



Tópicos, Revista de Filosofía

ISSN: 0188-6649

kgonzale@up.edu.mx

Universidad Panamericana

México

Lizárraga, Fernando A.

La estructura básica rawlsiana, la fraternidad y el Principio Aristotélico

Tópicos, Revista de Filosofía, núm. 46, enero-junio, 2014, pp. 51-73

Universidad Panamericana

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323033018002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA ESTRUCTURA BÁSICA RAWLSIANA, LA FRATERNIDAD Y EL PRINCIPIO ARISTOTÉLICO

Fernando A. Lizárraga*
CONICET-Cehepyc-UN Comahue
falizarraga@conicet.gov.ar

Abstract

In this article, we shall develop a re-examination of the Rawlsian idea regarding the basic structure as the primary subject of justice, on the basis of the discussion posed by G.A. Cohen. We will see whether, as a matter of fact, personal decisions can be put beyond the scope of the principles of justice or, in other words, to what extent justice is a purely institutional matter. In order to sketch an always provisional answer to the problem of the subject of justice, we will bring into play the Aristotelian Principle as advanced by Rawls. In keeping with this, we will hold that, if Rawls wants to stick to his orthodox view of the basic structure as the exclusive *locus* of justice, he must not only drop his claim about fraternity as the expression of the Difference Principle –as demanded by Cohen–, but also his attempt at making justice as fairness compatible with the Aristotelian notion of justice as the avoidance of *pleonexia*.

Keywords: liberal egalitarianism, justice, incentives, *pleonexia*.

Recibido: 07 - 07 - 2013. Aceptado: 21 - 10 - 2013.

* Deseo expresar mi gratitud a los/as evaluadores/as anónimos/as cuyos minuciosos comentarios y sugerencias me permitieron mejorar la versión original de este artículo.

Resumen

En este artículo re-examinaremos la idea rawlsiana de que la estructura básica constituye el objeto primario de la justicia, a partir de la discusión planteada por G.A. Cohen. Veremos si, en efecto, las decisiones personales pueden quedar fuera del alcance de los principios de justicia o, en otras palabras, hasta qué punto la justicia es sólo un asunto institucional. Para ensayar una respuesta –siempre provisional– al problema del objeto de la justicia convocaremos al Principio Aristotélico propuesto por Rawls. En tal sentido, diremos que, para mantener su postura ortodoxa sobre la exclusividad de la estructura básica como *locus* de la justicia, Rawls no sólo debería renunciar a su afirmación de que la fraternidad se expresa en el Principio de Diferencia –tal como lo demanda Cohen–, sino también a su pretensión de que la justicia como equidad sea compatible con la noción aristotélica de la justicia en tanto elusión de la *pleonexia*.

Palabras clave: igualitarismo liberal, justicia, incentivos, *pleonexia*.

1. Introducción

A poco más de cuarenta años de la publicación de *Teoría de la Justicia*, de John Rawls, la agenda temática abierta por esta obra clave de la Filosofía Política mantiene una vigencia inalterada, ya que, en esencia, consiste en la recuperación de la pregunta inaugural de la tradición político-filosófica de Occidente, esto es: cuáles son los principios, las instituciones y los fines de una sociedad justa. El pensamiento rawlsiano representó el surgimiento del igualitarismo liberal, una corriente sumamente prolífica en la escena intelectual contemporánea, como así también una original y sofisticada actualización del modelo contractualista. Más aún, al influjo de la obra rawlsiana se reavivó el antiguo debate sobre la relación entre ética y política, volvieron a discutirse en clave normativa asuntos tales como si puede haber una moral sin política y/o una política sin moral, cuánta desigualdad es permisible (o aceptable) en una sociedad justa, qué tan básico es el derecho de autopropiedad (*self-ownership*), qué clase de dispositivo teórico es capaz de generar los principios de justicia correctos, qué concepción del sujeto resulta más adecuada para pensar la justicia, entre muchos otros problemas, a la vez fascinantes y acuciantes. Quizás no exagere G.A. Cohen, al sostener que “a lo sumo dos libros en

la historia de la Filosofía Política de Occidente pueden reclamar ser más grandiosos que *Teoría de la Justicia: la República* de Platón y el *Leviatán*, de Thomas Hobbes”, puesto que John Rawls fue capaz de “capturar a su época [...] en el pensamiento”, a tal punto que “[e]n su obra, la política de la democracia liberal (en el sentido norteamericano) y de la socialdemocracia (en el sentido europeo) alcanza conciencia de sí misma”.¹

El elogio de Cohen es particularmente revelador, puesto que viene de la pluma de uno de los más destacados pensadores socialistas de las últimas décadas y, también, uno de los principales adversarios teóricos de Rawls. En rigor, Cohen, quien a finales de los años 1970 descollaba como una de las figuras del marxismo analítico y sobre el final de su carrera no rechazaba el mote de rawlsiano de izquierda, se sentía atraído por el “fuerte elemento igualitario en el rawlsianismo”, al tiempo que rechazaba las “conclusiones no igualitarias” de Rawls.² La controversia planteada por Cohen sobre varios aspectos de la justicia como equidad [*justice as fairness*] rawlsiana apunta, de manera central, a dismantlar la idea de que la estructura básica de la sociedad es el objeto primario de la justicia y, en forma derivada, a demostrar que tal idea conspira contra el igualitarismo del Principio de Diferencia. Estos desafíos de Cohen son, precisamente, el punto de partida de nuestra argumentación.

En general, para que un orden social sea considerado justo deben funcionar ciertos principios y mecanismos institucionales y, también, deben producirse ciertos resultados congruentes con tales principios e instituciones. Pero los resultados en cuestión pueden ser la consecuencia de la operación de las instituciones justas, la consecuencia de actitudes y acciones justas, o bien de una combinación de actitudes, acciones e instituciones justas. Así, por ejemplo, la igualdad o la equidad pueden originarse en un correcto juego institucional y/o en disposiciones igualitarias de las personas. Para Rawls y sus seguidores más ortodoxos, *basta con que las instituciones sean justas*, ya que la estructura básica es el ámbito al cual se aplican los principios de justicia. Para Cohen, en cambio, esto es insuficiente, puesto que los principios justos deben alcanzar *también a las decisiones personales*. He aquí una controversia que se remonta a los albores de la Filosofía Política y que ha resurgido

¹ G. A. COHEN: *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press 2008, p. 11.

² G. A. COHEN: *Rescuing Justice...*, p.12.

en virtud del innegable impacto producido por la teoría de Rawls y su interrogación fundamental sobre los principios para una sociedad justa.

