

## ENSAYO

### JUSTICIA DISTRIBUTIVA\*

John Rawls\*\*

El siguiente trabajo del profesor Rawls culmina su esfuerzo por desentrañar principios básicos de la justicia social. Dentro de este cometido, el autor ha publicado varios trabajos importantes. En esta oportunidad, su propósito es entregar una base de sustentación sólida, equilibrada y exacta de las nociones de libertad e igualdad que preside su concepción de una sociedad justa. Su trabajo también replantea el concepto de fraternidad. Este ensayo representa una valiosísima síntesis de la teoría de la justicia distributiva de John Rawls.

1 Podemos pensar en una sociedad humana como en una asociación más o menos autosuficiente, regulada por un concepto común de justicia y dirigida a procurar el bien de sus miembros. En cuanto empresa cooperativa en favor del adelanto mutuo, se caracteriza tanto por el conflicto como por la identidad de intereses. Hay identidad de intereses por cuanto la cooperación social permite que haya para todos una vida mejor que la que ninguno tendría si cada uno procurara vivir por su esfuerzo propio; pero, al mismo tiempo, no es indiferente para las personas la forma en que se distribuyen

\* Traducido con la debida autorización del libro *Economic Justice*, Penguin Books, Inc., 1973, Capítulo 4°, Sección 13, pp. 319-362. Este ensayo, tal como figura aquí, comprende el texto completo de "Distributive Justice" (1967) y la parte principal de "Distributive Justice: Some Addenda". Fuera de algunas eliminaciones para evitar la repetición, esencialmente todo el segundo ensayo, salvo los apartados primero y último, está colocado entre los apartados 5 y 6 del primer ensayo como se escribió originalmente. Así, de acuerdo con la numeración del presente texto, los apartados 1-4 y 11-14 son de "Distributive Justice" y los apartados 5-10 son de "Some Addenda". El autor ha interpolado algunos pasajes por aquí y por allá para conectar las partes insertadas; pero si bien ha hecho algunas modificaciones menores, no ha tratado de corregir la versión original de los ensayos. Hay una versión más detallada de las ideas que contienen en Rawls (1971).

\*\* Profesor de Filosofía en Harvard University.

los beneficios más amplios que se derivan de los trabajos conjuntos, porque cada cual, para adelantar sus propios fines, prefiere una participación mayor a una más pequeña. El concepto de justicia es un conjunto de principios para escoger entre los ordenamientos sociales que determinan dicha división y para obtener un consenso acerca de las participaciones distributivas\* correctas.

Ahora bien, a primera vista el concepto más racional de la justicia sería, al parecer, utilitario. Porque veamos: cada uno, al realizar su propio bien, puede ciertamente equilibrar sus propias pérdidas contra sus propias ganancias. Podemos imponernos un sacrificio ahora en aras de una mayor ventaja posterior. El individuo, con toda propiedad y siempre que no se afecte a los demás, actúa en procura de su propio bien máximo y de adelantar lo más posible sus fines propios. Ahora bien, ¿por qué una sociedad no habría de actuar según el mismo principio? ¿Por qué lo que es racional en el caso de un individuo no sería correcto en el caso de un grupo?

El concepto más simple y más directo de lo correcto, y por ende de justicia, sería, qué duda cabe, el de maximizar el bien. Esto supone un conocimiento previo de lo que es bueno, pero podemos estimar que el bien ya está dado por los intereses de individuos racionales. Entonces, tal como el principio de la opción individual es el de obtener el mayor bien propio, de adelantar lo más posible el propio sistema de deseos racionales, así el principio de la opción social es el de realizar el mayor bien (definido del mismo modo) colectivo de todos los miembros de la sociedad. Llegamos al principio de utilidad de manera natural: por este principio una sociedad está correctamente ordenada, y es por ende justa, cuando sus instituciones están dispuestas de tal modo que realicen la mayor suma de satisfacciones.

El rasgo notable del principio de utilidad es que no tiene importancia, salvo de manera indirecta, el modo como se distribuye esta suma de satisfacciones entre los individuos, así como tampoco tiene importancia, salvo de manera indirecta, el modo como una persona distribuye sus propias satisfacciones en el tiempo. Puesto que ciertas formas de distribuir las cosas afectan la suma total de satisfacciones, hay que tomar en cuenta este hecho cuando se trata de ordenar instituciones sociales; pero, de acuerdo con el mismo principio, la explicación de los preceptos de justicia basados en el sentido común, y la de su naturaleza al parecer estricta, reside en que se trata de aquellas reglas que por experiencia se sabe que es preciso respetar y abandonarlas sólo en circunstancias excepcionales, si se ha de maximizar la suma de ventajas. Los preceptos de justicia se derivan del único fin de alcanzar el mayor saldo neto de satisfacciones. En principio, no existe razón por la cual las mayores ganancias de unos no compensen las mayores pérdidas de otros; ni

\* N. del T. En el original: "distributive shares", que se tradujo en forma literal.

por qué la violación de la libertad de algunos no se puede corregir con el mayor bien compartido por muchos. Ocurre simplemente, al menos en la mayoría de las situaciones, que la suma mayor de ventajas no se obtiene, en general, de este modo. Desde el punto de vista de la utilidad, el carácter estricto de las nociones de justicia basadas en el sentido común tiene algo de práctico, pero como doctrina filosófica es irracional.

Si creemos, pues, que como cuestión de principio cada miembro de la sociedad goza de una inviolabilidad fundada en la justicia, a la cual no puede superar ni siquiera el bienestar de todos los demás, y que la pérdida de libertad de algunos no se rectifica con la suma mayor de satisfacciones de que gozan los más, tendremos que buscar otra explicación de los principios de justicia. El principio de utilidad no es capaz de explicar que en una sociedad justa las libertades de la igualdad ciudadana se den por sentadas ni que los derechos asegurados por la justicia no estén sujetos a negociación política ni al cálculo de los intereses sociales. Ahora bien, la alternativa más natural al principio de utilidad es su rival de siempre: la teoría del contrato social. El objeto de la doctrina del contrato es precisamente el de explicar la exactitud de la justicia mediante la presunción de que sus principios surgen de un acuerdo entre individuos libres e independientes en una situación original de igualdad y que por tanto reflejan la integridad y la igualdad soberana de las personas racionales que son partes en el contrato. En lugar de suponer que el concepto de lo correcto, y de ahí el concepto de justicia, no es sino la extensión de la opción de un individuo a la sociedad entera, la doctrina de contrato supone que los individuos racionales que pertenecen a la sociedad deben escoger juntos, en un solo acto conjunto, lo que entre ellos ha de contar como justo o injusto. Ellos tendrán que decidir, de una vez por todas, cuál ha de ser su concepto de justicia. Se considera que esta decisión se toma en una situación inicial debidamente definida, una de cuyas características importantes es que ninguno conoce su situación en la sociedad, ni siquiera el lugar que ocupa en la distribución de talentos y habilidades naturales. Los principios de justicia a los cuales todos quedan sujetos para siempre se escogen en ausencia de esta clase de información precisa. Un velo de ignorancia impide que alguno esté en ventaja o en desventaja por las contingencias de clase social y de fortuna; de ahí que los problemas de negociación que surgen en la vida diaria debido a la posesión de este conocimiento no afecten la elección de principios. Según la doctrina del contrato, entonces, la teoría de la justicia, incluso la ética misma, forma parte de la teoría general de la opción racional, hecho clarísimo en su formulación kantiana.

Una vez que se piensa que la justicia se deriva de un acuerdo original de esta naturaleza, es evidente que el principio de utilidad resulta problemático. Pues, ¿por qué individuos racionales, dueños de un sistema de fines que desean adelantar, van a consentir una

violación de su libertad en favor de mayores beneficios para otros? Parece más plausible suponer que, al encontrarse en una situación original de igualdad de derecho, ellos insistirían en contar con instituciones que rindieran ventajas compensatorias a cambio de cualquier sacrificio requerido. Un individuo racional no aceptaría una institución sólo porque maximiza la suma de ventajas, sin considerar el efecto que tuviera sobre sus propios intereses. Parece, pues, que el principio de utilidad sería rechazado como principio de justicia, aunque no trataré de discutir aquí este importante asunto. En cambio, mi propósito es el de hacer un bosquejo breve del concepto de participaciones distributivas que está implícito en los principios de justicia que, al parecer, se elegirán en la situación original. El atractivo filosófico del utilitarismo reside en que al parecer ofrece un principio único sobre el cual se puede desarrollar un concepto coherente y completo del bien. El problema consiste en elaborar una alternativa contractual de modo que sus virtudes sean comparables, cuando no iguales.

2 En el presente análisis no intentaré extraer los dos principios de justicia que me propongo estudiar: es decir, que no trataré de demostrar que serían los elegidos en la situación original.<sup>1</sup> Baste saber que posiblemente tendrían preferencia respecto de las formas regulares de las teorías tradicionales. En cambio, nos ocuparemos principalmente de tres aspectos: primero, cómo interpretar dichos principios de tal modo que definan un concepto coherente y completo de la justicia; segundo, si es posible disponer las instituciones de una democracia constitucional de tal modo que se cumplan dichos principios, al menos de manera aproximada; y tercero, si el concepto de participaciones distributivas que ellos definen es compatible con las nociones de justicia basadas en el sentido común. La impor-

1 Esta cuestión se analiza en *A Theory of Justice*, especialmente los capítulos 3-4. La idea intuitiva es la siguiente. Dadas las circunstancias de la situación original, es racional que una persona escoja como si estuviera diseñando una sociedad en la que su enemigo ha de asignarle su lugar. Así, en particular, dada la total carencia de conocimiento (lo que hace que la elección se haga con incertidumbre), el hecho de que ella afecta al conjunto de las perspectivas de la vida de uno y que está sujeta a obligaciones estrictas hacia terceros (por ejemplo, los descendientes) y deberes hacia ciertos valores (por ejemplo, la verdad religiosa), es racional mostrarse conservador y así escoger de acuerdo con un análogo del principio del "maximin". Una manera de hacer que esto sea plausible es notar que, puesto que debemos garantizar nuestras libertades personales y espirituales, "utilidad marginal" es infinita y ello conduce a la mayor aversión al riesgo y de ahí al "maximin", al menos respecto de estas libertades. Si se mira la situación de esta manera, la interpretación que se da a los principios de justicia en el apartado 4 es tal vez natural. Además, parece clara la manera en que hay que interpretar el principio de utilidad: es el análogo del principio de Laplace relativo a la incertidumbre de la elección.

tancia de estos principios está en que da cabida a la exactitud y rigor de los derechos de la justicia; y si se les puede entender en forma tal que entreguen un concepto coherente y completo, la alternativa contractual aparecería tanto más atractiva.

Los dos principios de justicia que vamos a tratar se pueden formular como sigue: primero, toda persona comprometida en una institución o afectada por ella tiene el mismo derecho a la más extensa libertad compatible con igual libertad para todos; y segundo, las desigualdades que la estructura institucional define o promueve son arbitrarias, salvo que se justifique esperar que ellas van a redundar en beneficio de todos y siempre que los puestos y cargos a los cuales van conectadas, o de los cuales se pueden derivar, estén abiertos a todos. Estos principios regulan los aspectos distributivos de las instituciones al controlar la asignación de derechos y obligaciones en toda la estructura social, comenzando con la adopción de una constitución política de acuerdo con la cual son aplicadas luego en la legislación. La justicia de las participaciones distributivas depende de la elección correcta de una estructura básica de la sociedad, su sistema fundamental de derechos y obligaciones, es de la que depende.

Los dos principios de justicia se aplican en primera instancia a esta estructura básica, esto es, a las instituciones principales del sistema social y su ordenamiento, y a la manera como ellos se combinan. Así, la estructura comprende la constitución política y las instituciones económicas y sociales más importantes que, reunidas, definen las libertades y derechos de una persona y afectan las perspectivas de su vida, lo que esa persona puede esperar que llegará a ser y lo bien que puede esperar que le vaya. Aquí la idea intuitiva es que los que han nacido dentro del sistema social en situaciones diferentes, digamos en clases sociales distintas, tienen perspectivas de vida variables, determinadas en parte por el sistema de libertades políticas y derechos personales, y por las oportunidades económicas y sociales que se ofrecen a estas situaciones. De este modo, la estructura básica de la sociedad favorece a unos individuos más que a otros y éstas son las desigualdades básicas, aquellas que afectan todas las perspectivas de la vida. Los dos principios de justicia se dirigen fundamentalmente a afrontar las desigualdades de esta naturaleza, quizás inevitables en toda sociedad.

