RLFP Revista Latinoamericana de Filosofía Política

Centro de Investigaciones Filosóficas

ISSN 2250-8619 • Vol. XIV • N° 6 • 2026 • Buenos Aires • Argentina

LA JUSTICIA COMO EQUIDAD Y EL SOCIALISMO LIBERAL

Julio Montero

SIMPOSIO

MARXISTAS Y LIBERALES DE FERNANDO LIZÁRRAGA

RLFP Revista Latinoamericana de Filosofía Política

Vol. XIV - Nº 6 (2026) — pp. 82-107

ISSN 2250-8619

LA JUSTICIA COMO EQUIDAD Y EL SOCIALISMO LIBERAL

Julio Montero
Universidad de San Andrés (Argentina)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)
monteroj@udesa.edu.ar

RESUMEN

El artículo discute la tesis de *Marxistas y Liberales* según la cual Rawls sería un precursor del igualitarismo de la suerte que no se resigna a aceptar las consecuencias sumamente radicales de su teoría de la justicia. En contra de esta postura, se argumenta que los comentarios de Rawls sobre el carácter moralmente arbitrario de los talentos naturales no pretenden articular ningún criterio distributivo en particular ni determinar su elección en la posición original. También se argumenta que la justicia como equidad supone un compromiso fundamental con la propiedad de los individuos sobre sus capacidades y talentos. En su conjunto, el ensayo muestra que no hay contradicciones de principio en el planteo de Rawls y que su pensamiento se sitúa en las coordenadas del liberalismo igualitario, no del socialismo liberal.

Palabras clave: autopropiedad, Gerald Cohen, Lizárraga, Rawls, talentos naturales, teoría de la justicia.

ABSTRACT

This article discusses the tenet of *Marxists and Liberals* according to which Rawls is a precursor of luck-egalitarianism who refuses to accept the radical consequences of his own theory of justice. Against this view, it is argued that Rawls' comments on the morally arbitrary character of natural endowments are not aimed at articulating any distributive criterion in particular or determining its

selection in the original position. It is also argued that justice as fairness involves a fundamental commitment to the property of individuals over their talents and capacities. Overall, the paper shows that Rawls' account is not pervaded by internal contradictions and that his thought remains within the conceptual borders of liberal egalitarianism, not liberal socialism.

Keywords: Gerald Cohen, Lizárraga, natural assets, Rawls, self-ownership, theory of justice.

1. Introducción

Marxistas y Liberales es un libro profundo, que aborda muchos de los problemas fundamentales de la teoría política: la distribución del ingreso, la autopropiedad, la relación entre los principios morales abstractos y la realidad, el valor político de la utopía, solo por mencionar algunos. Lejos de plegarse a los debates de moda, taquilleros pero fugaces y a menudo superficiales, la obra se involucra con asuntos perennes, apostando por un diálogo amistoso y enriquecedor entre autores tan diversos como John Rawls, Norman Geras, Jaques Bidet, Gerald Cohen y Karl Marx. Esta vocación por la discusión entre épocas, tradiciones e ideologías es una marca registrada del autor, un intelectual pantagruélico decidido a no convertir sus convicciones en prejuicios o dogmas fosilizados. También en esto Fernando Lizárraga es un exponente ejemplar del marxismo analítico, una corriente que nació con la vocación de volver a pensarlo todo, escandalizando a los marxistas primero que a nadie y tirando buena parte de su programa por la borda.

Del formidable repertorio de temas que el libro recorre me interesa discutir uno en particular, quizás el que más llanamente exhibe la proximidad entre socialistas y liberales de izquierda. Me refiero a la lectura que Fernando propone de la teoría de la justicia de John Rawls. Esa lectura está caracterizada por un doble movimiento. Por un lado, Fernando intenta mostrar que las concesiones que Rawls hace a la desigualdad

capitalista al adoptar el principio de diferencia, generan serias inconsistencias con los cimientos morales de su teoría. Sin embargo, para probar su tesis Fernando construye una interpretación de Rawls que lo empuja con fuerza hacia el socialismo. En consecuencia, al mismo tiempo que acerca a Rawls al socialismo, Fernando lo critica por no ser tan socialista como debería, bajo la hipótesis de que si Rawls no abrazó el socialismo liberal fue simplemente porque no entendió las implicaciones radicales de su propio planteo –o, quizás, porque quiso moderar esas implicaciones por razones sobre las que solo podemos elaborar conjeturas.[1] Esta es para Fernando la "tragedia de Rawls". Vale la pena citarlo: los principios de justicia de Rawls, "bellos y elegantes como un teorema, como una delicada geometría moral, terminan cegando a su propio autor. Rawls no puede (o no quiere) ver todo lo que sus enunciados formales implican; sus verdades le resultan insoportables" (Lizárraga 2016, 71).[2]

Partiendo de este diagnóstico –el de un Rawls que, como el Dr. Frankenstein, es incapaz de convivir con su propia creación–, Fernando se propone avanzar *con* Rawls, *más allá* de Rawls y *contra* Rawls, dejando al descubierto los verdaderos alcances de su teoría. La apuesta es totalmente sensata. No olvidemos que fue el propio Rawls quien, en su camino hacia la madurez filosófica, se preocupó por enfatizar cada vez más los componentes igualitaristas de su pensamiento. Sin ir más lejos, en su último trabajo sostuvo que solo dos modelos polí-

1. En honor a la verdad, debo decir que esta segunda hipótesis me resulta poco plausible. Si algo ha caracterizado a Rawls es la honestidad intelectual.

2. Otra manera de expresar el punto sería sostener que la teoría de Rawls está compuesta por una serie de principios de distinto nivel de importancia. El principio que afirma el carácter arbitrario de los talentos naturales, igual que el que establece la igualdad entre las personas y el rechazo de la esclavitud, serían las piedras basales de la teoría; sobre ellos se constituirían los principios posteriores, incluidos los principios de justicia. El problema, entonces, sería que estos principios de nivel inferior estarían en contradicción con los más básicos.

ticos son capaces de realizar los valores fundamentales de la justicia como equidad: un socialismo liberal de mercado donde todos los ciudadanos en su conjunto son dueños de los medios de producción, o una democracia de pequeños propietarios que permite la propiedad privada pero evita sistemáticamente su concentración para combatir las asimetrías de poder que podrían socavar el igual valor de las libertades políticas (Rawls 2001, 133ss). En ambos casos, el liberalismo igualitario de Rawls queda situado a la izquierda de la socialdemocracia y el estado de bienestar capitalista.