Así, en las próximas páginas veremos que Aristóteles, con su noción tradicional de justicia y su principio motivador, puede aportar elementos para resolver esta controversia (a favor de Cohen, pero a partir de la propia concepción rawlsiana del Principio Aristotélico). En primer lugar, examinaremos si, en efecto, las decisiones personales pueden quedar fuera del alcance de los principios de justicia o, en otras palabras, hasta qué punto la justicia es sólo un asunto institucional. En segundo término, diremos que, para mantener su postura ortodoxa sobre la exclusividad de la estructura básica como *locus* de la justicia, Rawls no sólo debería desprenderse de su crucial afirmación de que la fraternidad se expresa en el Principio de Diferencia (PD), tal como sugiere Cohen, sino también de su pretensión de que la justicia como equidad es compatible con la noción aristotélica de la justicia en tanto elusión de la *pleonexia*. Finalmente, argumentaremos que el Principio Aristotélico –según el cual la recompensa por una actividad compleja y valiosa reside en la actividad misma– respalda la interpretación estricta del Principio de Diferencia y, por ende, las decisiones personales, y no sólo la estructura básica, son alcanzadas por los primeros principios de una sociedad *constitutivamente* justa.

2. El alcance de los principios de justicia

Antes de avanzar hacia una suerte de “solución aristotélica” a la controversia que nos ocupa, debemos plantear clara y sucintamente el problema de la estructura básica como objeto de la justicia y la réplica de Cohen a la ortodoxia rawlsiana. El *locus* de la justicia es un problema, recuperado por Rawls, que puede especificarse en la pregunta sobre si la justicia es una virtud de las instituciones y/o de las personas. Este tópico remite a la pregunta originaria que se formulan Sócrates y sus amigos en la escena inaugural de *La República*.³ Y es también, sólo por dar otro caso significativo, uno de los más recurrentes asuntos en los escritos de Jean-Jacques Rousseau.⁴ En la obra rawlsiana, la tensión

³ PLATO: *The Republic*, London: Penguin Books 1987 [translated by Desmond Lee], Part I.

⁴ Sólo a título hipotético, y sin que vayamos a abundar aquí sobre este punto, puede decirse que la concepción amplia del *amour-propre* rousseauniano, tal como la interpreta Rawls, guarda una estrecha relación con las nociones

entre la justicia como virtud personal y la justicia como “primera virtud de las instituciones sociales”,⁵ reviste una enorme importancia teórica y profundas consecuencias prácticas, toda vez que el modo en que pueda resolverse permitiría vislumbrar las exigencias concretas para la realización de la justicia social.

En *Teoría de la Justicia*, Rawls afirma que el “objeto primario de la justicia” es la “estructura básica de la sociedad”; vale decir, “el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social”.⁶ Asimismo, al describir a las instituciones como “un sistema público de reglas que definen cargos y posiciones con sus derechos y deberes, poderes e inmunidades”, estipula claramente que “[l]os principios de justicia para las instituciones *no deberían confundirse con los que se aplican a los individuos y sus acciones* en circunstancias particulares”.⁷ Así, las decisiones personales no pueden valorarse como justas o injustas en virtud de su correspondencia con los principios de la teoría; las opciones personales congruentes con la justicia son deseables por razones de estabilidad, pero no son exigibles por razones de justicia.

Como se sabe, la teoría rawlsiana de la justicia como equidad se erige sobre dos principios. El primer principio establece el derecho a iguales libertades básicas para todos, mientras que el segundo postula, por un lado, un criterio de justificación de las desigualdades económicas y sociales y, por otro, el derecho a una justa igualdad de oportunidades. La primera parte del segundo principio, el ya célebre Principio de Diferencia (PD), prescribe: “[l]as desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para [...] mayor beneficio de los menos aventajados”.⁸ Rawls es terminante al aseverar que el PD no se aplica “a transacciones o distribuciones particulares, *ni a las decisiones de individuos y asociaciones*, sino más bien al trasfondo institucional en el

(rawlsianas) de auto-respeto, igualdad y fraternidad, todo lo cual gravita también en la controversia sobre el *locus* de la justicia. Ver, John RAWLS: *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press 2007, pp. 191 y ss.

⁵ John RAWLS: *Teoría de la Justicia*, México: Fondo de Cultura Económica 2000 [1971], p. 17.

⁶ John RAWLS: *Teoría...*, p. 20.

⁷ John RAWLS: *Teoría...*, p. 62; nuestras cursivas.

⁸ John RAWLS: *Teoría...*, p. 280.

que se llevan a cabo estas transacciones y decisiones”.⁹ De aquí se sigue, por ejemplo, que las decisiones personales en la esfera del mercado no pueden ser evaluadas por su correspondencia con los principios de justicia. Una conducta maximizadora podría ser juzgada como egoísta a nivel personal, pero no como injusta desde los principios pensados sola y exclusivamente para aplicarse en la esfera de las principales instituciones sociales.

En los últimos años, el desafío más serio a la tesis rawlsiana sobre la estructura básica como objeto primario de la justicia ha sido lanzado por G.A. Cohen.¹⁰ Inspirado en el eslogan feminista según el cual “lo personal es político”, el filósofo socialista canadiense sostiene que la justicia rawlsiana, para ser fiel a sí misma y mantener sus pretensiones igualitarias, no puede circunscribirse al ámbito institucional. Por definición, y no sólo por cuestiones de estabilidad, la justicia tiene que alcanzar a las decisiones personales en un marco de justas instituciones de trasfondo. En respuesta a la restrictiva posición rawlsiana, Cohen postula la necesidad de un *ethos* igualitario que se corresponda con los principios de justicia. Por lo tanto, por ejemplo, los incentivos materiales para los miembros más productivos y talentosos de la sociedad –incentivos que Rawls permite y Cohen rechaza– estarían vedados no sólo por cuestiones de justicia institucional (porque alteran la igualdad inicial), sino porque las propias personas, motivadas por ese *ethos* igualitario –y por el Principio Aristotélico– los tornarían innecesarios.

En efecto, el hecho de que el alcance de la justicia esté limitado a las instituciones de la estructura básica es un rasgo que, a juicio de Cohen, debilita la coherencia de proyecto rawlsiano y, sobre todo, hace mella en las aristas más radicales del igualitarismo que anima al PD. En particular, Cohen se empeña en desmontar el “argumento de los incentivos”, que Rawls y los rawlsianos utilizan al aplicar el principio en cuestión.¹¹ Como vimos, el PD sostiene que las desigualdades económicas y sociales están justificadas *si, y sólo si*, son necesarias para mejorar tanto

⁹ John RAWLS: *Liberalismo Político*, México: Fondo de Cultura Económica 1995, pp. 264-265; nuestras cursivas.