Ahora bien, el segundo principio sostiene que la desigualdad está permitida solamente si se justifica pensar que la institución que contiene la desigualdad —o la permite— va a traducirla en beneficio de todos los que están comprometidos en ella. En el caso de la estructura básica, esto significa que todas las desigualdades que afectan las perspectivas de vida, digamos las desigualdades de ingreso y riqueza que existen entre clases sociales, deben redundar en beneficio de todos. Puesto que el principio vale para las instituciones, interpretamos lo dicho en el sentido de que las desigualdades deben beneficiar a la persona representativa de cada situación social perti-

nente y deben mejorar las expectativas de cada una de dichas personas. Aquí suponemos que es posible aparejar con cada situación a una expectativa y que dicha expectativa es función de la estructura institucional como un todo: sé le puede aumentar y disminuir al reasignar derechos y obligaciones en todo el sistema. Así, pues, la expectativa de cualquiera situación depende de las expectativas de las demás, y éstas a su vez dependen del patrón de derechos y obligaciones que establece la estructura básica. Pero no queda en claro lo que significa que las desigualdades deben redundar en beneficio de cada una de las personas representativas, y de ahí nuestra primera pregunta.

3 Una posibilidad es la de decir que todos se benefician en comparación con algún punto de referencia histórico. Hume propone una interpretación de esta índole.<sup>2</sup> En algunos textos dice que las instituciones de la justicia, o sea, las reglas que rigen la propiedad y los contratos, entre otros, se traducen en beneficio de todos, porque cada uno puede estimarse beneficiado, en último término, si considera sus intereses permanentes. Aun cuando la aplicación de las reglas puede a veces resultarle desventajosa y él pierda en un caso preciso, todos a la larga ganan por la administración regular del sistema de justicia en su conjunto. No obstante, parece que con esto Hume quiere decir solamente que todos se benefician en comparación con la situación de seres humanos en estado natural, con lo que se entiende ya sea algún estado primitivo o bien el conjunto de circunstancias que prevalecería en cualquier momento si se derrumbasen las instituciones de justicia existentes. Si bien este sentido del beneficio de todos resulta tal vez suficientemente claro, la interpretación de Hume es sin duda insatisfactoria. Pues aun cuando todos los individuos, incluso los esclavos, están mejor con un sistema de esclavitud que en estado natural, no es cierto que la esclavitud beneficie (hasta a los esclavos); al menos no lo es en un sentido que haga que el sistema sea justo. Los beneficios y las cargas de la cooperación social están distribuidos de manera injusta, aun cuando todos ganen por comparación con el estado natural; este punto de referencia histórico o hipotético simplemente no tiene relación con la cuestión de justicia. De hecho, cualquier estado pretérito de la sociedad que no sea reciente parece fuera de lugar a primera vista, lo que da a entender que debemos buscar una interpretación independiente de las comparaciones históricas. El problema consiste en identificar las comparaciones hipotéticas correctas definidas por cambios viables en el presente.

Ahora bien, el conocido criterio de Pareto<sup>3</sup> ofrece una posibilidad de esta índole, si se le formula de manera válida para las insti-

2 Debo esta observación a Brian Barry.

3 Introducido por él en su *Manuel d'économie politique* (1909) y desde antiguo principio básico de economía del bienestar.

tuciones. En el hecho, es la manera más natural de tomar el segundo principio (más bien dicho, la primera parte de este principio, dejando de lado el requisito de los cargos abiertos). El criterio citado dice que el bienestar del grupo es óptimo cuando es imposible mejorar la situación de una sola persona sin que por lo menos empeorar, al mismo tiempo, la de otra persona. Si se aplica este criterio al reparto de un conjunto dado de bienes entre individuos dados, el reparto rinde un resultado óptimo cuando no hay ninguna distribución que mejore la situación de un individuo cualquiera sin empeorar la de otro. Así, pues, la distribución es óptima cuando no existe ningún intercambio más que beneficie a ambas partes o que beneficie a uno sin perjudicar al otro. Pero hay muchas distribuciones de esta índole, puesto que hay muchas maneras de asignar bienes de tal modo que no haya ningún otro intercambio posible que sea de beneficio recíproco. De aquí que el criterio de Pareto, importante como es, no identifica la distribución mejor sino más bien una clase de distribuciones óptimas o eficientes. Además, no podemos decir que una distribución óptima dada sea mejor que cualquiera distribución no óptima; sólo es superior a aquellas que domina. El criterio, en el mejor de los casos, es un principio incompleto para ordenar la distribución.

La idea de Pareto se puede aplicar a las instituciones. Suponemos, como se dijo antes, que es posible asociar con cada situación social una expectativa que depende de la asignación de derechos y obligaciones en la estructura básica. Dado este supuesto, obtenemos un principio que dice que el patrón de expectativas (desigualdades en las perspectivas de la vida) es óptimo solamente si es imposible cambiar las reglas, redefinir el esquema de derechos y obligaciones, de manera de aumentar las expectativas de una persona representativa cualquiera, sin disminuir al mismo tiempo las expectativas de alguna otra persona representativa. De aquí que la estructura básica cumple este principio cuando es imposible cambiar la asignación de derechos y obligaciones fundamentales y alterar la disponibilidad de oportunidades económicas y sociales de manera de mejorar la situación de un representante sin empeorar la de otro. Así, pues, al comparar distintos ordenamientos del sistema social, podemos decir que uno es mejor que otro si en un ordenamiento todas las expectativas son a lo menos tan elevadas como en el otro y algunas lo son más. El principio permite reformas, porque si existe un ordenamiento que es óptimo en comparación con el estado actual de cosas, entonces, en igualdad de las demás condiciones, significa que abre paso a una situación mejor en general y que corresponde adoptarlo.

El cumplimiento de este principio, por tanto, define un segundo sentido en el cual la estructura básica mejora la situación de todos; esto es, que del punto de vista de sus personas representativas, en las situaciones pertinentes, no existe ningún cambio que pudiera mejorar la situación de alguien sin empeorar la de otro. Vamos a suponer ahora que este principio se escogería en la situación origi-

nal, porque es sin duda un rasgo deseable en el sistema social el que sea óptimo en este sentido. Vamos a suponer, efectivamente, que este principio define el concepto de eficiencia de las instituciones, como se puede apreciar por el hecho de que, si el sistema social no lo cumple, significa que hay algún cambio factible que llevará a las personas a actuar con mayor eficiencia, de tal modo que puedan aumentar al menos las expectativas de algunos. Una reforma económica tal vez conduzca a un aumento de producción, mediante recursos y técnicas determinados, y, con un mayor rendimiento, las expectativas de alguien aumentan.

No es difícil observar, sin embargo, que si bien este principio ofrece otro sentido a lo que una institución puede hacer para mejorar la situación de todos, constituye un concepto inadecuado de la justicia. Por una parte, sigue tan incompleto como antes. Supuestamente hay muchos ordenamientos de una institución y de la estructura básica que son óptimos en tal sentido. También puede haber muchos ordenamientos que son óptimos respecto de las condiciones existentes, y por ende muchas reformas que serían mejores, de acuerdo con este principio. De ser así, ¿cómo elegir entre ellas? Es imposible decir que los numerosos ordenamientos óptimos son igualmente justos y que la selección entre ellos es materia indiferente, puesto que las instituciones permiten variaciones extremadamente amplias en el patrón de participaciones distributivas.

Así, puede ocurrir que en determinadas condiciones no sea posible reformar la servidumbre de manera significativa sin disminuir las expectativas de algún grupo representativo de individuos, digamos las de los terratenientes, en cuyo caso la servidumbre es óptima; pero también puede ocurrir, en iguales condiciones, que no fuera posible cambiar un sistema de trabajo libre sin disminuir las expectativas de algún grupo representativo de individuos, digamos las de los trabajadores libres, de modo que este orden igualmente, es óptimo. En términos más generales, siempre que una sociedad se divide claramente en cierto número de clases, es posible, vamos a suponer, maximizar el resultado respecto de cualquiera de sus grupos representativos a la vez. Estos máximos ofrecen al menos el mismo número de situaciones óptimas, porque a ninguno de ellos se le puede abandonar, con miras a aumentar las expectativas de un individuo cualquiera, sin disminuir las de otro, es decir, del individuo respecto de quien se define el máximo. De aquí que cada uno de estos extremos es óptimo. Todo ello corresponde al hecho obvio de que, al distribuir bienes a individuos determinados, también son óptimas aquellas distribuciones que entregan todo el conjunto a una sola persona cualquiera; porque una vez que una persona lo tiene todo, no hay ningún cambio que no pueda empeorar su situación.

Así vemos, pues, que ciertos sistemas sociales a los que juzgaríamos de manera muy distinta, del punto de vista de la justicia, pueden resultar óptimos en virtud de este criterio. Esta conclusión no causa sorpresa. No hay motivo para pensar que, aun cuando se



apliquen a los sistemas sociales, la justicia y la eficiencia equivalen a la misma cosa. Tales reflexiones sólo demuestran lo que desde un principio sabíamos, esto es, que tenemos que encontrar otra manera de interpretar el segundo principio, o más bien la primera parte de éste, porque si bien los dos principios, vistos en conjunto, incorporan fuertes exigencias de igual libertad y de igualdad de oportunidades, no podemos estar seguros de que por sí solas estas limitaciones basten para hacer que la estructura social sea aceptable desde un punto de vista de justicia. Tal como están, parece que los dos principios colocan la carga de asegurar la justicia por entero sobre estas limitaciones previas y no determinan las participaciones distributivas óptimas.

4 No obstante, existe una tercera interpretación que surge de inmediato de las observaciones anteriores: es la de escoger alguna posición social como referencia respecto de la cual ha de juzgarse el patrón de expectativas como un todo, y luego maximizar respecto de las expectativas de este hombre representativo, de manera compatible con las demandas de igual libertad e igualdad de oportunidades. Ahora bien, el candidato obvio es el representante de aquellos menos favorecidos por el sistema de desigualdades institucionales. Así llegamos a la idea siguiente: la estructura básica del sistema social afecta las perspectivas de la vida de individuos típicos de acuerdo con el lugar inicial que ocupan en la sociedad, digamos, las diversas clases económicas en las que nacen, o según determinados atributos naturales, como ocurre cuando las instituciones discriminan entre hombres y mujeres o permiten que los que tienen mayor capacidad natural ganen determinadas ventajas. El problema fundamental de la justicia distributiva tiene que ver con las diferencias que se producen de esta manera en las perspectivas de la vida. Según nuestra interpretación, el segundo principio sostiene que estas diferencias son justas solamente si las mayores expectativas de los más favorecidos, cuando cumplen una función en el sistema social como un todo, mejoran las expectativas de los menos favorecidos. La estructura básica es justa en todas sus partes cuando las ventajas de los más afortunados promueven el bienestar de los menos afortunados, esto es, cuando la disminución de las ventajas de aquéllos dejarían a los menos afortunados peor aún de lo que están. La estructura básica es perfectamente justa cuando las expectativas de los menos afortunados son todo lo grandes que pueden ser.

Al interpretar el segundo principio (o, más bien, la primera parte de él, la que denominaremos, por razones obvias, principio de diferencia), suponemos que el primer principio exige una libertad igual básica para todos y que el sistema político resultante, cuando las circunstancias lo permiten, es el de alguna forma de democracia constitucional. Debe haber libertad personal e igualdad política además de libertad de conciencia y de pensamiento. Existe una clase de ciudadanos iguales que define una categoría común para todos.

También suponemos que hay igualdad de oportunidades y una competencia equitativa por los cargos disponibles, sobre la base de aptitudes razonables. Ahora bien, con estos antecedentes, las diferencias que hay que justificar son las desigualdades económicas y sociales de la estructura básica que inevitablemente tienen que surgir en tal esquema. Son las desigualdades en la distribución de ingreso y riqueza así como las destinaciones de prestigio y categoría social, que van junto a los diferentes cargos y clases. El principio de diferencia dice que estas desigualdades son justas solamente si forman parte de un sistema más amplio dentro del cual se beneficia al individuo representativo más desafortunado. Las participaciones distributivas justas que determina la estructura básica son las que especifica este principio de máximo limitado.

Así, pues, considérese un problema capital de la justicia distributiva aquel que se refiere a la distribución de la riqueza en cuanto afecta las perspectivas de vida de quienes se inician en los distintos grupos de ingreso. Estas clases económicas definen a los individuos representativos relevantes por los cuales se ha de juzgar el sistema social. Ahora bien, el hijo de un miembro de la clase empresarial (en una sociedad donde hay propiedad privada de los medios de producción) tiene mejores perspectivas que el hijo de un obrero no calificado. Lo dicho vale, al parecer, aun cuando se supriman las injusticias sociales que existen en la actualidad y aun cuando los dos hombres tengan igual talento y capacidad; la desigualdad no se puede eliminar mientras subsista algo así como la familia. Entonces, ¿qué cosa puede justificar esta desigualdad en las perspectivas de la vida? De acuerdo con el segundo principio, se justifica solamente si beneficia al individuo representativo que está en peor situación, en este caso el obrero no calificado representativo. La desigualdad es admisible porque disminuirla, supongamos, dejaría al obrero peor aún de lo que está. Es de presumir, dado el principio de cargos abiertos (segunda parte del segundo principio), que las mayores expectativas que se permiten a los empresarios tienen a la larga el efecto de elevar las perspectivas de vida de la clase obrera. Tal desigualdad de expectativas ofrece un incentivo, de tal modo que la economía es más eficiente, el progreso industrial adelanta a un ritmo más rápido, y así sucesivamente, con el resultado final de que se distribuyen en todo el sistema mayores beneficios materiales y otros. Todo esto es conocido, por cierto, y, sea cierto o no en casos particulares, es un argumento de los que hay que esgrimir si la desigualdad de ingreso y riqueza ha de resultar aceptable en virtud del principio de diferencia.