En este breve comentario intentaré defender una lectura alternativa de la justicia como equidad; una lectura también plausible que podría morigerar las inconsistencias que Fernando señala. Naturalmente, mi análisis aportará poco a la discusión de fondo. Tal vez la justicia como equidad sería más justa si Rawls se hubiera inclinado por una distribución de los recursos todavía más ambiciosa, o si hubiera desconocido el derecho de autopropiedad que los liberales abrazan como una verdad revelada. Por razones obvias, este problema más sustantivo no será parte de mis intereses en este comentario –aunque tampoco puedo negar que tanto Fernando como yo tratamos de interpretar la teoría de Rawls en su mejor luz, y la mejor luz es siempre la que proyectan nuestras propias convicciones como intérpretes. Después de todo, ese diálogo amistoso y honesto entre marxistas liberales y liberales igualitarios es lo que *Marxistas y Liberales* espera promover. No hay mejor modo de rendirle tributo a esta excelente obra que aceptando la invitación a dialogar.

2. La lectura socialista de la justicia como equidad

En la lectura de la justicia como equidad que Fernando propone, Rawls sería esencialmente un igualitarista de la suerte que no se atreve a salir del closet. Para sostener esta tesis, Fernando se apoya en los conocidos argumentos que Rawls

ofrece en *Teoría de la Justicia* (1999a) para apuntalar intuitivamente el principio de diferencia, y que repite muchas veces a lo largo de su obra. Esos argumentos aparecen sintetizados en el siguiente pasaje:

> El principio de diferencia representa un acuerdo para ver la distribución de talentos naturales como si en algún aspecto fueran un patrimonio común y para compartir los mayores beneficios sociales y económicos que la complementariedad de esta distribución hace posible. Aquellos que han sido favorecidos por la naturaleza, no importa quienes sean, solo pueden obtener ganancias de su buena fortuna en términos que mejoren la situación de aquellos que han perdido. Los naturalmente aventajados no deben ganar meramente porque son más dotados, sino para cubrir los costos de entrenamiento y educación y para usar sus capacidades de maneras que ayuden a los menos afortunados también. Nadie merece sus mayores capacidades naturales ni su punto de partida más favorable en la sociedad. (Rawls 1999a, 87)

La idea parece totalmente cristalina: igual que la coordenada social de origen, el color de pelo o el género, la posesión de talentos y capacidades –como la inteligencia, la destreza deportiva o la creatividad–, no depende de decisiones personales sino de un hecho fortuito que los individuos no controlan y por el que no tienen mérito ni responsabilidad. Ese hecho fortuito es ni más ni menos que la "lotería natural", *i.e.*, la herencia genética de cada persona. En consecuencia –y suponiendo que uno no es propietario de lo que recibió fortuitamente–, los talentosos no tendrían ningún derecho a reclamar para sí los beneficios derivados del uso de sus capacidades, sino que deberían compartir esos beneficios con el resto de la sociedad.

Por supuesto, este y otros pasajes similares de *TJ* son previos a la irrupción del igualitarismo de la suerte como una línea filosófica independiente –para ser exactos, el igualitarismo de la suerte surge, en parte, como una propuesta superadora de la teoría de Rawls que aspira a calibrar mejor la relación entre de-

cisiones personales, mala suerte y acceso a los recursos.[3] Pero, como varios autores han señalado, en la medida en que Rawls parece presuponer que la buena o mala suerte no debería tener impacto sobre los estados distributivos, la gramática de esta postura ya estaría presente en *TJ* (Lippert-Rasmussen 2020; Kymlicka 2002). Rawls sería, en síntesis, un proto-igualitarista de la suerte que se quedó a mitad de camino.

Más adelante volveremos sobre la discusión documental y la exégesis. Por el momento, lo que me interesa es mencionar dos conclusiones sumamente disruptivas que Fernando extrae del pasaje anteriormente citado y de otros similares. La primera conclusión es que Rawls negaría el famoso principio de autopropiedad –la idea de que cada persona es propietaria exclusiva de su cuerpo, sus capacidades y su fuerza de trabajo. En este sentido, Fernando argumenta muy convincentemente que si Rawls no negara la autopropiedad el principio de diferencia sería "absolutamente imposible", ya que el derecho de autopropiedad de los talentosos bloquearía los reclamos distributivos sobre los recursos que esos talentos generan (77). La segunda conclusión, por su parte, es que si Rawls fuera fiel a los fundamentos de su teoría, debería inclinarse por la interpretación del principio de diferencia que Cohen denomina "estricta" por oposición a la interpretación "laxa" –a saber, la interpretación que prohíbe conceder recursos adicionales a los talentosos para incentivar su productividad (Cohen 2008). Cito a Fernando:

> Si los dones contingentes son moralmente irrelevantes y, por ende, la igualdad debe ser elegida siempre en primera instancia, ¿por qué habrán de tornarse relevantes al momento de fijar

3. En la literatura especializada suele aceptarse que la primera formulación madura del igualitarismo de la suerte se encuentra en *Sovereign Virtue* de Ronald Dworkin (2002, cap. 2), varios años posterior a *TJ*. Independientemente de quién sea su fundador, la idea básica de esta corriente es que una distribución es justa cuando resulta sensible a la ambición e insensible a la suerte –más específicamente a la mala suerte "bruta", no de "opción".

