Diferencias sociales, justicia y envidia*

ÓSCAR LUCAS GONZÁLEZ CASTÁN

Universidad de Valencia

El segundo principio de la justicia de Rawls excluye la posibilidad de que las personas que viven en una sociedad justa sientan envidia general excusable, porque las desigualdades sociales pueden ser compensadas para el beneficio de los menos afortunados. Sin embargo, este principio suscita la cuestión de cuánto debería ser incrementado el estatus de los menos aventajados para que las situaciones de desigualdad no sean injustas. Para saber esto, necesitaríamos una medida fiable del nivel de compensación de las diferencias sociales. Sin embargo, argumentaré que la teoría de Rawls no puede proporcionar esta medida. El problema de la envidia social, por consiguiente, sigue en pie dado que los menos afortunados podrán dudar razonablemente de que las desigualdades están siendo justamente compensadas.

Esta conclusión tendrá efectos retroactivos muy graves para la teoría de Rawls. Las personas en la posición originaria que saben que podrán ocupar el lugar de los individuos menos afortunados albergarán la sospecha bien fundada de que nunca sabrán si la distribución de las desigualdades es justa. Dada esta posibilidad, nunca firmarán un contrato social en el que aparezca el segundo principio de la justicia.

El problema de las diferencias sociales y su relación con las situaciones de injusticia siempre han estado presentes en las discusiones más polémicas y acaloradas entre los seres humanos. Estas discusiones, en las que tan difícil resulta llegar a un acuerdo razo-

nado, si no imposible, han dado paso en ocasiones a revoluciones violentas que han causado muertes y sufrimiento. En estos últimos meses hemos vuelto a tener un ejemplo claro de que los debates que origina la existencia de diferencias sociales entre diversos grupos humanos y las maneras de solucionar estas diferencias de una forma justa y moralmente adecuada están lejos de proporcionar un criterio unánime que todas las partes estén en condiciones de aceptar. El «Informe sobre desarrollo humano 1995» elaborado por las Naciones Unidas ha puesto de manifiesto las enormes diferencias sociales de toda índole que existen entre hombres y mujeres en todo el mundo, y la injusticia de estas diferencias. Según este informe «las mujeres siguen constituyendo el 70 por 100 de los pobres del mundo, y de ellas, las dos terceras partes son analfabetas»¹. Con datos como éstos en la mano, se ha celebrado la «IV Conferencia Mundial de la Mujer» en la ciudad china de Pekín. Durante esta conferencia se puso de relieve una vez más que los países no se ponen de acuerdo acerca de cómo solucionar estas diferencias injustas entre hombres y mujeres, y qué medidas concretas pueden ayudar efectivamente a ir eliminándolas de una manera que sea moral y políticamente admisible para todos.

El peligro de la existencia de diferencias sociales entre cualesquiera grupos sociales, y no sólo entre hombres y mujeres, es que tiende a generar actitudes justificadas de protesta activa o, cuando menos, sentimientos

* El profesor Alasdair MacIntyre leyó una primera versión en inglés de este artículo durante mi estancia en la Universidad de Notre Dame. Quiero darle aquí públicamente las gracias por sus valiosos comentarios que me han ayudado a mejorar el contenido de este ensayo. También quiero dar las gracias a la Fundación Caja Madrid por la beca posdoctoral que me otorgó en el año 1995 para realizar una investigación sobre el sujeto moral y político en las teorías contractualistas contemporáneas. Sin esa beca este trabajo no habría sido posible. Finalmente, quiero dar las gracias al Comité de Redacción de *Isegoría* por sus consejos para pulir la estructura última de este escrito.

de envidia y rencor, que quienes los padecen consideran moralmente justificados. Si la sociedad fuera justa, así pueden razonar los sectores de la sociedad menos favorecidos, no habría lugar para estos sentimientos y actitudes que ponen en peligro, en mayor o menor medida, la cooperación, la estabilidad y el desarrollo social.

En este ensayo exploro algunos aspectos de la teoría de la justicia y del liberalismo político de John Rawls que tienen especial interés para la discusión teórica acerca de las relaciones que existen entre las diferencias sociales, la justicia y el sentimiento moral de envidia. Esta discusión teórica, idealmente al menos, debería ser de utilidad a la hora de saber qué es una sociedad justa y cómo está organizada y estructurada en sus líneas generales. Solamente con este conocimiento empezaremos a estar en condiciones de evaluar de una forma razonada la legitimidad de cualquier protesta acerca de la injusticia de una diferencia social y de los posibles sentimientos de envidia que pueda originar esta situación de injusticia. En este artículo, sin embargo, sostengo que la teoría de Rawls no está en condiciones de proporcionar esta clase de conocimientos. La razón fundamental es que los miembros menos privilegiados de la sociedad necesitan tener una medida fiable, si es que no completamente objetiva, que les permita saber cuándo una diferencia social está siendo justamente compensada para su beneficio, según establece el segundo principio de la justicia que propone Rawls. Esta medida haría que los ciudadanos que ocupan posiciones sociales opuestas en relación al reparto de los bienes sociales básicos estuvieran de acuerdo acerca de cuándo una diferencia social está siendo justamente compensada. Sin embargo, tal y como Rawls mismo reconoce, siempre es posible sostener puntos de vista razonables, aunque incompatibles, acerca de si una diferencia social es justamente compensada o no. Pero, precisamente, la razonabilidad de estas divergencias es una indicación decisiva de que no hay una medida fiable para resolver las disputas en relación al grado de compensación de las diferencias sociales. Como consecuen-

cia, la teoría de Rawls carece de los apoyos suficientes para que pueda ser utilizada teóricamente en la resolución de algunos de los conflictos prácticos más graves que aquejan a las sociedades desde hace siglos.

