

Justicia ideal en circunstancias no ideales

Posted on 1 de octubre de 2009 by Jahel Queralt Lange

Rescuing Justice and Equality (*Al rescate de la justicia y la igualdad*) es la última contribución de G. A. Cohen, fallecido el pasado 5 de agosto, al debate sobre la justicia distributiva que desde hace más de tres décadas ha dominado la filosofía política anglosajona. Cohen ya rescató al marxismo del holismo indescifrable al que lo había condenado Althusser, mostrando que el materialismo histórico no es incompatible con la coherencia interna y el rigor analítico (*Karl Marx's Theory of History: a Defence*, Oxford, Oxford University Press, 1978). Más tarde se ocupó de mostrar a libertarios como Nozick que las razones basadas en la idea de autopropiedad de Locke no bastan para oponerse a la redistribución de recursos por parte del Estado (*Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995). Su propósito en este libro consiste en salvar el concepto de justicia y el ideal de igualdad de los errores que, a juicio de Cohen, ha cometido uno de sus principales defensores: John Rawls. El libro recoge varios artículos anteriores que han sido revisados y ampliados, a los que se añaden trabajos nuevos que abarcan tanto cuestiones de teoría política normativa como problemas de metaética. Las dos partes en las que se divide se corresponden con los dos «rescates» que anuncia su título y tienen como blanco dos piezas fundamentales del esquema rawlsiano: el método constructivista y la restricción de la aplicación de los principios de justicia a las principales instituciones de la sociedad.

Cohen dedica más bien poco tiempo a explicar la posición contra la cual se dirige, presuponiéndole al lector cierta familiaridad con el debate sobre la justicia social, y con la *teoría de la justicia* en concreto John Rawls, *A Theory of Justice*, ed. rev., Cambridge, Cambridge University Press, 1999.. En el plano metaético, Cohen cuestiona la estrategia contractualista heredada de Kant que consiste en derivar el contenido de los principios de justicia de lo que acordarían individuos racionales si tuvieran que decidir cómo ordenar su vida en común situados detrás de un *velo de la ignorancia* que les impidiese conocer ciertos hechos relativos a ellos mismos –por ejemplo, su raza, sexo, religión, la clase social–, pero que les permitiera tener información relativa a las leyes generales de la sociología, la economía y la psicología. Rawls denomina a este experimento mental «posición original» y sostiene que, aun tratándose de una situación hipotética, confiere legitimidad moral a los principios que se extraen, ya que coinciden con los que elegiríamos si fuésemos libres e iguales, esto es, si pudiésemos desprendernos de las características mencionadas que, a la vez que son totalmente contingentes, son susceptibles de introducir arbitrariedad en las decisiones políticas. Buena parte del tratado de Rawls consiste en demostrar que en tales

condiciones suscribiríamos los dos principios que él defiende. El primero establece el derecho de cada persona a un conjunto adecuado de libertades básicas compatible con el disfrute de las mismas libertades por parte del resto de individuos. El segundo principio regula las desigualdades socioeconómicas, diciendo que son permisibles si: a) están asociadas a posiciones y cargos accesibles para todos (principio de la *justa* igualdad de oportunidades), y b) son necesarias para mejorar la situación de los más desaventajados de la sociedad (principio de la diferencia).

En el plano normativo, Cohen critica la tesis de Rawls según la cual los principios mencionados se aplican sólo a las principales instituciones de la sociedad, esto es, las que distribuyen derechos y deberes y determinan la división de las ventajas derivadas de la cooperación social. Rawls denomina a este conjunto de instituciones «estructura básica» y considera que claramente forman parte de él la constitución política, el régimen de propiedad, el sistema legal que regula los contratos y la organización económica. La justicia debe verse como una guía para organizar el funcionamiento de estas instituciones, pero no como un criterio para orientar las decisiones de los individuos en su vida diaria. ¿Significa esto que nosotros, como sujetos particulares, no tenemos deberes de justicia? No, diría Rawls. Aunque no estamos obligados a actuar aplicando los dos principios de justicia, sí que debemos cumplir con las normas que derivan de las instituciones que respetan tales principios. Ahora bien, dentro del margen de acción que permiten tales normas, los individuos tienen plena libertad para desarrollar sus planes de vida de acuerdo con sus ambiciones, sin que ello suponga una vulneración de los principios de justicia. Esto es, si nuestro sistema económico satisface los principios mencionados, no es objetable que cada cual actúe procurando maximizar *sus* beneficios. Los deberes de justicia que recaen sobre los individuos son de carácter *derivado*.

