin las cuales el principio sería ininteligible, porque no habría nada respecto de lo cual se predicaría.

El quehacer, por tanto, de esta sección consiste en someter a escrutinio algunas de las más representativas teorías presentes en la literatura sobre el

³²⁶ Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, § 4:439.

contenido de aquella propiedad respecto de la cual la igualdad es un predicado moral.

§ 4.4. *Williams revisitado*

Quizás resulte conveniente comenzar retomando el comentario que hacíamos a las ideas de Williams más arriba. Williams, como tuvimos ocasión de comentar, discute la función práctica que pudiera tener en nuestro discurso la proposición empírica según la cual todas las personas *son* personas. No parece muy auspicioso, señalaba, comenzar con una tautología, pero luego agrega lo siguiente:

That all men are human is, if a tautology, a useful one, serving as a reminder that those who belong anatomically to the species *homo sapiens*, and can speak a language, use tools, live in societies, can interbreed despite racial differences, etc., are also alike in certain other respects more likely to be forgotten. These respects are notably the *capacity to feel pain*, both from immediate physical causes and from various situations represented in perception and in thought; and the *capacity to feel affection for others*, and the consequences of this, connected with the frustration of this affection, loss of its objects, etc.³²⁷

En este pasaje Williams está identificando dos capacidades que parecen a primera vista genuinamente humanas: la capacidad de sentir dolor y la capacidad de sentir afección. El dolor, por un lado, no es una sensación distintivamente humana; es claro que los animales también pueden sufrirlo, por mucho que su sufrimiento en muchas ocasiones no nos interpele. Y dicho esto, entonces, la siguiente pregunta será en qué sentido algo tan llanamente distribuido a lo largo de la especie animal puede servir para alumbrar el sentido del principio de igualdad.

Fue Bentham quien sostuvo que el sufrimiento era la propiedad dogmáticamente central del principio de igualdad. ¿Cuál es el atributo más importante de los seres humanos?, se preguntó, ¿el discurso, la racionalidad? No: “the question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they

³²⁷ Williams, B. “The Idea of Equality”, p. 232 [énfasis agregado].

suffer?’”.³²⁸ Que el sufrimiento ocupe un lugar central en la moral para Bentham, viene dado, entre otras cosas, por su utilitarismo, que entiende la ética como un asunto de consecuencias, y la consecuencia central es la minimización del sufrimiento y maximización del placer. Bentham, sin embargo, escribió cosas bastante interesantes para demostrar cómo es que a él parecía que el sufrimiento era un sentimiento moral susceptible de carices específicamente humanos. En su *Principles of the Civil Code* sostuvo, por ejemplo, que este se distinguía del animal en que el primero admitía una dimensión anticipatoria, mientras que el segundo solo era actual.³²⁹ No es este, con todo, el lugar para profundizar en esta psicología moral, es cierto que los seres humanos pueden sufrir por anticipación, como cuando abrigan pensamientos dolorosos, pero que los animales no lo hagan es algo contingente. Baste volver, por ahora, sobre nuestra sospecha anterior según la cual el utilitarismo hedonista no parece ser una base suficientemente plausible sobre la cual fundar el reclamo por igualdad. Los estados mentales, como el dolor y el placer no son idóneos como una métrica de la igualdad porque distintas personas otorgan una distinta importancia a esos factores sensitivos en sus vidas. Hay quienes están dispuestos a tolerar una mayor cantidad de dolor que el resto, con el fin de conseguir un bien que es subjetivamente deseable. Así, por ejemplo, ocurre con el deportista que busca una buena marca, a costo de mucha extenuación física.

El otro criterio identificado por Williams es la capacidad de sentir afección. Tanto los animales como las personas pueden sentir afecto, claro está. Tanto entre ellos mismos como recíprocamente.³³⁰ Es innegable que el afecto juega un rol sumamente relevante en nuestros arreglos políticos; que los seres humanos seamos capaces de amar y de ser movidos por el amor es lo que late detrás de reivindicaciones como el matrimonio homosexual.³³¹

³²⁸ Bentham, J. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, cap. 17, § I [bff].

³²⁹ Williams, B. “The Idea of Equality”, p. 232

³³⁰ Donaldson, S. y Kymlicka, W. *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 56 y ss.

³³¹ Waldron, J. *One Another's Equals*, p. 91.

Quiero profundizar a continuación en este tipo de pesquisa, la tentativa de mirar cualidades —morales, intelectuales, psicológicas, etc.— paradigmáticamente humana, a fin tener una idea más clara del “despertar” de la igualdad, que según decíamos en el primer capítulo de esta memoria, es la reacción propia de quien mira el mundo con imparcialidad.

§ 4.5. *La luminosidad divina de Locke*

La capacidad humana por excelencia, se sostiene desde la edad clásica, es la razón. Así lo pensaron los estoicos, Aquino y San Agustín, y quizás la siguiente descripción del hombre contenida en *De Legibus* de Cicerón es una buena muestra de ello:

Este animal pródigo, sagaz, múltiple, agudo, dotado de memoria, lleno de razón y de consejo, que llamamos hombre, ha sido engendrado por el Dios supremo en una preclara condición. Porque, de tantos géneros y naturalezas de animales, es él solo partícipe de la razón y del pensamiento, cuando los demás están todos privados. Y ¿qué hay, no diré en el hombre, pero en todo el cielo y la tierra, más divino que la razón?³³²

La razón así entendida, no es meramente una prebenda animal, sino algo que se caracteriza por su función: tenemos razón *para* inteligir a dios, para penetrar —como decía el estoico Epicteto— el cuerpo intangible de dios en la materia;³³³ la razón es un pararrayos de divinidad en nosotros. San Anselmo, que encarnó esta conjetura en su estadio de máxima singularidad, mostró que el ser humano pensante puede obligar a la ontología a divina rendir una formidable cantidad de luminosidad y energía.³³⁴

Este predicamento trascendió, desde luego, a la modernidad. Quizás la versión más inspirada de esta sugerente imagen la encontramos en Locke. Él afirmó que la racionalidad constituía un legado de la humanidad entera, y no un mayorazgo de una elite iluminada, y en tal sentido es la razón aquella

³³² Cicerón. *De las leyes* (Mexico D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016), p. 11.

³³³ Epicteto. “Introducción”, en *Disertaciones por Arriano* (Madrid: Gredos, 2015), p. 20, 28.

³³⁴ Véase San Anselmo [de Canterbury]. *Proslogion* (Madrid: Tecnos, 1998).

característica respecto de cual es posible predicar igualdad a lo largo del género humano.³³⁵

En su *God, Locke and Equality* Waldron exhuma el significado secular de la idea lockeana de “inteligir la *imagen* de Dios”, señalándonos que ella invoca nuestra capacidad de comprender el ambiente en que vivimos insertos. Ambiente en que no estamos simplemente catapultados y a la deriva, sino en el cual nuestra presencia cobra relevancia significativa.³³⁶ Y esa misma presencia *creativa*, esa capacidad de *natalidad*,³³⁷ podemos identificarla en otros, lo que alienta la idea —posteriormente propiciada por Kant— de que la razón posee una *dimensión interpersonal*: asimilar el mundo es asimilar que el resto sus nativos son capaces de inteligirlo e interpretarlo, al igual que nosotros.

§ 4.6. *La animalidad lingüística de Aristóteles*

Hemos adelantado (*supra* § 3.2.4.1) cómo es que para Aristóteles el secreto de la naturaleza humana estriba en la condición lingüística del hombre, en que el ser humano —para usar una expresión de George Steiner— es un “animal lingüístico”.³³⁸ De ahí que seamos *animales sociales* [*zwon politikon*], puesto que nuestra racionalidad se fragua en contextos comunicativos; no podemos aspirar al bien al margen de la dialéctica que nos provee el contexto, es decir, al margen de una comunidad discursiva donde ese concepto detente un sentido normativo compartido.³³⁹ En este sentido, todo significado es relacional porque es colegislado. No somos nosotros quienes *hablamos* el lenguaje, sino es el lenguaje el que nos *habla* a nosotros.³⁴⁰ Fuera de la polis,

³³⁵ No hay contraste moralmente relevante, sostuvo con particular ironía, entre la razón del hombre común y aquel “learned gibberish” de los académicos, filósofos y abogados (Locke, J. *An Essay Concerning Human Understanding*, lib. III, cap. 10, § 12).