1. *Una sociedad justa sin miembros envidiosos*

En su influyente libro *Teoría de la Justicia*, John Rawls afirma que todos aquellos individuos racionales que viven en una sociedad justa en la que existen, sin embargo, diferencias entre sus miembros en relación a sus capacidades naturales y posición social no están sujetos a sentir envidia general excusable². Por envidia general excusable entiendo Rawls la clase de envidia que sienten los miembros menos privilegiados de la sociedad cuando comparan los bienes sociales primarios de que disfrutan —derechos y libertades básicos, riqueza, ingresos, poder, oportunidades, expectativas, autorrespeto, etc.— con los bienes que los más privilegiados poseen; y consideran que las diferencias entre ellos son tan grandes que es humanamente imposible no sentir envidia. En este caso el sentimiento de envidia es a la vez excusable y racional³. La expresión «envidia general» hace referencia aquí al tipo de envidia que sienten las personas que ocupan los estratos más bajos de la sociedad por la clase de bienes sociales que poseen genéricamente los más favorecidos, y no por los objetos particulares que de hecho tienen los individuos que componen los grupos privilegiados de la sociedad⁴. Sería la clase de sentimiento que expresa quien afirma con envidia que le gustaría permitirse tener una casa en determinada zona de la ciudad, no ésta o aquélla en concreto, o ir a cenar a cierta clase de restaurantes.

Rawls piensa que la verdad de la tesis, según la cual una sociedad justa impide en gran medida la generación de sentimientos de envidia general excusable entre sus miembros, depende, al menos, de dos condiciones. La primera condición dice que los miembros menos afortunados de la sociedad no deben

considerar las diferencias sociales existentes entre ellos y los más favorecidos como «el resultado de una injusticia»⁵. La segunda condición afirma que estas diferencias no deben «exceder ciertos límites»⁶. Sin embargo, a pesar de que las diferencias sociales no sean el resultado de una injusticia ni excedan ciertos límites, Rawls acepta que el sentimiento de envidia puede existir en tanto que inclinación irreductible de la psicología moral de los seres humanos, y amenazar los cimientos y la estabilidad de una sociedad justa. En general, cuanto más intenso y extendido sea el sentimiento de envidia, más peligroso será para el buen funcionamiento, orden y cohesión de la sociedad. Por este motivo, es importante que las instituciones básicas de la sociedad estén reguladas por principios de la justicia que eviten que el sentimiento de envidia surja o se extienda de una forma peligrosa en la vida social.

Las razones por las que Rawls mantiene que una sociedad justa estará libre, hasta donde es posible, del sentimiento perturbador de la envidia general excusable tienen una justificación relativamente complicada. Tenemos que remontarnos a los primeros supuestos y premisas de las teorías de la justicia social y del liberalismo político de John Rawls para encontrar el origen de esta justificación.

Una de las tesis principales de la teoría de la justicia que propone este profesor de Harvard es que las personas interesadas en ser miembros de una sociedad justa, esto es, las personas que no son indiferentes en relación a cómo se van a distribuir los beneficios que produce su colaboración para el mantenimiento del bienestar social general, deberían ser capaces de encontrar los principios de justicia social que les permitan satisfacer este interés. No obstante, existen principios de justicia, dados históricamente, que rivalizan entre sí y que cumplen esa función. El hecho de que exista esta pluralidad de principios obliga a los ciudadanos interesados en vivir en una sociedad justa a elegir racionalmente entre estos candidatos rivales.

Según Rawls, cuando los individuos en la posición original tienen un cierto tipo de des-

conocimiento acerca de sí mismos, según establece el velo de ignorancia, tienen, sin embargo, un cierto tipo de conocimientos generales acerca de los asuntos políticos, la teoría económica, la organización social y las leyes de la psicología, entre otras cosas, están motivados, además, por el interés general de realizar sus planes de vida, sean éstos los que sean, y discuten siguiendo de una manera más o menos intuitiva principios de elección racional, entonces terminarán firmando un contrato social en el cual sólo aparecerán estos dos principios de justicia social. Rawls considera que estos principios «ejemplifican el contenido de una concepción política liberal de la justicia»⁷.

Primer principio

Cada persona ha de tener un igual derecho al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos.

Segundo principio

Las desigualdades sociales y económicas han de ser estructuradas de manera que sean para:

- a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y
- b) estén unidas a cargos y funciones que sean accesibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades⁸.

Rawls presupone que si los individuos en la posición original establecen estos dos principios de la justicia con un acuerdo unánime, como seguramente lo harán, ya que esos principios representan la opción más racional, y si el segundo principio de la justicia se aplica realmente a las instituciones básicas de la sociedad, entonces las desigualdades serán corregidas de un modo justo en beneficio de todos, y especialmente en beneficio de los menos afortunados. Rawls quiere principios de justicia social que puedan ser utilizados razonablemente para construir una sociedad justa ideal en la que, en primer lugar, habrá desigualdades inevitables entre los más y los menos privilegiados socialmente, y en la que, en segundo lugar, estas desigualdades se verán compensadas de un modo justo según

establece el segundo principio de justicia o «principio de la diferencia». Estos principios de justicia podrían ser también aplicados, llegado el caso, para evaluar sociedades reales. En cualquier caso, es claro que Rawls no contempla la posibilidad de que las diferencias y las desigualdades sean tales que el segundo principio de justicia no sea de ningún modo aplicable, ni ideal ni realmente.