Ahora cabe verificar que esta interpretación del segundo principio entregue un sentido natural según el cual se pueda decir que todos han quedado en mejor situación. Supongamos que las desigualdades están conectadas en cadena, es decir, que si una desigualdad aumenta las expectativas de la situación más baja, también aumenta las expectativas de todas las situaciones intermedias. Supon-

gamos además que las desigualdades están estrechamente entretedidas, esto es, que es imposible aumentar (o disminuir) la expectativa de ningún individuo representativo sin aumentar (o disminuir) las de todos los otros individuos representativos; en particular, sin afectar de un modo u otro las de los menos afortunados. No queda nada suelto, por decirlo así, en la forma como las expectativas dependen unas de otras. Ahora, con estos supuestos, todos se benefician con una desigualdad que cumple el principio de diferencia y el segundo principio, tal como lo hemos formulado, aparece correcto. Porque el individuo representativo que está en mejor situación, en cualquiera comparación entre dos individuos, gana porque se le permite gozar de su ventaja, y la persona que está en peor situación gana con la contribución que todas las desigualdades hacen a cada una de las posiciones inferiores. La conexión en cadena y el entretedido, desde luego, tal vez no tengan aplicación; pero en este caso los que están en mejor situación no deben tener derecho a veto sobre las ventajas disponibles para los menos afortunados. Cabe seguir la interpretación más estricta del principio de diferencia y todas las desigualdades deben ordenarse para beneficio de los más desafortunados, aun cuando algunas de las desigualdades no benefician a los que ocupan posiciones intermedias. Si dichas condiciones no se dan, entonces hay que formular el segundo principio de otra manera.

Se observa que el principio de diferencia representa, efectivamente, un acuerdo original para compartir los beneficios de la distribución de talentos y capacidad naturales, cualquiera que sea esta distribución, con el fin de aliviar todo lo posible las desventajas arbitrarias que se derivan de nuestra posición inicial en la sociedad. Los favorecidos por la naturaleza, sean quienes fueren, pueden ganar con su buena fortuna únicamente en condiciones tales que mejoren el bienestar de los que han salido perdiendo. Los que gozan de ventajas naturales no han de ganar simplemente porque son los más dotados, sino sólo para sufragar los costos de educar y cultivar sus dotes y de hacer uso de ellos en forma tal que mejore la situación de los menos afortunados. Llegamos al principio de diferencia si deseamos ordenar la estructura social básica de modo que nadie gane (ni pierda) en razón de su suerte en el sorteo natural de talento y capacidad, o del lugar inicial que ocupa en la sociedad, sin dar (o recibir) en cambio ventajas compensatorias. (No se postula que las partes que ocupan la situación original se sientan atraídas por la idea y por tanto la acepten; más bien, dadas las simetrías de su situación, y en particular su falta de conocimientos, etc., verán que les conviene aceptar un principio que se puede entender en esta forma). Y debemos notar también que cuando se cumple perfectamente el principio de diferencia, la estructura básica resulta óptima en virtud del principio de eficiencia. No hay manera de mejorar la situación de uno sin empeorar la de otro, vale decir, del individuo representativo menos afortunado. Así, los dos principios de justicia definen las par-

tipicaciones distributivas de manera compatible con la eficiencia, al menos mientras nos movamos en este plano sumamente abstracto. Si queremos decir (y lo decimos, aunque no podemos discutirlo aquí) que las demandas de justicia tienen un peso absoluto respecto de la eficiencia, esta aseveración puede aparecer menos paradójica, si se tiene presente que hay instituciones perfectamente justas que son también eficientes.

5 Quiero ahora desviarme un poco del tema y hacer algunas observaciones acerca de los principios de justicia, en particular con respecto al segundo principio. En primer lugar, la formulación de los principios supone que podemos dividir útilmente la sociedad en dos partes más o menos distintas, y que el primer principio vale para partes más o menos distintas, y que el primer principio vale para una, el segundo para la otra. Hemos de distinguir entre aquellos aspectos del sistema social que definen y aseguran iguales libertades y oportunidades de ciudadanía y aquellos aspectos que establecen o permiten desigualdades sociales y económicas. Las libertades fundamentales, esto es, los derechos políticos principales, la libertad de conciencia y de pensamiento, los derechos civiles básicos y demás, todos ellos deben ser iguales en virtud del primer principio. El segundo principio se aplica a la distribución de ingreso y riqueza, y a la estructura de las instituciones políticas y económicas, en cuanto ellas determinan diferencias de autoridad organizativa.

Lo que hay que destacar aquí es que hemos de tratar de elaborar un sistema de derechos y obligaciones tal que, suponiendo que el esquema se cumpla correctamente, la distribución resultante del ingreso a individuos particulares y la asignación de bienes particulares son justas (o al menos no son injustas), sean cuales fueren. El sistema contiene un elemento de justicia procesal pura.

La consideración siguiente está estrechamente vinculada. El problema de la justicia distributiva no es el de repartir un conjunto dado de cosas a individuos particulares cuyos gustos y preferencias se conocen. No debemos mirar como casos típicos los ejemplos de justicia asignativa, como son aquellas situaciones en que una persona acaudalada está decidiendo cómo dividir su hacienda, dado su conocimiento de los deseos y necesidades de los diversos individuos que son posibles destinatarios de su beneficencia. En este caso el conocimiento relativo a personas determinadas es pertinente para la decisión; además, sus deseos y necesidades se consideran fijos, en tanto que al determinar la justicia del sistema social en su conjunto, queremos tomar en cuenta sólo hechos generales, esto es, los rasgos generales de política, economía, psicología, etc., según los expresan las leyes establecidas por las ciencias respectivas. Se trata de instalar un sistema funcional y justo, y, como el propio sistema va a afectar las necesidades y preferencias que las personas llegan a tener, no se puede considerar que esas necesidades y preferencias están dadas. Es más, hay que escoger entre sistemas, en parte, de acuerdo con los

deseos y necesidades que ellos generan y estimulan. Para juzgar dichos deseos y necesidades hacen falta ciertas normas y aquí es donde el concepto de justicia desempeña un papel junto con otros principios morales.

Por último, necesitamos alguna forma de definir las expectativas de individuos representativos, puesto que las expectativas determinan lo que les conviene. Ahora voy a suponer que las expectativas están especificadas por el patrón esperado de bienes primarios, es decir, de aquellas cosas que se puede presumir que las personas racionales van a desear, sean cuales fueren las otras cosas que deseen. A los seres humanos les interesa tener estos bienes, por dispares que sean sus propósitos más particulares. Por ejemplo, entre los bienes primarios se cuentan libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, salud e inteligencia educada. El bien primario más importante es tal vez la autoestimación, una fuerte convicción del propio valer, una certeza firme de que lo que uno hace y lo que se propone hacer tienen valor. Más adelante, el bien de la autoestimación cumple una función para demostrar los méritos de los dos principios; pero para simplificar el análisis se hace a menudo sobre la base de los otros bienes primarios. Así, voy a decir que cuando una persona representativa puede esperar justificadamente un índice mayor de bienes primarios, digamos un patrón preferido de libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, está en mejor situación. Las desigualdades convienen a todos si aumentan las expectativas de cada persona representativa, entendidas en este sentido.

6 Ahora quiero referirme a otros aspectos del segundo principio de justicia. Para hacerlo voy a tomar por orden tres interpretaciones de este principio que especifica las circunstancias en las cuales se justifican las desigualdades sociales y económicas. Para que las cosas sean más manejables, podemos pensar por ahora que estas desigualdades son las de ingreso y riqueza, pero finalmente hará falta un ámbito más extenso. Se presume que el primer principio de igual libertad conserva el mismo sentido en todo momento, por lo que las diversas interpretaciones surgen de los distintos significados de las dos partes del segundo principio.

Ahora bien, ambas partes del segundo principio tienen al menos dos sentidos naturales; y como estos sentidos son recíprocamente independientes, hay cuatro interpretaciones posibles de los dos principios, las que figuran en el diagrama siguiente:

a) "ventaja de todos"	principio de eficiencia (óptimo de Pareto)	principio de diferencia (principio de ventaja recíproca)
b) "igualmente abierto"		
la igualdad como carreras abiertas a talentos	sistema de libertad natural	aristocracia natural
igualdad como igual. de oportunidades en condiciones similares	igualdad liberal	igualdad democrática

Voy a analizar estas tres interpretaciones en secuencia: el sistema de libertad natural, igualdad liberal e igualdad democrática. En ciertos aspectos esta secuencia representa el desarrollo más intuitivo, pero la segunda secuencia, vía la interpretación de aristocracia natural, no carece de interés, y la comentaré una vez formulada la primera secuencia. Como problema de interpretar el concepto de justicia como equidad, la cuestión es cuál de estas cuatro interpretaciones es preferible. En el apartado 4 ya propuse que se debe adoptar la de igualdad democrática. Al considerar en orden estas posibilidades deseo destacar algunas otras razones para esta elección.

La primera interpretación (en cualquiera de las dos secuencias) la denominaré sistema de libertad natural. En esta versión, la primera parte del segundo principio se entiende como el principio de eficiencia (óptimo de Pareto) ajustado para su aplicación a las instituciones sociales, o bien, en el caso nuestro, a la estructura básica de la sociedad; y la segunda parte b) se entiende como sistema social abierto, en el cual, al decir de la expresión tradicional, las carreras están abiertas a los talentos. También se supone, en esta interpretación y en las otras, que el primer principio está cumplido y que la economía es a grandes rasgos un sistema de mercado libre, aun cuando los medios de producción pueden estar o no en manos privadas. El sistema de libertad natural supone, entonces, que una estructura básica que cumple el principio de eficiencia, y en la cual los cargos están abiertos a quienes sean capaces de competir por ellos y estén dispuestos a hacerlo, conducirá a una distribución justa. Se estima que la asignación de derechos y obligaciones en esta forma determina un esquema que asigna riqueza e ingreso, autoridad y responsabilidad de manera equitativa, sea cual fuere finalmente esta asignación. La doctrina comprende un elemento importante de justicia procesal pura que pasa a las otras interpretaciones.

Ya hemos analizado el significado del principio de eficiencia. Con el fin de aplicar este principio a las instituciones, presumo, como ya se observó en el apartado 2, que es posible asociar con cada situación social pertinente una expectativa que depende de la asignación de derechos y obligaciones en la estructura básica; pero este principio, como se vio anteriormente, no determina por sí solo una distribución única. Aun cuando lo aplicamos a la estructura básica, es de presumir que existen muchos ordenamientos que lo satisfacen. Así surge una interrogante acerca de cómo escoge el sistema de libertad natural entre las distribuciones eficientes. Supongamos ahora que sabemos, por la teoría económica, que de acuerdo con las presunciones normales que definen un sistema competitivo de mercado libre, ingreso y riqueza se distribuirán de manera eficiente y la distribución óptima particular que resulte en un período cualquiera está determinada por la distribución inicial de bienes, esto es, por la distribución inicial de ingreso y riqueza, y de talentos y capacidad naturales. Con cada distribución inicial se llega a un resultado eficiente distinto. De esta forma si hemos de aceptar que el resultado

es justo, y no meramente eficiente, debemos aceptar la base sobre la cual se determina la distribución inicial en el tiempo.

Ahora bien, en el sistema de libertad natural la distribución inicial se regula mediante los ordenamientos implícitos en el concepto de carreras abiertas a los talentos, como ya se definió. Estos ordenamientos presuponen una base de libertad igual (como la define el primer principio) y una economía de mercado libre. Exigen una igualdad oficial de oportunidades en el sentido de que todos tengan al menos el mismo derecho legal de acceso a todas las posiciones sociales ventajosas. No obstante, como no hay un esfuerzo por conservar una igualdad ni una similitud de condiciones sociales, salvo en cuanto es necesario para conservar las instituciones de base exigidas, la distribución inicial de bienes por un período cualquiera está influenciada fuertemente por contingencias naturales y sociales. La distribución existente de ingreso y riqueza, digamos, es el efecto acumulado de distribuciones previas de bienes naturales, esto es, de talentos y capacidad naturales, según se hayan visto afectadas y su uso favorecido o desfavorecido en el tiempo, por circunstancias sociales y contingencias casuales tales como accidentes, buena fortuna, etc. La injusticia del sistema de libertad natural es que permite que estos factores influyan incorrectamente en las participaciones distributivas.