³³⁶ Waldron, J. *God, Locke, and Equality*, p. 69.

³³⁷ El término es de Arendt: “What is Freedom”, en su *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (New York: Viking Press, 1961), p. 169.

³³⁸ Steiner, G. *After Babel* (London: Oxford University Press, 1976), p. 54.

³³⁹ Véase, Sandel, M. *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 56 y ss..

³⁴⁰ Compárese esta idea, con aquella famosa frase de Hölderlin en un famoso borrador de carta aparentemente dirigida a su madre: “[...] y para esto le ha sido dado al hombre el más peligroso de

insistía Aristóteles, no hay *hombre*, sino un páramo de “bestias y dioses”.³⁴¹ Esta es una idea abrumadoramente presente en Occidente, desde la historia de la Torre de Babel en el Génesis (xi, 1-9), hasta el argumento de Wittgenstein en contra del lenguaje privado.³⁴²

En sus escritos sobre dignidad, George Kateb ratifica que el lenguaje es la quiddidad que hace todo lo demás posible:

By making language possible, the human brain makes possible the mind, from which speech and notational systems come. Language not only *makes thinking possible*, it is the medium of most thinking [...] a trait that is essential to free agency and moral agency as well as to human stature in general.³⁴³

§ 4.7. *La racionalidad práctica de Hobbes*

Otros señalan que lo propiamente humano —aquello respecto de lo cual todos somos iguales— es la racionalidad en sentido *práctico*, esto es, la capacidad de ponderar razones, discernir y deliberar cursos de acción.³⁴⁴ Hobbes representa el proceso de asunción por excelencia en que la racionalidad práctica ocupa un lugar teóricamente gravitacional. Conforme argumenta en su *Leviatán*, en el estado de naturaleza los hombres viven en un estado *igualdad natural* que se funda en el hecho de que nadie es tan fuerte como para no temer el ataque de otro y nadie es tan débil como para no poder atacar a otro. De modo que Hobbes conjeturó que la capacidad racionalmente práctica que todos compartimos no es reflexiva, creativa ni luminosa, es sencillamente una capacidad *mortífera*:

todos los bienes, el lenguaje; le ha sido dado para que creando, destruyendo, desapareciendo y retornando a la que vive eternamente, a la Maestra y Madre, atestigüe *lo que es*”.

³⁴¹ Aristóteles. *Politics*, p. 1253a9-10.

³⁴² Cuya famosa formulación es la siguiente: “Por tanto “seguir la regla” es una práctica. Y creer seguir la regla no es seguir la regla. Y por tanto no se puede seguir “privadamente” la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla.” (Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*, § 22).

³⁴³ Kateb, G. *Human Dignity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011), p. 138, 143.

³⁴⁴ Arneson, R. “Equality: Neither Acceptable nor Rejectable” en Steinhoff, U. (ed.) *Do All Persons Have Equal Moral Worth?* (Oxford: Oxford University Press, 2015), p. 34.

Nature hath made men so equall in the faculties of the body and mind, as that, though there be found one man sometimes manifestly stronger in body or of quicker mind than another, yet when all is reckoned together the difference between man and man is not so considerable as that one man can thereupon claim to himself any benefit to which another may not pretend as well as he. For, as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination or by confederacy with others that are in the same danger with himself.³⁴⁵

De esto se deriva que ningún hombre ha de sobrestimar su fortaleza, porque David tuvo habilidad suficiente para derrotar a Goliat. Es una capacidad mortífera, por tanto, lo que allana el molde de la humanidad, así concluye Hobbes en *De Cive*: “They are equals who can doe equall things one against the other, but they who can do the greatest things (namely kill) can doe equall things”.³⁴⁶

Esta igualdad natural irrestricta, que hace a los hombres temer constantemente por su seguridad, implica una vida precaria (“pobre, solitaria, desagradable, bruta y breve”), para superar esta situación los hombres limitan su libertad natural para dar cabida al Leviatán a través de un pacto: protección por obediencia. El poder del soberano garantiza que cada uno observará las reglas cuyo mantenimiento es una condición para la seguridad de todos. A este pacto —aquí la moderna teoría de juegos encontró una veta formidable— podemos llegar *todos* ejerciendo nuestra razón práctica.³⁴⁷ En ese sentido, es la novena ley de la naturaleza, señaló Hobbes, “that every man acknowledge another for his equal by nature”.³⁴⁸

³⁴⁵ Hobbes, T. *Leviathan*, § 13.1.

³⁴⁶ Hobbes, T. *De Cive*, H. Warrender (ed.) (Oxford: Oxford University Press, 1984), lib. I, cap. 3, p. 45.

³⁴⁷ Tal era la convicción de Hobbes en torno a nuestra equivalencia racional, que se permitió incluso hacer un guiño irónico a Aristóteles, que creía en formas superiores e inferiores de razón: “[...] Aristotle in the first booke of his Politiques, for a foundation of his doctrine, maketh men by Nature, some more worthy to Command, meaning the wiser sort (such as he thought himselfe to be for his Philosophy;) others to Serve, (meaning those that had strong bodies, but were not Philosophers as he)” (*Leviathan*, § 15).

³⁴⁸ Hobbes, T. *Leviathan*, § 15.21.

§ 4.8. La agencia moral de Kant

En los ojos de Kant, la más importante de nuestras capacidades no es la racionalidad práctica, sino la capacidad de elucidar y responder a *leyes morales*. Esta inestimable disposición es la piedra de toque de nuestra libertad, de nuestra aptitud para razonar y deliberar de manera contra-causal, es decir, con independencia “de las causas que determinan el mundo sensorial”.³⁴⁹

Debo precisar que para la epistemología desarrollada por Kant en la *Crítica de la razón pura*, la idea de razón práctica es precisamente la idea de una razón sensible a la ley moral:

“Práctico” es todo lo que es posible mediante libertad [... .] [U]na voluntad que no puede ser determinada más que a través de estímulos sensibles, es decir, *patológicamente*, es una *voluntad animal (arbitrium brutum)*. Lo que es, en cambio, independiente de tales estímulos y puede, por tanto, ser determinada a través de motivos sólo representables por la razón, se llama *voluntad libre (arbitrium liberum)*, y todo cuanto se relaciona con ésta última, sea como fundamento, sea como consecuencia, recibe el nombre de *práctico*.³⁵⁰

La voluntad libre, o autonomía de la voluntad, es lo que contrasta la pasividad de la secuencia causal del *actuar propositivo*. El ser humano es propositivo, en la medida en que capaz de actualizar la representación mental de un objetivo anhelado en la realidad.³⁵¹

No cabe duda que con esta constatación Kant entiende haber dado con una cualidad *distintiva*, que eleva al hombre sobre el resto de las criaturas sintientes, en tanto es capaz de orientar su actuar *conforme a principios*:

En el sistema de la naturaleza el hombre (*homo phaenomenon, animal rationale*) es un ser de escasa importancia y tiene con los demás animales [...] un precio común [...]. Ahora bien, el hombre, considerado como *persona*, es decir, como sujeto de una razón práctico-mora está situado por encima de todo precio; porque como tal (*homo noumenon*) no puede

³⁴⁹ Kant, I. *Crítica de la razón pura*, § A795/B824.

³⁵⁰ *Id.*, § A800/B828-A802/B830.

