

Libertad y diferencia: la contribución del liberalismo igualitario al pensamiento democrático

RODOLFO CANTO SÁENZ*

Fecha de recepción: 13/12/2013 Fecha de aceptación: 26/04/2015

La obra de John Rawls intenta dotar al liberalismo de un fundamento moral del que carecía desde los escritos de John Locke. El artículo reflexiona sobre un liberalismo reformado que contempla políticas públicas redistributivas en favor de los menos aventajados y sobre su viabilidad, con una referencia al contexto latinoamericano. La justicia como equidad ofrece un ideal de sociedad igualitaria que promueve la igualdad equitativa de oportunidades, asegura que las diferencias socioeconómicas redunden en beneficio de los menos aventajados y garantiza las libertades básicas para todos los ciudadanos, un ideal que conserva todo su potencial transformador en América Latina. La propuesta de Rawls es de la mayor trascendencia en un mundo en el que el pensamiento liberal sigue siendo hegemónico.

Palabras clave: Liberalismo, democracia, igualdad, justicia, políticas públicas en América Latina.

The work of John Rawls attempts to provide a moral foundation to liberalism, which it lacked of since the writings of John Locke. This paper reflects on a reformed liberalism which includes redistributive public policies in favor of disadvantages individuals in society and on its feasibility, with a reference to the Latin American context. Justice as fairness offers an ideal egalitarian society that promotes fair equality of opportunity, ensuring that socioeconomic differences benefit the least advantaged, and also guarantees basic freedoms to all citizens; this ideal retains all of its transformative potential in Latin America. Rawls proposal is of utmost importance in a world in which liberal thought is still hegemonic.

Key words: Liberalism, democracy, equality, justice, public policy in Latin America.

* Universidad Autónoma de Yucatán, Facultad de Economía. Doctor en Ciencia Política. UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Líneas de investigación: políticas públicas, democracia, desarrollo.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene dos objetivos: 1) contrastar el pensamiento liberal de John Rawls con el liberalismo clásico para poner en relieve las aportaciones del filósofo estadounidense del siglo XX; y 2) reflexionar sobre las implicaciones de un liberalismo igualitario que, a diferencia del original, contempla políticas públicas para contrarrestar la concentración de la riqueza y redistribuir parte de ella en favor de los individuos *menos aventajados* de la sociedad. En el primer apartado se retoman brevemente algunos fundamentos del liberalismo clásico, tal como fueron planteados por John Locke; en el segundo se aborda con cierto detalle la propuesta de Rawls, que él denomina *la justicia como equidad* y, en el tercero y último, se reflexiona sobre la viabilidad del liberalismo rawlsiano, con una referencia al contexto latinoamericano.

La obra de John Rawls es el intento más profundo, y probablemente el más logrado, de dotar al liberalismo clásico de un fundamento moral, del que carecía desde sus orígenes en el siglo XVII, con la obra del filósofo inglés John Locke, habitualmente considerado el fundador del pensamiento político liberal. Locke partió del individuo que persigue sus fines particulares con la ayuda de la razón, entendida esta como un instrumento al servicio de los intereses de cada uno, para fundar una nueva teoría del Estado en oposición al absolutismo monárquico de los siglos precedentes; los pensadores liberales después de Locke mantuvieron inalterado este punto de partida.

El individuo que se conduce por la persecución de sus fines con el apoyo de la razón instrumental –el individuo *racional*, como se le conoce en la teoría política, y también económica– es a la vez una clara herencia del *empirismo inglés*, cuyos grandes exponentes, de Francis Bacon a David Hume, redujeron el papel de la razón a mera servidora de los deseos o pasiones de los individuos, ya fuera el deseo supremo de defender la propia vida, central en Hobbes y en Locke, o cualquier otra pasión que los animara, incluido el sacrificio del propio bien por un ideal, que Hume no descartaba como posible móvil de la conducta humana. Para los empiristas ingleses la razón no era más que un instrumento al servicio del deseo y la pasión. Influidos por el crudo realismo de Maquiavelo, todos ellos rechazaron la herencia de la filosofía política clásica, de Platón y Aristóteles a Tomás de Aquino, con su énfasis ético o moral en el deber ser, antes que en el ser.

John Rawls, pensador liberal del siglo XX, decidió ir más allá del modelo del individuo racional como fundamento de su propuesta liberal. Fue sensible a las críticas contra el liberalismo clásico desde el siglo XVIII, primero por los grandes pensadores del iluminismo francés, como Rousseau y Montesquieu, y después por Kant, Hegel, Marx y muchos

otros, que invariablemente reprocharon al liberalismo inglés su claro sesgo egoísta y su ausencia de fundamentos morales, más allá de los propósitos del individuo racional motivado por sus propios fines. En particular, Rawls fue sensible a la crítica de Kant a los empiristas ingleses.

Kant, como se recordará, desarrolla una implacable crítica al empirismo inglés y en particular a su pobre visión de la razón, reducida al papel de servidora de los deseos y las pasiones de los hombres. Para Kant, el empirismo inglés ha dejado de lado lo verdaderamente distintivo de la razón humana, que es su conciencia moral, para reducirla a un instrumento no muy diferente al instinto de los animales, ocupados tan solo en su supervivencia. Con lenguaje irónico, Kant recuerda que hasta los hombres más rústicos son capaces de escuchar la voz de la razón “tan clara, tan difícil de ahogar, tan perceptible hasta para los hombres más vulgares”, voz, sin embargo, ignorada por las “especulaciones vertiginosas de las escuelas que son lo bastante atrevidas para taparse los oídos ante aquella voz celestial” (Kant 2000, p. 57).

Rawls decide no ignorar a Kant, y tampoco a la voz de la *razón pura práctica*, como este la llama. La obra de Kant demostró que la razón humana es capaz de discernir entre lo justo y lo injusto más allá de las pasiones e intereses egoístas y de conducir la voluntad con independencia de nuestros deseos e inclinaciones. Rawls opta por incorporar en su obra una versión propia del *imperativo categórico* kantiano, ese fundamento apriorístico de la voluntad basado en la conciencia moral y no solo en las inclinaciones, los deseos o la *sensibilidad*, como elemento constitutivo de su propuesta de un liberalismo reformado: *la justicia como equidad*. El punto de partida de Rawls ya no es la persona solamente *racional*, en el sentido de Locke y Hume, sino también *razonable* (término utilizado por Rawls) en un sentido inspirado en Kant: el individuo capaz de actuar conforme a los dictados, no solo de la razón instrumental o empírica, sino también de la razón pura práctica, y de tomar en cuenta las consecuencias de sus actos en el bienestar de los demás.

LOCKE. EL DERECHO NATURAL A LA PROPIEDAD

La ley natural establece que los hombres nacen libres e iguales entre sí, tal es el estado natural de los seres humanos, aun antes de que existieran sociedades y gobiernos. La libertad natural del hombre debe estar a salvo de todo poder terrenal y no supeditarse a la voluntad o autoridad legislativa del hombre, sino solo tener a la ley de naturaleza por norma. El hombre libre transforma la naturaleza con su trabajo y constituye así la propiedad; el recolector que recoge unas manzanas de los árboles del bosque las retira de la común propiedad original y las convierte en su propiedad;

para hacer esto no necesita del consentimiento de nadie porque, si tal consentimiento fuera necesario, perecería de inanición. La propiedad es un principio de la ley natural, tan sagrada como el principio de la propia conservación (Locke 1998, pp. 17-19).