Restringir el ámbito de aplicación de los principios de justicia a la estructura básica parece tener una consecuencia difícil de encajar para un marxista: la justicia igualitaria es compatible con una economía de mercado. En la primera parte del libro, Cohen examina si el dualismo característicamente liberal, esto es, la ruptura entre el punto de vista institucional y el individual, tiene sentido. Está claro que en otros casos el divorcio entre lo público y lo privado no se sostiene. Por ejemplo, para poder considerar que una sociedad no es racista no basta con que tenga normas destinadas a evitar el racismo, sino que se requiere que sus individuos abandonen sus prejuicios racistas; esto es, no sólo es necesario que tenga instituciones no racistas, sino que su *ethos* tampoco debe serlo (pp. 355-356). ¿Por qué debería funcionar de manera distinta en el caso de la igualdad? ¿Exige la realización de la justicia, al contrario de lo que cree Rawls, un *ethos* igualitario? A Cohen le parece indiscutible que la cuestión de si una sociedad es justa tiene que ver no sólo con el tipo de instituciones

que tiene, sino también con la conducta de sus miembros.

Aunque en el cuarto capítulo Cohen ofrece razones para rechazar el contenido sustantivo del principio de la diferencia, el argumento principal que recorre los tres primeros capítulos tiene forma de crítica interna: aun si consideramos que las desigualdades necesarias para mejorar la posición de los peor situados son permisibles, no podemos invocar esta fórmula para legitimar las desigualdades generadas por un sistema de incentivos. El principio de la diferencia no justifica el mercado, tal y como pretende Rawls. Al contrario que otros igualitarios, Rawls no piensa que la eficiencia vaya en detrimento de la justicia y no cree que tenga ningún valor preservar una distribución igualitaria si al introducir una desigualdad logramos mejorar la posición de todos los individuos en términos absolutos. Por este motivo ve con buenos ojos un sistema que da incentivos económicos a quienes tienen más talentos con tal de que los usen de modo más productivo. La explicación es simple: una sociedad más rica tiene más recursos disponibles para mejorar la calidad de vida de quienes tienen menos. Visto así, el abandono de la premisa igualitaria es, al fin y al cabo, un modesto peaje que hay que pagar. No obstante, para Cohen es un peaje innecesario y, por lo tanto, excesivo.

El principio de la diferencia contiene una ambigüedad que conviene deshacer. Decir que las desigualdades económicas son permisibles si son *necesarias* para mejorar la posición de los peor situados puede querer decir dos cosas, dependiendo de qué entendamos por *necesidad*. Algunos individuos pueden necesitar un salario más elevado porque realizan trabajos especialmente desagradables que la mayoría rechazaríamos, o porque su trabajo tiene costes económicos para ellos mismos, por ejemplo porque precisa instrumentos o materiales caros. Llamemos a esta clase de incentivos «compensatorios» Cohen considera que su *ethos* igualitario es compatible con las igualdades que derivan de estos incentivos *compensatorios* y reconoce que los agentes tienen «prerrogativas personales» que les permiten perseguir su interés hasta cierto límite (p. 61). De este modo quiere evitar que su teoría sea totalmente insensible a los proyectos individuales y sea vulnerable a la crítica que tradicionalmente ha recibido el utilitarismo y los enfoques consecuencialistas en general por ser irrazonablemente exigentes desde el punto de vista de la moral. Cohen no da un criterio para determinar cuándo estamos ante un supuesto de parcialidad razonable, aunque se presupone que el límite que establece está muy por debajo del que tolera Rawls.. Ahora bien, la mayoría de supuestos que observamos en el funcionamiento del mercado no son de este tipo. Los incentivos económicos son necesarios, ya que sin ellos los más talentosos *no están dispuestos* a trabajar lo mismo (pp. 55-59). Son esos individuos quienes, mediante sus elecciones, *hacen* que sean necesarios. De aquí Cohen extrae dos conclusiones: la primera es que las más de las veces los incentivos no son *realmente* necesarios, ya que no son necesarios independientemente de la voluntad de los individuos que los requieren. Dicho de