³⁵¹ Kant, I. *La metafísica de las costumbres*, § 248.

valorarse sólo como medio para fines ajenos, incluso para sus propios fines, sino como fin en sí mismo, es decir, posee una *dignidad* (un valor interno absoluto), gracias a la cual infunde *respeto* hacia él a todos los demás seres racionales del mundo, puede medirse con cualquiera otro de esta clase y valorarse en pie de igualdad.³⁵²

El poder que deriva de esta formidable capacidad de actuar conforme a fines, transforma nuestro sentido de nuestro propio estatus en el mundo. El ser humano no solamente es propositivo, sino que además es capaz de movilizar recursos morales abstractos contra sus inclinaciones. En un pasaje muy famoso de la *Crítica de la razón práctica* Kant sostuvo: “[d]os cosas llenan el ánimo de admiración y veneración [...]: *el cielo estrella sobre mí y la ley moral dentro de mí*”.³⁵³ La perspectiva astronómica: “anula, por así decirlo, mi importancia como *criatura animal*”, pero mi autoconsciencia moral “eleva infinitamente mi valor como inteligencia”. Es precisamente esta *anagnorisis*, este golpe intempestivo que me permite advertir una hondura luminosa en mi ser que no proviene de mi condición biológica, el minuto copernicano de la idea kantiana de dignidad: aquello que está elevado “infinitamente por sobre todo precio, y que no puede por un momento ser comparado o echado a competir sin, por así decirlo, ultrajar su sacralidad”.³⁵⁴

§ 4.9. *La ética de la autenticidad*

Las ideas de Kant, en todo su fulgor activo, siempre despertaron la sospecha de una cierta inviabilidad práctica,³⁵⁵ por lo que hacia el final de su vida Kant hubo de hacer frente a estos enjuiciamientos, publicando un ensayo que decidió titular de un modo ligeramente provocativo: “En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica””. No obstante, y

³⁵² *Id.*, § 434-435.

³⁵³ Kant, I. *Crítica de la razón práctica*, D. M. Granja (trad.) (México: Fondo de Cultura Económica, 2005), § 5:161-162.

³⁵⁴ Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 106.

³⁵⁵ Véase a este respecto la reconstrucción teórica de esta crítica ensayada por Waldron en *Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man* (London: Methuen, 1987), p. 51.

tal como nos advierte Williams, es importante reparar en que aquella capacidad moral que Kant identifica como la base de la dignidad humana, no debe ser entendida como una característica natural. Se trata de algo *noumenal*, trascendental, y de ahí la dificultad de emplear los argumentos que he venido reproduciendo en una discusión sobre igualdad entre personas ordinarias en circunstancias ordinarias.³⁵⁶

Creo, sin embargo, que a la hora de reflexionar críticamente sobre el tema es imprescindible mantener una distinción a la vista. Es preciso deslindar la *autonomía en sentido moral*, que es aquello a que refiere la capacidad kantiana de *marras*, de la *autonomía en sentido personal*, que invoca la idea de estar en control sobre el destino de la propia vida.³⁵⁷

Los seres humanos somos individuos históricamente constituidos. La amalgama de lazos afectivos, formas adscriptivas de pertenencia y proyecciones que fraguan con espesor nuestra conciencia de nosotros mismos, no debe ser entendida —a la manera de la economía neoclásica— como una suma de preferencias discretamente observables en un punto sincrónico en el tiempo.³⁵⁸

La noción de autonomía personal, o a veces también denominada *autenticidad*, invoca la idea de que los seres humanos estamos involucrados íntimamente con el tiempo, y ello no en el sentido del transcurrir, sino en el sentido más profundo de que nuestro ser *actual* se configura desde la temporalidad. A esta idea alude Heidegger en un pasaje de *Ser y tiempo* cuando explica que el ser humano se encuentra siempre constituido como *extensión*. No es que el hombre sea el punto discreto en el tiempo que habita entre un antes, que sería el nacimiento, y un después, que sería la muerte, sino que este “entre”, ese ámbito que creemos intermedio en la vida de una

³⁵⁶ Williams, B. “The Idea of Equality”, p. 235.

³⁵⁷ Waldron, J. “Moral Autonomy and Personal Autonomy”, en J. Christman y J. Anderson (eds.) *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 307-329.

³⁵⁸ En su diario de 1916, Wittgenstein recoge una extraña observación, anotando: “¿Qué es la historia para mí? ¡El mío es el primer y único mundo que tengo!” (*Notebooks 1914-1916* (New York: Harper & Brothers, 1962), p. 82).

persona, es en realidad la totalidad de la consciencia del sujeto que la vive, es en realidad el sujeto que somos.³⁵⁹

De modo que cuando hablamos de autenticidad, no podemos estar hablando de una suma de preferencias individuales —que pudieran, por así decirlo, balancearse junto con los intereses de los demás—, sino que hablamos de aquella característica alojada en la condición humana conforme a la cual el tiempo en su conjunto comparece en el ser humano que cada uno es.³⁶⁰ Esta hechura histórica del hombre, que se expresa en vínculos y afectos desplegados en el tiempo, no es simplemente la contabilidad de una serie de acontecimientos desligados unos de otros, simplemente yuxtapuestos, sino que es una red de significados, una trama de sentido, un mundo, que está ahí siendo todavía en cada cual: una consciencia extendida, hacia atrás y adelante, que intenta apropiarse comprensivamente de su circunstancia.

Lo anterior sugiere que existe un sentido en que los seres humanos somos *autores* de nuestra propia biografía, no en el sentido de vivir a la deriva de nuestras inclinaciones, siguiendo tal o cual derrotero según su atractivo táctico —como ocurre con el *wanton* hobbesiano—, tampoco por razones morales —como nos requiere Kant—, sino simplemente porque *tal es la persona que queremos ser*.³⁶¹

Como puede recordarse, Dworkin advirtió la importancia de *tratar a las personas con igual respeto*, lo que manda a sopesar con la misma gravedad la responsabilidad con que cada cual carga respecto del devenir de su proyecto de vida.³⁶² las personas, insistía Mill, son responsables de su individualidad, de identificar un trayecto vital auténtico que responda a sus planes íntimos. Las sociedades, agregaba, han de organizarse de tal modo que permitan este florecimiento de la personabilidad, de tal modo que cada cual cargue a sus anchas con el almanaque de su vida:

³⁵⁹ Heidegger, M. *Ser y Tiempo*, J. E. Rivera (trad.) (Madrid: Trotta, 2012), § 69.

³⁶⁰ Dilthey, W. *Crítica de la razón histórica* (Barcelona: Península, 1986), p. 44.

³⁶¹ Véase Raz, J. *The Morality of Freedom*, p. 370.

³⁶² Dworkin, R. *Justice for Hedgehogs*, p. 330.

He who lets the world choose his life for him, has no other need of any other faculty than the ape like faculty of imitation. He, who chooses his own plan of life for himself, employs all his faculties. He must use observation to see, reasoning and judgement to foresee, activity to gather materials for decision, discrimination to decide, firmness and self-control to hold to his deliberate decision.³⁶³

Esto, de más decirlo, no implica el solipsismo: aquella doctrina donde es posible buscar el sentido al margen de las estructuras sociales que revisten de significado al mundo.³⁶⁴ Como dice Taylor: “my discovering my own identity doesn’t mean that I work it out in isolation, but that I negotiate it through dialogue, partly overt, partly internal, with others”.³⁶⁵ No se trata aquí de adelantar una cierta forma de libertad negativa, ni tampoco, por el otro lado, de denunciar un páramo vacío de valores, una nostalgia de lo absoluto, en las ideas liberales.³⁶⁶ La tentativa, más bien, es constatar que el ser humano es capaz de liderar una vida autoconsciente *por sí mismo*; es decir, es capaz de orientar sus decisiones conforme a una concepción individual del bien, articulando, de este modo, una trayectoria vital que es vista desde adentro hacia fuera, y cuyos derroteros dependen del sigilo o vértigo de la propia voluntad.

La invitación a mirar la vida en perspectiva, y no como un modelo a escala, como exhorta impetuosamente Ramsey en la cita que sirve de epígrafe a esta memoria, nos ubica en una posición de avanzada para descubrir que lo mismo que ocurre con nosotros puede decirse de los demás. Si miramos el mundo con *imparcialidad*, notamos que la misma autenticidad que nosotros buscamos en nuestra vida — aquellos planes y memorias que despliegan temporalmente nuestra identidad— constituye algo que también está disponible para los demás. Y esta constatación nos compele a *respetar* —

³⁶³ Mill, J. S. *On Liberty*, C. Shields (ed.) (New York: Bobbs-Merrill., 1959), p. 71.

³⁶⁴ Taylor, C. *The Malaise of Modernity*, p. 54.