> las porciones distributivas más allá del momento igualitario inicial? Es decir: ¿por qué habría que recompensar especialmente a quienes poseen mayores dones naturales obtenidos al azar y, por lo tanto, moralmente irrelevantes? (81)

Siguiendo a Cohen, Fernando cree que la interpretación laxa del principio de diferencia vuelve el planteo de Rawls autocontradictorio, y que la razón por la que Rawls se inclinó por ella es que se deslizó subrepticiamente del plano normativo al factual, contaminando la posición original con consideraciones empíricas vinculadas a las motivaciones egoístas de los individuos bajo un régimen capitalista gobernado por la competencia y el afán de lucro. Según Fernando, esto sería inconsistente con la matriz igualitaria del argumento general de *TJ*, ya que alimentaría actitudes extorsivas de los talentosos que están en las antípodas de los ideales de reciprocidad y fraternidad que el propio Rawls reconoce como supremos.[4] En lugar de esto, Rawls tendría que haber admitido que los incentivos son necesarios *únicamente* porque un *ethos* igualitario y verdaderamente fraterno podría ser muy difícil de alcanzar sin altos niveles de coacción. De ser así, habría que distinguir al menos entre principios de justicia en sentido estricto y principios intermedios o reglas de aplicación que cubrirían el espacio entre lo moralmente correcto y lo que es posible en un contexto determinado al modo de un modesto y decepcionante *second best*; una distinción que, como sugiere Andrew Levine, sería valiosa porque nos permitiría derivar de los principios de justicia medidas especiales para educar a las personas en una cultura de la solidaridad capaz de "transformar nuestra naturaleza para

4. La idea de que la elección del principio de diferencia resulta de una negociación o extorsión es compartida por Cohen y Nozick. Para Cohen, Rawls permite que los talentosos extorsionen a los menos aventajados. Para Nozick es exactamente al revés. Creo que ambos se equivocan. La función del velo de ignorancia es evitar extorsiones recíprocas, forzando a cada uno a ponerse en el lugar de todos.

poder realizar la visión igualitaria que la teoría de justicia Rawls articula" (Levine 1988, 49).

3. Una lectura alternativa

Si Rawls fuera un igualitarista de la suerte, Fernando tendría razón. Pero la suya no es la única lectura posible. De hecho, en contra de esta lectura, hay que señalar que en muchos aspectos relevantes la teoría de la justicia como equidad se aparta del igualitarismo de la suerte; y lo hace de manera consciente y deliberada, no por descuido. Como los propios igualitaristas de la suerte le reprochan a Rawls, el principio de diferencia no garantiza recursos extra según los grados de mala suerte ni impide que la sociedad dirija recursos hacia personas cuya situación poco aventajada es producto de decisiones personales reflexivas y meditadas –como la decisión de no capacitarse o escoger un trabajo muy mal pago pero muy gratificante o con mucho tiempo libre. Una opción es pensar que al adoptar esta postura Rawls se traicionó a sí mismo para que su teoría resultara más digerible o sonara menos radical. Pero la realidad es que los no igualitaristas no verían mucha diferencia entre el igualitarismo de la suerte y el principio de diferencia. A sus ojos ambas propuestas serían desmesuradamente exigentes sino directamente escandalosas. Por eso creo que vale la pena explorar una interpretación distinta.

En relación con lo anterior, también es importante recordar que el igualitarismo de la suerte constituye un canon de justicia no relacional –*i.e.*, se trata de un principio que se aplicaría incluso a ermitaños que viven aislados unos de otros y que no mantienen vínculos de ningún tipo entre sí. Por el contrario, Rawls se encarga de enfatizar muy enérgicamente que lo que activa los reclamos distributivos en su teoría es la cooperación social bajo una misma estructura básica. Para él, la discusión relevante es cómo distribuir los bienes sociales que todos *ayudamos a producir* bajo instituciones comunes,

no *todos* los recursos que existen al margen de su procedencia (véase *e.g.*, Rawls 1999a, 97). Esto explica que los ciudadanos que no están en condiciones de contribuir a la producción de bienes sociales queden fuera de la posición original y que su acceso a los recursos sea regulado por estándares distintos, no por el principio de diferencia. Esta posición se vuelve aún más evidente en *The Law of Peoples*, donde Rawls sostiene que los principios de la justicia nacional no son aptos para la sociedad de los pueblos por la sencilla razón de que no hay una estructura básica global que coordine la cooperación a escala transnacional (Rawls 1999b).[5] En su lugar, Rawls propone un modesto principio de asistencia entre los pueblos: un criterio más bien suficientista y con un claro punto de corte, orientado a garantizar que todas las sociedades puedan autogobernarse y decidir su destino y sus políticas.[6] El hecho totalmente arbitrario de que un pueblo sea más rico que otros porque sus ciudadanos son más talentosos o porque dispone de una mejor geografía no tienen ninguna tracción normativa en este contexto (Rawls 1999b, 118).

Pero si Rawls no es un igualitarista de la suerte, ¿cómo entender entonces sus observaciones sobre los talentos naturales y el mérito? Para responder a esta pregunta puede ayudarnos recordar que Fernando construye su lectura a partir de lo que Will Kymlicka llamó el "argumento intuitivo" –*i.e.*, el argumento que puede derivarse de las diversas apreciaciones de sentido común que Rawls despliega en paralelo con el argumento formal de la posición original (Kymlicka 2002, 57-60). Aunque esta es una interpretación muy extendida, tiene un alto costo, no solo porque reduce el dispositivo contractual a un mero adorno

5. Para discusiones e interpretaciones alternativas, véase *e.g.*, Beitz (1999), Pogge (2008), Buchanan (2003).

6. Tampoco es del todo claro que el principio de asistencia sea un principio de justicia en sentido estricto. Muchos autores le han reprochado a Rawls que se trata de un principio de beneficencia ya que no es pasible de ser implementado por medios coactivos.

filosófico, sino además porque contradice abiertamente la postura del propio Rawls. En este sentido, Rawls insiste una y otra vez que durante las deliberaciones en la posición original las partes no "aplican ninguna concepción particular de la justicia", precisamente para que el acuerdo alcanzado sea "íntegro" y no esté contaminado por sesgos y preferencias particulares (Rawls 1999a, 125). Por este motivo yo prefiero darle prioridad al argumento formal. Bajo esta segunda lectura, los comentarios de Rawls sobre los talentos naturales no determinarían por sí solos ningún criterio distributivo, ya que los principios de justicia se *construirían* íntegramente en la posición original. De ser así, cualquier valoración que nosotros o Rawls pudiéramos hacer sobre la arbitrariedad de los talentos naturales *por fuera* de la situación contractual sería solo un punto de partida parcial y revisable en un proceso reflexivo mucho más amplio sobre el contenido de la justicia.