¹⁰ Seguimos aquí parte del argumento que hemos desarrollado con mayor detalle en Fernando LIZÁRRAGA: “Rawls, la estructura básica y el comunismo”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CISC), n. 44, enero-junio, 2011, pp.115-137

¹¹ G. A. COHEN: *Rescuing Justice...*, Parte I.

como sea posible la posición de los menos aventajados quienes, a su vez, gozan de prioridad absoluta en el reparto de bienes sociales primarios y de un derecho de veto sobre las desigualdades permitidas. Esto no es otra cosa que la especificación de la concepción general de la justicia rawlsiana, según la cual *siempre habrá de preferirse la igualdad a menos que alguna desigualdad mejore la posición de todos*.¹² Ahora bien; según el argumento de los incentivos planteado por Rawls, el PD autoriza que los miembros más talentosos de la sociedad reciban recompensas económicas especiales *porque* éstas estimulan su productividad y, por ende, aunque se generen desigualdades, el mayor rendimiento de los más aventajados beneficia a los que están en peor situación. Por lo tanto, las desigualdades son permitidas por razones de hecho (fácticas), ya que el comportamiento egoísta de los más talentosos es tomado como un dato fijo; es decir, se presume que ellos no rendirán al máximo de sus capacidades a menos que se los estimule de manera excepcional.

Las desigualdades originadas en las conductas no igualitarias de los más talentosos mejoran, de hecho, la situación inicial de los menos favorecidos y, por consiguiente, se respeta lo estipulado en el PD. Sin embargo, según Cohen, siempre existe una distribución igualitaria (Pareto superior) que mejora aún más la posición de los menos aventajados y mantiene la igualdad inicial. En otras palabras: siempre es posible mejorar la situación de todos sin abandonar la igualdad. Para Cohen, el argumento a favor de los incentivos, propuesto por Rawls, responde a una *lectura laxa* del PD, puesto que las desigualdades aparecen como necesarias sólo *porque* las actitudes de los talentosos las hacen necesarias. Las desigualdades, argumenta Cohen, *no son sólo producto de las normas que las permiten, sino de las actitudes maximizadoras que los actores económicos toman dentro del sistema institucional*. Si los más talentosos y quienes ocupan posiciones más aventajadas estuvieran totalmente comprometidos con el igualitarismo del PD (cuya intuición de base considera que los atributos personales son innecesarios y por lo tanto moralmente irrelevantes¹³), brindarían todo su potencial a la creación del producto social sin exigir recompensas especiales.

¹² John RAWLS: *Teoría...*, p. 281.

¹³ Una idea central de la teoría rawlsiana es que los atributos personales surgidos de las loterías natural y social no deben influir en los resultados distributivos. Por eso, hay quienes ven en Rawls gestos incipientes hacia lo que luego devino en una corriente específica denominada igualitarismo de la suerte

El argumento de los incentivos, basado en una *lectura laxa* del PD, es consistente con la estipulación de que los principios de justicia sólo se aplican a la estructura básica, ya que dado cierto ordenamiento económico de mercado, las conductas maximizadoras que no están taxativamente prohibidas quedan por fuera del alcance de la justicia, y una distribución que responde al PD es justa incluso cuando las desigualdades son el producto de las actitudes especulativas de los más talentosos. Por el contrario, una *lectura estricta* del PD coloca a las actitudes no-igualitarias de los más talentosos dentro del alcance de la justicia e impugna la distribución desigual que resulta de la demanda de incentivos. Así, siempre según la lectura estricta propuesta por Cohen, “los principios acerca de la justa distribución de los beneficios y cargas en la sociedad, se aplican [...] a las elecciones personales que no están legalmente restringidas”;¹⁴ vale decir, a aquellas decisiones que escapan al entramado coercitivo formal. Por lo tanto, “la afirmación del Principio de Diferencia implica que la justicia requiere (virtualmente) una igualdad no calificada, en oposición a las ‘profundas desigualdades’ en las oportunidades iniciales en la vida con las que Rawls piensa que la justicia es consistente”.¹⁵ En suma: mientras Rawls piensa que es

(*luck egalitarianism*). Para esta perspectiva igualitaria, las instituciones deben corregir todas las desigualdades moralmente irrelevantes; esto es, aquellas que vienen dadas por nacimiento y se originan en factores naturales o contingencias sociales. La justicia y su contenido igualitario tienen que ver con cómo las instituciones administran las desigualdades de las que nadie puede ser tenido como responsable. Ver, entre otros, Elizabeth ANDERSON: “What is the point of equality?,” *Ethics*, Chicago: University of Chicago Press 1999 (109: 2), pp. 287-337; G. A. COHEN: *On the currency of egalitarian justice, and other essays in political philosophy*, Princeton-Oxford: Princeton University Press-Oxford University Press 2011, Part I; Larry TEMKIN: *Inequality*, Oxford: Oxford University Press 1993.

¹⁴ G.A. COHEN: *Rescuing Justice...*, p. 116.

¹⁵ G.A. COHEN: *Rescuing Justice...*, p. 116. El desafío de Cohen impactó de lleno sobre los rawlsianos más ortodoxos, quienes han formulado nuevos argumentos para sostener la primacía de la estructura básica. Samuel Scheffler, por ejemplo, ha ensayado un notable conjunto de argumentos para debilitar la posición de Cohen. Entre otras cosas, sostiene: a) que nada en la obra rawlsiana indica que los individuos puedan comportarse de manera ilimitadamente auto-interesada; b) que el Principio de Diferencia estricto podría ser aplicado directamente desde la estructura básica, prescindiendo así del *ethos* igualitario

preciso *permitir* incentivos a los más talentosos porque de este modo su productividad redundará en beneficio de los peor situados, Cohen considera que las conductas maximizadoras de los más productivos son contrarias al espíritu del PD y a los fundamentos igualitarios de la justicia rawlsiana.

Cabe preguntarse, entonces, si es justa una sociedad que permite desigualdades incentivadas por razones fácticas. Para Cohen no lo es, en absoluto, puesto que si las personas no toman sus decisiones cotidianas de manera congruente con el PD, “su sociedad no es justa en el sentido rawlsiano apropiado, porque una sociedad es justa, según Rawls, *sólo si sus miembros afirman y sostienen los principios de justicia correctos*”.¹⁶ Cuando los más talentosos demandan recompensas especiales –y amenazan con no producir al máximo de sus capacidades– demuestran no sólo que no aceptan el PD, sino que son extraños a su propia sociedad, por cuanto “no comparten la comunidad justificatoria” con los menos afortunados.¹⁷ De aquí se desprende una primera distinción fundamental: una sociedad justa no es lo mismo que un gobierno justo. Para Rawls, explica Cohen, “uno puede distinguir entre una sociedad justa y un gobierno justo, es decir, un gobierno que aplica principios justos a una sociedad cuyos miembros pueden no aceptar esos principios”.¹⁸ Entonces, añade Cohen, una sociedad justa, en la que se aplica el Principio de Diferencia, “no requiere simplemente *reglas* coercitivas justas, sino también un *ethos* de justicia que informa las decisiones individuales [...] una estructura de respuestas alojada en las motivaciones de la vida cotidiana”.¹⁹ Como

exigido por Cohen (ésta es una solución que Cohen mismo no ha contemplado); c) que Rawls nunca niega que el PD influya en las elecciones personales, y; d) que la prerrogativa personal que Cohen acepta como límite a las intervenciones redistributivas podría conducir a una suerte de Principio de Diferencia “moderado”, según la cual los incentivos serían menores que en la interpretación laxa y mayores que en la interpretación estricta. Ver Samuel SCHEFFLER: “Is the Basic Structure Basic?,” en Christine Sypnowich (ed.) *The Egalitarian Conscience. Essays in Honour of G.A. Cohen*, Oxford: Oxford University Press 2006, pp. 102-129.

