

El Liberalismo Político y “la promesa igualitaria”

Political Liberalism and “egalitarian promise”

Por: Ricardo Albeiro Galeano Marín

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

albeiro.galeano@udea.edu.co

Recepción: 17.05.2017

Aprobación: 10.06.2017

Resumen: *En este ensayo abordaré la “promesa igualitaria” del liberalismo político de John Rawls, esto es la pretensión de dar cuenta de un concepto consistente de igualdad aparejado al de libertad que puedan funcionar como ideas modelo para regular la construcción filosófica de una concepción de justicia y orientar la reflexión en torno al bienestar. Mostraré en, primer lugar, que la comprensión de los valores de igualdad y libertad esbozada en sus principios de justicia resulta deficitaria ante el propósito planteado por el mismo Rawls para la filosofía política. En segundo lugar, evaluaré cuál de los enfoques filosóficos posrawlsianos que dirigen su atención sobre la igualdad puede brindar una comprensión más adecuada del concepto y cumplir así lo que he denominado “la promesa igualitaria”, para esta evaluación final pondré en diálogo la igualdad de los recursos, el enfoque de las capacidades y el igualitarismo radical representados por Dworkin, Sen y Cohen respectivamente.*

Palabras clave: *liberalismo, igualdad, libertad, bienestar*

Abstract: *In this essay I will address John Rawls’s “egalitarian promise” of political liberalism, that is, the claim to account for a consistent concept of equality coupled with that of freedom that can function as model ideas to regulate the philosophical construction of a conception of justice and orient reflection on welfare. I will show, first, that the understanding of the values of equality and freedom sketched out in its principles of justice is deficient in view of Rawls’s own purpose for political philosophy. Second, I will assess which of the post-rawlsians philosophical approaches that focus on equality can provide a better understanding of the concept and thus fulfill what I have called the “egalitarian promise”. Resources, the capacity-building approach and radical egalitarianism represented by Dworkin, Sen and Cohen respectively.*

Keywords: *liberalism, equality, freedom, welfare*

Introducción

Con la publicación de *Teoría de la Justicia* de John Rawls en 1971 no solo tiene lugar un resurgir de la filosofía política sino también una reformulación del espectro ideológico del liberalismo. Hasta entonces la idea que se tenía en el imaginario colectivo del liberalismo era la de un paradigma puramente economicista, se pensaba que el liberalismo debía conservar la noción lockeana del vínculo imprescriptible entre libertad y propiedad, por tanto, no se podía ser liberal sin hacer una defensa vigorosa del derecho a la propiedad, sin embargo, Rawls presentará una concepción de la justicia que se dirá liberal pero relativizará de cierta manera ese derecho de propiedad rompiendo con el paradigma puramente economicista del liberalismo anterior, el liberalismo no podrá ser solo económico, con Rawls diremos que será, en primer lugar, liberalismo político y, en segundo, liberalismo igualitario. Esta consigna del liberalismo como político y como igualitario seguirá siendo observada por la mayoría de los filósofos posrawlsianos como Ronald Dworkin y Amartya Sen.

Las bases que dejará sentadas John Rawls condicionaran en primer lugar la idea que tienen los pensadores liberales sobre la tarea de la filosofía política, en su *Liberalismo político* y en el ensayo *Política, No metafísica* nos mostrará que la función esencial la filosofía política es proporcionar una base segura y aceptable a los principios constitucionales y a los derechos y libertades básicas, dado el hecho del pluralismo, es decir, de lo que se trata es de encontrar los términos justos de la cooperación en una sociedad de ciudadanos libres e iguales que pueden suscribir distintas doctrinas religiosas, filosóficas y morales, por esto la justicia será el marco social de trasfondo para la persecución del bien privado de cada ciudadano sin privilegiar ninguna idea del bien ni obligar a los individuos a renunciar a sus profundas convicciones

Ahora bien, aunque en la esfera pública no se privilegia ni se constriñe ninguna idea del bien hay una idea sobre la que la que insistirán Rawls y los liberales posteriores, se trata de la concepción modelo de una sociedad de ciudadanos libres e iguales, esta idea tendrá cabida en la esfera pública en razón de que obedece a una intuición fundamental que puede ser aceptada incluso por las convicciones más firmemente mantenidas al interior de sociedades plurales y complejas y en virtud de que la reflexión en torno a los valores de libertad e igualdad está dirigida hacia la resolución de un impasse de la historia política de occidente.