Si el rol de los comentarios de Rawls sobre los talentos naturales no es anticipar ningún criterio de justicia en particular, ¿cuál sería su contribución a la teoría? En esencia, esas consideraciones sirven para desacreditar de manera preliminar el sistema de *laissez-faire* y para justificar ciertos aspectos del *diseño* de la posición original.[7] Más concretamente, pretenden explicar por qué la distribución de los talentos debe quedar oculta tras el velo de ignorancia. Entonces, Rawls no estaría diciendo que la desigualdad derivada del uso de talentos superiores es necesariamente injusta; solo estaría diciendo que el hecho de poseer talentos naturales no debería dar a los talentosos ninguna ventaja de negociación en la posición origi-

7. En *TJ*, el sistema de *laissez-faire* es examinado bajo el nombre de "sistema de libertad natural", un esquema de cooperación social con iguales derechos y oportunidades formales pero sin igualdad sustantiva de oportunidades ni distribución del ingreso. Cuando digo que los comentarios de Rawls sirven para desacreditar este esquema de manera "preliminar", quiero decir que le sirven para desacreditarlo por razones de sentido común, *antes* de haber elaborado una concepción de la justicia alternativa.

nal ni autorizarlos a reclamar prerrogativas especiales en la construcción de los criterios de justicia social (Pogge 1989). La diferencia que estoy marcando puede parecer sutil, pero en la compleja arquitectura del argumento de Rawls es crucial. Para ver por qué, comparemos estas dos proposiciones:

(a) Es injusto que las personas más talentosas gocen de una porción más generosa de recursos por el mero hecho de ser talentosas.
(b) Es injusto que las partes en la posición original reclamen una porción de recursos más generosa para los talentosos por el mero hecho de que sus representados son talentosos.

El enunciado (a) expresa *en sí* mismo un criterio de justicia distributiva o una directriz determinante en su elaboración. En cambio, el enunciado (b) sólo nos aporta información sobre *una* característica que la situación contractual debe satisfacer para que sus resultados puedan considerarse imparciales, sin fijar el contenido del criterio que sea finalmente acordado. Si la sociedad debe reconocer a los talentosos un derecho a recursos adicionales o no, dependerá, en todo caso, de lo que las partes en la posición original consensúen ignorando las capacidades de sus representados. Esto es lo mismo que sucede con otras variables asociadas a la lotería natural. Sería incorrecto, por ejemplo, que yo reclamara beneficios para los latinos porque *yo* soy latino; sin embargo, esto no excluye que en la posición original se puedan acordar medidas de acción afirmativa en beneficio de ciertos grupos en virtud de razones imparciales que todos podrían aceptar como libres e iguales.

La comparación anterior nos autoriza a concluir que, en el mejor de los casos, los comentarios de Rawls sobre los talentos naturales representan una mera consideración inicial que debe atravesar todavía el denso tamiz de la posición original. Así lo explica Rawls en su discusión sobre el principio de compensación, un principio de justicia distributiva alternativo que

exige compensar todas las desigualdades derivadas de factores moralmente arbitrarios:

> Hasta donde sé, el principio de compensación no fue propuesto como el *único* criterio de justicia, como la única meta del orden social. Al igual que la mayoría de estos principios, es *plausible* como un principio *prima facie*, uno *que debe ser sopesado en el balance con otros*. Por ejemplo, debemos sopesarlo contra el principio que manda mejorar el estándar de vida promedio o promover el bien común. Pero sin importar qué otros principios sostengamos, las demandas de compensación tienen que tenerse en cuenta. Representan *uno* de los elementos en nuestra concepción de la justicia. Ahora bien, el principio de diferencia no es, por supuesto, equivalente al principio de compensación. No requiere que la sociedad intente nivelar los hándicaps como si todos tuvieran que competir de manera justa en una misma carrera. (Rawls 1999a, 86-87, el resaltado es mío)

¿Cuáles serían, en concreto, esas otras variables que llevaron a Rawls a preferir el principio de diferencia por sobre el principio de compensación o algún otro principio comparable? Ni más ni menos que las que invoca al reconstruir el razonamiento de las partes en la posición original. Como es sabido, estos representantes artificiales de los ciudadanos no son egoístas ni los motiva la envidia, y actúan bajo el supuesto de que los individuos aceptarían una distribución desigual si esto generara incentivos que, a su vez, redundaran en una provisión de recursos más amplia para satisfacer sus preferencias. Dice Rawls:

> El supuesto de racionalidad mutuamente desinteresada consiste en esto: las personas en la posición original intentan reconocer principios que promuevan su sistema de fines tanto como sea posible. Hacen esto, tratando de ganar para sí el índice más alto de bienes sociales primarios, ya que esto los pone en condiciones de promover su concepción del bien más efectivamente, sin importar cuál termine siendo. Las partes no quieren conferirse beneficios ni imponerse daños unas a otras…

> Tampoco tratan de ganar en comparación con los demás; no son envidiosas ni presumidas. Puesto en términos de un juego, podríamos decir: buscan un puntaje tan alto como sea posible. No desean un puntaje más alto o más bajo para sus oponentes, ni tratan de maximizar o minimizar la diferencia entre su éxito y el de los otros. La idea de un juego no es realmente adecuada puesto que las partes no tienen un interés en ganar sino en lograr tantos puntos como puedan de acuerdo con su propio sistema de fines. (Rawls 1999a, 125)

Entonces, dado que solo les interesa llevarse la mayor porción de bienes sociales posible sin importar cuánto se lleve el resto, y bajo la hipótesis de que ofrecer incentivos a los talentosos puede contribuir a este objetivo, las partes dejan de lado el carácter arbitrario de los talentos y adoptan el principio de la diferencia.[8] De hecho, si alteráramos levemente la motivación de los delegados que ingresan a la situación contractual, la idea de que los talentos naturales son arbitrarios podría ser compatible con un criterio de justicia distributiva aún más moderado. Si, por ejemplo, el objetivo de las partes fuera maximizar su dotación de bienes primarios *de un modo que reconociera el aporte de cada uno*, bien podrían inclinarse por un criterio parecido al principio de contribución de Marx. Esto no solo muestra la enorme flexibilidad de la posición original; también ilustra que, para bien o para mal, el carácter supuestamente arbitrario de los talentos cumple un rol mucho más limitado del que Fernando le atribuye. Es apenas un ingrediente más en la potente licuadora de la posición original. El gusto final del licuado dependerá de qué otros ingredientes le agreguemos.