Así como el recolector es propietario de los frutos y raíces que recoge para alimentarse, el agricultor es poseedor de los frutos de la tierra que cultiva, con el único límite de producir lo que podrá consumir antes de que los productos se pudran. Gracias, sin embargo, a la invención de la moneda, el agricultor puede vender la parte de su producción que no consumirá y guardar el dinero, que también será suyo; lo mismo pueden hacer el herrero, el zapatero o el fabricante de telas. El dinero es, entonces, un legítimo almacén de la propiedad debida al trabajo. Vida, libertad y hacienda son tres derechos naturales de los hombres, esto es, anteriores a la existencia de toda sociedad y gobierno y son, por tanto, inalienables e imprescriptibles. Los gobiernos todos están obligados a respetarlos y protegerlos en todo tiempo y lugar.

Sin embargo, el estado de naturaleza, aun cuando es un estado de hombres libres, iguales y con propiedad, tiene algunos inconvenientes. Locke se pregunta: Si el hombre en su estado de naturaleza es tan libre, si es señor absoluto de su persona y posesiones, igual a los mayores y por nadie subyugado, ¿por qué habría de abandonar su libertad y someterse al dominio y dirección de cualquier otro poder? Pero –agrega Locke– eso tiene obvia respuesta, pues aunque en el estado de naturaleza le valiera ese derecho, su goce resultaba precario y también expuesto a que lo invadieran los demás, porque al ser todos tan reyes como él y cada hombre su igual, y siendo la mayor parte de los hombres no estrictos observadores de la justicia, el disfrute de sus bienes en ese estado es muy inestable y en zozobra. “Ello le hace desear el abandono de una condición que, aunque libre, llena está de temores y continuados peligros; y no sin razón busca y se une en sociedad con otros ya reunidos, o afanosos de hacerlo para esa mutua preservación de sus vidas, libertades y haciendas, a que doy el nombre general de propiedad”. (Locke, 1998, p. 73).

Así pues, el fin mayor y principal de los hombres que se unen en comunidades políticas y se ponen bajo el gobierno de ellas es la preservación de su propiedad, para cuyo objeto faltan en el estado de naturaleza diversos requisitos: en primer lugar, falta una ley conocida, fija, promulgada, recibida y autorizada por común consentimiento como patrón de bien y mal, y medida común para resolver cualesquiera controversias que entre los hombres se produjeran; en segundo lugar, falta un juez conocido e imparcial, con autoridad para determinar todas las diferencias según la ley establecida; en tercer lugar, falta el poder que sostenga y asista la sentencia, si ella fuere recta, y le dé oportuna ejecución. (Locke, 1998, pp. 73-74).

Locke insiste, a lo largo de su *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, en que el objetivo primordial de todo gobierno es la preservación, conservación, aseguramiento, protección –y otros términos similares– de la propiedad (Locke 1998, pp. 55, 57, 73, 76, 82, 83, 136). Algunas veces, emplea su concepto amplio de propiedad, entendida como vida, libertad y hacienda y, en otras, utiliza un concepto más restringido de propiedad, limitada a la hacienda o posesiones de los hombres que, en determinadas circunstancias, es más sagrada aún que la vida misma. Por ejemplo, cuando se trata de castigar a un soldado desertor: "...ni el general que puede condenarle a muerte por haber desertado de su puesto o no haber obedecido las órdenes más desesperadas, tendrá el derecho, con todo su poder absoluto de vida o muerte, de disponer de un ochavo de la hacienda de tal soldado o de adueñarse de un ápice de sus bienes, no importando que pudiere mandarle cualquier cosa y ahorcarle a la menor desobediencia." (Locke 1998, p. 84).

Por lo demás, la razón humana no solo nos permite discernir los postulados de la ley natural, como la libertad, la igualdad y la propiedad, sino también es un poderoso instrumento al servicio de los fines del hombre: Dios, que diera el mundo a los hombres en común, les dio también la razón para que de él hicieran uso según la mayor ventaja y conveniencia. La tierra y cuanto en ella se encuentra dado fue a los hombres para el sustento y satisfacción de su ser. Y un ser racional, naturalmente, nunca buscará o consentirá en empeorar su situación; antes bien, siempre buscará mejorarla, por ejemplo cuando decide abandonar el estado natural para fundar el estado social. (Locke, 1998, p. 75).

Locke suele ser considerado no solo como el fundador del pensamiento liberal, sino como uno de los precursores de la economía política, al bosquejar los fundamentos de una teoría del valor-trabajo un siglo antes que Adam Smith. El individuo racional que se guía por la persecución de sus fines particulares, ya sea en la economía o en la política, es el modelo de hombre propuesto por el liberalismo clásico. En contraste, el silencio de Locke sobre cuestiones morales es destacado por uno de sus comentaristas en estos términos:

La ley de la naturaleza [en Locke] tiene como fin la paz y la conservación. Su obediencia será producto del deseo universal de conservación; su aplicación no depende de obligaciones para con los demás... no tiene que ver ni con la excelencia del hombre ni con el amor de Dios y del hombre hacia su prójimo. Locke, hay que decirlo, no niega de manera explícita la importancia de la excelencia o el amor; simplemente hace caso omiso de ellos... rara vez o nunca emplea palabras como *caridad, alma, ética, moral, virtud, generosidad* o *amor*. Estas no son esenciales para su explicación del fundamento de la sociedad civil... Es como si hubiese dicho: no niego que los hombres con frecuencia sean razonables y justos y que algunos se esfuercen por conseguir la excelencia... Lo único que

digo es que cuando consideramos los verdaderos fundamentos de la sociedad política, los orígenes auténticos del gobierno, ninguno de estos principios tiene importancia suficiente para merecer que se le mencione. (Goldwin, 2004, p. 459. Resaltado de Goldwin).

LA JUSTICIA COMO EQUIDAD¹

Razón, razonable y racional

Rawls ilustra con un ejemplo la diferencia entre razonable y racional: “Decimos: Su proposición fue perfectamente racional, dada su fuerte posición negociadora, a pesar de lo cual fue sumamente irrazonable, e incluso excesiva”, y se pregunta: ¿qué es lo que distingue a lo razonable de lo racional? Él mismo responde: “La distinción entre lo razonable y lo racional se remonta, en mi opinión, hasta Kant: se expresa en el distinguo que él hace entre el imperativo categórico y el imperativo hipotético... El primero representa a la razón práctica pura, y el segundo a la razón práctica empírica.” Y Rawls agrega: “El sentido común considera lo razonable pero no, en general, lo racional como una idea moral en la que participa la sensibilidad moral”. (Rawls, 2002, p. 30; 2006, p. 67, nota 1 al pie).

Para abundar en sus concepciones de lo razonable y lo racional, Rawls cita una obra de W. Sibley: “Sabendo que las personas son racionales, no sabemos qué fines persiguen; solo sabemos que persiguen sus fines inteligentemente. Sabiendo que las personas son razonables en lo que se refiere a las demás personas, sabemos que están dispuestas a regir su conducta por un principio a partir del cual ellas y las demás personas pueden razonar unas con otras, y las personas razonables toman en cuenta las consecuencias de sus actos en el bienestar de las demás. La disposición a ser razonable no se deriva de lo racional, ni se opone a lo racional, sino que es incompatible con el egoísmo, así como se relaciona con la disposición a actuar moralmente.” (Rawls, 2006, p. 67, nota 1 al pie).