Me explico, según este autor los valores de libertad e igualdad son tenidos en alta estima por todos, sin embargo, “no hay un acuerdo acerca de cómo deberían articularse las instituciones sociales a fin de que se ajusten a la libertad y la igualdad de los ciudadanos como personas morales. El requerido entendimiento de la libertad y la igualdad, implícito en la cultura política de una sociedad democrática, y el modo más adecuado de equilibrar las pretensiones de esas nociones, no han alcanzado una expresión que encuentre aprobación general” (Rawls, 1986, p. 139). Entonces una propuesta de justicia en el marco del liberalismo político tendrá como reto realizar la debida valoración de las nociones de libertad e igualdad, y presentarla y explicarla a los ciudadanos de una manera que les resultaría aceptable o razonable.

Para resumir un poco lo que he explicado en estos primeros párrafos solo diré que lo que debe quedar claro es que la filosofía del liberalismo político no se reduce a una apología de la libertad de los propietarios en una economía de mercado, sino que lleva consigo la formulación del problema de pluralismo que a su vez deviene en una promesa de considerar debidamente la libertad, en un sentido más amplio, y la igualdad. Rawls cree estar cumpliendo esta promesa con la formulación de sus dos principios de justicia, estos son:

1) 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 2) 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 (Rawls, 2002, p. 73).

1. Crítica a Rawls: la promesa igualitaria incumplida

Diferentes autores posteriores a Rawls diferirán respecto a si realmente hace una consideración equilibrada de la libertad, El filósofo libertario Robert Nozick, por ejemplo, le acusa de presentar una teoría de la justicia insuficiente liberal mientras otros dirán que la valoración de la libertad está bien representada, por lo menos formalmente, en su primer principio de justicia.

En cambio, entre los autores que han hecho de la igualdad objeto de su reflexión filosófica hay una coincidencia en señalar la “justicia como imparcialidad” de Rawls como una

teoría insuficientemente igualitaria, en ello estarán de acuerdo diferentes autores denominados igualitaristas tales como Amartya Sen, Ronald Dworkin y Gerald Allen Cohen, aduciendo cada uno sus propias razones desde su propia perspectiva de la igualdad. Tal vez la crítica más explícita y más aguda es la que desarrolla Sen en el capítulo XII de *La idea de la justicia*, allí la crítica se concentra en la interpretación del “principio de la diferencia”, es decir, la segunda condición del segundo principio enunciado por Rawls. Lo que es relevante de las objeciones que presentaré a continuación es mostrar cómo se da cuenta de quiénes son los “miembros menos aventajados de la sociedad” que deben verse beneficiados por las desigualdades sociales, se dirá pues que estos son aquellos individuos que poseen un menor índice de bienes sociales primarios.

El economista bengalí denuncia que la métrica para evaluar los menos aventajados es deficiente puesto que considera solo los recursos (o bienes primarios) y no la capacidad de hacer uso de ellos para buscar el bienestar. Hay por lo menos cuatro tipos de contingencias que devienen en variaciones en la conversión del ingreso en las clases de vida que la gente puede vivir. La primera contingencia son las heterogeneidades personales como edad, género y discapacidades particulares; la segunda se refiere a diversidades en el ambiente físico como condiciones ambientales y circunstancias climáticas; la tercera tiene que ver con lo que Sen llama variaciones en el clima social entre las que cuenta la calidad de la atención médica, los servicios de educación pública y la criminalidad o violencia de la localidad; y la última hace referencia a la diferencias en perspectivas relacionales pues los patrones de conducta establecidos por una comunidad pueden afectar de forma ostensible la necesidad de ingreso para realizar las mismas actividades.