8. Algunos autores insisten en que Rawls probablemente creía que el principio de diferencia compensaría con creces las injusticias más severas derivadas de la falta de talentos, bajo el supuesto de que la mayoría de los menos aventajados estarían en esa posición precisamente por razón de sus dotes naturales. Véase *e.g.*, Van der Veen (2019).

4. El principio de autopropiedad en la justicia como equidad

La discusión anterior nos conduce directamente a la segunda tesis que Fernando plantea, a saber: que al adoptar el principio de diferencia Rawls implícitamente rechaza el principio de autopropiedad. Si esto es realmente así, todo el análisis previo se desmorona ya que las partes en la posición original probablemente no acordarían conceder incentivos para que los talentosos desplegaran capacidades que no les pertenecen a ellos sino a todos por igual. Más que exigir beneficios, los talentosos deberían poner sus dotes al servicio de la comunidad sin esperar nada cambio –excepto quizás por una actitud recíproca por parte de los demás.

Nuevamente, la tesis de Fernando es plausible y compartida por autores tan diversos como Gerald Cohen –un socialista–, Robert Nozick –un libertario– y Michael Sandel –un liberal comunitarista.[9] Pero más allá de su popularidad, mi impresión es que esta aproximación es correcta sólo en parte –y, como veremos, en su parte menos interesante. Para ver por qué, sería de gran ayuda repasar las diversas instancias normativas que los derechos de propiedad involucran en el nivel más general. Sostener que alguien, *A*, tiene propiedad sobre algo, *X*, puede implicar un compromiso con una o varias de las proposiciones que siguen:

(a) *A* puede mantener posesión legítima de *X*.
(b) *A* puede decidir sobre el uso de *X* y excluir a otros de esta decisión.
(c) *A* puede decidir sobre la administración y la conservación de *X* y excluir a otros de esta decisión.

9. Aunque también es rechazada por intérpretes muy autorizados, como Samuel Freeman (2007), Thomas Pogge (1989) y Samuel Scheffler (2005), entre otros.

(d) *A* puede intercambiar libremente *X* por otros bienes o servicios.
(e) *A* puede conservar los beneficios que se siguen del uso de *X*.
(f) *A* puede conservar la totalidad de los beneficios que se siguen del uso de *X*.[10]

Aplicando el análisis anterior a la propiedad sobre la propia persona, podemos distinguir dos interpretaciones alternativas del principio de autopropiedad que simplifican bastante la cuestión y que difieren únicamente en torno al enunciado (f). Me referiré a ellas como la interpretación fuerte y la interpretación débil.

> **La interpretación fuerte:** los individuos son dueños de su cuerpo, sus talentos y sus capacidades, y pueden decidir libremente sobre su ejercicio y su desarrollo y sobre todo lo que puedan adquirir a través de su uso mediante intercambios voluntarios con los demás.

> **La interpretación débil:** los individuos son dueños de su cuerpo, sus talentos y sus capacidades, y pueden decidir libremente sobre su ejercicio y su desarrollo, pero no necesariamente sobre todo lo que puedan adquirir a través de su uso mediante intercambios voluntarios con los demás.

Igual que Cohen, Fernando parece sostener que Rawls rechaza el principio de autopropiedad en sus dos interpretaciones.[11]

---

10. Para un análisis hofeldiano más pormenorizado, véase Kernohan (1990).

11. Más no sea al pasar, quisiera llamar la atención sobre un asunto muy poco discutido: incluso si es cierto que las personas no son propietarias legítimas de sus capacidades, de eso no se sigue automáticamente que la sociedad pueda disponer de ellas. En ausencia de un argumento que pruebe la propiedad colectiva sobre los talentos, no hay más razones para que la sociedad y no los individuos usen esos talentos.

¿Es así? Para ser sinceros, en su extensa obra Rawls no dice mucho sobre la autopropiedad. Seguramente, consideraba este problema un asunto filosófico abstracto que prefería eludir para que su teoría resultara más ecuménica.[12] Esa "estrategia de evitación" fue siempre su marca registrada. Aun así, encuentro dos firmes indicios de que Rawls no rechaza la interpretación débil.[13]

El primer indicio es la matriz relacional de la justicia como equidad a la que ya hice referencia. Si Rawls creyera que las personas no son dueñas de sus capacidades, no necesitaría recurrir a la cooperación social para activar las demandas distributivas. Es cierto que Rawls no analiza en profundidad el escenario previo a la existencia de un orden institucional –el estado de naturaleza de los modernos. Pero nunca afirma tampoco que la distribución no regulada que se produciría en tal escenario como producto de las esperables asimetrías de talento resultaría injusta. Más bien, por el contrario, sostiene que la distribución natural de talentos "no es justa ni injusta" sino un "hecho natural", y que "lo justo o injusto es el modo en que las *instituciones* manejan estos hechos" (Rawls 1999a, 87, el resaltado es mío). En el mismo sentido, el único deber natural de justicia que Rawls asigna a los individuos en escenarios pre-políticos es apoyar la creación de instituciones justas y subordinarse a ellas. No hay, sin embargo, ningún deber natural de justicia de socializar nuestros talentos ni de hacer lo que

12. Para ser honesto, la discusión metafísica sobre la relación de las personas con su cuerpo y sus capacidades me parece directamente intratable.

13. Hay, creo, un tercer indicio que se desprende de la lógica de *Liberalismo Político* (Rawls 1993). En esta reformulación de su teoría, Rawls se propone construir una teoría política, no metafísica, a partir de los valores fundamentales de las democracias liberales contemporáneas. No es necesario hacer una encuesta de opinión para darse cuenta de que la amplia mayoría de los ciudadanos que habitan este tipo de regímenes consideraría el derecho de autopropiedad como un punto fijo en cualquier discusión. De otro modo, una parte considerable de nuestras prácticas políticas, morales y legales resultaría ininteligible. Por razones de economía no profundizaré este argumento.

esté a nuestro alcance para realizar el principio de diferencia o compensar la mala suerte de los demás.