Cuando los individuos racionales salgan de la posición original para vivir en sociedad, y todos reconozcan que en ésta los principios de la justicia se aplican realmente a sus instituciones básicas, entonces no sentirán envidia general excusable, a pesar de las diferencias sociales y económicas que puedan existir entre ellos. Éste es el estado propio de lo que Rawls denomina una sociedad bien ordenada (*a well-ordered society*). En ella, las diferencias serán compensadas justamente en beneficio de los menos afortunados y todos reconocerán que son así compensadas. Es esta compensación justa y el reconocimiento de todos de que la compensación es justa, la que evita que los individuos racionales sientan envidia general excusable cuando dejen de estar en una situación original «hipotética y ahistórica» y vivan en una sociedad real⁹. Con esta afirmación habríamos llegado al final de la justificación de la tesis según la cual los individuos racionales que son miembros de una sociedad justa en la que existen diferencias sociales reales en términos de los bienes primarios no están sujetos al sentimiento de envidia general excusable.

2. *¿Cómo podemos medir la compensación de las diferencias sociales?*

Para suscribir por completo la teoría de Rawls es indispensable conocer con seguridad, o al menos con un alto grado de certeza, que las desigualdades de los ciudadanos menos afortunados socialmente son compensadas de un modo justo en relación con la cantidad de bienes sociales básicos de que disfrutaban los más privilegiados. En general, no basta con decir que las desigualdades sociales deben ser compensadas para bene-

ficio de los menos favorecidos, ni con decir que todos los miembros de la sociedad deben reconocer que las desigualdades son compensadas justamente de la manera que establece el segundo principio de justicia con el fin de que la sociedad esté bien ordenada y sea estable. Decir todo esto no basta, porque de inmediato surge la incómoda pregunta acerca de cuánto debería ser mejorada la situación de los menos afortunados para que las situaciones de desigualdad no sean injustas. Con otras palabras, necesitamos una medida general, que sea objetiva y fiable, del nivel de compensación de las diferencias entre los menos y los más afortunados socialmente para conocer cuándo esta compensación es justa.

Los menos privilegiados son los que especialmente necesitan esta medida. Sólo si podemos establecer esta medida, pueden los miembros menos aventajados de la sociedad ser persuadidos y convencidos de que sus desventajas, dadas las circunstancias existentes, están siendo realmente compensadas de una manera justa, por una sociedad que se supone que es justa, y de que no tienen, por tanto, motivo racional de queja por la existencia de estas diferencias. En caso de tener esta medida dispondrían, en palabras de Rawls, de «criterios manejables para las comparaciones interpersonales que pueden ser aplicados públicamente, y si es posible, fácilmente»¹⁰. Sin estos criterios, la posibilidad de que los más desafortunados sientan envidia general excusable de los más aventajados permanecerá siempre abierta y amenazante.

Por consiguiente, y contrariamente a las afirmaciones de Rawls, no es suficiente con que los menos privilegiados conozcan que las instituciones básicas de la sociedad están guiadas generalmente por los dos principios de justicia mencionados. No es suficiente saber que las desigualdades sociales y económicas deben ser gestionadas por las instituciones básicas de la sociedad de manera que redunden en el mayor beneficio de los menos aventajados, tal y como demanda el segundo principio de justicia. Esto sería tan sólo una expresión de buena voluntad. Lo que de verdad se necesita es demostrar en

la práctica que las desigualdades, cuando aparecen, son de hecho compensadas justamente. Y esta demostración requiere una medida fiable que nos permita decir con un alto grado de seguridad cuándo una compensación es justa. Sin esta medida los más desafortunados pueden estar justificados en sentir envidia general excusable de los bienes de que disfrutaban los más aventajados.

El problema que aquí planteo es justamente el contrario con el que se encara Rawls. Curiosamente, y quizás de una forma sospechosa, Rawls se pone solamente en la situación de un miembro privilegiado de la sociedad que se queja de que debe conformarse con menos de lo que podría tener si no tuviera que contribuir a mejorar las perspectivas de los menos privilegiados. A esta clase de personas Rawls contesta diciendo que no deben olvidar nunca que su bienestar depende de «un esquema de cooperación social sin el cual nadie podría tener una vida satisfactoria»¹¹. Sin embargo, ¿qué decir a los grupos menos privilegiados de la sociedad cuando no están de acuerdo con la justicia de las compensaciones sociales?

Imagínese que algunos miembros desafortunados de la sociedad declaran, por cualquier razón de peso que crean tener, y que crean poder defender con argumentos racionales suficientemente convincentes, que cierta desigualdad entre ellos y los miembros más privilegiados socialmente es el resultado de una injusticia. Rawls mismo sostiene que los desacuerdos en materia de justicia son siempre razonables e inevitables¹². Como consecuencia de lo que consideran una injusticia, las personas menos afortunadas en la escala social sufren envidia general excusable. Imagínese también que las personas más afortunadas reconocen que la diferencia existe de hecho, pero consideran que no es injusta, puesto que el segundo principio de la justicia se aplica efectivamente a las instituciones básicas de la sociedad, de manera que esa diferencia está siendo de hecho compensada justamente para beneficio de los menos afortunados. Entre otras cosas sostienen, por ejemplo, que ya pagan suficientes impuestos, y que el dinero recaudado por el sistema fis-

cal, al que consideran justo, se distribuye de acuerdo con el segundo principio de la justicia. Los más afortunados afirman, por tanto, que el sentimiento de envidia general que los menos afortunados experimentan no es razonable. Ante este problema, la cuestión importante es saber cómo podrían los más afortunados convencer racionalmente a los menos afortunados de que la desigualdad existente entre ellos está siendo, de hecho, justamente compensada, y de que no tienen, por consiguiente, motivos para sentir envidia general de una forma excusable.