Estas contingencias, y las discapacidades especialmente, afectan no solo la habilidad para convertir riqueza en capacidad sino también la habilidad para obtener riqueza y multiplicarla, por lo cual se hace necesario admitir la existencia de “la desventaja de la conversión” y, por consiguiente, aceptar también que hay individuos que se encuentran en una posición de desventaja respecto a los otros, aun cuando puedan tener iguales o mayores recursos. Una comprensión adecuada de la discapacidad conduce a reconocer como exigencias de la justicia el mejoramiento de los efectos de la desventaja producida por la discapacidad y la posible prevención de las discapacidades, al parecer en Rawls no hay tal comprensión por lo que no reconoce como exigencias de la justicia aquellas

surgidas de la desventaja de la conversión, pues, su métrica para valorar la ventajas individuales no considera las discapacidades y demás contingencias de la forma que lo hace Sen, de allí la insatisfacción del pensador indio con la doctrina de los bienes primarios postulada por el autor de *Teoría de la Justicia*.

Rawls da una lista de bienes primarios que presenta como medios omnivalentes para llevar a cabo un plan racional de vida, entiéndase esto como recursos que serían de gran ayuda para lograr aquellos fines que nos perfilamos según la concepción del bien que tengamos, es decir, son medios que tienen un valor instrumental estratégico al servir a diversos propósitos y no estar restringidos a un plan de vida específico o concepción comprensiva del bien determinada, por ello, sea cual sea la concepción del bien que persigamos o el tipo de vida que tengamos razones para valorar es racional que deseemos tener más bienes primarios que menos. La lista incluye las libertades básicas; la libertad de movimiento y elección de ocupación; poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad; el ingreso y la riqueza; y las bases sociales del autorespeto.

En su argumentación Rawls presenta su doctrina de los bienes primarios como parte de una teoría tenue del bien y no como una concepción completa del bien, esto lo hace así porque no quiere fundamentar sus principios de la justicia sobre una idea del bien particular sino sobre un constructo teórico que permita la posibilidad de la convivencia de personas que suscriben distintas doctrinas comprensivas del bien, por tanto, la intención que subyace al planteamiento de este autor es dar cuenta de la posibilidad de que los hombres tengan la oportunidad de vivir libremente según sus propias convicciones, lo cual no está muy alejado de la motivación de Sen y su enfoque de las capacidades.

Sin embargo, como el mismo Sen nos hace ver, hay una imprecisión en la doctrina de los bienes primarios de Rawls que le hace perder de vista el fin y concentrarse con más atención de la debida en los medios puesto que

aun cuando los bienes primarios son, en el mejor de los casos, medios para los fines valiosos de la vida humana, ellos mismo han sido considerados como el indicador primario para juzgar la equidad en la distribución, según los principios rawlsianos de la justicia (Sen, 2009, p. 284).

Así al considerar como menos aventajado solo a los que tienen menos recursos excluye la desventaja de la conversión que sí tiene en cuenta el enfoque de las capacidades y cae en un fetichismo de los bienes primarios. Este error lleva a que, aun cuando Rawls trató de no excluir ni privilegiar ninguna concepción de la vida buena, termine privilegiando las concepciones del bien de aquellos individuos que no sufren de alguna discapacidad particular frente a las expectativas legítimas de los discapacitados; a Rawls se le puede reprochar entonces la falencia de no considerar con suficiente atención las exigencias de justicia que se derivan de la discapacidad y de las otras desventajas de conversión pues solo considera la desventaja de recursos para darle legitimidad a la justicia distributiva que defiende en su segundo principio. Con lo anterior no se quiere decir que a Rawls no le preocupara la libertad sustantiva de las personas, incluso se afirma que

Aun cuando los principios de la justicia se concentran en los bienes primarios, él se ocupa en otro lugar de la necesidad de corregir este énfasis en los recursos para tener una mejor comprensión de la libertad real de la gente (Sen, 2009, p. 290).