El segundo indicio es todavía más explícito. En la misma sección de *TJ* donde reflexiona sobre el carácter arbitrario de los talentos, Rawls escribe: "por supuesto, los más aventajados tienen un derecho a sus talentos naturales, igual que cualquier otra persona; este derecho queda cubierto por el primer principio de justicia bajo la libertad básica que protege la integridad de la persona" (Rawls 1999a, 89). Tal vez por eso, en el pasaje que Fernando cita, Rawls no dice que los *talentos naturales* sean un patrimonio común, sino que "el principio de diferencia representa, en efecto, un *acuerdo* para tratar la *distribución* de los talentos naturales *en algún aspecto* como un patrimonio común y para compartir *los mayores beneficios* económicos y sociales que la *complementariedad* de esta distribución hace posible" (1999a, 87, el resaltado es mío). Si leemos con atención este pasaje, veremos que Rawls nunca se pronuncia acerca de la propiedad sobre los talentos; únicamente sostiene que las particulares condiciones de la posición original llevan a las partes a *acordar* tratarlos *como si* su *distribución* fuera *en algún aspecto*, no en todos, un patrimonio común.

Reconozco que el fragmento que acabo de citar es tan oblicuo que por momentos parece ininteligible; una neurótica pieza de sofistería. Pero al menos en mi lectura la tesis sería que, *dentro* de la posición original, las partes acordarían administrar la desigual distribución de los talentos a fin de que su uso complementario generara mayores beneficios para todos. A modo de ilustración, imaginemos una empresa compuesta por tres empleados con capacidades distintas: *A*, *B* y *C*. Imaginemos, a su vez, que el trabajo de estos empleados puede organizarse según esquemas alternativos que combinan de maneras diferentes esas capacidades –por ejemplo, *A* produce, *B* supervisa y *C* actúa como mánager. Lo que las partes en la posición original acordarían sería ofrecer incentivos para motivar a *A*, *B* y *C* a desarrollar sus destrezas diferenciales y colaborar de acuerdo con el esquema que mejorara el ingreso del trabajador con una

remuneración menor –siempre que ese ingreso se situara por encima de lo que recibiría bajo una distribución estrictamente igual. Ni más ni menos que el principio de diferencia. Entonces, a diferencia de lo que creen Cohen, Nozick y Sandel –y también Fernando, por supuesto– Rawls jamás afirma que los talentos de los individuos son un recurso colectivo. Lo único que afirma es que la sociedad puede organizar su libre uso por parte de los individuos con miras a lograr ciertos objetivos.[14] Si esta condición se cumple, los talentosos pueden emplear sus capacidades como quieran. Wilt Chamberlain puede jugar al básquet o dedicarse a la filosofía; puede firmar contratos millonarios con sponsors y clubes deportivos o jugar en el barrio por amor al arte. Y, en caso de que libremente decidiera darle a sus habilidades un uso productivo, también podría conservar la porción que le corresponde según los principios de justicia acordados en la posición original. Esa expectativa de ganancia adicional es perfectamente legítima para Rawls: dentro del espacio que el principio de diferencia permite, Wilt tiene derecho a conservar todo lo que pueda obtener de sus habilidades extraordinarias (Pogge 1989, 75)

La interpretación que acabo de exponer encuentra un apoyo bastante concluyente en una observación que Rawls hace en su *Restatement*, justamente el texto donde, como dije, ofrece la versión más igualitarista de la justicia como equidad. Dice:

> Lo que es tratado como un patrimonio común es la distribución de los talentos de nacimiento y no nuestros talentos de nacimiento en sí mismos. No es como si la sociedad fuera pro-

14. "Lo que debemos ver como un patrimonio común es la distribución de los talentos naturales, es decir, las diferencias entre las personas. Estas diferencias consisten no solo en las variaciones de talentos de un mismo tipo… sino en la variedad de talentos de distinto tipo. Esta variedad puede ser vista como un patrimonio común porque hace posible numerosas complementariedades entre talentos cuando estos son organizados de maneras apropiadas para sacar ventaja de estas diferencias" (Rawls 2001, 76).

> pietaria de los talentos de los individuos considerados separadamente, tomando a los individuos uno por uno. Por el contrario, la cuestión de la propiedad sobre nuestros talentos no se presenta; y de presentarse, *son las personas mismas quienes poseen sus talentos*: la integridad física y psicológica de las personas, ya está garantizada por los derechos y libertades básicas que caen bajo el primer principio. (Rawls 2001, 75, el resaltado es mío)

Más aún, en ese mismo lugar, Rawls enfatiza que ni siquiera esa *distribución* de los talentos es un patrimonio común, ya que "decir eso presupondría un principio (normativo) de propiedad [sobre los talentos] que no está disponible entre las ideas fundamentales desde las que iniciamos la exposición. Ciertamente, el principio de diferencia no debe derivarse de dicho principio como una premisa independiente" (75).

Y remata su alegato, agregando:

> El punto es claro y llama la atención sobre un aspecto adicional en el que nuestros talentos naturales son nuestros y no de la sociedad, a saber: que no se nos puede imponer un impuesto para igualar las ventajas que nuestros talentos podrían conferirnos. Eso violaría las libertades básicas. El principio de diferencia no penaliza a los más capacitados por sus talentos naturales. Más bien, dice que para beneficiarnos *todavía más* de nuestra buena fortuna debemos entrenar y educar nuestros talentos y ponerlos a trabajar de maneras socialmente útiles que contribuyan al beneficio de aquellos que tienen menos. (Rawls 2001, 158, el resaltado es mío)[15]

Estas nuevas formulaciones me resultan incluso más moderadas que las de *TJ*. Rawls no sólo estaría aceptando que los

15. En otros textos, Rawls es igualmente taxativo: "Así, incluso si una distribución igual de los talentos naturales pareciera acomodarse mejor a la igualdad de personas libres, el asunto de redistribuir estos talentos (si esto fuera concebible) no se presenta, ya que es incompatible con la integridad de la persona" (Rawls 1999c, 205).

talentos son propiedad de los individuos; si entiendo bien, estaría convalidando además que los talentosos se beneficien más a condición de que el esquema distributivo honre el principio de diferencia. Por su parte, la cláusula de que esas ganancias deben limitarse a compensar los costos de entrenamiento directamente desaparece del mapa.