Considero que la única manera en que los miembros más privilegiados de la sociedad podrían convencer a los menos afortunados sería mostrándoles que existe una medida razonable y fiable del nivel de compensación de las diferencias económicas y sociales, medida que puede ser usada correctamente y, quizá también, ser aplicada fácilmente para saber que la compensación es justa. De esta manera, los miembros más privilegiados de la sociedad convencerán a los menos aventajados de que los principios de justicia social y económica se aplican realmente¹³. En definitiva, los miembros más aventajados de la sociedad tienen el peso de la prueba.

Sin embargo, Rawls no ofrece esta medida fiable, a pesar de que es bien consciente de la existencia de este problema, al cual llamaré a partir de ahora *el problema de la aplicación*. Rawls afirma que ciertamente necesitamos «principios de razonamiento y reglas de evidencia a la luz de los cuales los ciudadanos puedan decidir si los principios sustantivos “de la justicia social” se aplican correctamente, e identificar las leyes y las políticas que mejor los ejemplifican»¹⁴.

Coincido plenamente con Rawls en este punto particular, pero, desafortunadamente, no veo ninguna indicación clara en sus escritos de cuáles son exactamente esos principios de razonamiento y esas reglas de evidencia que menciona. Todo lo que encontramos en sus obras principales que pudiera servir de ayuda para dar una contestación satisfactoria a estas dificultades es la tesis de que es posible llegar a tener esas reglas de evidencia

apelando a «creencias generales aceptadas de hecho y a las formas de razonamiento basadas en el sentido común, y los métodos y conclusiones de la ciencia siempre que éstos no sean controvertidos»¹⁵. Con otras palabras, deberíamos confiar «en verdades simples ampliamente aceptadas en nuestros días por los ciudadanos en general, o al alcance de ellos»¹⁶.

El problema de este esbozo de solución es que tanto el sentido común como las conclusiones de aquellas ciencias, probablemente más relevantes para discutir y resolver el problema de la aplicación —las ciencias sociales, pero no las naturales—, están lejos de ser aproblemáticos en el sentido que requiere la teoría de Rawls.

Por una parte, saber qué es el sentido común y cuáles son sus contenidos y modos de razonamiento depende en gran medida de doctrinas filosóficas comprensivas que difieren enormemente entre sí. Algunas de estas doctrinas niegan incluso que haya algo a lo que podamos llamar unívocamente «sentido común». Otras afirman que existe, pero no se ponen de acuerdo en cuanto a su campo de aplicación y capacidad para resolver problemas prácticos y teóricos. Por consiguiente, apelar sin más al sentido común y a sus juicios es una práctica retórica que es inútil en este caso para solucionar el problema de la aplicación.

Por otra parte, se podría argumentar que las conclusiones de las ciencias sociales, al igual que las conclusiones de las ciencias naturales en general, están lejos de ser aproblemáticas. Precisamente, las conclusiones de las ciencias sociales más pertinentes para nuestro asunto —aquellas conclusiones que formarían «una reserva de generalizaciones legaliformes con un poder predictivo fuerte»— parecen haber fallado en algunos respectos esenciales¹⁷. Y si alguien sostiene que las ciencias sociales han alcanzado un nivel de predicción similar al de las ciencias naturales, sólo puede afirmarlo de una manera enormemente polémica, de una manera que convierte precisamente aquellas supuestas generalizaciones en un instrumento inútil para los propósitos de Rawls.

Por tanto, el problema de la aplicación permanece sin ser resuelto, y la suposición de que somos capaces de alcanzar ciertas reglas de evidencia, basándonos en creencias generalmente aceptadas cuyo origen es el sentido común o las ciencias sociales y naturales, no ha sido suficientemente demostrada. Por ello, no es extraño que Rawls afirme lo siguiente:

Es mucho más difícil asegurar si los objetivos de los principios que tratan acerca de las desigualdades sociales y económicas se cumplen. Estos asuntos están casi siempre abiertos a amplias diferencias de opinión razonable; descansan en inferencias complicadas y en juicios intuitivos que requieren que evaluemos información social y económica complicada acerca de temas escasamente comprendidos¹⁸.

Con independencia del hecho de que esta cita contradice abiertamente la afirmación anterior, según la cual podemos confiar en la existencia de «verdades simples ampliamente aceptadas en nuestros días» para solucionar el problema de la aplicación, sostengo que este problema no puede ser resuelto por razones esenciales que no tienen nada que ver con el grado de complejidad de la información que deberíamos ser capaces de manejar, o con el grado de fiabilidad de esta información. Los desacuerdos en relación a los grados de compensación de las diferencias sociales están presentes en todos los estratos sociales y culturales. Quizás sea cierto que un agente idealmente racional que tenga toda la información pertinente (información que, en caso de existir, nosotros no podemos ni identificar ni tener, dadas nuestras limitaciones) podría solucionar el problema de la aplicación. Sin embargo, el recurso de utilizar una concepción altamente idealizada de la racionalidad es siempre insatisfactorio, y más en este caso en el que lo que está en juego es saber cómo se equilibra adecuadamente la balanza de la justicia social. En cualquier caso, como muy acertadamente ha señalado Christopher Cherniak, «la cognición, la computación y la información tiene costos. No subsisten en ninguna clase de efluvio inmaterial. Después de todo solamente somos

humanos»¹⁹. Y es como seres humanos limitados como debemos abordar los problemas de justicia social. Refugiarse en la complejidad de la información social y económica no soluciona nada, sino que desplaza el problema indefinidamente de una forma injustificada.