Es esta disposición a actuar moralmente, dejando a un lado el egoísmo natural de los hombres, lo que distingue al liberalismo rawlsiano del liberalismo clásico. Rawls retoma el concepto kantiano de *razón práctica* como aquella que incluye tanto a la razón empíricamente condicionada como a la razón pura práctica (Kant, 2000, p. 28) y conjuga (dicho en términos rawlsianos) lo racional con lo razonable: el individuo que persigue

¹ El concepto con que Rawls denomina su propuesta en lengua inglesa es *justice as fairness*, que fue traducido como “justicia como Imparcialidad” en las ediciones de *Teoría de la Justicia* (2003) y *Liberalismo Político* (2006), del Fondo de Cultura Económica, y como “justicia como equidad”, en la edición de la obra del mismo título, *La Justicia como Equidad* (2002), de la editorial Paidós. En el presente artículo se emplea esta segunda traducción.

sus propios intereses pero que, a la vez, considera y valora los intereses de los demás en la determinación de sus actos².

Como el genuino liberal que es, Rawls conserva como uno de los fundamentos filosóficos de su propuesta la idea del individuo que persigue racionalmente sus fines particulares, lo que coincide con el liberalismo de Locke; pero, a diferencia de este, quien solo apelaba a principios racionales, sostiene que las concepciones apropiadas de la sociedad y la persona derivan *también* de los principios de la razón pura práctica, lo que marca una diferencia de fondo frente al liberalismo clásico.

Locke y la concentración de la riqueza

Como antes se recordó, Locke considera tan legítima la propiedad de los frutos del propio trabajo como la del dinero generado por la venta de los excedentes que el productor no consumirá. La acumulación de riqueza debida a los intercambios comerciales es igualmente legítima, puesto que deriva de transacciones justas y equitativas entre particulares que persiguen racionalmente su propio interés. El gran problema de esta concepción, que Rawls subraya, es que Locke olvidó considerar algún género de cortapisa que condicionara o moderara la acumulación de riquezas, lo que andando el tiempo llevaría a una concentración del capital –y del poder asociado a este– tan grande que atentaría contra las propias condiciones requeridas para los acuerdos libres y equitativos entre particulares. En el mismo sentido, Rawls afirma que las condiciones previstas por Locke “no consiguen garantizar las libertades políticas iguales”. (Rawls, 2002, p. 85 y nota 20 al pie).

Para preservar las condiciones equitativas de las transacciones entre particulares y, también, las libertades políticas iguales, Rawls propone lo que denomina *reglas de la justicia procedimental pura de trasfondo*: A menos que la estructura básica de la sociedad sea regulada a lo largo del tiempo, las distribuciones justas de inicio de toda clase de bienes no aseguran la justicia de las distribuciones ulteriores, por muy libres y equitativas que puedan parecer las transacciones particulares entre individuos y asociaciones, vistas desde una óptica local y al margen de las instituciones de trasfondo.

Sobre esta premisa, Rawls propone ciertas medidas de justicia procedimental claramente destinadas a moderar lo que hoy suele denominarse como *capitalismo salvaje*: “Es necesario regular, mediante leyes que gobiernan la herencia y las transmisiones patrimoniales, el modo en que la gente ad-

2 Como se recordará, el concepto kantiano de *razón pura práctica* es ajeno a lo *racional* en el sentido de Hume y del citado Sibley y, de hecho, Kant lo construye a partir de su dura crítica al empirismo inglés. La *razón pura práctica* nos dicta el contenido de la ley moral y nos permite formular el imperativo categórico como fundamento apriorístico de la voluntad, al margen de toda *sensibilidad*. Por contraste, la *razón empíricamente condicionada* es equivalente a lo racional en el sentido de Hume: guía la voluntad de los hombres hacia la mejor consecución de sus deseos, inclinaciones o intereses (Kant, 2000).

quiere la propiedad; y ello, entre muchas cosas, para que la distribución sea más parigual o para proporcionar una igualdad equitativa de oportunidades. Que dichas reglas de justicia de trasfondo se mantengan vigentes con el paso del tiempo no desmerece, sino más bien hace posibles, los importantes valores expresados por los acuerdos libres y equitativos alcanzados por los individuos y las asociaciones dentro de la estructura básica. Esto se debe a que los principios que se aplican a esos acuerdos directamente (por ejemplo, la ley de contratos) no bastan por sí solos para preservar la justicia de trasfondo". (Rawls, 2002, pp. 85-86).

Son varias las diferencias de fondo que se aprecian entre los planteamientos de Locke y los de Rawls en este punto. Por principio de cuentas, Rawls está proponiendo una regulación pública de la propiedad que es impensable en el liberalismo clásico. Locke, como se recuerda, propone un modelo de gobierno con tres poderes organizados alrededor de los acuerdos, las relaciones y las transacciones *entre los individuos*: una ley común válida para todos, un juez para decidir en caso de controversias y un ejecutivo para hacer valer las sentencias. No hay lugar, en el modelo de Locke, para la justicia procedimental pura de trasfondo que propone Rawls. Por lo demás, afectar la propiedad con leyes que gobiernen la herencia y las transmisiones patrimoniales, o el modo en que la gente adquiere la propiedad, supone un grado de intervención de los poderes públicos en la vida y el patrimonio de los individuos que es impensable en el liberalismo clásico, y también en el liberalismo contemporáneo de sesgo conservador, a veces llamado *libertarismo* o *libertarianismo*, al estilo de Nozick (2012) o de Buchanan y Tullock (1993).

Si para Locke el supremo principio de la sociedad y el gobierno es la preservación de la propiedad, para Rawls el supremo principio es la justicia: "La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva, elocuente y concisa que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas." (Rawls, 2003, p. 17).

La cooperación social

La idea organizadora central de la justicia como equidad es, según el propio Rawls, la idea de la sociedad como un *sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo, de una generación a la siguiente, entre ciudadanos libres e iguales*. Rawls precisa que la cooperación social es cosa distinta de la mera actividad socialmente coordinada por una autoridad central; está guiada por reglas y procedimientos públicamente reconocidos que los cooperantes aceptan como apropiados para regular su conducta. Los términos equita-

tivos de la cooperación son aquellos que cada participante puede aceptar *razonablemente*, siempre que todos los demás los acepten de igual modo, y definen una idea de reciprocidad o mutualidad: todo el que hace su parte según lo exigen las reglas conocidas debe beneficiarse de acuerdo con un criterio público y aceptado. A la vez, la idea de cooperación también incluye la idea de *ventaja racional*, o de bien, de cada participante: aquello que persiguen los que participan en la cooperación para promover su propio bien³. (Rawls, 2002, pp. 28 y 113).

Y los términos equitativos de la cooperación social entre ciudadanos libres e iguales quedan especificados por los *principios de justicia*, que definen los derechos y deberes básicos que deben asignar las principales instituciones políticas y sociales, regulan la división de los beneficios que surgen de la cooperación social y distribuyen las cargas necesarias para sostenerla. Los principios de justicia dan respuesta a lo que Rawls considera la cuestión fundamental de la filosofía política en una democracia: *¿cuál es la concepción política de la justicia que define mejor los términos equitativos de la cooperación social?* Cuestión que, afirma, ha sido el foco de la crítica liberal a la monarquía y la aristocracia y de la crítica socialista a la democracia constitucional liberal, así como del conflicto contemporáneo entre el liberalismo y las visiones conservadoras a propósito de las políticas sociales asociadas al llamado Estado del bienestar. (Rawls, 2002, pp. 30-31).