La interpretación liberal, tal como voy a referirme a ella, modifica el sistema de libertad natural al agregar, al requisito de que las carreras estén abiertas a los talentos, el requisito del principio de la igualdad equitativa de oportunidades. Aquí se piensa que los cargos no sólo deben estar abiertos a todos de manera oficial, sino que todos deben tener una oportunidad equitativa de acceder a ellos. A primera vista no queda en claro lo que encierra la deseada igualdad, pero, suponiendo que es pertinente la analogía con los juegos, podríamos decir que aquellos dotados de capacidad y destreza similares deben tener oportunidades de vida parecidas. De manera más precisa, suponiendo que existe una distribución de bienes naturales, aquellos que se hallan en el mismo nivel de talento y capacidad, y que están igualmente dispuestos a hacer uso de ellos, deben tener las mismas perspectivas de éxito, independientemente del lugar inicial que ocupan en el sistema social, esto es, independientemente de la clase en la cual nacieron. En todos los sectores de la sociedad debe haber, a grandes rasgos, iguales perspectivas de cultura y perfeccionamiento para todo el que tenga dotes y motivaciones parecidas. Las expectativas de los que poseen las mismas aspiraciones y capacidad no deben verse afectadas por su clase social.<sup>4</sup>

La concepción liberal de los dos principios procura, pues, mitigar la influencia que tienen las contingencias sociales sobre las participaciones distributivas. Para cumplir este propósito es preciso

4 Esta definición sigue una sugerencia de Sidgwick, véase su obra de 1907, p. 285n; véase también Tawney (1952, capítulo 3, apartado 2).

imponer ciertas condiciones estructurales básicas al sistema social. Hay que establecer disposiciones del mercado libre dentro de un marco de instituciones políticas y jurídicas que regulen las tendencias globales de la actividad económica y conserve las condiciones sociales necesarias para que exista una igualdad equitativa de oportunidades. Los elementos de dicho marco son bien conocidos y se esbozan en el apartado 11.

Si bien la concepción liberal es a todas luces preferible al sistema de libertad natural, ella es todavía defectuosa. Por una parte, aun cuando funciona a la perfección al eliminar la influencia de las contingencias sociales, siempre permite que la distribución resultante de riqueza e ingreso quede sujeta a la distribución natural de capacidad y talentos. Dentro de los límites que permiten los arreglos establecidos, las participaciones distributivas dependen del resultado del sorteo natural; y este resultado es también arbitrario desde un punto de vista moral. No es más justo permitir que la distribución de riqueza e ingreso se sujete a la distribución de bienes naturales que dejarla al accidente histórico y la fortuna social. Además, el principio de la oportunidad equitativa se puede cumplir sólo de manera imperfecta, al menos mientras aceptemos la institución de la familia, como lo he estado suponiendo. La medida en que la capacidad natural se desarrolla y llega a dar frutos se ve afectada por toda suerte de condiciones sociales y de actitudes de clase. Incluso la propia disposición a esforzarse, a probar, y así merecer, en el sentido corriente de la palabra, depende de circunstancias familiares y sociales afortunadas. En la práctica es imposible asegurar oportunidades iguales de perfeccionamiento y cultura para los que tienen dotes similares, y por tanto necesitamos adoptar un principio que reconozca este hecho y que también mitigue la arbitrariedad del sorteo natural mismo. El hecho de que el concepto liberal no logre hacerlo constituye su principal debilidad, en cuanto a interpretar los dos principios de justicia como equidad.

7 Está claro que nuestro problema es el de encontrar una interpretación de los dos principios según la cual las participaciones distributivas no sufran la influencia incorrecta de las contingencias arbitrarias de fortuna social y del sorteo de dotes naturales. La concepción liberal constituye un paso en dirección acertada, pero no llega lo bastante lejos. Ahora bien, ya hemos interpretado la primera parte del segundo principio del modo siguiente. Suponiendo que existe el marco de instituciones que se necesita para que tenga vigencia la igualdad equitativa de oportunidades, las mayores expectativas de los que están mejor situados en la estructura básica son justas solamente si funcionan dentro de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos aventajados de la sociedad. La idea intuitiva es que el orden social no debe establecer y garantizar las perspectivas más atractivas de los que están en mejor situación, salvo que ello beneficie a los menos afortunados. Así, pues, la de-



fensa de la interpretación democrática, como la he llamado, descansa en el hecho de que, cuando está cumplida, las participaciones distributivas no reciben influencia incorrecta ni de las contingencias sociales ni del reparto aleatorio de dotes naturales. Comprendidos así, los dos principios definen una manera equitativa de encarar las circunstancias sociales accidentales y las distribuciones arbitrarias de la naturaleza (véase el último párrafo del apartado 4), y en tal sentido los dos principios son superiores a otros conceptos.

Ahora debo comentar la segunda secuencia, vía el concepto de aristocracia natural. Aquí no se hace ninguna tentativa de regular los efectos de las contingencias sociales más allá de lo que exige la igualdad formal de oportunidades, pero las ventajas de las personas que tienen mayores dotes han de limitarse a aquellas que promueven el bien de los sectores más pobres de la sociedad. El ideal aristocrático se aplica a un sistema social abierto, al menos formalmente, y la mejor situación de aquellos a quienes el sistema favorece se puede justificar solamente mediante la difusión de beneficios y con la condición de que si se diera menos a los de arriba, menos obtendrían los que están más abajo.<sup>5</sup> De esta forma la idea de que "nobleza obliga" pasa al concepto de una aristocracia natural. Cabe observar que tanto la interpretación natural como la de aristocracia natural son inestables. Una vez que nos perturba la influencia de contingencias sociales o de las oportunidades naturales sobre la determinación de participaciones distributivas, al reflexionar nos encontramos igualmente afectados por la influencia del otro factor. Así, como quiera que nos alejemos del sistema de libertad natural, no podemos sino llegar al concepto democrático. De hecho, tan pronto procuramos formular una interpretación de los dos principios de justicia que trate a todos por igual como personas morales, y que no pondera de acuerdo con la casualidad y el accidente la parte que toca a cada uno en los beneficios de la cooperación social, ni, en particular, por su buena fortuna social o su suerte en el sorteo natural, está claro que la versión democrática es la única elección posible entre las cuatro alternativas. Ahora quiero fundamentar esta conclusión y presentar otras razones en pro del principio de diferencia.

8 A primera vista, el principio de diferencia parece imposible de aplicar, cuando no excéntrico. Un paso necesario para eliminar esta impresión consiste en mantener presente que se refiere a la estructura básica de la sociedad y a los grupos representativos que ella define. El aspecto decisivo es que el principio de diferencia se puede ver como un acuerdo para considerar que la distribución de bienes naturales es propiedad común y compartir los resultados de esta distribución, cualesquiera que fueren. Aquellos favorecidos por la

5 Esta formulación se deriva de la descripción de la aristocracia que da Santayana (1906) en la última parte del capítulo 4.

naturaleza, sean quienes fueren, pueden ganar con su buena fortuna solamente en condiciones tales que mejoren la situación de aquellos a quienes no les ha ido tan bien. Además, este principio posee diversos rasgos especiales dignos de mención. Uno de ellos es que atribuye cierto peso a las consideraciones que señala el principio de compensación. Este es el principio según el cual las desigualdades inmerecidas exigen la corrección; y puesto que las desigualdades de cuna y de dotes naturales son inmerecidas, hay que compensarlas de alguna manera (Spiegelberg, 1944; Raphael, 1950-51). Así, el principio de compensación sostiene que para tratar a todos por igual, para ofrecer una auténtica igualdad de oportunidades, la sociedad debe prestar atención a aquellos que poseen menos bienes naturales y a los que han nacido en las situaciones sociales menos favorables. Se trata de corregir el sesgo de las contingencias en dirección hacia la igualdad. En cumplimiento de este principio se podría gastar mayores recursos en la educación de los menos inteligentes, y no en la de los más inteligentes, al menos durante cierto período de la vida, digamos, los primeros años de escuela.

El principio de compensación no está propuesto, que yo sepa, como criterio único de justicia, como fin único del orden social. Es plausible, como lo son estos principios en su mayoría, como principio a primera vista, al que hay que pesar en la balanza con otros. Por ejemplo, hemos de pesarlo contra el principio de mejorar el nivel de vida o de adelantar el bien común (Spiegelberg, 1944, pág. 120). Pero cualesquiera que sean los otros principios que sostengamos, es preciso tomar en cuenta las demandas del principio de compensación. Se piensa que representa uno de los elementos de nuestro concepto de la justicia.

Ahora bien, el principio de diferencia no es, desde luego, el principio de compensación. No exige que la sociedad se mueva hacia la igualdad de los bienes naturales. No hemos de tratar de emparejar nuestras desventajas como si debiéramos competir sobre una base equitativa en la misma carrera. Pero el principio de diferencia asignaría recursos a la educación, por ejemplo, con miras a mejorar la expectativa de largo plazo de los menos favorecidos. Si se logra este fin por la vía de dar más atención a los más dotados, es admisible; de otro modo, no. Y al tomar esta decisión, no hay que estimar el valor de la educación solamente en función de sus efectos productivos, es decir, del aprovechamiento de la capacidad que cada uno tiene para adquirir riqueza. Tanto o más importante es el papel de la educación en capacitar a la persona para que disfrute de la cultura de su sociedad y participe en los asuntos de ésta, con lo que se entrega a todos un sentido firme de su propio valer.

Así, pues, aunque el principio de diferencia no es lo mismo que el de compensación, logra una parte del propósito de este último. Transforma los objetivos de la estructura básica de modo que el esquema total de instituciones ya no acentúa la eficiencia social y los valores tecnocráticos. El ideal de la igualdad de oportunidades deja

de constituir el derecho a dejar atrás a los menos afortunados, con lo que se evitan los aspectos despiadados de un régimen meritocrático.

9 Otra característica del principio de diferencia reside en que ofrece una interpretación del principio de fraternidad. Frente a la libertad y a la igualdad, la idea de fraternidad ha ocupado un lugar inferior en la teoría democrática. Se piensa que es un concepto político menos preciso, que no define por sí mismo ninguno de los derechos democráticos sino que transmite las actitudes mentales sin las cuales se perderían de vista tales derechos (véase Pennock, 1950, pág. 94). O bien, en estrecha relación con lo anterior, se estima que la fraternidad representa cierta igualdad de estima social que se manifiesta en distintas convenciones sociales y en la ausencia de actitudes deferentes serviles (Perry, 1944, capítulo 19, apartado 8). La fraternidad sin duda significa estas cosas y no sólo un sentido de amistad y solidaridad cívicas, pero hasta aquí no expresa ninguna exigencia definida. Sin embargo, el principio de diferencia corresponde a un sentido natural de la fraternidad, esto es, a la idea de no desear el goce de mayores ventajas salvo que sea para beneficio de otros que no están tan bien situados. En el concepto ideal de la familia, el principio de maximizar la suma de ventajas se rechaza y ninguno quiere ganar a menos que lo haga en forma que promueva los intereses de otros que están peor situados. Pero al querer actuar según el principio de diferencia la consecuencia es precisamente ésta. Los que se encuentran mejor situados están dispuestos a tener sus mayores ventajas solamente en un esquema en que ello redunde en el bienestar de los menos afortunados.

Se suele pensar que la idea de fraternidad encierra vínculos de sentimiento y de sensibilidad que no es dable pretender encontrar entre los miembros de la sociedad. No obstante, si se le interpreta en el sentido de que incorpora las exigencias del principio de diferencia, no es un criterio impracticable. Parecería, eso sí, que las instituciones y políticas que con más confianza estimamos justas satisfacen sus demandas, al menos en el sentido de que las desigualdades que ellas permiten contribuyen al bienestar de los menos favorecidos. Con esta interpretación el principio de fraternidad ofrece una norma que es viable seguir. Ahora podemos asociar las ideas de libertad, igualdad y fraternidad con la interpretación democrática de los dos principios de justicia, como sigue: la libertad corresponde al primer principio, la igualdad a la igualdad de oportunidades equitativas, y la fraternidad al principio de diferencia. Hemos encontrado un lugar para la noción de fraternidad en la interpretación democrática de los dos principios, y vemos que impone una exigencia definida sobre la estructura básica de la sociedad.