Como he indicado, el problema de la aplicación no puede ser resuelto por razones esenciales. Los más afortunados socialmente, que no son agentes racionales ideales con información perfecta y completa, no dispondrán de la medida fiable que necesitan para medir el grado de compensación de las diferencias sociales y convencer a los menos privilegiados de que no tienen razón para alzar la voz en contra de las diferencias sociales, puesto que tener tal medida tendría el efecto de que los menos y los más afortunados en la escala social estarían de acuerdo con la afirmación de que el segundo principio de justicia realmente se aplica a las instituciones básicas de la sociedad, y de que las desigualdades están siendo de hecho justamente compensadas. Pero esta última afirmación es precisamente el objeto de la discusión entre los miembros menos aventajados y los más aventajados socialmente. Recordemos que los miembros más aventajados sostienen, por alguna buena razón, que el segundo principio ya se aplica a la estructura básica de la sociedad. En este caso deberíamos asumir que, cuando hacen esta afirmación, han medido de algún modo que sus diferencias con los menos avanzados socialmente están siendo, de hecho, justamente compensadas. Por su parte, los miembros menos avanzados de la sociedad no están de acuerdo con esta declaración. Dicen que el segundo principio no se aplica completamente a la estructura básica de la sociedad en este caso particular. En consecuencia, concluyen que, o bien los más avanzados no tienen esa medida, o que la han aplicado erróneamente a este caso particular.

Dadas estas circunstancias, necesitamos saber cuál de estas dos alternativas es la correcta. Para ello es preciso recordar que Rawls afirma que las discusiones relativas a la realización del segundo principio de la jus-

ticia son un tema abierto a diferencias extensas de opinión razonable. Tanto las opiniones de los más privilegiados como las de los menos afortunados socialmente pueden ser igualmente razonables. No obstante, la razonabilidad en la discusión de estos asuntos es, precisamente, una clara indicación de la falta de una medida fiable. La existencia de una medida fiable del tiempo, por ejemplo, excluye la posibilidad de discutir razonablemente acerca de la hora que es en cada momento. Si queremos saberlo, lo razonable es consultar un reloj que funcione bien. Las controversias acerca del tiempo pueden solucionarse fácilmente de esta manera. Igualmente, la existencia de una medida fiable de longitud, o de capacidad, también excluye las controversias acerca de cuánto mide una mesa o cuánto líquido cabe en un cubo. Pero, como Rawls mismo admite y es, en general, sensato admitir, las controversias acerca de la realización del segundo principio de justicia no tienen este carácter, sino que pueden surgir en cualquier momento de una forma totalmente razonable e inevitable. Por tanto, es preciso concluir que no existe una medida fiable en este caso particular con la que poder dirimir las divergencias de opinión entre los más y los menos afortunados socialmente. Y si esto es así, entonces nada impide a los miembros menos afortunados de la sociedad sentir envidia general excusable de los bienes que los más afortunados disfrutan.

En el fondo, esta argumentación debe mucho a la refutación que Platón se hizo a sí mismo en *Eutifrón*. En el diálogo *Protágoras* (352c-357e), Platón había intentado establecer la tesis de que si tuviéramos un *arte de la medida* en relación a los placeres y los dolores, tanto los presentes como los futuros, los buenos como los malos, sabríamos qué acciones son las correctas. Un agente racional elegirá correctamente si elige aquella acción en la que la proporción global de placer y dolor se salda siempre en beneficio de los placeres. La pregunta obvia es saber si hay semejante arte de la medida.

Platón deja sin contestar esta pregunta decisiva en *Protágoras*, aunque su argumentación le sirve para establecer la tesis central

de lo que se ha llamado tradicionalmente la «ética socrática»: se obra mal por desconocimiento. Sin embargo, es Platón mismo quien nos desalienta en la búsqueda de aquel arte de la medida. Sencillamente no hay semejante arte. En su diálogo *Eutifrón* (7b-d), Platón afirma que no disputamos acerca de aquellas cosas para las que tenemos una medida y somos capaces de calcular. No discutimos ni acerca de números, ni acerca de longitudes, sino que recurrimos al cálculo y a la medida para solventar nuestras discrepancias en estos ámbitos. Sin embargo, hay una clase de asuntos para la que no contamos con semejante ventaja. Todo lo concerniente a lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto se escapa a nuestra medida y cálculo, esto es, a nuestro conocimiento. Éste es el motivo por el que las enemistades y luchas sociales entre los hombres son siempre inevitables. Éstas son, además, las enemistades y luchas que, si mi argumentación es correcta, la teoría de Rawls es incapaz de solucionar, siquiera idealmente.