Los principios de justicia que propone Rawls son los siguientes (Rawls, 2002, p. 73)⁴:

- a. cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y
- b. las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia).

Rawls aclara que el primer principio —el de las libertades básicas iguales— es previo al segundo; y en el marco del segundo principio, la igualdad

3 Rawls reconoce que, aunque es irrazonable no honrar los términos equitativos de la cooperación cuando podemos razonablemente esperar que los demás los van a aceptar, tal cosa no es irracional, porque puede ocurrir que algunos tengan un poder político superior o disfruten de circunstancias más favorables; puede entonces ser racional que los mejor situados se aprovechen de su situación, habida cuenta de que la racionalidad prescinde en general de consideraciones morales. (Rawls 2002, pp. 29-30).

4 Existen algunas diferencias entre la versión original de los dos principios, presentada en *Teoría de la Justicia* (Rawls, 2003 [1971]) y la versión final presentada en *La Justicia como Equidad. Una Reformulación* (Rawls, 2002 [2001]), citada aquí.

equitativa de oportunidades es previa al principio de diferencia. Esta prioridad significa que al aplicar un principio se asume que los principios previos están plenamente satisfechos. (Rawls, 2002, p. 73).

Las libertades básicas iguales, aseguradas por el primer principio, son las siguientes: libertad de pensamiento y libertad de conciencia; libertades políticas (por ejemplo, el derecho al voto y el derecho a participar en política) y libertad de asociación, así como los derechos y libertades determinados por la libertad y la integridad física y psicológica de la persona; y finalmente, los derechos y libertades amparados por el imperio de la ley. La primacía del primer principio excluye los intercambios o “transacciones” entre los derechos y libertades básicos amparados en el primer principio y las ventajas sociales y económicas reguladas por el principio de diferencia. Por ejemplo –precisa Rawls–, las libertades políticas iguales no pueden ser negadas a ciertos grupos aduciendo que, por tener esas libertades, pueden bloquear políticas necesarias para el desarrollo y la eficiencia económica (Rawls, 2002, p. 78).

El segundo principio requiere la igualdad equitativa de oportunidades y que las desigualdades sociales y económicas redunden en beneficio de los menos aventajados. La *igualdad equitativa de oportunidades* se introduce para corregir los defectos de la *igualdad formal de oportunidades*, o las “carreras abiertas al talento” en lo que Rawls denomina el “sistema de libertad natural”. La igualdad equitativa de oportunidades no solo exige que las posiciones sociales y los cargos públicos estén abiertos en un sentido formal, sino que todos tengan una oportunidad equitativa de llegar a ocuparlos: suponiendo que haya una distribución de dotaciones innatas, los que tienen el mismo nivel de talento y habilidad y la misma disposición a hacer uso de esos dones deberían tener las mismas perspectivas de éxito independientemente de su clase social de origen o la clase en que han nacido y crecido hasta la edad de la razón. En todos los campos de la sociedad debe haber aproximadamente las mismas perspectivas de cultura y logro para los que están similarmente motivados y dotados. (Rawls, 2002, p. 74).

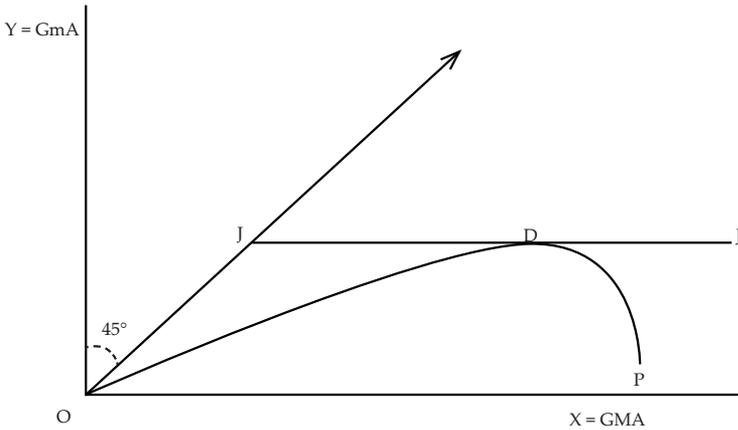
Para alcanzar la igualdad equitativa de oportunidades en el marco del principio de diferencia, o la “igualdad democrática” –como Rawls la llama en *Teoría de la Justicia* (Rawls 2003, p. 72)– deben imponerse ciertos requisitos a la estructura básica de la sociedad, más exigentes que los de la libertad natural. Por ejemplo, un sistema de libre mercado debe establecerse en un marco de instituciones políticas y legales que ajuste la tendencia a largo plazo de las fuerzas económicas a fin de prevenir las concentraciones excesivas de propiedad y riqueza, especialmente de aquellas que conducen a la dominación política. La sociedad también debe establecer, entre otras cosas, iguales oportunidades de educación para todos, independientemente de la renta de la familia. (Rawls, 2002, pp. 74-75).

El segundo principio, o principio de diferencia, es definido por Rawls como un “principio de justicia distributiva en sentido estricto”. Rawls parte de que la cooperación social es siempre productiva y que sin cooperación no se produciría nada y no habría, por tanto, nada que distribuir. El principio de diferencia requiere que, cualesquiera puedan ser las desigualdades de riqueza e ingreso, y por muy dispuesta que esté la gente a trabajar para ganarse una parte mayor del producto, las desigualdades existentes deben contribuir efectivamente al beneficio de los menos aventajados. De lo contrario, las desigualdades no son permisibles. Así, por grande o pequeño que sea el nivel general de riqueza, las desigualdades existentes han de satisfacer la condición de beneficiar a los otros además de a nosotros mismos. Esta condición –precisa Rawls– pone de manifiesto que, aun si se usa la idea de la maximización de las expectativas de los menos aventajados, el principio de diferencia es esencialmente un principio de reciprocidad. (Rawls, 2002, pp. 74-75).

Ahora bien, ¿quiénes son los menos aventajados? Rawls los define como aquellos que reciben la menor dotación de lo que denomina bienes primarios, definidos como los bienes que los ciudadanos necesitan en tanto personas libres e iguales que viven un ciclo vital completo; no son cosas que sencillamente es racional preferir o incluso desear, sino bienes imprescindibles para que las personas sean miembros plenamente cooperativos de la sociedad. Los bienes primarios son de cinco clases, a saber: I. Los derechos y libertades básicos: la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia, junto con las demás libertades arriba mencionadas; II. La libertad de movimiento y la libre elección de empleo; III. Los poderes y prerrogativas que acompañan a cargos y posiciones de autoridad y responsabilidad; IV. Ingresos y riqueza, entendidas ambas cosas como medios de uso universal que suelen necesitarse para lograr un amplio abanico de fines; V. Las bases sociales del autorrespeto, o aquellos aspectos de las instituciones básicas que son esenciales para que los ciudadanos tengan clara conciencia de su valor como personas y sean capaces de promover sus fines con autoconfianza.