¹⁶ G.A. COHEN: *Rescuing Justice...*, p 121; nuestras cursivas.

¹⁷ G.A. COHEN: *Rescuing Justice...*, p 121.

¹⁸ G.A. COHEN: *Rescuing Justice...*, p 121.

¹⁹ G.A. COHEN: *Rescuing Justice...*, p 121. Desde el campo rawlsiano, y apelando a ciertas propiedades formales de la estructura básica, Andrew Williams replica que el *ethos* igualitario requerido por Cohen, “no es

veremos, el Principio Aristotélico, según lo interpreta Rawls, es un componente crucial en las motivaciones de las personas y, por ende, un factor decisivo en la constitución del *ethos* igualitario que Cohen reclama.

Si Cohen está en lo cierto, el objeto de la justicia no puede localizarse meramente en el andamiaje institucional, sino que debe involucrar a un *ethos* coherente con los principios de la estructura básica. Pero desde la ortodoxia rawlsiana puede replicarse que “cualesquiera sean las decisiones que se tomen dentro de ella, la estructura básica es justa en tanto y en cuanto satisfaga los principios de justicia”.²⁰ En otras palabras: siempre y cuando se respeten los procedimientos estipulados por los principios justos, los resultados distributivos serán justos, cualesquiera que sean. Lo anterior genera una segunda distinción crucial. Para Cohen, no debe confundirse una *sociedad justa* con una *distribución justa*, puesto que la primera se caracteriza porque “sus ciudadanos afirman y actúan a partir de los principios de justicia correctos”, mientras que la segunda “consiste en una configuración igualitaria de recompensas”. Por lo tanto, concluye Cohen, “una distribución justa puede ocurrir en una sociedad que no es en sí misma justa”.²¹

Una tercera distinción se desprende de lo anterior: una sociedad que carece de un *ethos* justo pero que, de todos modos, alcanza una distribución justa “es accidentalmente justa, pero no constitutivamente justa”.²² Así

suficientemente público como para calificar como parte de la estructura básica”. En consecuencia, si Rawls permite desigualdades basadas en incentivos, lo hace de manera coherente con sus compromisos más profundos sobre la publicidad de las reglas en una sociedad bien ordenada. Asimismo, contra la posición de Cohen según la cual los principios de justicia deben estar despojados de cualquier basamento empírico o consideraciones distintas de la justicia, Williams defiende el pluralismo propio del constructivismo rawlsiano, el cual deriva en principios -ni muy puros ni muy robustos- susceptibles de acomodarse a ciertas exigencias prácticas, tal como ocurre en la lectura laxa del Principio de Diferencia. Ver Andrew WILLIAMS: “Justice, incentives and constructivism,” en Brian Feltham (ed.): *Justice, Equality and Constructivism. Essays on Cohen’s Rescuing Justice and Equality*, Sussex: Wiley-Blackwell 2009, pp. 110-126.

²⁰ G.A. COHEN: *Rescuing Justice...*, p. 124-125.

²¹ G.A. COHEN: *Rescuing Justice...*, p. 128. La distinción entre una sociedad justa y una distribución justa es crucial en el análisis de la sociedad comunista que Rawls desarrolla en sus lecciones sobre el pensamiento de Marx. Ver, John RAWLS: *Lectures on...*, p. 370-372; y Fernando LIZÁRRAGA: “Rawls, la estructura...”.

²² G.A. COHEN: *Rescuing justice...*, p. 128.

las cosas, en función de cuál sea el objeto de la justicia –esto es, las instituciones o las decisiones personales– se pueden visualizar al menos tres posibles pares de términos opuestos: i) gobierno justo / sociedad justa, ii) distribución justa / sociedad justa, iii) sociedad accidentalmente justa / sociedad constitutivamente justa. Cuando la justicia es una virtud de la estructura básica podemos hallar gobiernos justos, distribuciones justas y sociedades accidentalmente justas. Cuando lo personal deviene político –cuando la justicia alcanza a las decisiones personales–, recién entonces –según Cohen– podemos hablar de una sociedad justa o, más específicamente, de una sociedad *constitutivamente* justa.

Es importante señalar que la discusión sobre el objeto de la justicia se origina en ciertas ambigüedades presentes en la obra de Rawls (admitidas sin reservas incluso por los rawlsianos más radicales). Por un lado, no es del todo claro en los textos de Rawls si la estructura básica incluye sólo al aparato coercitivo formal o si también incorpora a los usos y costumbres. Por otro, Rawls realiza varios comentarios que permiten inferir, contrariando a la ortodoxia sobre la estructura básica, que las decisiones personales también deben ser juzgadas desde los primeros principios. En este sentido, por ejemplo, señala que “la estructura básica es el tema primario de la justicia porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio”.²³ Luego, si las decisiones de los actores económicos influyen decisivamente en los resultados distributivos, puede decirse que dichas elecciones tienen los “efectos profundos” que caracterizan a la estructura básica y, por ende –sin ser parte de ella–, debieran ser alcanzadas por los principios de justicia. Asimismo, al especificar el ideal de fraternidad, tal como se expresa generalmente en las prácticas del ámbito familiar, Rawls enfatiza que el PD supone un “querer actuar” desde dicho principio, con lo cual, nuevamente, las decisiones personales quedan dentro del alcance de los principios de justicia.²⁴

La fraternidad, en efecto, es uno de los grandes ideales modernos que Rawls ha procurado rescatar. En rigor, el profesor de Harvard cree haber hallado una correcta especificación para una noción que, durante mucho tiempo, estuvo asociada sólo a los buenos sentimientos morales.

²³ John RAWLS: *Teoría...*, p. 20; citado en G.A. Cohen: *Rescuing Justice...*, p. 136.

²⁴ John RAWLS: *Teoría...*, p. 107. Ver también G.A. Cohen: *Rescuing Justice...*, p. 130.