3. Las respuestas de Rawls

En contra de esta argumentación, Rawls podría defender su posición con cuatro estrategias diferentes. La primera estrategia consiste en enfatizar que él no excluye en absoluto la posibilidad de que el segundo principio de la justicia sancione unas desigualdades sociales que «pueden ser tan grandes que despierten la envidia en una medida socialmente peligrosa»²⁰. Si esto es así, entonces no deberíamos asumir inmediatamente que estas diferencias no darán lugar a envidia general excusable, puesto que Rawls también dice que «a veces, las circunstancias que provocan la envidia son tan apremiantes que, dada la condición de los seres humanos, no puede pedirse a nadie, razonablemente, que supere sus sentimientos rencorosos. La mala situación de una persona, medida por el índice de bienes primarios objetivos, puede ser tal que ofenda su propio respeto; y dada su situación, podemos simpatizar con su sentimiento de pérdida»²¹. Por

tanto, no es verdad, en contra de mi suposición, que una sociedad en la cual el segundo principio de justicia guíe sus instituciones básicas es una sociedad en la cual no podría haber envidia general excusable entre sus miembros. Lo único que puede esperarse es que los principios de la justicia no «generen en la práctica una envidia general excesivamente destructiva»²².

En este argumento, Rawls asume que hay una relación estrecha entre la existencia de diferencias sociales amplias y el sentimiento de envidia general. Si existen desigualdades sociales grandes, es razonable sentir envidia. Siendo esto así, parece que hay un límite en las desigualdades sociales y económicas, tal que, cuando se excede, los miembros menos aventajados de la sociedad tienen buenas razones para sentir envidia general. Correspondientemente, cuando este límite no se sobrepasa, entonces los menos privilegiados socialmente no tienen razones para sentir envidia.

Un individuo racional no se halla sujeto a la envidia, al menos cuando las diferencias entre él y los otros no se consideran resultado de la injusticia y no superan ciertos límites²³.

Sin embargo, aquí se presenta de nuevo el problema de la medida fiable mencionado anteriormente, aunque en otro contexto. En este caso, las preguntas que hay que hacerse son: ¿Cuáles son estos límites? ¿Cuándo es, por consiguiente, irracional sentir envidia, y cuándo no lo es? Desafortunadamente, Rawls no da ninguna respuesta a estas cuestiones, y, por esta razón, no tenemos una explicación adecuada de la diferencia entre la envidia razonable y la envidia irracional. Además, según me parece, el principal problema no es el relativo al margen de diferencias entre los menos y los más aventajados en el reparto del pastel de los bienes sociales primarios. El auténtico problema es el de la injusticia. Puede que las diferencias no sean demasiado grandes, pero si son el resultado de la injusticia, entonces sentir envidia es perfectamente excusable.

La segunda estrategia que Rawls puede utilizar para defender su teoría consiste en

decir que una sociedad, cuyas instituciones básicas están guiadas genéricamente por los dos principios de justicia mencionados, es mejor que cualquier otra sociedad en la que las instituciones están reguladas por otros principios diferentes.

Podemos añadir que las ganancias mayores de algunos se devuelven para compensar beneficios a los menos favorecidos; y nadie supone que los que tienen una mayor participación son los que más merecen desde un punto de vista moral... Por todas estas razones, los menos afortunados no tienen motivo para considerarse inferiores, y los principios públicos generalmente aceptados confirman su autoseguridad. Las disparidades entre ellos y los otros, tanto absolutas como relativas, serían para ellos más fáciles de aceptar que en otras formas de comunidad ²⁴.

En este texto Rawls asume dos cosas importantes: 1) que los menos aventajados no tienen razón para quejarse, si las desigualdades están de algún modo compensadas para su beneficio, y 2) que estas desigualdades «deberían ser más fáciles de aceptar» por comparación con lo que habría ocurrido si hubieran estado gobernados por otros sistemas políticos.

En relación con esta última declaración, no es difícil pensar que los menos afortunados conocen de sobra que las cosas podrían haber sido mucho peores para ellos en otras circunstancias y en otras condiciones políticas. Pero esto no significa que no tengan «motivos para considerarse inferiores». Realmente *son* inferiores, al menos en el sentido específico de que carecen de la misma cantidad de bienes básicos —oportunidades, expectativas, salario, etc.— que la que poseen los más privilegiados. Y, lo que es más importante, nada puede impedirles *sentirse* menos afortunados e inferiores en este respecto. Por tanto, podrían sentir envidia general excusable. En efecto, no es lo mismo decir que las desigualdades podrían haber sido mayores que decir que son justas. Y si las desigualdades no son justas, entonces hay espacio de sobra para la envidia general excusable. Por lo demás, algunas de las afirmaciones introducidas por Rawls en la cita anterior pueden

ser utilizadas con facilidad por determinadas ideologías (incluso por algunas que hablan en nombre de la democracia) para justificar las desigualdades sociales. Dado que las desigualdades que existen actualmente podrían haber sido mayores, no hay razón para quejarse. Obviamente esta consecuencia sería indeseable para la teoría de Rawls.

La tercera estrategia consiste en decir que «las desigualdades, podemos asumir, son inevitables, o si no, necesarias o altamente ventajosas para mantener la cooperación social efectiva. Presumiblemente hay varias razones para esto, entre las cuales la necesidad de incentivos es sólo una de ellas» ²⁵. El principal problema con esta estrategia es que podría conducir fácilmente a la conclusión de que las desigualdades son siempre buenas para la sociedad. Quizás deberían incluso ser promovidas, dado que los sistemas democráticos y de economía de mercado necesitan especialmente la cooperación social, y no hay, según Rawls, cooperación sin competitividad, ni competitividad sin incentivos. Si éste fuera el caso, los miembros menos afortunados de la sociedad, al exigir lo que algunos considerarían como un alto grado de compensación para las desigualdades, cuyo límite ideal sería la igualdad completa, destruirían el bien común de la sociedad. Este resultado, una vez más, no sería bien recibido por Rawls. Pero el problema es saber cómo su teoría podría evitar esta conclusión indeseable.