Dado que el principio de diferencia implica la vigencia del primer principio de justicia y de la primera parte del segundo principio, o la igualdad equitativa de oportunidades (supuestos que se cumplen en lo que él llama la *sociedad bien ordenada*), Rawls prescinde de variables como la raza, el género u otras por el estilo para definir a los menos aventajados, y se limita a la variable económica. Los menos aventajados “son los que pertenecen a la clase de ingreso con las expectativas más bajas”. Por lo demás, Rawls deja muy en claro que los menos aventajados no son los desafortunados o desventurados –objetos de nuestra caridad y compasión– sino aquellos a los que se debe reciprocidad en nombre de la justicia política para una totalidad de ciudadanos libres e iguales. Aunque

controlen menos recursos, cumplen su parte plenamente en la sociedad, entendida como un sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo, de una generación a la siguiente, entre ciudadanos libres e iguales. (Rawls, 2002, pp. 92 y 190).



Fuente: Rawls, 2002, p. 96

Rawls ilustra con una gráfica, aquí parcialmente reproducida, el principio de diferencia. Sea el eje de las X el monto de ingresos y riqueza para los miembros más aventajados de la sociedad (GMA) y sea el eje de las Y el monto para los menos aventajados (GmA), para todo posible volumen de producción a lo largo de la curva OP. La recta J desde el origen, situada en 45 grados, representa la justicia perfecta para cada posibilidad de producción P. La parte de la curva OP que va del origen al punto D representa volúmenes crecientes de producción que, aunque implican un aumento de la desigualdad porque los incrementos de la riqueza y el ingreso de los más aventajados son mayores que los de los menos aventajados, éstos también se benefician y, por tanto, son opciones aceptables para la justicia como equidad. El punto D, el más alto de la curva OP, es el punto eficiente más favorable para los menos aventajados y es, por tanto, el objeto a lograr de la justicia como equidad. La parte descendente de la curva DP, aun cuando significa volúmenes cada vez mayores de ingresos y riqueza para los más aventajados, significa también volúmenes cada vez menores para los menos aventajados y, por lo tanto, representa opciones inaceptables para la justicia como equidad.

Un esquema de cooperación, abunda Rawls, viene, en gran parte, dado por el modo en que sus reglas públicas organizan la actividad productiva, especifican la división del trabajo, asignan diversos papeles a los que participan en ella, y así sucesivamente. Estos esquemas incluyen programas

de sueldos y salarios que se pagan en función de la cantidad producida. Variando los sueldos y salarios puede producirse más. Cada curva OP va asociada a un esquema particular de cooperación: indica los rendimientos de los dos grupos implicados en la cooperación productiva –los más aventajados y los menos aventajados– cuando solo cambian los sueldos y salarios. Un esquema es más eficaz que otro si su curva OP da siempre mayor rendimiento a los menos aventajados para cualquier rendimiento dado a los más aventajados. El principio de diferencia, *ceteris paribus*, dirige a la sociedad para que aspire al punto más alto en la curva OP del esquema de cooperación más eficazmente diseñado. (Rawls, 2002, pp. 95-97).

Rawls marca una distancia entre el principio de diferencia y el óptimo de Pareto, al que él denomina el *principio de eficiencia* y define así: “El principio [de eficiencia] afirma que una configuración es eficiente siempre que sea posible cambiarla de tal modo que beneficie a algunas personas (al menos una) sin que al mismo tiempo dañe a otras personas (al menos una). Así, la distribución es eficiente si no existe una redistribución de estos bienes que mejore las circunstancias de, al menos, uno de estos individuos sin que otro resulte perjudicado” (Rawls, 2003, p. 73). En otras palabras, una configuración puede ser eficiente aun cuando toda o casi toda la riqueza esté concentrada en las manos del grupo más aventajado y muy poca o ninguna en el menos aventajado, y semejante configuración no podría ser cambiada para favorecer a este último si esto significa afectar al primero, porque ello supondría una pérdida de eficiencia. Frente al óptimo de Pareto, Rawls concluye que, en la justicia como equidad, los principios de justicia tienen prioridad sobre las consideraciones de eficiencia y, por tanto, las distribuciones justas serán preferidas a las injustas aun cuando sean menos eficientes que estas. (Rawls, 2003, p. 76).

En realidad la desigualdad socioeconómica es, según el propio Rawls, su principal preocupación. Afirma que “si ignoramos las desigualdades en las perspectivas de vida de la gente (...) y dejamos que esas desigualdades sigan su propio curso sin acertar a instituir las regulaciones necesarias para preservar la idea de justicia de trasfondo, entonces no nos estaríamos tomando en serio la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos considerados libres e iguales.” (Rawls, 2002, p. 88). Así pues, Rawls afirma que la justicia como equidad es una concepción *igualitarista*, y enumera varias razones por las que es necesario regular las desigualdades económicas y sociales (Rawls, 2002, pp. 177-179):

- Una razón es que, en ausencia de circunstancias especiales, parece erróneo que haya alguna o mucha gente en la sociedad a la que se abastece ampliamente mientras que hay muchos, o incluso unos pocos, que sufren privaciones, por no mencionar hambre o enfermedades incurables.

- Una segunda razón para controlar las desigualdades económicas y sociales es impedir que una parte de la sociedad domine al resto. Cuando estas dos clases de desigualdades son grandes, tienden a dar pábulo a la desigualdad política.
- Una tercera razón nos sitúa más cerca de lo que es intrínsecamente malo en la desigualdad. Las desigualdades políticas y económicas significativas se asocian a menudo con las desigualdades de estatus social que inducen a los de menor estatus a considerarse a sí mismos inferiores y a que los demás también los consideren de ese modo.
- La desigualdad puede también ser intrínsecamente mala o injusta cuando distorsiona mecanismos que debieran ser equitativos, por ejemplo, los mercados o las elecciones; por ello ha de evitarse el monopolio, que es ineficiente y pervierte los mercados, o las elecciones influidas por el dominio de una minoría rica.

Como queda de manifiesto, Rawls hace suya una tesis bien conocida en la teoría política: la desigualdad socioeconómica deviene en desigualdad política. Además de rechazarla por sus efectos injustos en las condiciones de vida de los menos aventajados, Rawls condena a la desigualdad por sus efectos más directamente políticos, como la dominación que una parte de la sociedad –la minoría rica– ejerce sobre el resto. También hace suya (con modificaciones, como él mismo aclara) la solución de Rousseau a la desigualdad intrínsecamente injusta: “el estatus fundamental en la sociedad política tiene que ser el de la ciudadanía parigual, un estatus que todos poseen, en su calidad de personas libres e iguales. Por ser ciudadanos libres e iguales es por lo que debemos tener un acceso equitativo a los equitativos procedimientos en los que se sustenta la estructura básica. La idea de igualdad tiene, pues, una importancia intrínseca en el más alto nivel: de ella depende que la sociedad política misma sea concebida como un sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo entre personas consideradas libres e iguales...” (Rawls, 2002, p. 179).