También es posible usar el principio de diferencia para explicar la idea kantiana de que hay siempre que tratar a las personas como fines y nunca sólo como medios (Kant, 1786, pág. 66). No voy a

analizar aquí el punto de vista de Kant; en cambio, voy a dar una visión libre de esta idea a la luz de los dos principios. Es evidente que esta noción de Kant necesita interpretación. No podemos decir, ciertamente, que no va más allá de tratar a todos según los mismos principios generales. Esta interpretación la coloca en el mismo pie que la justicia formal, en orden a que los casos parecidos (según los defina el sistema de principios, sea cual fuere) hay que tratarlos de manera semejante; pero hasta una sociedad de castas o de esclavos puede cumplir esta condición. De acuerdo con el concepto de la justicia como equidad podríamos decir que tratar a las personas siempre como fines y nunca como medios sólo significa, como mínimo, tratar con ellas como lo exigen aquellos principios que ellas consentirían en una situación original de igualdad. Porque en esta situación los individuos tienen igual representación en cuanto personas morales que se miran a sí mismas como fines, y los principios que ellas aceptan estarán diseñados racionalmente para proteger las demandas de su persona. Tal concepto de la justicia, entonces, da un sentido a la idea kantiana. Pero la interpretación es abstracta y surge la pregunta de si la idea está expresada en algún principio sustantivo; o bien, dicho de otro modo, si las partes contratantes desearan expresar visiblemente, en la estructura de sus instituciones, que quieren mirarse mutuamente siempre como fines y nunca sólo como medios, ¿cuál principio reconocerían en la situación original?

Ahora bien, parece que los dos principios de justicia, en la interpretación democrática, logran este objetivo; porque todos tienen igual libertad y el principio de diferencia insiste en que ninguno gane en razón de desigualdades básicas del sistema social, salvo en formas que promuevan la ventaja de los menos afortunados. El principio de diferencia explicita un distingo entre tratar a las personas sólo como medios y tratarlas como fines en sí mismas. El mirar a una persona como fin en sí misma, en el diseño básico de la sociedad, equivale a convenir en renunciar a aquellas ganancias que no contribuyan a sus expectativas. En cambio, mirar a una persona sólo como medio significa estar dispuesto a imponerle perspectivas más bajas de vida en aras de compensar suficientemente las expectativas mayores de otros y obtener así una suma más elevada de ventajas. El principio de utilidad subordina a los individuos al bien común, o al fin de alcanzar el mayor saldo neto de satisfacción, de una manera tal que queda excluida del concepto de la justicia como equidad. Pues este principio permite, al menos en teoría, que las mayores ganancias de algunos, aun cuando estén en mejor situación, pueden compensar las pérdidas de otros menos afortunados.

A esto el utilitario puede oponer que su principio también da un sentido a la idea kantiana, esto es, el sentido que ofrece la fórmula de Bentham (que le atribuye J. S. Mill): "cada uno ha de contar por uno, ninguno por más de uno" (1867, capítulo 5, párrafo 36). Esto significa, como acota Mill, que la felicidad de una persona que se presume igual en grado a la de otra persona ha de contar

exactamente lo mismo. Las ponderaciones en la función aditiva que representa el principio de utilidad son iguales para todos los individuos y es natural que se tomen como uno. Por tanto, el utilitarista puede decir que su principio trata a todas las personas siempre como fines y nunca sólo como medios, puesto que se atribuye el mismo peso al bienestar de todos y la felicidad de ninguno tiene un valor de cero.

No hay motivo para negar que el utilitarismo puede dar esta interpretación. En cambio, los dos principios de justicia con el principio de diferencia ofrecen una versión más plausible, al menos más estricta. Porque parece que un sentido natural de tratar a los demás como medios consiste en exigirles que tengan menos, que hagan aún más sacrificios, con el fin de aumentar las perspectivas de otros más favorecidos. El pedirle a alguien que acepte menos, en aras de mejorar el bienestar de otros que ya están en mejor situación que él, es tratarlo como medio para el bien de otros. El principio de utilidad, podríamos decir, trata a los hombres a la vez como medios y como fines. Los trata como fines al asignar el mismo peso al bienestar de cada uno; los trata como medios al permitir que los beneficios de algunos compensen las pérdidas de otros, especialmente cuando los que salieron perdiendo son los menos aventajados. El principio de diferencia ofrece una interpretación más estricta de la idea kantiana al suprimir incluso la tendencia a considerar a las personas como medios para el bienestar mutuo. Da un significado a una variante más severa de la idea, esto es, tratarlas siempre como fines y nunca, en ninguna forma, como medios.

10 Otra consideración que apoya el principio de diferencia es la de que satisface una norma razonable de reciprocidad. Es más, constituye un principio de beneficio mutuo, porque, cuando se cumple, cada una de las personas representativas puede aceptar la estructura básica tal como está diseñada para promover sus intereses. Se puede justificar el orden social ante todos, en particular ante los menos favorecidos. En contraste con el principio de utilidad, queda excluido que a cualquiera que esté peor que otro se le pida que acepte menos para que los más aventajados puedan tener más. Parece que esta condición es parte esencial de la noción de reciprocidad, y el principio de diferencia la satisface, en tanto que el utilitarismo no.

Es preciso, no obstante, analizar en más detalle cómo se cumple la condición de beneficio mutuo. Considérense dos individuos representativos A y B cualesquiera y que B sea el que está en peor situación. En realidad, puesto que nos interesa más la comparación con el menos favorecido, vamos a suponer que B es este individuo. Ahora bien, está claro que B puede aceptar la mejor situación de A, ya que A ha ganado sus ventajas en formas que mejoran las perspectivas de B. Si a A no se le permitiera ganar su mejor situación, B estaría pero aún de lo que está. La dificultad, de haberla, reside en demostrar que A no tiene motivos para quejarse. Quizá se le exige

tener menos de lo que podría tener, pues eso no determinaría un beneficio mayor para B. Ahora, si miramos las cosas desde el punto de vista de la situación original, ¿qué se le puede decir al individuo más favorecido? En primer lugar, está claro que el bienestar de todos depende de un esquema de cooperación social sin el cual nadie podría vivir una vida satisfactoria. Segundo, dicho esquema debe conseguir la colaboración de buena voluntad de todos los que participan en él, y esto se puede pedir sólo si se proponen condiciones razonables. El principio de diferencia sería, pues, al parecer, una base equitativa sobre la cual los que están mejor dotados, o que son más afortunados en sus circunstancias sociales, podrían contar con la cooperación de buena voluntad de los demás, cuando algún esquema funcional constituye condición necesaria del bienestar de todos.<sup>6</sup> Si miramos la situación desde la perspectiva de la situación original, en ambos casos nos beneficiaremos con la distribución natural. Si somos los menos favorecidos, ganamos con el esfuerzo de los demás; si somos los más favorecidos, ganamos aún más si empleamos nuestros bienes en formas socialmente fructíferas.

Existe una tendencia natural a postular que los que están en mejor situación merecen sus mayores ventajas, redunden éstas o no en beneficio de los demás. Pero aquí hay que tener en claro la noción del merecido. Es enteramente cierto que, dados un sistema justo de colaboración como esquema de reglas públicas y las expectativas que de él nacen, aquellos que, ante la perspectiva de mejorar su condición, cumplieron con lo que el sistema anuncia que va a recompensar, tienen derecho a sus ventajas. En este sentido, los más afortunados merecen su mejor situación; sus demandas son expectativas legítimas establecidas por instituciones sociales y la comunidad está obligada a satisfacerlas. Pero este sentido del merecido presupone la existencia del esquema de cooperación; no tiene importancia cómo ha de diseñarse en primer lugar el esquema: si de acuerdo con el principio de diferencia o con otro criterio.

Algunos tal vez pensarán que la persona que tiene mayores dotes naturales merece esos bienes y el carácter superior que permitió desarrollarlos. Porque es más digno en este sentido, merece las mayores ventajas que podría lograr con ellos. Sin embargo, esta visión es sin duda incorrecta. Está ampliamente aceptado, al parecer, que nadie merece el lugar que le toca en la distribución de dotes naturales, así como nadie merece el lugar inicial que tiene en la sociedad. Además, el que una persona merezca el carácter superior que le permitió cultivar sus dotes es también problemático; porque este carácter depende de condiciones sociales y familiares afortunadas por las cuales el individuo no puede reclamar ningún mérito. Parece que en estos casos la noción del merecido no tiene vigencia. Así, pues, el individuo más aventajado no puede decir (y, como es un ser razonable, no lo dirá) que merece un esquema de colaboración en el

6 Debo esta sugerencia a Allan Gibbard.

cual se le permita adquirir beneficios en formas que no contribuyen al bienestar de los demás, y que por tanto tiene derecho a dicho esquema. No hay base para que él pueda hacer esta reclamación.

El principio de diferencia debe ser aceptable, entonces, sin que importe que pensemos que vamos a ser la parte más aventajada o la más desaventajada. El principio del beneficio mutuo rige para cada incremento de ganancia del individuo más favorecido, un incremento unitario, por decirlo así, que mejora la situación de este individuo y que se permite siempre que contribuya a las perspectivas del menos afortunado. El principio de reciprocidad rige para cada etapa del camino y los incrementos de los mejores situados continúan hasta que el beneficio mutuo termina. Es evidente que, en términos generales, el principio de utilidad no satisface el principio de reciprocidad; no hay un sentido definido en que todos se beneficien forzosamente con las desigualdades que autoriza el concepto utilitario. No parece necesario decir que todos están mejor que lo que estarían en estado natural, o si la cooperación social se destruyese por completo, o aun que todos están mejor que lo que estuvieron en comparación con algún hito histórico. Queremos estar en situación de decir que, tal como ahora funciona el sistema, las desigualdades que permite contribuyen al bienestar de cada uno.

Ahora bien, el hecho de que los dos principios de justicia incorporan este principio de reciprocidad tiene importancia para la estabilidad del concepto. Un concepto de justicia es estable si, dadas las leyes de psicología humana y de sabiduría moral, las instituciones que lo cumplen tienden a generar su propio respaldo, al menos cuando el hecho recibe reconocimiento público. La estabilidad significa que los ordenamientos justos producen en quienes toman parte en ellos el correspondiente sentido de justicia, esto es, el deseo de aplicar los principios adecuados de justicia y de actuar según ellos. Suponiendo, como principio psicológico básico, que tendemos a apreciar lo que afirma nuestro bien y a rechazar lo que nos hace daño, todos los que viven en una estructura básica que satisface los dos principios de justicia se sentirán unidos a sus instituciones, independientemente de su situación. Esto ocurre puesto que todas las personas representativas se benefician con el esquema. Pero en una sociedad utilitaria ello no está asegurado; por tanto, en la medida en que rige este principio psicológico, el principio de utilidad tenderá a ser menos estable como concepto. Esta reflexión se ve reforzada por el hecho de que un sistema social que reconozca la variante más fuerte de la idea kantiana, es decir, la idea de tratar siempre a las personas como fines solamente y nunca, en ninguna forma, como medios, tiene que ofrecer una base más firme para el sentido que tienen los individuos de su propio valer, una confianza total en que lo que hacen y lo que se proponen hacer tiene valor. Pues nuestra autoestimación, que refleja el sentido de nuestro propio valer, depende en parte del respeto que nos muestren los demás; nadie puede conservar por mucho tiempo la seguri-

dad de su propio valer frente al desprecio sostenido o aun la indiferencia de los demás. Pero, precisamente por la afirmación pública de los dos principios de justicia en la interpretación democrática, una sociedad actúa de acuerdo con la idea kantiana y manifiesta en sus instituciones el respeto que sus ciudadanos se tienen mutuamente como personas morales. Puesto que el sentido de nuestro valeres tal vez el bien primario más importante, estas consideraciones constituyen fuertes argumentos en favor de la interpretación democrática, y no sólo en favor de los dos principios de justicia, con preferencia sobre el principio de utilidad.

Es notable que Mill, al parecer, concuerda con esta conclusión. En Utilitarianism observa que a medida que avanza la civilización los individuos llegan a reconocer cada vez más que la sociedad de seres humanos es abiertamente imposible sobre cualquier base que no sea la de consultar los intereses de todos. El perfeccionamiento de las instituciones políticas elimina la oposición de intereses y las barreras y desigualdades que alientan a los ciudadanos a hacer caso omiso de las demandas recíprocas. El fin natural de este proceder es un estado de la mente humana en el cual cada persona se siente en unión con las demás. Si es perfecto, tal estado de ánimo hace que el individuo "nunca imagine, ni desee ninguna condición beneficiosa para él que no incluya a los demás en sus beneficios". Uno de los deseos naturales del individuo es que "haya armonía entre sus sentimientos y propósitos y los de sus congéneres". Quiere saber que "su verdadero propósito y el de ellos no se contraponen, que él no se opone a lo que ellos realmente desean, vale decir, su propio bien, sino que, al contrario, lo promueve". (1867, capítulo 3, párrafos 10-11). Ahora bien, el deseo que Mill caracteriza aquí es el deseo de actuar según el principio de diferencia y no el deseo de actuar según el principio de utilidad. Es curioso, por cierto, que Mill no notara esta discrepancia; pero, en todo caso, parece que reconoce intuitivamente que una sociedad perfectamente justa, en la que los propósitos de las personas se concilian armoniosamente sería la que siguiera el concepto de reciprocidad que se expresa en el principio de diferencia. Un concepto estable de justicia, que genere su propio respaldo y despierte los sentimientos naturales de unidad y hermandad, tendrá más probabilidades que la norma utilitaria de seguir este ideal.