³⁶⁵ Taylor, C. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, A. Gutman (ed.) (Princeton: Princeton University Press, 1992), p. 34.

³⁶⁶ Véase, Steiner, G. *Nostalgia for the Absolute* (Toronto: House of Anansi Press, 1997), pp. 10-21.

volviendo a Dworkin— la infinita dignidad del ser humano. La aspiración de la igualdad, por tanto, es que cada vida se deba a sí misma.

Rawls, por su parte, señaló que sus dos principios de justicia se aplicaban a “personas morales”, que definió como aquellas “capaces de abrigar una concepción de su propio bien, y [...] un sentido de la justicia”.³⁶⁷ Esto es correcto, la justicia debe proveer las condiciones para que las personas persigan sus propios fines, de modo que la existencia de individuos con *intereses* es un elemento crucial. Este pareciera ser el déficit de la solución kantiana, que apela a un individuo cuya única aspiración es extraordinariamente formal: actuar en formas universalmente válidas (más sobre esto en un momento).

En *Political Liberalism* Rawls termina de cauterizar este déficit, al reconocer que una versión del agente tan ascética como la que esgrimió Kant, es incapaz incluso de motivar la cooperación: “[m]erely reasonable agents would have no ends of their own to be advanced by fair cooperation”.³⁶⁸ Y cuando los ciudadanos están justificados en retirar su participación, el estado deviene en ilegítimo. De modo que es crucial, adelantó Rawls, que junto con un sentido de lo justo [*fairness*], que permita siquiera idear mecanismos imparciales, sea posible que los individuos abriguen intereses o concepciones individuales del bien, porque *eso* es lo que nos hace iguales.³⁶⁹

Ahora bien, en 1783 Kant escribió un ensayo que invitó en sus lectores la sospecha de que aquel moralismo estricto de la *Fundamentación* podría dar lugar a una concepción del hombre menos embelesada por el prurito de adecuar incondicionadamente la conducta a normas universales, y más cercana a la concepción de autenticidad que se viene describiendo en esta sección.

En efecto, en su provocativamente titulado “En torno al tópico: ‘tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica’”, también conocido como *Teoría y práctica*, Kant relajó el rigor de su moralismo (al menos lo suficiente como) para señalar: “nadie puede forzarme a ser feliz de acuerdo a

³⁶⁷ Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 442.

³⁶⁸ Rawls, J. *Political Liberalism*, p. 52.

³⁶⁹ *Ibid.*

su concepción de la felicidad”.³⁷⁰ E incluso le otorgó a la búsqueda de la felicidad un ámbito privilegiado dentro de la esfera de autonomía individual: “cada uno tiene derecho a buscar su felicidad por el camino que le parezca bueno, con tal que al aspirar a semejante fin no perjudique la libertad de los demás que puede coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal posible”.³⁷¹

Ahora, la generosidad de este pasaje debe ser matizada. *Autonomía y felicidad* para Kant son cosas disímiles y antipódicas. En la *Fundamentación* la idea de autonomía toma la forma de una voluntad que se determina a sí misma en conformidad con leyes universales, es decir, no constreñida por inclinaciones.³⁷² La felicidad, en cambio, tiene precisamente que ver con necesidades e inclinaciones, y de ahí que constituya “un poderoso contrapeso a todas las máximas del deber”.³⁷³ La idea que tenía en mente Kant, por tanto, cuando escribió la *Fundamentación*, es que las personas devienen autónomas cuando se erigen por sobre su propensidad hacia la felicidad (él llamó al amor un “afecto patológico”), a fin de observar la ley universal *por sí misma*.

Contra este contexto, la defensa dispensada en *Teoría y práctica* hacia la “búsqueda de la felicidad” resulta notable. Y lo notable es que la felicidad, que aparentemente *obsta* a la moralidad, porque impide el autogobierno y entrega la razón al dictamen veleidoso de las pasiones, repentinamente *se vuelve relevante*. La explicación —y en esto seguimos a Andrew Reath— parece estar en su idea de *propositividad*.³⁷⁴ En la *Metafísica de las costumbres* elabora y estabiliza la idea de que los seres humanos somos capaces de *darnos fines*, es decir, somos *propositivos*.³⁷⁵ Parte importante de la ética kantiana consiste en respetar a las personas como seres propositivos, y estos fines, en

³⁷⁰ Kant, I. “En torno al tópico...”, p. 21 [énfasis añadido].

³⁷¹ *Id.*, p. 31.

³⁷² Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, § 4:433.

³⁷³ *Id.*, § 4:405.

³⁷⁴ Reath, A. “Setting Ends Through Reason”, en S. Robertson *Spheres of Reason* (Oxford: Oxford University Press, 2009), pp. 199-220.

³⁷⁵ Kant, I. *La metafísica de las costumbres*, § 384. El término “propositividad” [*purposiveness*] lo tomo prestado de Weinrib (véase *The Idea of Private Law*, p. 89). Otros comentaristas angloparlantes de Kant prefieren decir que somos “end-setters” (véase Waldron, J. *One Another’s Equals*, p. 109).

algún sentido, han de ser independientes de consideraciones morales (aunque constreñidos por ellas): fines cuya proposición y adopción es fuente infinita de respeto.³⁷⁶

Waldron nota, no sin razón, que el concepto de autenticidad kantiano —la idea que cada cual debe ser capaz de perseguir su *felicidad*—, conforme a su exposición en *Teoría y práctica*, desempeña más bien una función política: limitar el ejercicio del poder estatal.³⁷⁷ De ahí que la búsqueda de la felicidad constituya un “derecho originario” que brota de la “humanidad” del hombre.³⁷⁸ Es decir, un derecho que no es artificial, que no surge simultáneamente con el estado civil, sino le precede. Y como le precede, es prioritario. Y en tanto prioritario, inviolable; así las cosas, si el estado contraviene este derecho, incurre en “el mayor despotismo imaginable”.³⁷⁹

Podría decirse, por tanto, que la idea de autenticidad en Kant no es un elemento de su teoría *moral* —que es donde está alojado su concepto de dignidad— sino más bien está conectada con el valor de la *libertad negativa* que es el principio rector de su doctrina del derecho [*Rechtsthere*] en la *Metafísica de las costumbres*.³⁸⁰

Sea cual fuere el lugar de la idea de autenticidad *como autonomía* en la ética deóntica kantiana, creo que esta es una noción fundamental para comprender el desempeño normativo de nuestro principio. La igualdad es la constatación de que la demanda de reconocimiento del prójimo es un problema universal. Cada cual invierte en su plan de vida conforme una visión del bien, y nuestra capacidad de adoptar una mirada imparcial sobre el mundo, nos permite derivar que los demás, al igual que nosotros, *proyectan* su vida. Puede que uno evalúe sus acciones sencillamente sobre la base del rédito que aporten para el propio interés, pero comenzamos a tratarlos como iguales cuando reconocemos que ellos también tienen *un punto de vista* sobre

³⁷⁶ Reath, A. “Setting Ends Through Reason”, p. 201.

³⁷⁷ Waldron, J. *One Another's Equals*, pp. 110-111.

³⁷⁸ Kant, I. *La metafísica de las costumbres*, § 237.

³⁷⁹ Kant, I. “En torno al tópico...”, p. 33.

³⁸⁰ Sobre la importancia de la libertad negativa en Kant, véase Ripstein, A. *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009), pp. 307-329.

el mundo, y sus acciones iteran ese punto de vista, así como las nuestras el propio. Reconocemos que esa perspectiva con que los demás esbozan su destino, les produce gran preocupación, pues del éxito de su plan de vida depende su relevancia en el mundo. Este *telos* de la condición humana no es un sustantivo, sino un adverbio; no es un objetivo externo, sino una forma de vivir la vida. Reconocemos, por tanto, que los demás, así como nosotros, se identifican con lo que buscan, aspiran a alcanzar lo que se proponen, ansían, en una palabra, que su vida se deba enteramente a sí misma, y que constituya un instrumento para una voluntad ajena. La importancia que todo esto cobra para mí, me permite, analógicamente, descubrir la importancia que cobra para los demás. La idea de igualdad, en definitiva, es la idea de mirar el mundo “desde el punto de vista humano”,³⁸¹ reconociendo que lo importante no es adoptar tal o cual *forma* de vida, sino el propósito esencial de *vivir la vida en los propios términos*.³⁸²

³⁸¹ Williams, B. “The Idea of Equality”, p. 234.