En relación con lo anterior, no quisiera dejar de llamar la atención sobre la referencia de Rawls a la integridad personal, ya que esta referencia sugiere que, para él, nuestros talentos forman parte de ese núcleo íntimo de recursos que solo nosotros estamos autorizados a controlar.[16] Esta posición, me parece, se sigue con relativa naturalidad de la dinámica propia de la posición original. Supongamos que los representantes de los ciudadanos pudieran elegir entre dos sistemas sociales alternativos. En el primero, los individuos son dueños de sus capacidades y solo pueden obtener ganancias adicionales por el uso de sus talentos si lo hacen de un modo que todos se beneficien.[17] En cambio, en el segundo esquema los talentos son propiedad colectiva: la sociedad, no los individuos que arbitrariamente los alojan, pueden decidir sobre su usufructo. Incluso si, mediante algún argumento *ad hoc*, pudiéramos descartar prácticas como la distribución compulsiva de órganos, me parece obvio que,

16. Me parece obvio que, en el uso normal de la expresión, la "integridad personal" incluye el derecho a disponer de nuestras facultades de manera exclusiva. Es cierto que, filosóficamente, podríamos discutir respecto de si los talentos son o no parte integral de la persona en el mismo sentido que su cuerpo. Pero la misma discusión podría plantearse respecto del cuerpo. Mis órganos, por ejemplo, ¿son parte de mí o simplemente un recurso que contingentemente albergo y que podría ser tratado como un activo independiente de mi persona? Si, como supongo que Fernando aceptaría, la única respuesta razonable es que mis órganos quedan protegidos por la integridad personal, no veo por qué las capacidades serían excluidas de esa protección.

17. Digo "ganancias" en lugar de beneficios para resaltar el aspecto material. En este contexto, hablar de "beneficios adicionales" me resulta un tanto confuso ya que el ejercicio mismo de un talento podría contar como un beneficio adicional a su posesión al margen de toda remuneración.

siguiendo el criterio *maximin*, las partes elegirían protegerse de la posibilidad de que el gobierno forzara a sus representados a emplear sus capacidades en tareas que promueven el interés general (Gorr 1995, 285).[18] Para poner el punto de un modo más abstracto y general: el hecho de que en la posición original los derechos relacionados a los talentos naturales no queden determinados por consideraciones de mérito, no implica que las partes no elegirían asignarle propiedad sobre ellos a los individuos que los albergan y a nadie más (Kernohan 1990, 26). Después de todo, entre la poca información disponible para ellas, las partes saben que sus representados tienen un interés de "orden superior" en realizar su propia concepción de bien, y el control exclusivo sobre nuestras capacidades parece indispensable para desarrollar un amplio rango de planes de vida.[19]

Todo lo anterior ayuda a entender por qué, contrariamente a lo que Fernando cree, los incentivos son *normativamente* ineludibles en el argumento de la justicia como equidad. En la medida en que las partes en la posición original eligirían ser dueñas de sus propias capacidades, el único modo moralmente legítimo de lograr que los talentos se utilicen de maneras socialmente deseables es influyendo sobre las motivaciones individuales. Es decir, permitiéndoles a los talentosos conservar una parte de las ganancias que obtienen para realizar sus propios planes si lo juzgan conveniente. Naturalmente, nada de esto excluye la posibilidad de que Rawls rechace la

18. Paradójicamente, en este esquema, los talentosos serían los que quedarían en la peor situación, como si el hecho de poseer dones especiales los hiciera merecedores de castigo.

19. Adicionalmente, la negación de la versión moderada del principio de autopropiedad me suena muy difícil de compatibilizar con el principio de separación entre las personas que Rawls invoca para darle el tiro de gracia al utilitarismo, ya que este principio prohibe, precisamente, que se impongan sacrificios a algunos individuos para beneficiar a otros. Verse obligado a desarrollar o ejercer talentos en contra de nuestra voluntad parece un enorme sacrificio, por cierto.

autopropiedad en el sentido fuerte.[20] Pero decir que Rawls rechaza la autopropiedad en este sentido equivale simplemente a afirmar que Rawls no es un libertario; y, más que una crítica constructiva, esto sería una trivialidad que nadie negaría y que no merecería ninguna discusión.

5. Conclusión

En este comentario he tratado de mostrar que Rawls no es un igualitarista de la suerte, ni siquiera un precursor de esta corriente. Sus comentarios sobre el carácter moralmente arbitrario de los talentos naturales no suponen ninguna contradicción conceptual con el principio de diferencia y tampoco comprometen a Rawls a negar el derecho de autopropiedad. La función de estas observaciones es mucho más modesta: solamente justifican que los talentos queden ocultos tras el velo de ignorancia. En este sentido contribuyen a *modelar* el criterio distributivo final pero no lo *determinan*. Aun así, como anticipé en la introducción, esta discusión no pretende saldar la cuestión de fondo. El hecho de que la justicia como equidad sea perfectamente coherente no excluye que pueda estar equivocada. Tal vez, como piensan Fernando, Cohen y muchos otros, un socialismo liberal fundado sobre el igualitarismo de la suerte sería una opción más justa; y tal vez los principios de justicia de

20. No creo, sin embargo, que negar la autopropiedad en el sentido débil sea necesario para justificar la distribución del ingreso. En el caso de Rawls, los bienes sociales primarios son producto de la cooperación social, de modo que los menos aventajados podrían tener derecho a parte de los que los talentosos reciben simplemente por su contribución al proceso productivo, no porque los talentosos no tengan derecho a conservar todo lo que obtienen. Más en general, hay que notar que la mayoría de lo que poseemos no es un producto exclusivo de nuestros talentos sino de combinar esos talentos con objetos externos que no son nuestros. Esto también podría activar demandas distributivas, como argumentan los lockeanos y libertarios de izquierda.