otro modo, son necesarios de la misma manera que un rescate es necesario para liberar a un rehén (pp. 38-41). La segunda conclusión es que, al exigir incentivos, los más talentosos están demostrando que ellos mismos no aceptan el objetivo de la justicia rawlsiana, que es beneficiar, en la medida de lo posible, a los que están peor. Si compartiesen tal propósito no negociarían a la alza sus salarios ni protestarían ante la subida de los impuestos. Reconocer la normatividad del principio de la diferencia no es compatible con actuar según el patrón del *homo oeconomicus*. La sociedad que plantea Cohen no es menos eficiente que la de Rawls, pero distribuye de manera distinta el incremento de la productividad: en lugar de repercutir principalmente sobre los más talentosos, se reparte de manera igual entre todos los individuos. En este universo ideal, los individuos han internalizado el principio de la diferencia y deciden voluntariamente ser productivos a cambio de un salario justo, esto es, sin esperar recompensas adicionales. Esta especie de «mercado de altruistas» satisface mejor la concepción de la justicia rawlsiana que la que el propio Rawls imagina, ya que cuesta imaginar un diseño alternativo en el que los peor situados pudiesen estar mejor. En resumen, al restringir la aplicación de los principios de justicia a la estructura básica, Rawls está renunciando a la plena satisfacción de dicho ideal.

De manera muy general, podemos definir el constructivismo como una teoría ética que considera que la justificación o la validez normativa de un principio dependen de que haya sido obtenido a partir de un procedimiento determinado. En la segunda parte del libro, Cohen no pretende criticar el enfoque constructivista en general, sino el constructivismo en materia de justicia social que, además de lo dicho, se caracteriza por dos cosas: su objetivo es identificar el contenido de los principios fundamentales de justicia, y la manera de hacerlo es tratando de contestar a la pregunta «¿Qué normas debemos adoptar para gobernar nuestra vida en común?» (p. 350). Para los constructivistas, el concepto de justicia, al igual que el resto de conceptos normativos, se refiere a la *solución* concreta que damos a un problema práctico que podríamos llamar «el problema de la distribución»: los individuos se agrupan constituyendo un sistema de cooperación que les beneficia mutuamente, pero tienen que decidir cómo distribuir los beneficios y cargas que genera. El propósito de ofrecer *criterios* o *procedimientos* capaces de guiar nuestra acción convierte al constructivismo en una teoría eminentemente *práctica*. Aunque el blanco del libro sea Rawls, la objeción planteada puede extenderse a los contractualismos de Scanlon y Gauthier, y también a las variantes de la «teoría del observador ideal» utilizadas por Hume y Sidgwick.