La innovación rawlsiana reside en sostener que la fraternidad se expresa en el PD, como una disposición a “*no querer tener mayores ventajas a menos que eso sea en beneficio de quienes están peor situados*”. Así, añade Rawls, “*el querer actuar según el Principio de Diferencia*” tiene como consecuencia el hecho de que “*aquellos que se encuentran en mejores circunstancias están dispuestos a tener mayores ventajas únicamente bajo un esquema según el cual esto funcione para beneficio de los menos afortunados*”.²⁵ La fraternidad, entonces, es la *disposición y el querer actuar* de tal modo que nadie obtenga ventajas indebidas, es decir, ventajas que no beneficien también a los demás. Esta caracterización de la fraternidad tiene dos efectos cruciales. Por un lado, como anticipamos, pone a las decisiones personales dentro del ámbito de la justicia, contrariando así a la propia estipulación rawlsiana sobre la primacía de la estructura básica. Por otro, echa luz sobre un rasgo profundamente clásico en la teoría de Rawls, ya que la fraternidad, así definida, bien puede corresponder a la idea aristotélica de abstenerse de la *pleonexia*, o sea, abstenerse de perseguir y obtener ventajas indebidas a expensas de otros. En este sentido, Cohen desliza que, para sostener la limitación del alcance de la justicia a la estructura básica, Rawls debería desechar sus propias consideraciones sobre la fraternidad. Pero, a nuestro entender, Rawls *también* tendría que renegar de su propia visión sobre la posición de la justicia como equidad en la tradición del pensamiento político; esto es, debería renegar del legado aristotélico explícitamente inscripto en su teoría.

3. La concepción aristotélica de lo justo

Cualquier persona medianamente familiarizada con la obra de Rawls sabe de su inscripción en la tradición contractualista. El mismo Rawls asegura que su propósito consiste en “generalizar y llevar la teoría tradicional del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant, a un nivel más elevado de abstracción”.²⁶ Pero es menos frecuente que se resalte la inserción de la teoría rawlsiana en el campo de las visiones clásicas sobre la justicia, como si fuese imposible ser a la vez clásico y moderno. Al explicar que el concepto de justicia que utiliza en su teoría, “ha de ser definido por el papel de sus principios al asignar derechos y

²⁵ John RAWLS: *Teoría...*, p. 107; nuestras cursivas.

²⁶ John RAWLS: *Teoría...*, p. 10-11 y *passim*.

deberes, y al definir la división correcta de las ventajas sociales”,²⁷ Rawls advierte que, aunque parezca lo contrario, su visión no es distinta de la concepción tradicional que se remonta a la Grecia clásica. Para Rawls, “[e]l sentido más específico que Aristóteles da a la justicia [...] es el de abstenerse de la *pleonexia*, esto es, de obtener para uno mismo cierta ventaja apoderándose de lo que pertenece a otro [...] o negándole a una persona lo que le es debido”.²⁸

Para Rawls resulta evidente que esta definición aristotélica se aplica directamente a las personas, en tanto supone que “uno de los elementos permanentes de su carácter [es] *el deseo constante y efectivo* de actuar justamente”.²⁹ Y actuar con justicia implica, específicamente, el rechazo a obtener ventajas indebidas implicado en la abstención de la *pleonexia* o, como vimos, el deseo de no querer obtener ventajas sin que los demás también salgan beneficiados, como ocurre con el ideal de la fraternidad especificado en el PD. Pero así como Rawls admite que la visión aristotélica se aplica inequívocamente a las personas, también interpreta que la justicia del Estagirita es aplicable a las instituciones. Dice Rawls:

la definición de Aristóteles presupone claramente una explicación de lo que propiamente le pertenece a una persona y de lo que le es debido. Ahora bien, creo que *tales derechos se derivan muy a menudo de las instituciones sociales y de las expectativas legítimas que ellas originan*. No hay razón para creer que Aristóteles hubiese estado en desacuerdo con esto y, ciertamente, tiene una concepción de la justicia social para dar cuenta de estas pretensiones. *La definición que adopto está pensada para aplicarse directamente al caso más importante: la justicia de la estructura básica. No hay conflicto con la noción tradicional*.³⁰

Esta última aseveración es fundamental: para Rawls, su teoría no entra en “conflicto con la noción tradicional”, la cual, como se recordará, consiste en “abstenerse de la *pleonexia*”; es decir, en una *disposición a obrar*

²⁷ John RAWLS: *Teoría...*, p. 23.

²⁸ John RAWLS: *Teoría...*, p. 23.

²⁹ John RAWLS: *Teoría...*, p. 23-24; nuestras cursivas.

³⁰ John RAWLS: *Teoría...*, p. 24; nuestras cursivas.

de manera tal que las personas no quieren obtener ventajas indebidas ni negarles a otras su parte justa. Este no-conflicto entre la visión tradicional y la visión rawlsiana se basa en una doble coincidencia: por un lado, Rawls reconoce que la justicia clásica *se aplica a las decisiones personales* (lo hace, vale decirlo, sin mucho énfasis) y, por otro, recalca que *tales decisiones se originan en el modo en que las instituciones asignan los derechos a las personas* en tanto integrantes de una comunidad. De allí que su acento esté puesto en “el caso más importante” pero de ningún modo excluyente: la estructura básica. En otras palabras: la justicia aristotélica se aplica directamente a las personas (y presupone un diseño institucional del cual se deriva lo que es debido a cada uno), mientras que la justicia como equidad rawlsiana se aplica directamente a la estructura básica e, indirectamente, a las decisiones personales. En efecto, el sistema institucional, según Rawls, debe estar ordenado de modo tal que pueda “generar su propio apoyo” y ser estructurado “de manera que introduzca en sus miembros el correspondiente sentido de la justicia y un deseo efectivo de actuar de acuerdo con sus normas por razones de justicia”.³¹

Esta explícita vinculación entre la concepción de la justicia como equidad y la noción clásica, que Rawls introduce en las páginas iniciales de *Teoría de la Justicia*, quizá no haya sido debidamente valorada en el marco de la discusión sobre el objeto de la justicia. Como vimos, mientras Rawls mantiene su postura de que el objeto primario de la justicia es la “estructura básica”, Cohen considera que los principios de justicia deben alcanzar también a las elecciones personales que ocurren al interior de las instituciones, especialmente en estructuras de efectos muy profundos como lo son el mercado y la familia. Para Cohen, las reglas institucionales justas no son suficientes en ausencia de un *ethos* igualitario que guíe a las elecciones personales de manera congruente con los fundamentos del PD.³² Concretamente, lo que se espera de las

³¹ John Rawls: *Teoría...*, p. 245; nuestras cursivas.

³² Michael Titelbaum sostiene que, desde la propia obra rawlsiana, no puede colegirse un *ethos* igualitario como el que Cohen reclama. Un *ethos* capaz de incidir sobre las decisiones económicas de los agentes, argumenta Titelbaum, implicaría hacer un añadido a la propia teoría de Rawls. Y si esto fuese posible, el *ethos* rawlsiano resultante sería estricto, pero no tanto como para asegurar la estricta igualdad económica que Cohen concibe como inherente a la lectura estricta del Principio de Diferencia. Ver Michael TITELBAUM: “What Would a

personas que aceptan el PD es que sean consecuentes con la noción convencional de justicia, es decir, que se abstengan de la *pleonexia*, toda vez que se considera que beneficiarse de todo aquello que viene dado por las loterías natural y social es (y resulta en) una ventaja indebida.³³ Así las cosas, y puesto que Rawls admite que su concepción de la justicia no está en contradicción con la visión tradicional (aristotélica), los principios de justicia también deberían aplicarse a las decisiones y a las elecciones personales. Por ende, la demanda de incentivos quedaría neutralizada por la operación de un *principio específico*, el Principio Aristotélico, que Rawls elabora a partir del pensamiento del Estagirita.