Ahora bien, ¿cómo implementar el principio de diferencia? Antes de proponer medidas específicas de política pública, Rawls recuerda que las partes de los dos principios de justicia están diseñadas para funcionar conjuntamente y ser aplicadas como una unidad, y que las exigencias de los principios previos tienen importantes efectos distributivos, por ejemplo los efectos de la igualdad equitativa de oportunidades aplicada a la educación, o los efectos distributivos del valor equitativo de las libertades políticas. (Rawls, 2002, p. 77, nota 10 al pie). Sobre esta base, el principio de diferencia exige un mínimo social que, junto con la “familia completa de políticas sociales”, maximice a lo largo del tiempo las perspectivas

de vida de los menos aventajados. El mínimo social deriva de la idea de reciprocidad y cubre, al menos, las necesidades básicas esenciales para una vida decente y algo más. Este algo más es la integración plena de los menos aventajados a la sociedad como un sistema de cooperación entre ciudadanos libres e iguales. Rawls toma aquí distancia de lo que él llama “Estado capitalista de bienestar”, que solo ofrece un mínimo de bienes a los menos afortunados sin preocuparse mucho por su integración plena a la vida social, económica y política. (Rawls, 2002, pp. 175-176).

Rawls no es muy prolijo en detallar la familia completa de políticas sociales a que se refiere, pero puede inferirse que incluirá las políticas públicas necesarias para asegurar la igualdad equitativa de oportunidades (por ejemplo, en educación, salud y alimentación, entre otros rubros), que a su vez haga posible el disfrute de las libertades básicas iguales para todos los ciudadanos en el sistema de cooperación social. En materia de política fiscal es más específico y, además de la ya citada regulación de las transmisiones patrimoniales y la restricción de las herencias, necesarias para garantizar el ahorro indispensable para mantener la cooperación social de una generación a la siguiente, plantea tanto un nivel mínimo de ingresos exento del impuesto proporcional sobre la renta, como la aplicación de gravámenes solo al gasto total por encima de una renta determinada; con ambas medidas, considera, se daría cabida a un mínimo social adecuado. Por lo demás, la garantía de un mínimo social que cubra, al menos, las necesidades humanas básicas, debería ser una esencia constitucional, “pues es razonablemente obvio que el principio de diferencia queda violado de forma bastante paladina cuando no se garantiza ese mínimo”. (Rawls, 2002, pp. 214-216).

De este modo, Rawls delinea su gran propuesta de una sociedad bien ordenada, entendida como un sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo, a la que llama “democracia de propietarios”, denominación que justifica porque el primer principio de justicia, tal como ha sido definido por las partes en la posición original, incluye el “derecho a la propiedad privada personal”, lo que nos recuerda a Locke; sin embargo, Rawls aclara que ese derecho no se extiende a la propiedad privada de los medios de producción, lo que marca una diferencia de fondo con Locke. (Rawls, 2002, p. 189).

Rawls distingue entre cinco clases de regímenes, considerados como sistemas sociales completos con sus respectivas instituciones políticas, económicas y sociales: a) capitalismo de *laissez-faire*; b) capitalismo de Estado de bienestar; c) socialismo de Estado con economía planificada; d) democracia de propietarios; e) socialismo liberal o democrático. Por distintas razones, Rawls rechaza tanto al capitalismo de *laissez-faire* como al capitalismo de Estado de bienestar, así como al socialismo de Estado con economía planificada; en cambio, considera aceptable al socialismo

liberal o democrático porque, a diferencia de una economía socialista centralmente dirigida, las empresas en el socialismo liberal desempeñan sus actividades dentro de un sistema de mercados competitivos libres y viables, y también está asegurada la libre elección de ocupación. De hecho, Rawls declara que el socialismo liberal es tan bueno como su democracia de propietarios, al grado de que “la justicia como equidad no decide entre estos regímenes”. (Rawls, 2002, pp. 186-189).

LA JUSTICIA COMO EQUIDAD: ¿QUÉ TAN VIABLE ES?
UNA REFERENCIA AL CONTEXTO LATINOAMERICANO

La justicia como equidad puede parecer una propuesta de reforma social limitada o, incluso, tibia si la comparamos con las grandes propuestas de reforma social heredadas de la Ilustración Francesa, especialmente las de filósofos como Rousseau y Kant –la *corriente democrática* en sí, crítica del liberalismo clásico desde el mismo siglo XVIII–, o también con toda la tradición del pensamiento socialdemócrata y socialista de los siglos posteriores hasta nuestros días. En contraste, la justicia como equidad bien puede ser vista como una auténtica *revolución copernicana* en el marco del pensamiento político liberal. Son varias las razones que permiten afirmar esto último; hemos visto algunas de ellas a lo largo del texto que ahora vale la pena subrayar.

Si para Locke y el liberalismo clásico la razón de ser y el fin último de la sociedad y el gobierno es la preservación de la propiedad –sea en el sentido restringido de patrimonio o en el amplio de vida, libertad y patrimonio–, para Rawls, la sociedad es, ante todo, un sistema de cooperación social a lo largo del tiempo. Este cambio de énfasis es de la mayor relevancia filosófica y política: obliga a ir más allá del estrecho marco del individuo *racional*, aquel que se guía por la persecución de sus propios fines, cualesquiera que sean éstos, hacia el individuo *razonable* (como Rawls lo llama), o el que está dispuesto a regir su conducta tomando en cuenta las consecuencias de sus actos en el bienestar de los demás.

Rawls supera el egoísmo intrínseco del liberalismo de Locke, influido –como él mismo lo reconoce– por las concepciones kantianas de razón pura práctica e imperativo categórico, para ofrecer al liberalismo un fundamento moral del que carecía desde sus inicios en el siglo XVII. Aunque Rawls mismo limita el alcance de su propuesta al pensamiento político liberal, sus implicaciones se extienden mucho más allá, por ejemplo, hacia el pensamiento económico, cuya *mainstream*, la economía neoclásica, permanece asociada al paradigma filosófico del individuo *racional* en el sentido de Locke. La propuesta de Rawls, acaso algo pálida frente a alternativas más radicales, es, sin embargo, de la mayor trascendencia en un mundo

en el que el pensamiento liberal sigue siendo ampliamente hegemónico.

Desde la publicación de *A Theory of Justice*, en 1971, la propuesta de Rawls ha recibido numerosas críticas. Podemos destacar, entre muchas otras, la de Nozick (2012), enderezada desde el liberalismo contemporáneo de sesgo conservador, y las de Habermas (2010), Sen, Cohen y Dworkin (Gargarella, 2013), provenientes del lado izquierdo del espectro político. Mientras Nozick critica a la *justicia como equidad* por no ser suficientemente liberal, los últimos la han criticado por no ser suficientemente igualitaria y por otorgar prioridad al principio de las libertades básicas sobre el principio de diferencia.

En respuesta a los últimos, Rawls aclara que los dos principios de justicia están diseñados para ser aplicados como una unidad, y subraya los efectos distributivos de las libertades básicas (primer principio) y de la igualdad equitativa de oportunidades (primera parte del segundo principio), que preceden al principio de diferencia: “Considérense los efectos de la igualdad equitativa de oportunidades aplicada, digamos, a la educación, o los efectos distributivos del valor equitativo de las libertades políticas. Posiblemente no podamos tomarnos en serio el principio de diferencia si lo pensamos en sí mismo, al margen de su imbricación con principios previos” (Rawls, 2002, p. 77 nota 10 al pie).