Finalmente, la cuarta estrategia es explicada por Rawls de la siguiente manera:

La pluralidad de asociaciones en una sociedad bien ordenada, con su propia vida interna segura, tiende a reducir la visibilidad, o, al menos, la visibilidad dolorosa, de las variaciones en los proyectos de los hombres, porque tendemos a comparar nuestras circunstancias con las de quienes se encuentran en el mismo grupo o en un grupo similar al nuestro, o en situaciones que consideramos interesantes para nuestras aspiraciones. Las diversas asociaciones de una sociedad tienden a dividirla en muchos grupos no comparables, de modo que las diferencias de esas divisiones no atraigan el tipo de atención que perturba la vida de los que se encuentran peor situados ²⁶.

Según este texto, lo más importante no es ya si las diferencias sociales son justas o no, o si son justamente compensadas, sino que no se vean demasiado. Para lograr este fin lo que se precisa es ordenar la sociedad para que las diferencias entre los grupos sociales no sean insoportablemente dolorosas y no generen sentimientos de envidia manifiestos. Las diferencias deben mantenerse en la sombra en la medida de lo posible para que la sociedad no se desmorone.

Sin embargo, me parece que esta argumentación de Rawls desvía el foco de la atención de una forma ilegítima, porque el fin de la ordenación justa de las instituciones sociales debe ser estructurar las diferencias sociales de una forma justa y no hacerlas invisibles hasta donde sea posible. Es claro que el hecho de que las diferencias sociales no se vean demasiado, no es lo mismo que decir que son justas.

4. *Consecuencias para la teoría de Rawls*

Si mi objeción a la tesis de Rawls, según la cual las personas racionales que viven en una sociedad justa no están sujetas al sentimiento de envidia general excusable, es suficientemente fuerte, entonces tiene efectos retroactivos considerables para la teoría de Rawls en su conjunto. En esta última parte argumentaré que los miembros menos aventajados de cualquier sociedad no estarán nunca interesados en entrar en la posición original para firmar un contrato social, a menos que Rawls pueda darles una buena razón para creer que tendrán una medida fiable y objetiva de la compensación de las desventajas cuando salgan de la posición original para vivir en una sociedad real. Hasta que esto no ocurra, no sancionarán ningún contrato con los futuros miembros más afortunados de la sociedad, cualesquiera que éstos sean.

Comencemos con el análisis de las distintas consecuencias para la descripción de la posición original en relación con el contenido del segundo principio. Ante todo, es perfectamente razonable creer que la clase de conocimiento general que tienen las per-

sonas en la posición original es suficiente para que sepan que habrá, casi con completa seguridad, una diferencia en términos de las capacidades naturales y las circunstancias sociales entre los individuos más privilegiados y los menos privilegiados de cualquier sociedad. También han de saber que ocuparán, o podrían ocupar, un lugar, bien entre los menos aventajados, bien entre los más aventajados de la sociedad. La razón para hacer esta asunción es que Rawls sólo puede formular el segundo principio de la justicia, si las personas en la posición original conocen ya la existencia de estas diferencias y desigualdades. El segundo principio precisamente se refiere a cómo deberían estar organizadas las *diferencias* sociales y económicas en una sociedad en la que existen esas diferencias.

Para reforzar este punto mencionaré que Rawls mismo afirma que «es a estas desigualdades de la estructura básica de toda sociedad, probablemente inevitables, a las que se deben aplicar en primera instancia los principios de la justicia social»²⁷. Con toda seguridad, el conocimiento de estas disparidades es un componente esencial de la comprensión de los hechos generales acerca de la organización social y la teoría económica que las personas poseen en la posición original. En consecuencia, el conocimiento de esta diferencia será una de las cosas que las personas en la posición original deberían tener en cuenta a la hora de discutir racionalmente los mejores principios de la justicia a su alcance. Si esto es así, entonces las personas en la posición original no carecen de intereses personales concretos que pudieran enturbiar la discusión de los principios de justicia. Tienen, cuando menos, este interés racional, independientemente de otros posibles intereses generales como el de avanzar sus planes racionales de vida:

No quiero estar en la posición de los menos afortunados. Sin embargo, si voy a estar en esa situación debido a mis talentos naturales y a las circunstancias sociales en las que me toque vivir, entonces quiero vivir en una sociedad en la que el segundo principio de justicia sea efectivamente aplicado a las instituciones básicas de

la sociedad, y yo pueda reconocer que el nivel de compensación es justo.

Con estos elementos en la mano, tiene sentido echar un vistazo a la descripción de la posición original para ver retrospectivamente de una manera más detallada si Rawls la ha descrito con precisión desde el comienzo. Si hacemos esto, parece estar claro que las personas en la posición original son solamente capaces de entender lo que significa realmente conocer la diferencia entre los más y los menos aventajados socialmente, una vez que hemos desplegado ante ellos los problemas peculiares que esta diferencia implica. Cuando tenemos a la vista el conjunto de la teoría, sabemos que las personas en la posición original tienen que reconocer el siguiente problema. Si van a estar entre los miembros menos aventajados de la sociedad, entonces no tendrán interés ni en discutir ni en aceptar los dos principios de la justicia hasta que tengan una medida fiable de la compensación de las desventajas en el reparto de los bienes sociales básicos que les asegure que esta compensación es justa. Sólo de esta manera aceptarán el segundo principio que aparece en la primera página del contrato social. Pero Rawls no ofrece esta medida. Si pudiera ofrecer esa medida, entonces sería irracional que los miembros menos favorecidos de una sociedad justa regulada por los dos principios de la justicia sintieran envidia general excusable. He argumentado, sin embargo, que las personas pueden sentir envidia, cualquiera que sea la diferencia entre los bienes que posean y los bienes de que disfrutan los más afortunados, puesto que el problema no es exclusivamente acerca de la amplitud de las diferencias, sino que el problema fundamental es más bien si la diferencia es justa, con independencia de cómo sea de grande o pequeña.