El Principio Aristotélico debe ser comprendido, en primer lugar, dentro de la definición “puramente formal” del bien que Rawls adopta en su teoría.³⁴ En dicha definición, el bien es concebido como “la ejecución exitosa de un plan racional de vida” o, en términos más amplios –pero aún muy formales–, como “el proyecto racional de vida que [una persona] elegiría con la racionalidad deliberativa, entre la clase

Rawlsian Ethos of Justice Look Like?,” en *Philosophy & Public Affairs*, Wiley Periodicals, 36, n. 3, 2008, pp. 289-322.

³³ Cabe destacar que la impugnación de los incentivos materiales no es patrimonio exclusivo de la tradición socialista, puesto que, como bien recuerda Cohen, también J. S. Mill se ocupó de poner en entredicho la robustez moral de tales estímulos. En palabras de Mill, el principio de remuneración que otorga ingresos en función de fuerza o capacidades diferentes “es una injusticia: es darle a los que ya tienen, asignando la mayor parte a quienes ya han sido favorecidos por la naturaleza”. En G.A. COHEN: *Rescuing Justice...*, p. 85.

³⁴ En *Liberalismo Político*, como es sabido, Rawls reformula en buena medida el alcance de su teoría. La concepción tenue del bien y todos los restantes aspectos que convertían a la versión original en una doctrina comprehensiva fueron abandonados en pos de una concepción puramente “política”, en la cual la estabilidad y el consenso traslapado se devoran los aspectos más radicales de la versión primigenia de la justicia como equidad. Nuestro argumento, por lo tanto, vale sólo para el Rawls de *Teoría*. Y hacemos nuestra la opinión de Brian Barry, quien sostiene: “[el] fracaso de *Liberalismo Político* no desacredita *Teoría de la Justicia*. Creo que con el tiempo, *Teoría de la Justicia* sobresaldrá con creciente claridad como, por lejos, la contribución más significativa a la filosofía política producida en este siglo. Sólo una cosa amenaza con opacar este logro: la publicación de *Liberalismo Político*”. Ver Brian BARRY: “John Rawls and the Search for Stability,” en *Ethics*, Chicago: University of Chicago Press, 1995, Volume 105, Number 4, July, p. 915.

de proyectos del máximo valor”.³⁵ Estas afirmaciones –que desde su formalismo dicen poco y nada sobre el contenido de las concepciones del bien–, suponen instancias de razonabilidad y deliberación, de modo tal que aquello que las personas o asociaciones consideren bueno tiene que ser justificable en el espacio público. Asimismo, y en segundo lugar, debe tenerse en cuenta que el Principio Aristotélico está íntimamente relacionado con un principio de inclusividad, según el cual un plan racional de vida tiene mayores chances de verse satisfecho cuanto más inclusivo sea; es decir, cuanto más amplio y diverso sea su sistema de metas e intereses. Una vez aclarado lo anterior, Rawls explica:

*[e]l principio aristotélico establece que en circunstancias iguales, los seres humanos disfrutan del ejercicio de sus capacidades hechas realidad (sus facultades innatas o adquiridas), y que este disfrute aumenta cuando aumenta la capacidad que se realiza, o cuanto mayor es su complejidad. Una persona experimenta un placer en hacer algo cuanto mayor es la habilidad que va adquiriendo y, entre dos actividades que realiza igualmente bien, prefiere la que exige el mayor número de facultades más sutiles e intrincadas.*³⁶

Según Rawls, el Principio Aristotélico es “un principio básico de motivación”,³⁷ que opera en el marco de la estructura básica y corresponde, como veremos, a los supuestos más profundos de la psicología moral de las personas situadas en un marco institucional justo. En tal sentido, sostiene que, en lo que toca a la elección de los planes racionales de vida, “la estructura básica de la sociedad puede estimular y sostener ciertos tipos de proyectos más que otros, recompensando a sus miembros por contribuir al bien común en formas congruentes con la justicia”.³⁸ De modo que, de hecho, la estructura básica tiene su propio sistema de incentivos y tiende a facilitar la selección de aquellos proyectos de vida que son compatibles con la justicia.

³⁵ John RAWLS: *Teoría...*, p. 385.

³⁶ John RAWLS: *Teoría...*, p. 376; nuestras cursivas.

³⁷ John RAWLS: *Teoría...*, p. 385.

³⁸ John RAWLS: *Teoría...*, p. 385.

Como principio de motivación y componente crucial de la psicología moral de las personas, entonces, el Principio Aristotélico es una tendencia general “fuerte y no fácilmente neutralizada”,³⁹ muy presente en la especie humana y en otras especies superiores (Rawls llega incluso a aventurar que se trataría de un rasgo evolutivo). La intuición que subyace a este principio es que “los seres humanos experimentan más placer en hacer algo cuanto más versados van siendo en ello y, de dos actividades que realizan igualmente bien prefieren la que requiere un mayor repertorio de disposiciones más intrincadas y sutiles”.⁴⁰ A modo de ejemplo, Rawls sostiene que “el ajedrez es un juego más complicado y sutil que las damas, y el álgebra es más intrincada que la aritmética elemental. Y el principio dice que el que sabe hacer las dos cosas *por lo general* prefiere jugar al ajedrez a jugar a las damas, y que de mejor gana estudiaría el álgebra que la aritmética”.⁴¹

La validez de estas generalizaciones o tendencias radica en factores como la variedad, la novedad y, fundamentalmente, en el hecho de que las actividades más complejas permiten una mayor expresión personal. Por lo tanto, como elemento de motivación, el Principio Aristotélico “[e]xplica muchos de nuestros más grandes deseos, y explica por qué preferimos hacer unas cosas y no otras, ejerciendo constantemente una influencia sobre el despliegue de nuestra actividad”.⁴² Además, dice Rawls, “expresa una ley psicológica que rige los cambios de la pauta de nuestros deseos”, puesto que al aumentar las capacidades adiestradas de una persona, ésta llega a preferir las actividades que demandan las aptitudes más complejas que ha adquirido, y deja de tener interés en las cosas sencillas de las que antes disfrutaba.⁴³

Hay dos aspectos que deseamos enfatizar muy especialmente respecto del Principio Aristotélico. *Por un lado*, la idea de que una actividad atractiva es una recompensa en sí misma, ya que el estímulo a hacer cosas más complejas radica en los logros progresivos del aprendizaje, más allá de las dificultades y cargas involucradas. En tal sentido, Rawls explica que estamos dispuestos a sufrir las labores del

³⁹ John RAWLS: *Teoría...*, p. 389.

⁴⁰ John RAWLS: *Teoría...*, p. 387.