La crítica al constructivismo ocupa los tres últimos capítulos del libro y se alza sobre la distinción entre principios normativos fundamentales y normas de regulación (*rules of regulation*). Cohen no da instrucciones sobre cómo identificar unos y otras, pero considera que lo que caracteriza a los primeros es que *no* derivan de otros principios normativos, ni

tampoco los *creamos* o *adoptamos*, sino que representan nuestras convicciones morales más profundas, y es en ese sentido en el que son fundamentales. La categoría de las normas de regulación claramente incluiría todo el derecho positivo, pero también otro tipo de reglas sociales como las costumbres (capítulo 6, secciones 13, 19 y 20). A diferencia de lo que sucede con los principios, el contenido de las normas sí que lo *decidimos* nosotros en función del modo en que queremos orientar la conducta de los individuos o, en general, de los estados de cosas que queremos producir. Dada su pretensión de eficacia, las normas de regulación, a diferencia de los principios fundamentales, deben ser sensibles a *cierto* tipo de hechos, en particular a los que afectan a su implementación. En este sentido, Cohen presta especial atención a dos *desiderata* que deben guiar la creación de normas y que nos obligan a tener en cuenta el contexto de aplicación: la idea de publicidad (el cumplimiento de una regla debe ser posible de verificar) y la idea de estabilidad (las normas, en general, deben tener una propensión a la perdurabilidad). Un ejemplo de principio fundamental podría ser «debemos promover el bienestar de los individuos», mientras que valdrían como normas las reglas que regulan los contratos o el sistema de impuestos. Cohen ilustra la distinción con el ejemplo siguiente.

Imaginemos que hay que organizar un impuesto sobre los bienes inmuebles y que nuestra concepción de la justicia nos dice que debe estar guiado por el principio siguiente: «Aquellos que tienen más deben pagar más». Se nos ocurre que una buena forma de hacerlo sería dividiendo las propiedades en siete franjas distintas en función de su valor de mercado de modo que, en general, quienes poseen los bienes más caros deben pagar más, pero aquellos cuyos bienes se sitúan en la misma franja deben pagar lo mismo. A juicio de Cohen, esta implementación no consigue realizar del todo el ideal de justicia, ya que dentro de la franja que va desde 90.000 a 99.999 euros la persona que tiene una propiedad de 90.000 euros paga lo mismo que la que tiene una propiedad de 99.999 euros, y más de lo que paga alguien que tiene una propiedad de 89.999 euros. Podemos corregir esta *injusticia* sustituyendo el sistema de franjas por otro más sofisticado que nos permita discriminar mejor entre las propiedades de distinto valor. No obstante, supongamos que la implementación de este impuesto idealmente justo es muy compleja y, en consecuencia, es más fácil que se produzca fraude fiscal. El único modo de aplicarlo correctamente implica elevados costes administrativos que amenazan la eficiencia del sistema. En este caso, dice Cohen, aunque el sistema de franjas no sea del todo justo, puede que sea la normativa más óptima y, por lo tanto, que tengamos buenas razones para preferirlo, aunque no sean razones de justicia (pp. 314-315).

Teniendo presente esta distinción, es momento de volver a la propuesta de Rawls. Su modo de obtener los principios de justicia es imaginando qué decidirían seres *noumenales* si

tuvieran que dar una respuesta racional a la pregunta «¿Cómo vamos a organizar nuestra vida en común?». Rawls identifica la respuesta a esta pregunta con la respuesta a esta otra: «¿Qué es la justicia?», y es en este movimiento donde, según Cohen, se equivoca (p. 354). Los constructivistas creen que los principios formulados por el legislador hipotético son buenos candidatos a «concepción de la justicia» por las condiciones en que son adoptados. Ahora bien, y ahí está el desacuerdo de Cohen, responder correctamente a la pregunta que formula el constructivista exige tener en cuenta ciertas consideraciones, como las relativas a la eficiencia y la publicidad, que no sólo son distintas a la idea de justicia sino que, como hemos visto en el ejemplo, pueden actuar como límites a su plena realización. Las partes en la posición original harán bien en tener en cuenta este tipo de consideraciones si quieren desempeñar satisfactoriamente la tarea que Rawls les encarga, pero lo que hallarán no serán *principios fundamentales* de justicia sino *normas de regulación*. Es cierto que las dificultades epistémicas y otros problemas de índole práctica pueden hacer que la justicia sea imposible de satisfacer plenamente, pero eso no debería llevarnos a identificar el contenido de ese ideal con el conjunto de normas que se le acerquen más, dadas las circunstancias. Siendo precisos, la crítica de Cohen no es que el constructivismo ofrece una respuesta errónea a la pregunta que se plantea resolver, sino más bien que formula la pregunta equivocada si lo que pretende es determinar el contenido de los principios de justicia. Además de consideraciones de justicia, las normas o principios que deben regular nuestra vida en común han de incorporar –a riesgo de ser insatisfactorios o inservibles si no lo hacen– otras consideraciones prácticas y valores distintos. Es por eso que cualquier procedimiento destinado a identificarlas, si funciona bien, y precisamente porque funciona bien, no puede servir al mismo tiempo para determinar el contenido de los principios fundamentales de justicia.