Más aún, el hecho de que las personas en la posición original sepan que podrían estar en la posición de los menos favorecidos origina también otra complicación, además de la mencionada anteriormente. Precisamente, el reconocimiento de que podrían ocupar una posición menos favorecida social-

mente enturbiará también toda la discusión racional, más o menos intuitiva, que conduce a la aprobación del contrato social, puesto que este reconocimiento implica, si seguimos las consecuencias que tiene la tesis de Rawls, que no tendrán ninguna garantía de que los principios de justicia serán nunca aplicados justamente. Nadie puede contar con esta garantía si no se le ofrece la medida de la que hablé anteriormente. En este momento debería estar claro que sin esta medida fiable no es ni siquiera posible entrar en la posición original para discutir los principios de la justicia social. Pero si ya estamos en la posición original, entonces debemos saber que no tendremos esta medida en el futuro cuando nos convirtamos en miembros plenos de una sociedad. Si esto es así, entonces no estaremos interesados en suscribir el contrato social. Decir, como Rawls hace, que «cuando los principios de justicia (con sus índices de bienes primarios) están justificados, ninguna de estas variaciones "en las capacidades" entre los ciudadanos son injustas ni originan injusticia», no resuelve el problema²⁸. La dificultad surge en un nivel previo y más básico: ¿Cuándo se satisfacen los principios de la justicia? ¿Hay alguna manera de saberlo con la que todos pueden estar de acuerdo?

Esta falta de garantía vuelve ocioso el segundo principio de la justicia por la siguiente razón. La falta de una medida fiable para evaluar como justa una posible compensación de las desigualdades entre los miembros más y menos aventajados de una sociedad es un obstáculo entre dos desiderata opuestos. Por una parte, Rawls quiere que el segundo principio sea efectivamente aplicable a la estructura básica de la sociedad, porque es una parte esencial del contrato social que las personas en la posición original firman. Por otra parte, las personas en la posición original que saben que podrían ocupar el lugar de los individuos menos afortunados de la sociedad, albergan la sospecha bien fundada de que la distribución de las desigualdades no será nunca conocida como justa. Conociendo esta posibilidad, no firmarán un contrato en el que aparezca el segundo principio de la justicia, puesto que este principio puede con-

siderarse simplemente como una declaración de buenas intenciones. Pero estas afirmaciones son contradictorias. Nadie va a firmar un contrato social si no quiere hacerlo. Y por eso, si describimos la posición original del modo como lo hace Rawls, parece imposible firmar un contrato que contenga los dos principios de la justicia.

Por todas las razones aludidas no puedo estar satisfecho con las teorías de la justicia social y del liberalismo político de Rawls. Más aún, pienso que nadie puede estar satisfecho

con ellas, a menos que Rawls ofrezca buenas razones para creer que sus descripciones de la posición original y sus principios de justicia no conducen a un punto, en el cual las consecuencias y problemas que su teoría de la justicia origina se vuelven peligrosamente en contra de los fundamentos de toda la teoría. El problema que las diferencias económicas y sociales generan en relación con la noción de envidia general excusable es una de estas consecuencias.

NOTAS

¹ Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo (PNUD). *Informe de desarrollo humano 1995*, México, Harla, S. A. de C. V., 1995, p. iii.

² John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, p. 537. *Teoría de la Justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 594.

³ *Ibid.*, p. 534 (*Teoría*, p. 590).

⁴ *Ibid.*, p. 531 (*Teoría*, p. 587).

⁵ *Ibid.*, p. 530 (*Teoría*, p. 585).

⁶ *Ibid.*, p. 530 (*Teoría*, p. 585).

⁷ John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, p. 6.

⁸ Rawls, *A Theory of Justice*, p. 302 (*Teoría*, pp. 340-341).

⁹ Rawls, *Political Liberalism*, p. 271.

¹⁰ Rawls, *ibid.*, p. 186.

¹¹ Rawls, *A Theory of Justice*, p. 103 (*Teoría*, pp. 125-126).

¹² Rawls, *Political Liberalism*, p. 229.

¹³ *Ibid.*, p. 229.

¹⁴ *Ibid.*, p. 224.

¹⁵ *Ibid.*, p. 224. Ver también *A Theory of Justice*, p. 548 (*Teoría*, p. 605).

¹⁶ *Ibid.*, p. 225.

¹⁷ Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, p. 88.

¹⁸ Rawls, *Political Liberalism*, p. 229.

¹⁹ Christopher Cherniak, *Minimal Rationality*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1986, p. 3.

²⁰ Rawls, *A Theory of Justice*, p. 531 (*Teoría*, p. 587).

²¹ *Ibid.*, p. 534 (*Teoría*, p. 590).

²² *Ibid.*, p. 532 (*Teoría*, p. 587).

²³ *Ibid.*, p. 530 (*Teoría*, p. 585).

²⁴ *Ibid.*, p. 536 (*Teoría*, p. 592).

²⁵ Rawls, *Political Liberalism*, p. 270.

²⁶ Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 536-537 (*Teoría*, p. 593).

²⁷ *Ibid.*, p. 7 (*Teoría*, p. 24).

²⁸ Rawls, *Political Liberalism*, p. 184.