11 La fuerza de estos argumentos demuestra, me parece, que la interpretación democrática de los dos principios es un concepto razonable de justicia. Resulta que, pese a su falta de plausibilidad inicial, el principio de diferencia expresa varios aspectos del ideal democrático. Ahora quisiera referirme a la segunda cuestión que nos propusimos analizar (véase el apartado 2, primer párrafo), es decir, si es posible ordenar las instituciones de una democracia constitucional de tal modo que se cumplan, al menos aproximadamente, los dos principios de justicia. Procuraremos demostrar que esto se pue-



de hacer siempre que el gobierno regule de cierta manera una economía libre. De modo más completo, si la ley y el gobierno actúan eficazmente para mantener los mercados competitivos, los recursos plenamente empleados, la propiedad y la riqueza ampliamente distribuidas en el tiempo, y mantener el mínimo social correcto, entonces, si hay igualdad de oportunidades, respaldada por educación para todos, la distribución resultante va a ser justa. Todos estos ordenamientos y esas políticas son, desde luego, conocidos. La única novedad de lo que sigue, si es que hay alguna, está en que se puede hacer que este marco institucional cumpla el principio de diferencia. Para argumentarlo debemos esbozar las relaciones de estas instituciones y de qué manera trabajan juntas. Presumo en todo momento que el marco que se describe es compatible con un régimen socialista liberal y no sólo con una democracia con propiedad privada.

En primer lugar, la estructura social básica está controlada por una constitución justa que garantiza las diversas libertades de la igualdad ciudadana. Así, el orden legal se administra de acuerdo con el principio de legalidad; la libertad de conciencia y de pensamiento son hechos dados. El proceso político se conduce, hasta donde es posible hacerlo, como procedimiento justo para escoger entre gobiernos y para promulgar leyes justas. Desde el punto de vista de la justicia distributiva, también es esencial que haya igualdad de oportunidades en diversos sentidos. Así suponemos que, además de mantener el capital habitual de gastos sociales, el gobierno proporciona iguales oportunidades educacionales para todos, ya sea subvencionando a las escuelas particulares o mediante un sistema de escuelas públicas. También exige y respalda la igualdad de oportunidades en las empresas comerciales y en la libre elección de trabajo. Este resultado se obtiene vigilando la conducta de las empresas e impidiendo que se establezcan barreras y limitaciones a los cargos y mercados deseables. Por último, hay un mínimo social garantizado, que el gobierno cumple mediante asignaciones familiares y pagos especiales en épocas de cesantía, o mediante un impuesto a la renta negativo.

Al mantener este sistema de instituciones, se puede pensar que el gobierno está dividido en cuatro ramas. Cada rama está representada por diversas reparticiones (o sus actividades) encargadas de conservar determinadas condiciones sociales y económicas. Estas ramas no se sobreponen forzosamente a la organización habitual del gobierno, sino que son puramente conceptuales. Así, la rama de asignación ha de mantener la economía en un pie de competencia viable, es decir, ha de impedir que se forme un poder excesivo de mercado. Los mercados son competitivos en este sentido cuando no pueden serlo más de manera compatible con las exigencias de eficiencia y la aceptación de los hechos en materia de preferencias de los consumidores y de geografía. La rama de asignación también está encargada de identificar y corregir, digamos por medio de impuestos y subsidios, dondequiera que sea posible, las faltas de efi-

ciencia más evidentes debidas a que los precios no logran medir con exactitud los beneficios y costos sociales. La rama de estabilización vela por mantener el empleo razonablemente pleno para que no haya pérdida por no usar los recursos, y la libre elección de ocupación y el uso de las finanzas se apoyan en una fuerte demanda. Las dos ramas en conjunto han de preservar la eficiencia de la economía de mercado en general.

El mínimo social se establece por intermedio de las operaciones de la rama de transferencia. Más adelante veremos a qué nivel se debe fijar este mínimo, puesto que es un asunto decisivo; por el momento bastan algunas observaciones generales. La idea principal es que la función de la rama de transferencia tome en cuenta el precepto de necesidad y le asigne una ponderación respecto de los demás preceptos de justicia. Una economía de mercado desconoce por completo las demandas de la necesidad. De aquí que haya una división del trabajo entre las partes del sistema social a medida que las distintas instituciones responden a diversos preceptos de buen sentido. Los mercados competitivos (complementados debidamente por el gobierno) se encargan del problema de la asignación eficiente del trabajo y de los recursos, y ponderan los preceptos convencionales relativos a salarios e ingresos (los preceptos de pagarle a cada uno de acuerdo con su trabajo y experiencia, o según la responsabilidad y riesgo del cargo, etc.), en tanto que la rama de transferencia garantiza cierto nivel de bienestar y satisface las demandas de la necesidad. Así, es obvio que la justicia de las participaciones distributivas depende del conjunto del sistema social y de la forma como distribuye el ingreso total, salarios más transferencias. Hay con razón una oposición fuerte a la determinación competitiva del ingreso total, pues ello dejaría fuera de la cuenta las demandas de la necesidad y de un nivel de vida decente. Desde el punto de vista de la situación original es a todas luces racional asegurarse contra estas contingencias; pero ahora, si las transferencias entregan el mínimo adecuado, puede resultar perfectamente equitativo que la otra parte del ingreso total se determine competitivamente. Además, esta forma de encarar las demandas de la necesidad es sin duda más eficiente, al menos en teoría, que tratar de regular los precios según niveles de salario mínimo, etc. Es preferible atender estas demandas por medio de una rama especial que sostenga un mínimo social. En adelante, al preguntar si se cumple el segundo principio de justicia, la respuesta depende de si el ingreso total de los menos aventajados, esto es, salarios, más transferencias, es tal que maximice las expectativas a largo plazo de manera compatible con las demandas de la libertad.

Por último, la rama de distribución ha de velar por conservar una distribución aproximadamente justa del ingreso y la riqueza en el tiempo, al afectar periódicamente las condiciones de base del mercado. Se distinguen dos aspectos de esta rama. Primero, maneja un sistema de impuestos a las herencias y donaciones. El propósito de estos gravámenes no es el de obtener ingresos sino el de corregir

la distribución de la riqueza, de manera gradual y continua, e impedir las concentraciones de poder con perjuicio de la libertad y de la igualdad de oportunidades. Es enteramente cierto, como han dicho algunos, véase por ejemplo Von Hayek (1960, pág. 90), que la herencia desigual de riqueza inherentemente no es más injusta que la herencia desigual de inteligencia; en lo posible, las desigualdades fundadas en cualquiera de ellas deben cumplir el principio de diferencia. Así, la herencia de mayor riqueza es justa, mientras redunde en beneficio del que está en peor situación y sea compatible con la libertad, incluso la igualdad de oportunidades. Con esto último no nos referimos, desde luego, a la igualdad de expectativas entre clases, pues las diferencias en las perspectivas de la vida, debidas a la estructura básica, son inevitables, y el propósito del segundo principio es precisamente el de decir cuándo estas diferencias son justas. En cambio, la igualdad de oportunidades es cierto conjunto de instituciones que asegura una educación igualmente buena y oportunidades de cultura para todos y que mantiene abierta la competencia por cargos sobre la base de cualidades adecuadas a su desempeño, y así sucesivamente. Son estas instituciones las que corren peligro cuando las desigualdades y las concentraciones de riqueza alcanzan cierto límite; y los impuestos que fija la rama de distribución han de impedir que se sobrepase este límite. Como es natural, la ubicación de este límite es materia de criterio político orientado por la teoría, la experiencia práctica y la pura intuición; sobre esto la teoría de justicia por sí sola nada tiene que decir.

La segunda parte de la rama de distribución es un esquema tributario para reunir ingresos que cubran los costos de los bienes públicos, de los pagos de transferencia y otros similares. El esquema corresponde a la rama de distribución, pues la carga tributaria debe ser compartida justamente. Aunque no podemos entrar en las complicaciones jurídicas y económicas respectivas, hay varios aspectos que favorecen el impuesto proporcional al gasto como parte de un ordenamiento idealmente justo. Por una parte, es preferible al impuesto sobre la renta, a nivel de preceptos de justicia de sentido común, pues este último impuesto grava de acuerdo con la cantidad que una persona saca del acervo común de bienes y no según lo que ella misma contribuye (suponiendo que el ingreso se gana equitativamente a cambio de actividades productivas). Por otra, los impuestos proporcionales al gasto tratan a todos de una manera uniforme claramente definida (otra vez suponiendo que el ingreso se ha ganado equitativamente), y por tanto es preferible usar tasas progresivas sólo cuando son necesarias para conservar la justicia del sistema en su conjunto, esto es, para impedir que se formen grandes fortunas peligrosas para la libertad y la igualdad de oportunidades, u otras consideraciones de esta índole. Si resultara que los impuestos proporcionales al gasto también se muestran más eficientes, digamos porque interfieren menos en los incentivos, o por cualquiera razón, su defensa sería decisiva siempre que se pudiera elaborar un esquema via-

ble (Kaldor, 1955). Con todo, son cuestiones de criterio político que no nos conciernen; y, en todo caso, un impuesto proporcional al gasto podría formar parte de un esquema idealizado que estamos describiendo. No se desprende que aun los impuestos a la renta fuertemente progresivos, dada la injusticia de los sistemas existentes, no mejoren la justicia y la eficiencia, si lo pensamos bien. En la práctica, normalmente debemos escoger entre ordenamientos injustos, o de segunda preferencia, y entonces es cuestión de encontrar el que sea menos injusto.

Cualquiera que sea la forma que tome la rama de distribución, el argumento en su favor ha de fundarse en la justicia: debemos sostener que, una vez aceptado, se puede lograr que el sistema social todo —la economía competitiva rodeada por un marco legal y constitucional justo— cumpla los principios de justicia con la mínima pérdida de eficiencia. Las expectativas de largo plazo de los menos afortunados se elevan al más alto nivel compatible con las demandas de igual libertad. Al analizar la elección de un esquema de distribución no me he referido al criterio tradicional de la tributación de acuerdo con la capacidad de pago o con los beneficios recibidos; tampoco he mencionado ninguna de las variantes del principio de sacrificio. Estas normas están subordinadas a los principios de justicia; una vez que el problema se ve como el de diseñar un sistema social completo, ellas adquieren la categoría de preceptos secundarios sin más fuerza independiente que los preceptos de buen sentido relativos a los salarios. Suponer lo contrario es no tener un punto de vista suficientemente amplio. Al instalar una rama de distribución justa, estos preceptos pueden o no tener aplicación, según las exigencias de los dos principios de justicia cuando se les aplica al sistema todo.

12 Ahora nuestro problema está en si se puede hacer que el sistema completo de instituciones que se ha descrito, la economía competitiva rodeada de las cuatro ramas del gobierno, cumpla los dos principios de justicia. Parece plausible, intuitivamente, que esto se pueda lograr, pero debemos tratar de cerciorarnos. Suponemos que el sistema social, en su conjunto, satisface las demandas de libertad; asegura los derechos que exige el primer principio y el principio de cargos abiertos. Así, pues, la pregunta es si, en compatibilidad con estas libertades, hay alguna forma de manejar las cuatro ramas del gobierno para lograr que las desigualdades de la estructura básica cumplan el principio de diferencia.

Ahora bien, está claro que lo que hay que hacer es fijar el mínimo social en un nivel adecuado. Hasta aquí no hemos dicho nada acerca de la altura que dicho mínimo debe tener. El sentido común podría contentarse con decir que el nivel correcto depende del promedio de riqueza del país y que, en igualdad de condiciones, el mínimo debe ser más alto si este promedio es más alto; o bien podría sostenerse que el nivel adecuado depende de las expectativas

acostumbradas. Las dos ideas resultan insatisfactorias. La primera no es lo bastante precisa, pues no explica cómo el mínimo debe depender de la riqueza y descuida otras consideraciones pertinentes, como la distribución; y la segunda no ofrece ningún criterio para saber cuándo las expectativas acostumbradas son a su vez razonables. Sin embargo, una vez que se acepta el principio de diferencia, se desprende que se debe fijar el mínimo al nivel que, tomando en cuenta los salarios, maximice las expectativas de la clase de ingreso más bajo. Al ajustar la cantidad de transferencia y los beneficios de bienes públicos que mejoran su condición, es posible aumentar o disminuir el ingreso total de los menos aventajados (salario más transferencias más beneficios de bienes públicos). El control de la suma de transferencias y beneficios, con lo que se eleva o se baja el mínimo social, proporciona un margen suficiente, en todo el sistema, para cumplir el principio de diferencia.