³⁸² Waldron, J. *One Another's Equals*, p. 111.

CONCLUSIONES

En estas líneas no ha habido nada de conclusivo, nada de terminal. No hemos pretendido haber atrapado con una sola mirada la verdad final sobre la igualdad. Hemos intentado, mucho más modestamente, auscultar y someter a sospecha aquellos aspectos de la idea contemporánea de igualdad que, incluso en sus versiones más inspiradas, llevan a resultados tan indeseables.

Sintetizándolas al máximo, mis conclusiones son las siguientes:

- (a) La igualdad es un principio normativo de segundo orden, cuya función es *evaluar* la aplicación de principios normativos de primer orden. Algunos de estos principios de primer orden son lo que se conoce como justicia distributiva.
- (b) En ejercicio de este quehacer, el principio de igualdad nos exhorta a interrogar la realidad con ánimo *imparcial*, es decir, evaluando las cosas desde la perspectiva de *todas las personas*.
- (c) Lo anterior es un requisito de toda justificación moral que pretende reclamar legitimidad política, por cuanto lo político es el ámbito de las instituciones respaldadas *coactivamente* por la autoridad estatal. Para que esta coacción sea legítima, y no una mera imposición partisana, la justificación en cuestión debe concitar un consenso unánime entre sus destinatarios.

(d) La idea de imparcialidad nos permite descubrir que los demás, así como nosotros, invierten gran preocupación y consideración en su propio proyecto de vida —sus trayectos y horizontes—. Esta atención que practican los demás por su propia vida y no por la de otros, es una *razonable parcialidad*.

(e) De ahí que el contenido prescriptivo que sirve de justificación al principio de igualdad deba ser una concepción moral del ser humano como agente *propositivo* a la Kant, es decir, como agente para quien la posibilidad de darse fines y perseguir su consumación es parte del sentido de ser persona.

(f) Una concepción de la igualdad —como aquella que abriga el igualitarismo contemporáneo— que presume que su función se agota en administrar la *distribución* de los recursos de una sociedad, aspirando únicamente a neutralizar la mala suerte inmerecida que padecen sus miembros, es una concepción que puede llevar a resultados indeseables, como sacrificar la razonable parcialidad.

(g) Una concepción más sensible de la igualdad, entiende que lo relevante es asegurar *relaciones sociales sanas*, es decir, desprovistas de dominación, donde cada vida se deba exclusivamente a sí misma, lo que implica una carga distributiva importante pero que perfectamente puede ser desigual.

REFERENCIAS

- Anderson, E. "The Fundamental Disagreement Between Luck Egalitarians and Relational Egalitarians", en 40 *Canadian Journal of Philosophy* (2010).
- . "Equality", en D. Estlund (ed.) *The Oxford Handbook of Political Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2012).
- . "¿Cuál es el punto de la igualdad?", en J. Gallego y T. Bullemore (eds.) *Igualitarismo. Una discusión necesaria* (Santiago: Centro de Estudios Públicos, 2016).
- Anscombe, G. E. M. "Modern Moral Philosophy", en 33 *Philosophy* (1958).
- Aquino, T. *Commentary on the Nicomachean Ethics*, I, C. I. Litzinger, O. P. (trad.) (Chicago: Henry Regnery Company, 1964).
- . *Summa Theologiae*, v. II, t. II, T. Gilby (trad.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
- Arendt, H. *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (New York: Viking Press, 1961).
- . *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1973).
- . *De la historia a la acción* (Barcelona: Paidós, 1995).
- Aristóteles. *Politics*, H. Rackham (trad.) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1944).
- . *Nicomachean Ethics*, R. C. Bartlett y S. D. Collins (eds. y trads.) (United States: The University of Chicago Press, 2011).
- Arneson, R. "Against Rawlsian Equality of Opportunity", en 93 *Philosophical Studies* (1999).
- . "What, if Anything, Renders all Humans Morally Equal?", en D. Jamieson (ed.) *Singer and his Critics* (Oxford: Blackwell, 1999).

- . “Equality: Neither Acceptable nor Rejectable” en Steinhoff, U. (ed.) *Do All Persons Have Equal Moral Worth?* (Oxford: Oxford University Press, 2015).
- Arrow, K. “Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls’s Theory of Justice”, en 70 *The Journal of Philosophy* (1970).
- Atria, F. “Sobre la soberanía y lo político”, en 12 *Revista Derecho y Humanidades* (2006).
- . “La verdad y lo político (i): La verdad y su dimensión constitutiva”, en 23 *Persona y Sociedad* (2009).
- . *Veinte años después. Neoliberalismo con rostro humano* (Santiago de Chile: Catalonia, 2013).
- . *La forma del derecho* (Madrid: Marcial Pons, 2016).
- . *Tratado de la posesión y la propiedad*, MS (2017).
- Balguy, J. *The Foundations of Moral Goodness*, t. II (New York: Garland Publishing, 1976).
- Barnhart, M. G. “An Overlapping Consensus: A Critique of Two Approaches”, en 66[2] *The Review of Politics* (2004).
- Barry, B. *A Treatise on Social Justice, Volume II: Justice as Impartiality* (Oxford: Clarendon Press, 1995).
- Bentham, J. “An Introduction to the Principles of Morals and Legislation”, en J. H. Burns y H. L. A. Hart (eds.) *Collected Works* (Londres: Athlone Press, 1970 [1789]).
- . “Deontology”, en A. Goldworth (ed.) *Deontology, together with A Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism* (Oxford: Clarendon Press, 1983 [1814-1831]).
- . “Constitutional Code”, en J. Bowring (ed.) *The Works of Jeremy Bentham*, v. IX, t. I, (Edinburgh: William Tait, 1843 [1830]).
- . “Pannomial Fragments”, en J. Bowring (ed.) *The Works of Jeremy Bentham*, v. III (Edinburgh: William Tait, 1838-1843).
- . “Anarchical Fallacies”, en J. Bowring (ed.) *The Works of Jeremy Bentham*, v. II (Edinburgh: William Tait, 1843).
- . *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Oxford: Oxford Clarendon Press, 2012).
- Berlin, I. *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969).
- . *The Crooked Timber of Humanity* (London: Fontana Press, 1991).
- . *Conceptos y categorías* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013).
- Blackburn, S. “Supervenience”, en su *Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

- Briebea, D. "Igualdad democrática: La teoría de la justicia de Anderson", en J. Gallego y T. Bullemore (eds.) *Igualitarismo. Una discusión necesaria* (Santiago: Centro de Estudios Públicos, 2016).
- Bykvist, K. "Utilitarianism in the twentieth century", en B. Eggleston y D. E. Miller (eds.) *The Cambridge Companion to Utilitarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).
- Cane, P. "Corrective Justice and Correlativity in Private Law" en 16 *Oxford Journal of Legal Studies* (1996).
- Carrol, L. *The Annotated Alice: Alice's Adventures in Wonderland & Through the Looking Glass*. With an Introduction and Notes by M. Gardner (New York: Bramhall House, 1960).
- Cicerón. *De las leyes* (Mexico D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016).
- Cohen, F. "Transcendental Nonsense and the Functional Approach", en 35[6] *Columbia Law Review* (1935).
- Cohen, G. A. "On the Currency of Egalitarian Justice", en 99 *Ethics* (1989).
- . "Self-Ownership, History and Socialism: An Interview with G. Cohen", en 1 *Imprints* (1996).
- . "Facts and Principles", en 31[3] *Philosophy and Public Affairs* (2003).
- Constant, B. "The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns", en B. Fontana (trad. y ed.) *Political Writings* (New York: Cambridge University Press, 1988).
- Copleston, F. C. *Aquinas: An Introduction to the Life and Work of the Great Medieval Thinker* (New York: Penguin, 1991).
- Crimmins, J. E. "Mill on Bentham", MS, John Stuart Mill Bicentennial Conference, del University College de Londres (2006).
- d'Aspremont, C. y L. Gevers. "Equity and the Informational Basis of Collective Choice", en 44 *Review of Economic Studies* (1977).
- Dancy, J. "On Moral Properties", en 90 *Mind* (1981).
- . "In Defence of Thick Concepts", en 20 *Midwest Studies in Philosophy* (1995).
- . "Practical Concepts", en S. Kirchin (ed.) *Thick Concepts* (Oxford: Oxford University Press, 2013).
- Darwall, S. "Respect and the Second Person Standpoint," en 78[2] *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* (2004).
- . *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006).