Por lo demás, Rawls mismo no parece muy optimista sobre la viabilidad de su propuesta, por lo menos en el caso de su país de origen, ya que menciona tres objeciones a la Constitución de Estados Unidos y a la estructura básica de la sociedad estadounidense, como sistema de cooperación social, fundamentadas en los dos principios de la justicia como equidad:

[1] el presente sistema falla, lamentablemente, en financiar las elecciones políticas, lo que conduce a graves desequilibrios en las libertades políticas equitativas; [2] permite una distribución disparatada de los ingresos y la riqueza que socava seriamente las oportunidades equitativas en educación y en oportunidades de empleo remunerado, todo lo cual socava la igualdad económica y social; y [3] también están ausentes las provisiones de elementos constitucionales esenciales tales como la sanidad para quienes no están asegurados. (Rawls, 2010, p. 114).

En otra parte de su obra, Rawls se pregunta: “¿acaso funciona mejor una sociedad constitucional moderna? Desde luego, no la de Estados Unidos, donde la compra de legislación por parte de los “intereses especiales” está a la orden del día” (Rawls, 2007, p. 437).

Si la sociedad estadounidense, en la perspectiva del propio Rawls, parece estar todavía lejana de los principios de la justicia como equidad, podemos conjeturar que América Latina lo está más aún; los países latinoamericanos

distan de ser las sociedades bien ordenadas que Rawls considera como condición de inicio de la justicia como equidad; las libertades básicas iguales, que son la materia del primer principio, distan de ser una realidad para grandes núcleos de la población, como los pueblos originarios, por ejemplo, y también para los más pobres; el segundo principio parece más improbable aún: la desigualdad socioeconómica en nuestra región es, sin más, la peor del mundo (Palma, 2011), y la pobreza extrema en que viven millones de ciudadanos latinoamericanos significa en la práctica la inoperancia de sus derechos políticos. A propósito de la desigualdad en América Latina, Przeworski escribe:

Si la desigualdad social predomina, el poder estará distribuido de manera desigual e, inevitablemente, debilitará las perspectivas de que todos disfruten por completo los derechos civiles y políticos; por ejemplo, la tributación es más difícil en las sociedades más desiguales, y las razones que explican esto son más políticas que económicas: los ricos tienen más poder sobre el gobierno en las sociedades más desiguales y los pobres tienen menor capacidad de utilizar sus derechos democráticos. Los ricos encuentran que es más eficaz contratar servicios varios de manera privada –educación, salud, seguridad– que pagar impuestos que mantendrían estos servicios para todos. Los pobres están justo al margen del Estado: no tienen ingresos para ser gravados y reciben pocos servicios. De aquí surge un círculo vicioso: los pobres son ineficaces políticamente puesto que no disfrutan de las condiciones necesarias para el ejercicio eficaz de sus derechos políticos; y como son ineficaces, continúan siendo pobres”. (Przeworski, 1998, p. 376).

América Latina es, entonces, la antítesis de la justicia como equidad, y los temores de Rawls sobre los efectos políticos de la desigualdad social y económica son una realidad en esta región: la desigualdad extrema se traduce aquí en la dominación política de las oligarquías, dando lugar al círculo vicioso del que habla Przeworski. En este contexto, ¿tiene algún sentido hablar de la justicia como equidad y del liberalismo rawlsiano? Probablemente sí. En América Latina, de hecho, ha prevalecido un modelo liberal de democracia, pero de *otro* liberalismo: aquel que enfatiza las libertades negativas y confía en las fuerzas del mercado para alcanzar el desarrollo y reducir la desigualdad. Este modelo es por completo insuficiente en América Latina; en palabras de Touraine: en los países en desarrollo una política puramente liberal no puede producir más que efectos contrarios a la democracia porque deja en la exclusión a una parte importante de los individuos que, sin embargo, querrían participar como consumidores y ciudadanos en la vida social. (Touraine 2006, p. 267). Más aún, el modelo liberal de democracia implica otro riesgo para los países latinoamericanos: no solo no resuelve el problema de la desigualdad en

la región, sino que provoca el desencanto de nuestras ciudadanías ante la democracia, precisamente por su ineficacia para enfrentar con algún éxito el problema de la desigualdad. (Nun, 2002).

A propósito de la experiencia argentina, José Nun describe un fenómeno “bastante peculiar que se ha vuelto distintivo del área: la baja o nula asociación positiva que se detecta entre la protección social y la democracia representativa (...) A diferencia de lo sucedido en las naciones capitalistas avanzadas, la protección social creció aquí en ausencia parcial o total de la democracia representativa y, a la inversa, tendió a descender precisamente cuando se afirmaba esta última”. (Nun, 2002, p. 170).

Uno de los riesgos del desencanto de la democracia, en parte materializado ya en la región, es el retorno del populismo que, a diferencia de la democracia puramente liberal, sí puede mejorar la protección social y reducir la desigualdad. El citado Nun nos recuerda también que un régimen populista autoritario no es una democracia ni tampoco un estado de bienestar por el solo hecho de otorgar una serie de derechos sociales, mientras cercena los derechos civiles y políticos. El riesgo aumenta porque “históricamente forman legión los latinoamericanos que han visto sistemáticamente confiscada su autonomía por derecha o por izquierda. Baste pensar en los regímenes oligárquicos, en las dictaduras, en los populismos autoritarios o en los movimientos leninistas y similares”, tal es la pesada tradición heterónoma en nuestra región. (Nun, 2002, p. 212).

Touraine y Nun se refieren al liberalismo en sentido clásico o, en todo caso, a los modelos de liberalismo inspirados en el Estado minimalista o en el llamado *libertarianismo* (Nozick 2012, Buchanan y Tullock 1963), justamente los modelos de liberalismo que, como hemos visto, Rawls critica en su *Teoría de la Justicia*. Romper el círculo vicioso planteado por Przeworski obliga desde luego a ir más allá de la democracia liberal en sentido minimalista: un gobierno que se limite a los estrechos marcos de la democracia liberal no llegará muy lejos en esta tarea y acabará perpetuando la desigualdad socioeconómica y política.

Ahora bien, ¿puede en algún sentido el liberalismo igualitario de Rawls contribuir a romper el círculo vicioso? Pensamos que sí, en varios sentidos. Por una parte, la propuesta rawlsiana incluye medidas para prevenir la concentración excesiva de la riqueza. Como se planteó en el apartado sobre Locke (ver *supra*), Rawls critica al liberalismo clásico el no haber puesto ninguna cortapisa a la acumulación de riquezas, lo que andando el tiempo llevaría a una concentración tal del capital –y del poder asociado a este– que atentaría contra los acuerdos libres y equitativos entre particulares y contra las libertades políticas iguales. Rawls propone, para enmendar al liberalismo clásico, sus reglas de *justicia procedimental pura de trasfondo*, por ejemplo, regular mediante leyes que gobiernen la herencia y las transmisiones patrimoniales, el modo en que la gente adquiere

propiedad, como alternativa para una mejor distribución de la riqueza y para asegurar la igualdad equitativa de oportunidades.

En el mismo sentido, Rawls es partidario del control constitucional de las aportaciones privadas a los partidos políticos, y en este punto coincide con el citado Przeworski⁵. A propósito del fallo *Buckley vs. Valeo*, en que la Suprema Corte de Estados Unidos rechazó la posibilidad de que el Poder Legislativo regulase las aportaciones económicas a las campañas electorales (Gargarella, 2013), Rawls escribió: [la Corte] “no reconoció el punto esencial según el cual un procedimiento político justo requiere del valor equitativo de las libertades políticas, y que para asegurar dicho valor equitativo es necesario impedir que aquellos con mayores propiedades y más dinero, con las mayores capacidades organizativas que los acompañan, controlen el proceso electoral en su propio beneficio... Si no se da un reconocimiento público de que la justicia del esquema general se mantiene, los ciudadanos tienden a dejarse llevar por el cinismo, el resentimiento y la apatía. Son estos tipos de estados mentales los que convierten la corrupción en un problema serio e incontrolable”. (Rawls, citado en Gargarella, 2013, p. 183).