Ahora bien, a primera vista podría parecer que este ordenamiento exige un mínimo muy alto. Es fácil imaginar cómo la mayor riqueza de los que están en mejor situación se va rebajando hasta que finalmente todos se encuentran casi al mismo nivel. Pero éste es un error. La expectativa pertinente de los menos aventajados es su expectativa de largo plazo que se extiende a todas las generaciones; y por tanto durante cualquier período la economía debe guardar la cantidad adecuada (cero, posiblemente) de acumulación real de capital. Suponiendo por el momento que esta cantidad está dada, el mínimo social se determina de la manera siguiente. Supongamos, para simplificar, que los pagos de transferencia y los beneficios de bienes públicos están respaldados por impuestos al gasto (o a la renta). Entonces para elevar el mínimo hay que elevar la proporción constante a la cual se grava el consumo (o la renta). Ahora, presumiblemente, a medida que sube esta proporción se llega a un punto pasado el cual suceden dos cosas: o bien los ahorros necesarios no se pueden realizar o bien los mayores impuestos interfieren tanto en la eficiencia de la economía que las expectativas de la clase más baja, en ese período, ya no mejoran sino que comienzan a declinar. En ambos casos el mínimo ha llegado a su nivel adecuado y no debe aumentar más.

Con el fin de obtener que todo el sistema de instituciones cumpla los dos principios de justicia se presupone un principio de ahorro justo. Por ende, debemos tratar de decir algo acerca de este difícil asunto. Lo lamentable es que no existen límites muy precisos acerca de cuál debe ser la tasa de ahorro; la pregunta de cómo las generaciones deben compartir la carga del ahorro real parece que no admite respuesta definida. No se desprende, sin embargo, que no se puedan prescribir ciertos límites generales que tengan sentido ético. Por ejemplo, parece claro que el principio clásico de utilidad, que exige que maximicemos el bienestar total en todas las generaciones, determina una tasa de ahorro excesivamente alta, al menos para las primeras generaciones. La doctrina del contrato enfoca la cuestión

desde el punto de vista de las partes que están en la situación original y no saben a cuál generación pertenecen o, lo que es lo mismo, no conocen la etapa de adelanto económico de su sociedad. El velo de ignorancia es total en tal sentido. De aquí que las partes se pregunten cuánto estarían dispuestas a ahorrar en cada etapa, en el supuesto de que otras generaciones ahorren a las mismas tasas. Es decir, que una persona ha de considerar su disposición a ahorrar en cada etapa de desarrollo, en el entendido de que las tasas que propone van a regular toda la extensión de la acumulación. Puesto que nadie sabe a cuál generación pertenece, el problema se mira desde el punto de vista de cada uno. De inmediato es evidente que todas las generaciones, salvo quizá la primera, ganan con la mantención de una tasa razonable de acumulación. Una vez que se inicia el proceso de ahorro, éste conviene a todas las generaciones posteriores. Cada generación pasa a la siguiente un equivalente equitativo de capital real, según lo define el principio de ahorro justo, cuyo equivalente se da a cambio de lo que se recibe de las generaciones anteriores y permite que las posteriores gocen de un nivel de vida más elevado que el que sería posible de otro modo. Sólo los que pertenecen a la primera generación no se benefician, supongamos; si bien ellos comienzan todo el proceso, no comparten los frutos de su previsión. En esta etapa inicial, entonces, para obtener unanimidad desde el punto de vista de las generaciones, tenemos que suponer que los padres, digamos, están dispuestos a ahorrar en bien de sus hijos, y por tanto que, al menos en este caso, una generación cuida de sus descendientes inmediatos. Con tales supuestos parece que habría acuerdo respecto de algún principio de ahorro justo.

Ahora bien, un principio de ahorro justo, presumiblemente, va a exigir una tasa más baja de ahorro en las primeras etapas de desarrollo, cuando la sociedad es pobre, y una tasa mayor a medida que se torna más rica e industrializada. A medida que su condición se hace más llevadera, los individuos considerarán razonable ahorrar más, puesto que la carga real es menor. Eventualmente, llegará un momento pasado el cual la tasa de ahorro puede declinar o aun desaparecer del todo, al menos si suponemos que hay un nivel de riqueza conseguida la cual una sociedad puede dedicarse a otras cosas y basta que se introduzcan mejoras en las técnicas productivas sólo en la medida en que cubra la depreciación. Aquí nos referimos a lo que una sociedad tiene que ahorrar como asunto de justicia; si desea ahorrar para diversos proyectos grandiosos, eso es otra cosa.

En el caso del ahorro justo, debemos observar un rasgo especial del principio de reciprocidad. Dicho principio vale, normalmente, cuando hay intercambio de ventajas, esto es, cuando cada parte da algo a la otra. Pero en el proceso de acumulación nadie da a aquellos de quienes recibe. Cada uno da a generaciones posteriores y recibe de sus predecesores. La primera generación no obtiene ningún beneficio; en cambio las últimas, las que viven cuando ya no hace falta ahorrar más, son las que ganan más y las que dan menos. Esto puede

parecer injusto y contrario a la formulación del principio de diferencia: los que están peor ahorran para los que están mejor. Pero aun cuando esta relación es desusada, no da origen a ninguna dificultad. Expresa simplemente el hecho de que las generaciones están repartidas en el tiempo y que los intercambios entre ellas pueden producirse en una dirección únicamente. Luego, del punto de vista de la situación original, si todos han de ganar deben convenir en recibir de sus predecesores y pasar un equivalente equitativo a los que vienen después. El criterio de justicia es el principio que se escogería en la situación original; y puesto que, supongamos, habría aceptación para un principio de ahorro justo, el proceso de acumulación sería justo. El principio de ahorro se puede conciliar con el principio de diferencia si se supone que la persona representativa, en cualquiera generación a la que se le exige ahorrar, pertenece a la clase de ingreso más bajo. Por cierto que este ahorro se realiza poco, o nada, por tomar parte activa en el proceso de inversión; toma más bien la forma de aprobar los ordenamientos económicos que promueven la acumulación. El ahorro de los que están en peor situación se emprende al aceptar, como asunto de criterio político, aquellas políticas dirigidas a mejorar el nivel de vida y abstenerse, por tanto, de las ventajas inmediatas a su alcance. Mediante el apoyo a estos ordenamientos y políticas se puede realizar el ahorro debido y ningún hombre representativo, independientemente de su generación, puede quejarse de otro porque éste no ha cumplido su parte.

De la naturaleza de la sociedad a la cual se dirige el proceso de ahorro sólo podemos dar una descripción muy general. Es una sociedad de personas que disfrutaron de los beneficios de la mayor libertad en condiciones económicas que se alcanzaron inmediatamente después del ingreso per cápita promedio más alto a cuyo nivel se necesita ahorro. Todo esto es, lamentablemente, demasiado vago. En todo caso, este concepto general determina una especie de horizonte hacia el cual apunta el proceso de ahorro, de modo que el principio de ahorro justo no resulte totalmente indeterminado. Esto es, suponemos que la intención es la de alcanzar cierto estado social y el problema de la tasa correcta de acumulación está en cómo compartir equitativamente las cargas que permiten alcanzarlo. La idea contractual es que si miramos este asunto desde la perspectiva de los que están en la situación original, entonces, aun cuando el principio de ahorro resultante es inevitablemente impreciso, sí impone ciertos límites significativos en su aspecto ético. Lo que reviste primera importancia es que el problema del ahorro justo se enfoque en la forma debida; el concepto inicial de lo que hemos de hacer determina todo lo demás. Así, desde el punto de vista de la situación original, los representantes de todas las generaciones, por decirlo así, deben convenir en cómo distribuirse las penas de construir y conservar una sociedad justa. Todos ganan con adoptar un principio de ahorro, pero también tienen sus propios intereses y no pueden sacrificarlos por otra persona.

13 El esbozo del sistema de instituciones que cumplen los dos principios de justicia está completo. Porque una vez que se ha determinado la tasa justa de ahorro, al menos dentro de límites amplios, tenemos un criterio para fijar el mínimo social. La suma de transferencias debe ser la que maximice las expectativas de la clase de ingreso más bajo, compatible con el emprendimiento del ahorro debido y la mantención del sistema de libertades iguales. Tal ordenamiento de instituciones determina con el tiempo un patrón definido de participaciones distributivas y cada uno recibe un ingreso total (salario más transferencias), al cual tiene derecho según las reglas en las que se fundan sus expectativas legítimas. Ahora bien, un rasgo esencial de todo este esquema es que contiene un elemento de justicia procesal pura. Esto es, no se intenta estipular la distribución justa de bienes y servicios determinados a personas determinadas, como si hubiese una sola forma en que se deben compartir estas cosas, independientemente de las elecciones que hagan los agentes económicos. Más bien, la idea es la de elaborar un esquema tal que la distribución resultante, sea cual fuere, que se origine en los esfuerzos de aquellos que se dedican a la cooperación y que surja de sus expectativas legítimas, sea justa.

La noción de justicia procesal pura se puede explicar mediante una comparación con la justicia procesal perfecta e imperfecta. Considérese el problema más simple de división equitativa. Varios hombres han de dividir una torta; suponiendo que la división equitativa es la división en partes iguales, ¿cuál procedimiento llevará a este resultado? La solución obvia es hacer que quien parta la torta se lleve el último trozo. Este la dividirá en partes iguales, pues así se asegura de tener para sí una parte lo más grande posible. En este caso hay un criterio independiente sobre cuál es la división equitativa. El problema está en elaborar un procedimiento, un conjunto de reglas para partir la torta, que conduzca a este resultado. El problema de la división equitativa ilustra las características de la justicia procesal perfecta. Hay un criterio independiente para el cual el resultado es justo; y podemos elaborar un procedimiento seguro para alcanzarlo.

El caso de la justicia procesal imperfecta se encuentra en un juicio criminal. El resultado que se desea es que al acusado se le declare culpable solamente si ha cometido el crimen del que se le acusa. El procedimiento judicial está conformado para buscar y establecer este resultado, pero no podemos elaborar reglas seguras para alcanzarlo. La teoría de los procedimientos judiciales analiza cuáles reglas de prueba y otras parecidas son las más indicadas para cumplir este propósito en formas compatibles con otros fines. Se puede pretender, justificadamente, que distintos procedimientos, en diferentes circunstancias, entreguen el resultado debido, no siempre, pero al menos gran parte del tiempo. De aquí que un juicio sea un caso de justicia procesal imperfecta. Aun cuando se siga cuidadosamente la ley y el juicio se lleve con equidad y corrección, se puede llegar al resultado erróneo. Se puede encontrar culpable a un ino-



cente, se puede dejar en libertad a un culpable. En tales casos hablamos de injusticia: la injusticia no se deriva de ninguna falla humana sino de una combinación de circunstancias que anula el propósito de las reglas.

La noción de la justicia procesal pura se ilustra con la apuesta. Si varias personas emprenden una serie de apuestas equitativas, la distribución de dinero después de la última apuesta es equitativa, o al menos no es injusta, cualquiera que ella sea. (Suponemos, desde luego, que apuestas equitativas son las que definen una expectativa cero, que las apuestas son voluntarias, que nadie hace trampa, etc.) Cualquiera distribución que sume la cantidad inicial de dinero que tenían todos podría ser el resultado de una serie de apuestas equitativas; por tanto, todas estas distribuciones son, en este sentido, igualmente equitativas. La distribución que resulte es equitativa simplemente porque es el resultado. Ahora bien, cuando hay justicia procesal pura, el procedimiento para determinar el resultado justo tiene que cumplirse efectivamente; porque en este caso no hay un criterio independiente que sirva de referencia para saber que un resultado es justo. No podemos decir, evidentemente, que determinado estado de cosas es justo porque se pudo llegar a él mediante un procedimiento justo. Ello permitiría demasiado y conduciría a consecuencias absurdamente injustas. En el caso de las apuestas, por ejemplo, significaría que podría imponerse cualquier distribución. Lo que hace que el resultado final de las apuestas sea equitativo, o no lo sea, es que es el resultado que surgió después de una serie de apuestas equitativas.