- Davidson, D. "Mental Events", en L. Foster y J. W. Swanson (eds.) *Essays on Actions and Events* (Oxford: Clarendon Press, 1970).
- . *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1980).
- Dilthey, W. *Crítica de la razón histórica* (Barcelona: Península, 1986).
- Diógenes Laercio. *Lives of Eminent Philosophers*, v. IV, R. D. Hicks (trad.) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972).
- Donaldson, S. y Kymlicka, W. *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2011).
- Drèze, J. y A. Sen. *Hunger and Public Action* (Oxford: Oxford University Press, 1989).
- Dummett, M. "The Source of the Concept of Truth", en *The Seas of Language* (Oxford: Oxford University Press, 1996).
- Dworkin, R. *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1977).
- . "Is Wealth a Value?", en 9 *Journal of Legal Studies* (1980).
- . "What is Equality? Part 1: Equality of Welfare", en 10[3] *Philosophy & Public Affairs* (1981).
- . "What is Equality? Part 2: Equality of Resources", en 10[4] *Philosophy & Public Affairs* (1981).
- . "Comment of Narveson: In Defense of Equality", en 1[1] *Social Philosophy and Policy* (1983).
- . "Rights as Trumps", en J. Waldron (ed.) *Theories of Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1984).
- . *Law's Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986).
- . "What is Equality? Part 3: The Place of Liberty", en 73 *Iowa Law Review* (1987).
- . "Objectivity and Truth: You'd Better Believe it", en 25[2] *Philosophy & Public Affairs* (1996).
- . *Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).
- . "Sovereign Virtue Revisited", en 113[1] *Ethics* (2002).
- . "Equality, Luck and Hierarchy", en 31[2] *Philosophy & Public Affairs* (2003).
- . *Justice for Hedgehogs* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2011).
- Edmundson, W. A. *John Rawls: Reticent Socialist* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).
- Epicteto. "Introducción", en *Disertaciones por Arriano* (Madrid: Gredos, 2015).

- Feinberg, J. "The Rights of Animals and Unborn Generations", en W. T. Blackstone (ed.) *Philosophy and Environmental Crisis* (Georgia: University of Georgia Press, 1974).
- Ferrajoli, L. *La lógica del derecho. Diez aporías en la obra de Hans Kelsen* (Madrid: Trotta, 2017).
- Fine, A. "And Not Anti-Realism Either", en 18[1] *Noûs* (1984).
- Finlayson, J. G. y F. Freyenhagen "The Habermas Rawls Dispute: Analysis and Re-evaluation", en J. G. Finlayson y F. Freyenhagen (eds.) *Habermas and Rawls. Disputing the Political* (London: Routledge, 2011).
- Flathman, R. "Equality and Generalization, a Formal Analysis", en R. Pennock y J. W. Chapman (eds.) *Nomos IX: Equality* (New York: New York University Press, 1967).
- Fraser, N. "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age", en su *Justice Interruptus* (New York: Routledge, 1997).
- Gargarella, R. *Teorías de la justicia después de Rawls* (Barcelona: Paidós, 1999).
- Gasper, D. "Is Sen's Capability Approach an Adequate Basis for Considering Human Development?" en 14[4] *Review of Political Economy* (2002).
- Gauthier, D. *Morals by Agreement* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
- Godwin, W. *An Enquiry Concerning Political Justice, and Its Influence on General Virtue and Happiness* (London: G. G. J. and J. Robinson, 1793).
- Goethe, J. W. *Materialen zur Geschichte der Farbenlehre*, v. 14 (Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1982).
- Gordley, J. "Contract Law in the Aristotelian Tradition", en P. Benson (ed.) *The Theory of Contract Law: New Essays* (New York: Cambridge University Press, 2001).
- . *The Jurists* (Oxford: Oxford University Press, 2017).
- Guest, S. *Ronald Dworkin* (Stanford: Stanford University Press, 2013).
- Habermas, J. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, C. Cronin, P. De Greif (eds.) (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988).
- . "Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", en 92[3] *The Journal of Philosophy* (1995).
- . *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid: Taurus, 1999).
- . *Facticidad y validez* (Madrid: Trotta, 2010).
- . *Verdad y justificación* (Madrid: Trotta, 2011).

- Hare, R. M. *The Language of Morals* (Oxford: Oxford University Press, 1952).
- . *Freedom and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1963).
- . “Ethical Theory and Utilitarianism”, en H. D. Lewis (ed.) *Contemporary British Philosophy* (London: George Allen and Unwin, 1976).
- . “Supervenience”, en 58[1] *Aristotelian Society Supplementary Volume* (1984).
- Hart, H. L. A. *Essays on Bentham* (Oxford: Clarendon Press, 1982).
- . *The Concept of Law* (Oxford: Oxford University Press, 2012).
- Heath, J. “Methodological Individualism”, en E. N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2015).
- Hedrick, T. *Rawls and Habermas. Reason, Pluralism and the Claims of Political Philosophy* (California: Stanford University Press, 2010).
- Hegel, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*, A. W. Wood (ed.), H. B. Nisbet (trad.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
- Heidegger, M. *Ser y Tiempo*, J. E. Rivera (trad.) (Madrid: Trotta, 2012).
- Hobbes, T. *De Cive*, H. Warrender (ed.) (Oxford: Oxford University Press, 1984).
- . *Leviathan: Or the Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*, I. Shapiro (ed.) (New Haven and London: Yale University Press, 2010).
- Honneth, A. *The Struggle for Recognition*, J. Anderson (trad.) (Cambridge: Polity Press 1995).
- Hume, D. *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*, v. 2, t. 3, D. F. Norton y M. J. Norton (eds.) (Oxford: Clarendon Press, 2007).
- Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, M. García (trad.) (Madrid: Espasa-Calpe, 1983 [1785]).
- . “Groundwork of the Metaphysics of Morals”, en *Immanuel Kant Practical Philosophy*, M. Gregor (ed. y trad.) (New York: Cambridge University Press, 1996 [1785]).
- . *Crítica de la razón pura*, P. Ribas (trad.) (Madrid: Taurus, 2006 [1787]).
- . *Crítica de la razón práctica*, D. M. Granja (trad.) (México: Fondo de Cultura Económica, 2005 [1788]).
- . “En torno al tópico: ‘tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica’”, en su M. F. Pérez y R. Rodríguez (trads.) *Teoría y práctica* (Madrid: Tecnos, 1986 [1793]).
- . *La metafísica de las costumbres*, A. Cortina y J. Conill (trads.) (Madrid: Tecnos, 1989 [1797]).

- Kaplow, L. y S. Shavell. *Fairness versus Welfare* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002).
- Kateb, G. *Human Dignity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011).
- Kelsen, H. "Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics", en 42[5] *The American Political Science Review* (1948).
- . "Causality and Imputation", en 61[1] *Ethics* (1950).
- . *Teoría pura del derecho* (Buenos Aires: Eudeba, 1960).
- . *¿Una nueva ciencia de la política?: Réplica a Eric Voegelin* (Buenos Aires: Katz, 2006).
- . *¿Qué es la justicia?* A. Calsamiglia (ed.) (Barcelona: Ariel, 2008).
- Kim, J. "Concepts of Supervenience", en J. Kim (ed.) *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- Kramer, M. *John Locke and the Origins of Private Property* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- . *Moral Realism as a Moral Doctrine* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2009).
- Leedes, G. C. "Rawls's Excessively Secular Political Conception", en 27[5] *University of Richmond Law Review* (1993).
- Lippert-Rasmussen, K. "Luck Egalitarians Versus Relational Egalitarians: On the Prospects of a Pluralist Account of Egalitarian Justice", 45[2] *Canadian Journal of Philosophy* (2015).
- Locke, J. *An Essay Concerning Human Understanding*, P. H. Nidditch (ed.) (Oxford: Clarendon Press, 1971 [1689]).
- . *Two Treatises of Government*, P. Laslett (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1988 [1689]).
- Lucas, J. R. "Against Equality", en 40[154] *Philosophy* (1954).
- MacCormick, N., *Legal Reasoning and Legal Theory*, (Oxford: Clarendon Press, Oxford, 1978).
- MacDonald, M. "Natural Rights", en J. Waldron (ed.) *Theories of Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1984).
- MacIntyre, A. *After Virtue* (London: Duckworth, 1985).
- Mack, M. P. *Bentham: An Odyssey of Ideas* (New York: Columbia University Press, 1963).
- Mackie, J. L. *Ethics: Inventing Right and Wrong* (London: Penguin, 1977).
- Macpherson, C. B. *La teoría política del individualismo posesivo* (Barcelona: Fontanara, 1970).