La principal virtud del libro es que plantea dos interrogantes que a menudo se dan por supuestos o se pierden de vista en el intento de resolver problemas más concretos: qué es la justicia y para qué sirve. Sus argumentos en contra del constructivismo tratan de mostrar que Rawls se equivocó en ambas cosas. ¿Dónde nos sitúa eso? Cohen da un paso atrás y reconoce que el único modo de averiguar el contenido de los principios de justicia es regresando al punto del que Rawls partió: el intuicionismo. Cohen prefiere llamar a su concepción «pluralismo radical», pero a la hora de definirla da por buenos los dos dogmas del intuicionista: que existe una pluralidad de principios que pueden entrar en conflicto a la hora de regular casos particulares, y que no hay ningún método para sopesar u ordenar tales principios. Para responder a la pregunta «¿Qué es la justicia?» no es necesario ponerse detrás del velo de la ignorancia, ni en ninguna otra posición epistémicamente privilegiada. Basta con investigar cuáles son nuestras convicciones al respecto y, aunque a algunos les desagrade, el único modo de proceder al respecto es tratando de averiguar qué juicios

normativos sostenemos en casos particulares sin esperar que sea posible satisfacerlos todos a la vez. En el ámbito de la justicia social, Cohen tiene la firme convicción de que una sociedad justa es aquella en la que existe plena igualdad y en la que sus miembros están totalmente dedicados al logro de ese ideal. Este es el contenido del concepto de justicia. Lo es con independencia de si los individuos de carne y hueso tienen la voluntad de acatar los principios que se derivan –en eso se basa su crítica a los incentivos– y lo seguiría siendo incluso si descubriéramos, cosa que Cohen no cree, que, dada su psicología, los individuos tienen una predisposición natural a quebrantarlos.

La posición de Cohen suscita una objeción casi inmediata: si la justicia consiste en una serie de juicios normativos totalmente insensibles al contexto y los hechos –como la naturaleza humana, los recursos disponibles, etc.–, difícilmente obtendremos pautas que nos sean útiles para hacer que *nuestra* sociedad sea más justa *ahora*, lo cual convierte a la filosofía política en una tarea entretenida para algunos, pero bastante inútil para el resto. Cohen aceptaría que, tal y como él los concibe, los *principios fundamentales* de justicia serían insuficientes para guiar la acción política simplemente porque cree que no tienen por qué hacerlo. La función que otorga a tales principios es únicamente la de proporcionarnos una mejor comprensión de qué estados de cosas o acciones son justos. En qué medida podemos esperar que los individuos resulten motivados por dichos principios, o cuál es el mejor modo de implementarlos en una sociedad concreta, son preguntas empíricas que vale la pena hacerse, pero es el científico social, no el filósofo, quien está mejor equipado para responderlas. Para Cohen, la filosofía política, como cualquier otra rama de la filosofía, es una disciplina con una vocación epistemológica y no práctica. Que nadie se decepcione si lo único que nos ofrece son «verdades» sobre lo que es justo y no un manual sobre cómo hacer la revolución.

Autor: G. A. Cohen

Edición: Harvard University Press, Cambridge

Título: RESCUING JUSTICE AND EQUALITY