⁴¹ John RAWLS: *Teoría...*, p. 387; nuestras cursivas.

⁴² John RAWLS: *Teoría...*, p. 387.

⁴³ John RAWLS: *Teoría...*, p. 388.

aprendizaje y de la práctica porque “(dejando a un lado las recompensas y los castigos externos), habiendo tenido algún éxito al aprender cosas en el pasado y experimentando los *goces presentes de la actividad*, nos inclinamos a esperar satisfacciones aún mayores cuando adquiramos un mayor repertorio de aptitudes”.⁴⁴ Por otro lado, el efecto de disfrute y emulación que suscitan las actividades de los demás: “[c]uando presenciamos el ejercicio, por parte de otros, de unas facultades bien desarrolladas, disfrutamos de estas exhibiciones y surge en nosotros el deseo de poder hacer también nosotros las mismas cosas. Queremos ser como los que saben ejercer las facultades que nosotros encontramos latentes en nuestra naturaleza”.⁴⁵ El Principio Aristotélico, entonces, no se agota en el disfrute individual, en la auto-realización a través de las actividades complejas, sino que participa en el bien de cada persona y en el bien de los demás; es un principio de excelencia que, a su vez, suscita y necesita del reconocimiento (e induce a la emulación).

El vínculo entre el Principio Aristotélico y el modo general de auto-realización personal es un punto crucial, toda vez que, para Rawls, el más importante de los bienes primarios es nada menos que el “auto-respeto” o, en términos más precisos, “las bases del auto-respeto”. Así, y puesto que es una tendencia suficientemente fuerte, Rawls asevera que “en el plano de las instituciones sociales hay que asignarle [al Principio Aristotélico] un gran espacio, porque, de no hacerlo así, los seres humanos encontrarán vacías e insulsas su cultura y su forma de vida”.⁴⁶ De este modo, inscripto en la esfera de las instituciones, el Principio Aristotélico implica que, una vez satisfechas las necesidades materiales “urgentes y apremiantes”, los seres humanos se ven impulsados “por el deseo de hacer cosas de las que se gozan simplemente, por sí mismas”. Según Rawls, son cosas que hacemos “sin el incentivo de una recompensa evidente, y el hecho de dedicarnos a ellas puede actuar por sí solo, muchas veces, como recompensa por hacer otras cosas”.⁴⁷

La recompensa por la realización de una actividad compleja reside, vale insistir, en la realización de la actividad misma, lo cual reduce el repertorio de motivos por los cuales una persona talentosa podría

⁴⁴ John RAWLS: *Teoría...*, p. 388; nuestras cursivas.

⁴⁵ John RAWLS: *Teoría...*, p. 388.

⁴⁶ John RAWLS: *Teoría...*, p. 389; nuestras cursivas.

⁴⁷ John RAWLS: *Teoría...*, p. 391; nuestras cursivas.

demandar estímulos materiales diferenciados (a menos que, obviamente, se trate de una actividad riesgosa, insalubre o especialmente penosa). Por ello, Rawls no tarda en advertir tres relaciones clave del Principio Aristotélico: en primer lugar, que éste guarda “cierta semejanza” con “la noción idealista de autorrealización”;⁴⁸ segundo, que está directamente relacionado con el bien primario del auto-respeto; y, por lo tanto, en tercer término, que es fundamental para la psicología moral de las personas en una sociedad bien ordenada cuyas instituciones se ajustan a los principios de la justicia como equidad. La realización de actividades cada vez más complejas y satisfactorias brindan atractivo a la vida humana, a tal punto que “[c]uando las actividades no logran satisfacer el principio aristotélico, probablemente parecerán estúpidas e insulsas, y no nos darán ningún sentimiento de aptitud, ni la convicción de que valen la pena de ser realizadas”;⁴⁹ con la consecuente pérdida de confianza y de auto-respeto.

Y esto es así dado un efecto asociado al Principio Aristotélico, según el cual necesitamos confirmación, valoración y aceptación de nuestras habilidades por parte de los demás. “El que tiene confianza en sí mismo no escatima a la hora de apreciar a los demás”.⁵⁰ Y esta confianza en sí mismo, también llamada auto-respeto, es –como hemos dicho ya– el más importante de los bienes sociales primarios que Rawls introduce en su lista objetiva de cosas que toda persona habitualmente desea para desarrollar su plan racional de vida. Para Rawls, “los individuos en la situación original desearían evitar, casi a cualquier precio, las condiciones sociales que socavan el respeto propio”,⁵¹ entre ellas, las profundas desigualdades que son lesivas para la vida social y para el sentido de la propia valía. Por ello, cabe conjeturar que el auto-respeto y el Principio Aristotélico pueden condicionar las elecciones personales de modo tal que lo personal devenga efectivamente político. Si las personas están motivadas por el Principio Aristotélico no exigirán recompensas excepcionales por su trabajo y, al no esperar ventajas que no beneficien también a los demás, se realizará la fraternidad tal como se especifica en PD.

⁴⁸ John RAWLS: *Teoría...*, p. 391.

⁴⁹ John RAWLS: *Teoría...*, p. 392.

⁵⁰ John RAWLS: *Teoría...*, p. 399.

⁵¹ John RAWLS: *Teoría...*, p. 399.

El Principio Aristotélico, además, está en íntima relación con la interpretación kantiana de la Posición Original. Al respecto, Rawls afirma que según dicha interpretación las personas expresan su naturaleza como “seres racionales, libres e iguales”, principalmente a través del “deseo de hacer lo que es legítimo y justo”.⁵² Y el Principio Aristotélico implica que expresar tal naturaleza es un “elemento fundamental” del bien de cada persona. Pero no sólo la naturaleza individual se expresa de este modo, porque, como se ha señalado, el Principio Aristotélico involucra necesariamente una dimensión social de emulación y disfrute de las habilidades propias y ajenas. Al respecto, Rawls sostiene:

[e]l principio que acompaña al aristotélico implica que los hombres aprecian y gozan de estos atributos recíprocamente *según se manifiestan al cooperar en la afirmación de las instituciones justas*. De ello se sigue que *la actividad colectiva de la justicia es la forma preeminente del florecimiento humano [...]* Al propio tiempo, las instituciones justas permiten y estimulan la variada vida interna de las asociaciones en las que los individuos realizan sus objetivos más personales. Así, *la realización pública de la justicia es un valor de la comunidad*.⁵³

No hace falta mucha sagacidad para advertir la inextricable vinculación de este párrafo con la concepción tradicional o aristotélica, en la cual se combinan la justicia como virtud personal y la justicia como máxima virtud de las instituciones. La realización de la justicia como “valor de la comunidad”, claro está, no es independiente de los deseos y preferencias personales moldeadas en el seno de instituciones justas. El Principio Aristotélico implica que la realización de la justicia es una actividad compleja y colectiva, en la cual las personas y las asociaciones pueden alcanzar la excelencia. Y esto no es ajeno al deseo personal de obrar de manera congruente con la justicia. Rawls afirma:

[e]l deseo de conducirnos justamente y el deseo de expresar nuestra naturaleza como personas morales libres vienen a especificar lo que es, prácticamente hablando, el mismo deseo. Cuando alguien tiene

⁵² John RAWLS: *Teoría...*, p. 403.