- . *Democratic Theory: Essays in Retrieval* (Oxford: Oxford University Press, 1973).
- Manent, P. “Democratic Man, Aristocratic Man, and Man Simply. Some Remarks on an Equivocation in Tocqueville’s Thought”, en D. J. Mahoney y P. Seaton (eds.) *Modern Liberty and its Discontents* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998).
- Marx, K. “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en *Escritos de juventud* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987).
- Maskin, E. “A Theorem on Utilitarianism”, en *45 Review of Economic Studies* (1978).
- McDowell, J. “Non-Cognitivism and Rule-Following”, en S. Holtzman y C. Leich (eds.) *Wittgenstein: To Follow a Rule* (London: Routledge, 1981).
- . *Mind and the World* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995).
- McLaughlin, B. “Supervenience”, en E. N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2011).
- Mill, J. S. “Utilitarianism”, en J. M. Robson (ed.) *The Collected Works of John Stuart Mill, Vol. X, Essays on Ethics, Religion and Society* (Toronto and London: University of Toronto Press and Routledge & Kegan Paul, 1969 [1861]).
- . “Autobiography”, en J. M. Robson y J. Stillinger (eds.) *The Collected Works of John Stuart Mill, v. I, Autobiography and Literary Essays* (Toronto and London: University of Toronto Press and Routledge & Kegan Paul, 1981 [1924]).
- . *On Liberty*, C. Shields (ed.) (New York: Bobbs-Merrill, 1959).
- Miller, D. *Citizenship and National Identity*, (Cambridge: Polity Press, 2000).
- Moore, G. E. *Principia Ethica*, T. Baldwin (ed) (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- Moore, M. “Moral Reality”, en *6 Wisconsin Law Review* (1982).
- . “Moral Reality Revisited”, en *90 Michigan Law Review* (1992).
- . “Law as a Functional Kind”, en R. George (ed.) *Natural Law Theory* (Oxford, Clarendon Press, 1994).
- Murphy, L. “Institutions and the Demands of Justice”, en *27 Philosophy and Public Affairs* (1999).
- Nagel, T. *The View From Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1989).
- . *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991).

- . *La posibilidad del altruismo* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2004).
- Nino, C. S. “Razones y prescripciones: una respuesta a Alchourrón”, en 1[2] *Análisis filosófico* (1981).
- Nozick, R. *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).
- . *Invariances: The Structure of the Objective World* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2001).
- Nussbaum, M. “Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution” en J. Annas y R. H. Grimm (eds.) 145 *Oxford Studies in Ancient Philosophy: Supplementary Volume* (Oxford: Oxford University Press, 1988).
- . “Aristotelian Social Democracy”, en R. Bruce Douglas et al (eds.) *Liberalism and the Good* (Michigan, Routledge, 1990).
- . “Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism,” en 20 *Political Theory* (1992).
- O’Neill, M. “Lo que debieran creer los igualitaristas”, en J. Gallego y T. Bullemore (eds.) *Igualitarismo. Una discusión necesaria* (Santiago: Centro de Estudios Públicos, 2016).
- Ovidio. *Metamorfosis* C. Álvarez y R. M^a. Iglesias (eds.) (Madrid: Ediciones Cátedra, 1995).
- Paine, T. *Rights of Man. Part the Second. Combining Principle and Practice* (London: H. D. Symonds, 1792).
- Pakaluk, M. *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
- Parekh, B. “Bentham’s Theory of Equality”, en 18 *Political Studies* (1970).
- Parfit, D. *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984).
- . “Reasons and Motivation”, en 71 *Proceedings of the Aristotelian Society* (1997).
- . *On What Matters*, v. I (Oxford: Oxford University Press, 2011).
- . *On What Matters*, v. II (Oxford: Oxford University Press, 2011).
- Peña, C. *Rawls: el problema de la realidad y la justificación en filosofía política* (México, D.F.: Fontamara, 2008).
- . *Rawls y el problema de la justificación en teoría política*, MS [tesis doctoral] (2011).
- . *Ideas de Perfil* (Santiago: Hueders, 2015).
- . “El reclamo por igualdad”, en 144 *Estudios Públicos* (2016).
- . “¿Cuánta desigualdad necesita la democracia?”, en 147 *Estudios Públicos* (2017).

- Peña, C. y M. Toro. "Para los que no han leído a Rawls", en 11 *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* (1993).
- Pettit, P. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Oxford University Press, 1997).
- . *On the People's Terms. A Republican Theory and Model for Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
- Phelps, E. S. "Taxation and Wage Income for Economic Justice", en 87 *Quarterly Journal of Economics* (1973).
- Platón. *Republic*, A. Bloom (trad.) (New York: Basic Books, 1968).
- Pocock, J. G. *El momento maquiavélico* (Madrid: Tecnos, 2002).
- Pogge, T. *Realizing Rawls* (Ithaca: Cornell University Press, 1989).
- Queralt, J. "Sobre la igualdad de oportunidades", en J. Gallego y T. Bullemore (eds.) *Igualitarismo. Una discusión necesaria* (Santiago: Centro de Estudios Públicos, 2016).
- Quine, W. V. O. "Two Dogmas of Empiricism" en 60 *Philosophical Review* (1951).
- . *Word and Object* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1961).
- Radin, M. J. "Market-Inalienability", en 100 *Harvard Law Review* (1987).
- . *Contested Commodities* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996).
- Rand, A. *The Virtue of Selfishness* (New York: Signet, 1964).
- Rawls, J. "Distributive justice", en P. Laslett y W. G. Runciman (eds.) *Philosophy, Politics, and Society* (3rd series) (Oxford: Blackwell, 1972).
- . *Collected Papers*, S. Freeman (ed.) (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).
- . *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1999).
- . *Justice as Fairness: A Restatement*, E. Kelly (ed.) (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2001).
- . *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 2005).
- Raz, J. *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
- . "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence", en 19 [1] *Philosophy and Public Affairs* (1990).
- . *Practical Reason and Norms* (Oxford: Oxford University Press, 1999).
- Reath, A. "Setting Ends Through Reason", en S. Robertson *Spheres of Reason* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

- Ripstein, A. "Liberty and Equality", en A. Ripstein (ed.) *Ronald Dworkin* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
- . *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009).
- Ritchie, D. *Natural Rights: A Criticism of Some Political and Ethical Conceptions* (London: Swan Sonnensheim, 1903).
- Roberts, K. W. S. "Interpersonal Comparability and Social Choice Theory", en 47 *Review of Economic Studies* (1980).
- Rousseau, J. "Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men, Or Second Discourse", en Gourevitch, V. (ed.) *The Discourses and Other Early Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997 [1755]).
- . "Of the Social Contract", en Gourevitch, V. (ed.) *The Discourses and Other Early Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997 [1762]).
- . *Emile, Or On Education* (New York: Basic Books, 1979 [1762]).
- Ryle, G. "The Thinking of Thoughts: What is 'Le Penseur' Doing?", in his *Collected Papers*, v. II (London: Hutchinson, 1968).
- San Anselmo [de Canterbury]. *Proslogion* (Madrid: Tecnos, 1998).
- Sandel, M. *Liberalism and the Limits of Justice* (United States: Cambridge University Press, 1982).
- Scanlon, T. "Contractualism and utilitarianism", en A. Sen y B. Williams (eds.) *Utilitarianism and beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- . "The Diversity of Objections to Inequality", en su *The Difficulty of Tolerance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- . "Thick and Thin", 100[6] *Journal of Philosophy* (2003).
- . "Reasons: A Puzzling Duality", en R.J. Wallace, S. Scheffler, and M. Smith (eds.), *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz* (Oxford: Oxford University Press, 2004).
- . "When Does Equality Matter?", Uehiro Lectures, Department of Philosophy, Harvard University (2013).
- Scheffler, S. *The Rejection of Consequentialism* (Oxford: Oxford University Press, 1982).
- . "Morality Through Thick and Thin: a Critical Notice of *Ethics and the Limits of Philosophy*", en 96[3] *Philosophical Review* (1987).
- . "Equality as the Virtue of Sovereigns", en 31[2] *Philosophy & Public Affairs* (2003).
- . "What Is Egalitarianism?", en 31 *Philosophy & Public Affairs* (2003).