Con el fin de establecer participaciones distributivas justas hay, pues, que formar un sistema total de instituciones justo y administrarlo con imparcialidad. Dada una constitución justa y el funcionamiento sin tropiezos de las cuatro ramas del gobierno, y otras condiciones así, existe un procedimiento tal que la distribución real de riqueza, cualquiera que ella fuere, resulta justa. Tendrá que producirse como consecuencia de que un sistema justo de instituciones cumple los principios con los cuales todos estarían de acuerdo y de los cuales nadie puede quejarse. La situación es de justicia procesal pura, puesto que no hay un criterio independiente por el cual se pueda juzgar el resultado. Tampoco podemos decir que una distribución determinada de riqueza es justa porque ella hubiera podido surgir de instituciones justas, aunque no haya sido así, esto sería permitir demasiado. Es claro que hay muchas distribuciones a las cuales se puede llegar por medio de instituciones justas, y esto vale ya sea que contemos patrones de distribuciones entre clases sociales o que contemos distribuciones de bienes y servicios entre individuos determinados. Existe una cantidad indefinida de resultados y lo que hace que uno de ellos sea justo es el hecho de que se logró con el cumplimiento efectivo de un esquema de cooperación justo, tal como se le entiende públicamente. Es el resultado que ha surgido cuando cada cual recibe aquello a lo que tiene derecho, dados sus

actos y los de otros orientados por sus legítimas expectativas y sus obligaciones recíprocas. No podemos llegar a una distribución justa de la riqueza si no es trabajando unidos en el marco de un sistema de instituciones justo, en la misma medida en que tampoco podemos ganar ni perder equitativamente sin apostar.

Esta explicación de las participaciones distributivas es sencillamente una elaboración de la idea conocida de que las recompensas económicas serán justas una vez que se organice un sistema de precios perfectamente competitivo, como un juego equitativo. Para hacerlo, sin embargo, tenemos que comenzar por escoger un sistema social como un todo, porque la estructura básica de todo el ordenamiento tiene que ser justa. La economía tiene que rodearse del marco adecuado de instituciones, pues aun un sistema de precios perfectamente eficiente, si se le deja solo, no tiende a determinar participaciones distributivas justas. No sólo hay que regular la actividad económica mediante una constitución justa y controlarla con las cuatro ramas del gobierno, sino que hay que adoptar una función de ahorro justo que estime la provisión que es preciso hacer para las generaciones venideras. Así no podemos, en general, considerar sólo reformas parciales, porque a menos que se resuelvan debidamente todas estas materias fundamentales, no hay ninguna garantía de que las participaciones distributivas que resulten serán justas; en cambio, si se hace correctamente la elección inicial de instituciones, se puede dejar que el asunto de la justicia distributiva se maneje solo. En el marco de un sistema justo se puede permitir que los ciudadanos formen asociaciones y grupos como gusten, siempre que respeten la igual libertad de los demás. Con ingenio social debe ser posible inventar muchas clases distintas de actividades económicas y sociales que atraigan a una amplia diversidad de gustos y talentos; y mientras no se afecte la justicia de la estructura básica, se puede permitir, de acuerdo con el principio de libre asociación, que los individuos emprendan y participen en las actividades que deseen. La distribución resultante va a ser justa, cualquiera que fuere. El sistema de instituciones que hemos descrito es, supongamos, la estructura básica de una sociedad bien ordenada. Este sistema ilustra el contenido de los dos principios de justicia al mostrar cómo ellos se pueden cumplir perfectamente; y define un ideal social con referencia al cual se puede orientar tanto el criterio político entre segundas preferencias como la dirección de la reforma a largo plazo.

14 Podemos concluir con la consideración de la tercera pregunta: si este concepto de las participaciones distributivas es compatible con nociones de buen sentido de la justicia. Al elaborar la doctrina de contrato, nos hemos visto llevados al que parece un concepto bastante especial, incluso excéntrico, cuyas rarezas se centran en el principio de diferencia. Parece que escasean las formulaciones claras de él y difiere ampliamente de las nociones utilitarias e intuicionistas tradicionales. Pero no es fácil responder a esta pregunta, porque

los conceptos filosóficos de justicia, incluso el que hemos estado analizando, y nuestras convicciones de sentido común no son muy precisos. Además, se dificulta la comparación por nuestra tendencia a adoptar, en la práctica, combinaciones de principios y preceptos cuyas consecuencias dependen esencialmente de la ponderación que se les dé; pero la ponderación puede ser indefinida y variable con las circunstancias, por lo que hace fe en los juicios intuitivos que estamos procurando sistematizar.

Considérese el siguiente concepto del bien: la justicia social depende positivamente de dos cosas, de la igualdad de distribución (entendida como igualdad de niveles de bienestar) y del bienestar total (entendido como la suma de utilidades de todos los individuos). Según esta visión, un sistema social es mejor que otro sin ambigüedad si es mejor según los dos criterios, esto es, si las expectativas que define son menos desiguales y a la vez suman un total mayor. Otro concepto del bien se puede obtener si se reemplaza el principio de igualdad con el principio de un mínimo social; y así un ordenamiento de instituciones es preferible a otros sin ambigüedad si las expectativas suman un total mayor y si el mínimo que propone es más alto. Aquí se trata de maximizar la suma de expectativas con la limitación de que a nadie se le permite descender por debajo de un nivel de vida reconocido. En estos conceptos los principios de igualdad y del mínimo social representan las demandas de justicia, y el principio del bienestar total, las de eficiencia. El principio de utilidad desempeña el papel del principio de eficiencia cuya fuerza está limitada por un principio de justicia.

Ahora bien, en la práctica las combinaciones de principios de esta índole no carecen de valor. No cabe duda de que identifican normas plausibles que sirven de referencia para valorar políticas y, dada una base adecuada de instituciones, pueden ofrecer conclusiones correctas. Considérese el primer concepto: quien se guíe por él puede con frecuencia decidir correctamente. Por ejemplo, estaría en favor de la igualdad de oportunidades, pues parece evidente que al haber más oportunidades iguales para todos la eficiencia mejora y disminuye la desigualdad. La verdadera dificultad surge, no obstante, cuando una institución se aprueba según uno de los principios y no el otro. En tal caso todo depende de cómo se ponderen los principios, pero ¿cómo ha de hacerse esto? La combinación de principios no ofrece respuesta a esta pregunta y hay que dejar el juicio a la intuición. Por cada ordenamiento que combine un bienestar total determinado con un grado determinado de desigualdad, uno tiene simplemente que decidir, sin orientación del principio, cuánto aumento (o disminución) del bienestar total, digamos, compensa una determinada disminución (o aumento) de la igualdad.

Sin embargo, quienquiera que haga uso de los dos principios de justicia también aparecería buscando un equilibrio entre igualdad y bienestar total. ¿Cómo sabemos, entonces, que una persona que afirma que adopta una combinación de principios en el hecho no

haga fe, para ponderarlos, en los dos principios de justicia, no conscientemente, por cierto, sino en el sentido de que el peso que asigna a la igualdad y al bienestar total es el que les asignaría si aplicara los dos principios de justicia? No hace falta decir, desde luego, que quienes en la práctica se refieren a una combinación de principios, o lo que fuere, hacen fe en la doctrina de contrato, sino sólo que mientras el concepto que tienen del bien quede completamente esclarecido, la pregunta sigue en pie.

Además, la misma situación se presenta con otras normas prácticas. Se acepta ampliamente, por ejemplo, que la distribución del ingreso debe depender de la demanda para poseer legítimamente las cosas, como son la capacitación y la experiencia, la responsabilidad y la contribución, y demás, ponderadas en la balanza con las demandas de la necesidad y la seguridad. Pero ¿cómo se han de equilibrar estos preceptos de sentido común? Otra vez, se acepta generalmente que entre los fines importantes de la política económica se cuentan la eficiencia competitiva, el pleno empleo, una tasa de crecimiento adecuada, un mínimo social decente y una distribución del ingreso más igual. En un estado democrático moderno estos fines han de perseguirse en forma compatible con la libertad igual para todos y la igualdad de oportunidades. No hay argumento contrario a estos propósitos; cualquiera que acepte los dos principios de justicia los reconocería. Pero las ideas políticas distintas equilibran estos propósitos de manera diferente, y ¿cómo hemos de escoger entre ellos? El hecho es que cuando reconocemos preceptos y propósitos de esta índole es poco lo que aceptamos; cabe admitir que cualquier concepto completo de justicia lleva implícito una ponderación relativamente minuciosa. A menudo nos contentamos con enumerar preceptos y objetivos de sentido común para las políticas, agregando que respecto de cuestiones particulares debemos buscar el equilibrio entre ellos, una vez estudiados los hechos pertinentes. Si bien éste es un consejo práctico sano, no expresa un concepto de justicia. En cambio, en la doctrina del contrato, a todas las combinaciones de principios, preceptos y objetivos de política se les asigna una ponderación al maximizar las expectativas de los menos aventajados, de manera compatible con la realización del ahorro necesario y la mantención del sistema de libertad igual para todos y de igualdad de oportunidades.

Así, pese al hecho de que a primera vista la doctrina del contrato aparece como un concepto algo especial, en particular, por su tratamiento de las desigualdades, siempre puede expresar los principios de justicia que se encuentran presentes y controlar las ponderaciones que se expresan en nuestros juicios cotidianos. Que sea así efectivamente se puede decidir sólo al desarrollar en mayor detalle las consecuencias de los dos principios y notar si surgen discrepancias. Es posible que no haya conflictos; por cierto que confiamos en que no los habrá con los puntos fijos de nuestros juicios fundados. La cuestión principal es tal vez la de saber si estamos dispuestos a

aceptar una mayor definición de nuestro concepto del bien que representan los dos principios. Pues, como hemos visto, el sentido común, presumiblemente, deja sin decidir la cuestión de las ponderaciones. Tal vez los dos principios no se oponen tanto a las ideas corrientes sino que ofrecen un principio relativamente preciso donde el sentido común poco tiene que decir.

Por último, en una sociedad democrática, apelar al bien común es convención política. Ningún partido político confesaría que presiona en favor de leyes que perjudiquen algún interés social reconocido. Pero ¿cómo, desde un punto de vista filosófico, ha de entenderse esta convención? De seguro se trata de algo más que el principio de eficiencia (en su forma paretiana) y no podemos suponer que el gobierno siempre afecta por igual los intereses de todos. Y como no podemos maximizar respecto de más de un punto de vista a la vez, es natural, dado el comportamiento de una sociedad democrática, elegir aquel de los menos aventajados y maximizar sus perspectivas de largo plazo, en forma compatible con las libertades de la igualdad ciudadana. Además, en realidad parece que las políticas que confiadamente estimamos más justas al menos contribuyen al bienestar de esta clase, y por ende que estas políticas son justas por entero. Así, pues, el principio de diferencia aparece como una extensión razonable de la convención política de una democracia, una vez que encaramos la necesidad de escoger un concepto completo de justicia.

## Bibliografía

- Gauthier, D. (1963), *Practical Reasoning*, NO 126.
- Hare, R. N. (1963), *Freedom and Reason*, Clarendon Press.
- Harsanyi, J. C. (1953), "Cardinal utility in welfare economics and in the theory of risk-taking", *J. polit. Econ.*, Vol. 61, N° 434.
- Harsanyi, J. C. (1955), "Cardinal welfare, individualistic ethics and interpersonal comparisons of utility", *J. polit. Econ.*, Vol. 63, N° 309.
- Hume, D. (1779), *A Treatise of Human Nature*, Libro 3, Parte 3, Apartado 1.
- Kaldor, N. (1955), *An Expenditure Tax*. Alien & Unwin.
- Kant, I. (1786), *The Foundation of the Metaphysics Of Morals*, Bobbs-Merrill, 1959.
- Mill, J. S. (1867), *Utilitarianism*, Boubleday, 1965.
- Nelson, L. (1956), *System of Ethics*, trad. N. Guterman, Yale University Press.
- Pareto, V. (1909), *Manual d'économie politique*, Kelley.
- Pennock, J. R. (1950), *Liberal Democracy: Its Merits and Prospects*, Holt, Rinehart & Winston.
- Perry, R. B. (1944), *Puritanism and Democracy*, Vanguard.
- Raphael, D. D. (1950-51), "Justice and liberty", *Proceedings of the Aristotelian Society*, serie nueva, Vol. 51, pág. 187 y sigs.
- Rawls, J. (1958), "Justice as fairness", *philos. Rev.*, Vol. 67, N° 164.

- Rawls, J. (1963), "Constitutional liberty and the concept of justice", *Nomos*, Vol. 6.
- Rawls, J. (1967), "Distributive justice", en P. Laslett y W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics, and Society*, 3a. serie, Blackwell.
- Rawls, J. (1968), "Distributive justice: some addenda", *natural Law Forum*, Vol. 13.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press.
- Santayana, G. (1906), *Reason and Society*, Scribner.
- Sidgwick, H. (1907), *The Methods of Ethics*, 7a. ed., Macmillan.
- Spiegelberg, H. (1944), "A defense of human equality", *philosoph. Rev.*, Vol. 53, N° 101, págs. 113-23.
- Tawney, R. H. (1952), *Equality*, 4a. ed., Allen & Unwin.
- Von Hayek, F. (1960), *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press.