Rawls sean, después de todo, meras reglas de aplicación que reducen lo ideal a lo posible, ocultando así el verdadero horizonte normativo al que como dice Levine deberíamos apuntar –un horizonte que, dicho sea de paso, los avances de la tecnología genética podrían poner muy pronto al alcance de la mano. Fue, sin embargo, el propio Rawls quien respondió a esta objeción incluso antes de que fuera formulada:

> Algunos filósofos piensan que los principios éticos más fundamentales deben ser independientes de cualquier presupuesto contingente, que no deben tomar ninguna verdad por segura, excepto por las verdades de la lógica y otras que se siguen de ellas mediante un análisis de los conceptos. Esta concepción vuelve a la filosofía moral el estudio de la ética de la creación: un examen de las reflexiones que haría una deidad omnipotente al determinar cuál es el mejor de los mundos posibles. Incluso los hechos generales de la naturaleza deberían ser legislados. Ciertamente, tenemos un interés religioso natural en la ética de la creación. Pero esto parece superar la comprensión humana. Desde el punto de vista de la teoría contractualista, equivaldría a suponer que las personas en la posición original no saben nada sobre sí mismas ni sobre su mundo. Un problema de elección sólo está bien definido cuando las alternativas están adecuadamente restringidas por leyes naturales y otras constricciones… Sin una estructura de este tipo, el asunto planteado es indeterminado. (Rawls 1999a, 137-138)

Admitiendo que Rawls no conoció las potencialidades de la manipulación genética, su desacuerdo metodológico con Cohen es explícito. Rawls no cree que los principios de justicia puedan abstraerse de hechos empíricos generales, relacionados, por ejemplo, con la psicología y las motivaciones promedio de los individuos. De lo contrario, ¿qué otros factores debería ignorar una teoría de la justicia pura? ¿La ley de la oferta y la demanda? ¿Las leyes que gobiernan la biología? ¿La ley de gravedad? ¿Dónde trazarían Cohen y Fernando la línea divisoria sin caer en el absurdo y sin contaminar los principios de justicia con sus propias preferencias ideológicas?

Pero este desacuerdo, en principio meramente metodológico, podría fundarse en realidad en un desacuerdo sustantivo no del todo transparentado. Tal vez, como liberal, Rawls no vea ningún problema *normativo* en que los individuos prioricen la realización de sus propias metas por sobre el servicio constante a los demás. Antes bien, un presupuesto básico de su teoría es el hecho del pluralismo –*i.e.*, la existencia de una multiplicidad de concepciones del bien surgidas del uso libre de la razón, que determinan un amplio abanico de objetivos y que en una sociedad justa cada persona puede jerarquizar a partir de sus propias preferencias y evaluaciones de mérito. Subordinar todas estas motivaciones a una mega motivación altruista que llevara a los individuos trabajar al máximo de sus capacidades sin esperar nada a cambio, reduciría muy significativamente el espacio para dirigir nuestra propia vida y realizar nuestra concepción del bien. Si estoy en lo cierto, la psicología que Rawls adopta no sería entonces una infeliz contingencia empírica que corrompe su planteo. Para él, la única tarea de una sociedad justa es garantizarles a todos sus miembros las condiciones para perseguir su propio sistema de fines, sean los que fueren, y los principios de justicia satisfacen esta condición sin necesidad de transformar a los seres humanos en ángeles socialistas. No es que Rawls renuncie a un *ethos* igualitario, sino que el respeto por los principios de justicia es el único *ethos* que la justicia necesita.

Espero que la discusión anterior haya resultado de interés a pesar de sus deslices escolásticos y su muy restringido alcance. Si alguna conclusión más general puede extraerse de este análisis es que más allá de las numerosas coincidencias entre socialistas liberales y liberales igualitarios, sigue habiendo una frontera nítida y probablemente insalvable entre ambas tradiciones. Por más igualitaristas que sean, los liberales no pueden renunciar a la autopropiedad como condición necesaria del autogobierno personal, ni legislar sobre las motivaciones individuales en nombre de un ideal comunitario. Las únicas utopías que los liberales pueden permitirse son siempre de naturaleza privada. Esto no impide que marxistas y liberales

podamos dialogar, y que nuestro diálogo sea fructífero. Pero, en última instancia, somos tribus distintas con compromisos mutuamente irreductibles. Seguiremos discutiendo entonces.

BIBLIOGRAFÍA

Beitz, Charles. 1999. *Political Theory and International Relations.* Princeton University Press.

Buchanan, Allen. 2003. *Justice, Legitimacy and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*. Oxford University Press.

Cohen, Gerald. 2008. *Rescuing Justice and Equality.* Harvard University Press.

Dworkin, Ronald. 2002. *Sovereign Virtue*. The Belknap Press.

Freeman, Samuel. 2007. *Rawls*. Routledge.

Gorr, Michael. 1995. "Justice, Self-Ownership, and Natural Assets". *Social Philosophy and Policy Foundation* 12 (2): 267-291.

Kernohan, Andrew. 1990. "Rawls and the Collective Ownership of Natural Abilities". *Canadian Journal of Philosophy* 20 (1): 19-28.

Kymlicka, Will. 2002. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford University Press.

Levine, Andrew. 1988. "Capitalist Persons." *Social Philosophy & Policy* 6 (1): 40-59.

Lippert-Rasmussen, Kasper. 2020. "Rawls and Luck Egalitarianism." En *John Rawls: Debating the Major Questions*, editado por J. Mandle y S. Roberts-Cady. Oxford University Press, pp. 133-160.

Lizárraga, Fernando. 2016. *Marxistas y Liberales. La Justicia, la Igualdad y la Fraternidad en la Teoría Política Contemporánea*. Biblos.

Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State and Utopia*. Basic Books.

Pogge, Thomas. 1989. *Realizing Rawls*. Cornell University Press.

Pogge, Thomas. 2008. *World Poverty and Human Rights*. Polity Press.
Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. Columbia University Press.
Rawls, John. 1999a. *A Theory of Justice* (revised edition). The Beklnap Press.
Rawls, John. 1999b. *The Law of Peoples (with the Idea of Public Reason Revisited)*. Harvard University Press.
Rawls, John. 1999c. "Some Reasons for the Maximin Criterion". En *Collected Papers*, editado por Samuel Freeman. Harvard University Press, pp. 225-232.
Rawls, John. 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. The Belknap Press.
Sandel, Michael. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press.
Schefler, Samuel. 2005. "Choice, Circumstance, and the Value of Equality". *Politics, Philosophy and Economics* 4 (1): 5-28.
Van der Veen, Robert. 2019. "Justice as Fairness and Bad Luck". *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 22 (3): 253-268.

Fecha de recepción, 20 de febrero 2025
Fecha de aceptación, 20 de junio 2025