- . “The Practice of Equality”, en C. Fourie, F. Schuppert, I. Wallimann-Helmer (eds.) *Social Equality. On What it Means to be Equals* (Oxford: Oxford University Press, 2015).
- Schmitt, C. *El Leviathan en la teoría del estado de Thomas Hobbes* (Buenos Aires: Struhart & Cía, 1990).
- . “El concepto de lo político”, en H. Orestes (ed.) *Carl Schmitt, teólogo de la política* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2001).
- Sellars, W. *Empiricism and the Philosophy of Mind* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1997 [1956]).
- Sen, A. “Utilitarianism and Welfarism”, en 76[9] *Journal of Philosophy* (1979).
- . “Equality of What?”, en S. McMurrin (ed.) *Tanner Lectures on Human Values*, v. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).
- . *Commodities and Capabilities* (New Delhi: Oxford University Press, 1987).
- . “Development as Capability Expansion,” en 19 *Journal of Development Planning* (1989).
- . *Inequality Reexamined* (Oxford: Clarendon Press, 1992).
- . “Capability and Well-being,” en M. Nussbaum y A. Sen (eds.) *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- . *Development as Freedom* (New York: Knopf, 1999).
- . *The Idea of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009).
- Sen, A. y B. Williams. “Introduction: Utilitarianism and beyond”, en A. Sen y B. Williams (eds.) *Utilitarianism and beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- Shapiro, S. “The ‘Hart-Dworkin’ debate: a short guide for the perplexed” en A. Ripstein (ed.) *Ronald Dworkin* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
- Sidgwick, H. *The Methods of Ethics* (Indianapolis: Hackett Publishing, 1981).
- Singer, P. “All Animals are Equal”, en 5[1] *Philosophic Exchange* (1974).
- . *Animal Liberation* (New York: Random House, 1990).
- . *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- Squella, A. *Igualdad* (Valparaíso: Editorial UV de la Universidad de Valparaíso, 2015).
- Steiner, G. *After Babel* (London: Oxford University Press, 1976).

- . *Nostalgia for the Absolute* (Toronto: House of Anansi Press, 1997).
- Strawson, G. “The Impossibility of Moral Responsibility”, en G. Watson (ed.) *Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 2003).
- Sunstein, C. “Incompletely Theorized Agreements”, en 108[7] *Harvard Law Review* (1995).
- . “How Do We Know What’s Moral?”, en *New York Review of Books* (24.4.2014).
- Tan, K. *Justice, Institutions, and Luck* (New York: Oxford University Press, 2012).
- Taylor, C. *Philosophical Papers 1. Human Agency and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- . *Philosophical Papers 2. Philosophy and The Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- . *The Ethics of Authenticity* (Cambridge: Harvard University Press, 1991).
- . *The Malaise of Modernity* (Toronto: Anansi, 1991).
- . *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, A. Gutman (ed.) (Princeton: Princeton University Press, 1992).
- . *Modern Social Imaginaries* (United States: Duke University Press, 2004).
- Toqueville, A. *El antiguo régimen y la revolución* (Madrid: Daniel Jorro Editor, 1911).
- Torretti, C. “¿Qué significa el imperativo categórico?”, en C. Cordua y R. Torretti, *Variación en la razón. Ensayos sobre Kant* (Estados Unidos: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992).
- Urmson, J. O. *Aristotle's Ethics* (Oxford: Basil Blackwell, 1987).
- van Parijs, P. “A Capitalist Road to Communism”, en 15 *Theory and Society* (1986).
- . “Why Surfers Should be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income”, en 20 *Philosophy and Public Affairs* (1991).
- . *Arguing for Basic Income: Philosophical Arguments for a Radical Reform* (London: Verso, 1992).
- . *Real Freedom for All* (Oxford: Oxford University Press, 1995).
- . “Difference Principles”, en S. Freeman (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
- Varian, H. “Distributive Justice, Welfare Economics, and the Theory of Fairness”, en 4 *Philosophy & Public Affairs* (1975).

- Väyrynen, P. *The Lewd, the Rude and the Nasty: A Study of Thick Concepts* (New York: Oxford University Press: 2011).
- Waldron, J. *Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man* (London: Methuen, 1987).
- . “The Substance of Equality”, en 89 *Michigan Law Review* (1991).
- . *Liberal Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- . *God, Locke, and Equality. Christian Foundations in Locke’s Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
- . “The Primacy of Justice”, en 9 *Legal Theory* (2003).
- . “Moral Autonomy and Personal Autonomy”, en J. Christman y J. Anderson (eds.) *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
- . “Basic Equality”, Public Law Research Paper N. 08-61, NYU School of Law (2008).
- . “Arendt on the Foundations of Equality”, en S. Benhabib (ed.) *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
- . *One Another’s Equals: The Basis of Human Equality* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2017).
- Walsh, V. “Smith after Sen”, 12[1] *Review of Political Economy* (2000).
- Walzer, M. *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1984).
- Watkins, J. W. N. “Historical Explanation in the Social Sciences”, en 8 *British Journal for the Philosophy of Science* (1957).
- Weber, M. *Economía y sociedad* (México: FCE, 2014).
- Weinrib, E. “The Special Morality of Tort Law”, en 34 *McGill Law Journal* (1988).
- . “Corrective Justice”, en 77 *Iowa Law Review* (1992).
- . *The Idea of Private Law* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995).
- . “The Gains and Losses of Corrective Justice”, en 44 *Duke Law Review* (1995).
- . “Corrective Justice in a Nutshell” en 52 *The University of Toronto Law Journal* (2002).
- . *Corrective Justice* (United Kingdom: Oxford University Press, 2012).
- Weinstock, D. M. “The Justification of Political Liberalism”, en 75[3-4] *Pacific Philosophical Quarterly* (1994).
- Wenar, L. “Rawls,” en D. Estlund (ed.) *The Oxford Handbook of Political Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2012).

- Wenar, L. y B. Milanovic. "Are Liberal Peoples Peaceful?" en 17 *Journal of Political Philosophy* (2009).
- Westen, P. *Speaking of Equality* (Princeton: Princeton University Press, 1990).
- Williams, B. "The Idea of Equality", en P. Laslett y W. G. Runciman (eds.) *Philosophy, Politics, and Society*, Series II (London: Basil Blackwell, 1962).
- . *Problems of the Self* (New York: Cambridge University Press, 1973).
- . "What Has Philosophy to Learn From Tort Law?" en D. G. Owen (ed.) *Philosophical Foundations of Tort Law* (Oxford: Clarendon Press, 1997).
- . *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).
- Wittgenstein, L. *Notebooks 1914-1916* (New York: Harper & Brothers, 1962).
- . *Sobre la certeza* (Mexico D.F.: Crítica, 2004).
- . *Investigaciones filosóficas* (México: Crítica, 2008).
- Wollstonecraft, M. *A Vindication of the Rights of Women* (Boston: Peter Edes, 1792).
- Young, I. M. *Inclusion and Democracy* (New York: Oxford University Press, 2000).
- Zimmerman M. J. "Value and Normativity", en I. Hirose y J. Olson (eds.) *The Oxford Handbook of Value Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2015).