Otra propuesta de Rawls que vale la pena subrayar es la elevación del principio de diferencia a nivel constitucional. Como antes se dijo, además de la igualdad equitativa de oportunidades y la necesidad de una familia completa de políticas sociales que la haga posible, el principio de diferencia, tal como lo concibe Rawls, supone un mínimo social garantizado que cubra las necesidades básicas esenciales para una vida decente y, además, la integración plena de los menos aventajados a la sociedad como un sistema de cooperación entre ciudadanos libres e iguales, exigencia esta última que rebasa las habituales concesiones materiales del Estado capitalista de bienestar. Rawls insiste en que el principio de diferencia debe convertirse en una “esencia constitucional”, so pena de ser violado “paladinamente” si no se consigna en el más alto nivel jurídico.

En síntesis, situándose mucho más allá de los límites del liberalismo clásico, Rawls propone un activo papel del Estado para asegurar las libertades básicas iguales, la igualdad equitativa de oportunidades y el que las desigualdades redunden en beneficio de los menos aventajados. Para avanzar hacia estos objetivos, Rawls propone a los gobiernos democráticos actuar, tanto en el plano constitucional, como a nivel de la administración pública, con una batería de políticas sociales de corte redistributivo. La democracia liberal-igualitaria de Rawls trasciende, con mucho, a la

5 Przeworski afirma que, para la ciudadanía *de a pie*, dichas aportaciones sin control son peores que el robo abierto, porque en los hechos se traducirán en privilegios y prebendas todavía más jugosas para los interesados donadores que los montos aportados, en detrimento del resto de la sociedad (Przeworski, 1998, p. 362). Este autor considera a tales aportaciones el mayor atentado contra la calidad de la democracia, porque convierte a la competencia electoral en algo así como un partido de básquetbol entre un equipo de jugadores de más de dos metros de alto y otro de jugadores bajitos “como yo”. (Przeworski, 2003, p. 26).

democracia minimalista, más limitada a lo electoral, que ha sido la bandera habitual del liberalismo clásico.

¿Bastaría la propuesta rawlsiana para romper el círculo vicioso de Przeworski en América Latina? Es difícil responder afirmativamente a esa pregunta. Przeworski tiene razón al afirmar que el típico Estado latinoamericano es demasiado débil para enfrentar con éxito el poder de las oligarquías dominantes y carece del contrapeso de ciudadanías fuertes a causa, precisamente, de la pobreza y la desigualdad, que impiden a grandes grupos de la población el ejercicio eficaz de sus derechos políticos (el círculo vicioso en sí). Entonces, parece claro que en el contexto latinoamericano hace falta algo más que la sola acción del Estado para romper el círculo vicioso. Ese algo más, solo puede ser, como afirma Touraine, el empoderamiento de las fuerzas sociales que contrarresten el poder de las oligarquías y respalden eficazmente la familia de políticas redistributivas: movimientos sociales, grupos comunitarios y ciudadanos y nuevos sujetos sociales (Touraine, 2006), acaso apoyados por partidos políticos que se identifiquen con estos objetivos (Harriss, 2000).

Sin embargo, el liberalismo igualitario de Rawls es una propuesta que bien puede contribuir a dicho empoderamiento; una constitución y unas leyes igualitarias son útiles instrumentos en las luchas reivindicatorias de los movimientos sociales y no deberían ser subestimadas. Por lo demás, las luchas por la democracia y la igualdad –y, podemos agregar con Rawls, la justicia– requieren del concurso de todos los actores sociales y políticos que se identifiquen con la tarea, toda vez que esta es demasiado grande y compleja para que pueda ser completada por unos pocos actores solamente. Las corrientes democratizadoras bien pueden actuar *desde abajo*, apoyando la organización y las reivindicaciones de grupos comunitarios, movimientos sociales y nuevos sujetos sociales, y también *desde arriba*, impulsando desde los poderes constituidos el diseño e implementación de políticas públicas redistributivas de la riqueza y el poder; ambos grupos pueden encontrar una inspiradora fuente de ideas en la obra de Rawls.

La justicia como equidad nos ofrece un ideal de sociedad igualitaria, vista como un sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo que, a la vez que promueve la igualdad equitativa de oportunidades y asegura que las diferencias socioeconómicas redunden en beneficio de los menos aventajados, también garantiza las libertades básicas para todos los ciudadanos, un ideal que conserva todo su potencial transformador en nuestros países y que puede resultar aceptable para una amplia franja del espectro político en América Latina.

REFERENCIAS

- Buchanan, J. y G. Tullock. (1993). *El cálculo del consenso*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Canto, R. (2014). "Democracia y Políticas Públicas. El contorno de sus relaciones". *Perspectivas de Políticas Públicas*, N^o. 6, enero-junio, Universidad de Lanús, Buenos Aires.
- Canto, R. (2012). "Gobernanza y democracia. De vuelta al río turbio de la política". *Gestión y Política Pública*, Vol. XXI, N^o. 2, segundo semestre, pp. 333-374.
- Gargarella, R. (2013). *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós.
- Gooldwin, R. (2004). "John Locke". En Strauss, L. y J. Cropsey (Comps.). *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (2010). "Reconciliación mediante el uso público de la razón". En Habermas, J. y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. y J. Rawls. (2010). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
- Harriss, J. (2000). "How Much Difference does Politics Make? Regime Differences across Indian States Rural and Poverty Reduction". *Working Paper Series*, N^o. 00-01, Londres, LSE Development Studies Institute, pp. 1-30.
- Hume, D. (2012). *Tratado de la naturaleza humana*. México: Porrúa.
- Kant, I. (2000). *Crítica de la Razón Práctica*. México: Porrúa.
- Larroyo, F. (2012). "Estudio introductorio: La filosofía de Hume". En D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*. México: Porrúa.
- Locke, J. (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Porrúa.
- Locke, J. (1998). *Ensayo sobre el gobierno Civil*. México: Porrúa.
- Nozick, R. (2012). *Anarquía, Estado y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nun, J. (2002). *Democracia: ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Palma, J. G. (Enero 2011). "Homogeneous middles vs. heterogeneous tails, and the end of the 'Inverted-U': the share of the rich is what it's all about". *Cambridge Working Papers in Economics*, N^o. 1111.
- Przeworski, A. (1998). "El Estado y el ciudadano". *Política y Gobierno*, Vol. V, N^o. 2, segundo semestre, pp. 341-379.
- Przeworski, A. (2003). "Capitalism, Democracy and Science", *Interview with Adam Przeworski*. Conducida y editada por Gerardo L. Munck, febrero 24, Nueva York.
- Rawls, J. (2010). "Réplica a Habermas". En Habermas, J. y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.

- Rawls, J. (2007). *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2006). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2003). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós.
- Touraine, A. (2006). *¿Qué es la democracia?* México: Fondo de Cultura Económica.