⁵³ John RAWLS: *Teoría...*, p. 478; nuestras cursivas.

verdaderas creencias y una correcta comprensión de la teoría de la justicia, estos dos deseos le impulsan en el mismo sentido. *Son dos disposiciones a actuar [...] a partir de los mismos principios: concretamente, los que se elegirían en la situación original.*⁵⁴

Situado como está en el espacio que corresponde a los fines y relacionado directamente a la teoría del bien, el Principio Aristotélico no parece ser, a primera vista, una pieza central de la justicia como equidad. Pero cuando, en la búsqueda de articulaciones más profundas, se indaga en las razones para justificar las desigualdades permitidas por el PD y se examina nuevamente el *locus* de la justicia, se puede apreciar, como señala insistentemente Cohen, que la justicia rawlsiana para ser fiel a sí misma debe alcanzar también a las decisiones personales, las cuales están motivadas por el deseo de actuar con justicia y de expresar nuestra naturaleza como personas libres. La idea de que *“la actividad colectiva de la justicia es la forma preeminente del florecimiento humano”* reclama ser entendida como la afirmación de que las decisiones personales también caen bajo la égida de los principios de justicia. Sólo así tiene sentido la sentencia rawlsiana de que el PD corresponde *“al significado natural de fraternidad”*,⁵⁵ la cual consiste, como vimos, en *“no querer tener mayores ventajas a menos que eso sea en beneficio de quienes están peor situados”* o, en términos más clásicos, en no querer obtener ventajas indebidas (abstenerse de la *pleonexia*). La realización de la justicia es, en efecto, *“un valor de la comunidad”* y, al mismo tiempo, una virtud de las personas que viven en el marco de instituciones justas. La noción tradicional de justicia, la interpretación kantiana y el Principio Aristotélico brindan sustento al reclamo de Cohen de que lo personal es político y de que, en definitiva, la justicia rawlsiana debe alcanzar no sólo a las instituciones, sino también a las decisiones personales. Para ceñirse a la ortodoxia de la estructura básica Rawls no tiene otra alternativa que desprenderse nada menos que de la idea de fraternidad y, más aún, del propio Principio Aristotélico, ya que éste es el eslabón clave que vincula a la justicia como equidad con la noción tradicional de justicia.

⁵⁴ John RAWLS: *Teoría...*, p. 516; nuestras cursivas.

⁵⁵ John RAWLS: *Teoría...*, p. 107.

4. Consideraciones finales

La discusión sobre el objeto o el *locus* de la justicia, con todas sus complicaciones, puede parecerse a una interminable querella bizantina, pero, en rigor, tiene una enorme importancia práctica. En *La República* de Platón, por ejemplo, está claro que la interrogación inaugural sobre qué es un hombre justo –que deriva luego en qué es una sociedad justa– no persigue fines meramente especulativos. Sócrates y sus amigos –tal como nos los presenta Platón– están efectivamente preocupados por establecer los principios, las instituciones y el modo de construcción de una sociedad perfecta. La obra de Rawls, por su parte, tampoco es un ejercicio filosófico-político despojado de cualquier intención de traducibilidad al nivel práctico. En efecto, para Rawls, la Filosofía Política es una disciplina “realistamente utópica [...] que investiga los límites de la posibilidad política practicable”.⁵⁶ La paradójica noción de utopía realista –casi un oxímoron– sugiere que el desafío de lo político consiste en hallar principios ideales que fijen un horizonte regulativo hacia el cual dirigir las políticas concretas y desde el cual posar una mirada crítica sobre el presente. Y en este marco, la controversia sobre si la justicia es un asunto puramente institucional, o puramente personal, o ambas cosas a la vez, es determinante a la hora de escoger estrategias para la transformación social. Si, desde una ortodoxia de cuño rawlsiano se persevera en la idea de que la justicia sólo es esperable a escala institucional, no sólo habrá problemas de estabilidad social a largo plazo, sino que la propia idea de justicia quedará incompleta, al dejar afuera a ciertas actitudes personales que son cruciales a la hora de alcanzar efectivamente la igualdad y la fraternidad. En palabras de Cohen, la postura rawlsiana nos entrega, con suerte, una sociedad “accidentalmente justa”, pero no una sociedad “constitutivamente justa”. En cambio, la lectura *estricta* del PD, la insistencia en que “lo personal es político”, la realización del Principio Aristotélico según el cual la recompensa reside en la actividad misma, y la efectiva concreción de la fraternidad –en tanto deseo de no obtener ventajas indebidas o, en

⁵⁶ John RAWLS: *La justicia como equidad. Una reformulación*, Buenos Aires: Paidós 2004, p. 26.

términos clásicos, abstenerse de la *pleonexia*– señalan un camino mucho más promisorio –aunque seguramente más arduo– para que la justicia social se realice cabalmente tanto en las instituciones cuanto en el *ethos* de una sociedad igualitaria.

Bibliografía

Anderson, Elizabeth. (1999): “What is the point of equality?,” en: *Ethics*, Chicago: University of Chicago Press, (109: 2), pp. 287-337.

Barry, Brian. (1995): “John Rawls and the Search for Stability,” en: *Ethics*, Chicago: University of Chicago Press, Volume 105, Number 4, July, pp. 874-915.

Cohen, G. A. (2011): *On the currency of egalitarian justice, and other essays in political philosophy*, Princeton-Oxford: Princeton University Press-Oxford University Press.

Cohen, G. A. (2008): *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Feltham, Brian (ed.) (2009): *Justice, Equality and Constructivism. Essays on Cohen’s Rescuing Justice and Equality*, Sussex: Wiley-Blackwell.

Lizárraga, Fernando. (2011): “Rawls, la estructura básica y el comunismo”, en: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CISC), n. 44, enero-junio, pp.115-137.

Plato. (1987): *The Republic*, London: Penguin Books; translated by Desmond Lee.

Rawls, John. (2007): *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

—. (2004): *La justicia como equidad. Una reformulación*, Buenos Aires: Paidós.

—. (2000): *Teoría de la Justicia*, México: Fondo de Cultura Económica.

—. (1995) *Liberalismo Político*, México: Fondo de Cultura Económica.

Sypnowich, Christine (ed.) (2006): *The Egalitarian Conscience. Essays in Honour of G.A. Cohen*, Oxford: Oxford University Press.

Temkin, Larry. (1993): *Inequality*, Oxford: Oxford University Press.

Titelbaum, Michael. (2008): “What Would a Rawlsian Ethos of Justice Look Like?,” en: *Philosophy & Public Affairs*, Wiley Periodicals, 36, n. 3, pp. 289-322.