Éste recomienda correctivos especiales para hacer frente a estas necesidades especiales, sin embargo, estas correcciones no llegan con el establecimiento de la estructura institucional básica de la sociedad en la fase constitucional, sino que aparecen luego cuando las instituciones ya están establecidas. Cabe preguntarse entonces si esta manera adecuada de corregir la limitación intrínseca de la perspectiva de los recursos y los bienes primarios en los principios de justicia de John Rawls. Sintetizará Sen su valoración de Rawls en las siguientes palabras:

Creo que está también motivado por su preocupación por la justicia en la distribución de la libertad y las capacidades, pero al fundar sus principios de justicia sobre la perspectiva informativa de los bienes primarios en el principio de la diferencia, deja la determinación de las justas instituciones sobre los livianos hombros de los bienes primarios para proveer la guía institucional básica. Esto no da suficiente margen a su preocupación subyacente por las capacidades para influir en la fase institucional con la cual están directamente relacionados sus principios de justicia (Sen, 2009, p. 292).

Como bien mostró Sen, la doctrina rawlsiana de los bienes primarios resulta insuficientemente igualitaria en virtud de que no logra percibir las desigualdades y, por tanto, las exigencias de igualdad que se derivan de las distintas desventajas de la conversión, en consecuencia, resulta además siendo incluso insuficientemente liberal ya

que no considera debidamente la libertad sustantiva de los ciudadanos para llevar a cabo, con cierta expectativa de éxito, su plan de vida. Con Rawls, tendríamos que sostener afirmaciones tan contra-intuitivas como que una mujer joven inserta en una sociedad patriarcal y profundamente violenta de oriente medio y que sufre una discapacidad cognitiva estaría en igualdad de condiciones que un hombre mayor con plenitud de capacidades físicas y mentales, que vive en una nación occidental que no está en conflicto, siempre y cuando ambos tengan a disposición recursos similares o un igual índice de bienes sociales primarios.

2. El intento de cumplir la promesa en la filosofía posterior

Como dije al principio varios autores considerados igualitaristas como Dworkin y Cohen coinciden con Sen en que la teoría de la justicia de Rawls es evidencia de una promesa igualitaria incumplida, Cada uno ellos querrán presentar una propuesta teórica que supere los esfuerzos de Rawls en ese sentido. Uno de ellos es Ronald Dworkin quien comparte con el autor de *Teoría de la Justicia* algunos presupuestos básicos como la convicción de que la justicia es una cuestión de igualdad o equidad de recursos y el rechazo al bienestar como métrica de la igualdad, sin embargo, se distanciará de él por considerar que su teoría de la justicia “resulta demasiado insensible a las dotaciones propias de cada persona, y no suficientemente sensible a las ambiciones de cada uno. Su propuesta, en tal sentido, procura superar ambos inconvenientes” (Gargarella, 1999, p. 72) En este intento de superar el enfoque rawlsiano Dworkin considerará de manera explícita la existencia de las variaciones de la conversión entre recursos y capacidades, a través del recurso argumentativo de un hipotético mercado de seguros donde los participantes adquieren un seguro que los proteja ante las eventuales desventajas de la conversión.

En el experimento mental que presenta tenemos una subasta hipotética donde cada participante comienza con idéntico poder adquisitivo para adquirir los recursos que la sociedad pone a disposición del público. Una vez terminada la subasta se asigna a las distintas personas una porción adicional e igual de medios para la adquisición de bienes, con el fin de que sean utilizados para dos objetivos principales, uno el de poder perseguir el plan de vida que cada uno de ellos ha elegido, el otro el de contratar seguros para hacer frente a eventuales desventajas futuras surgidas a partir de las diferentes capacidades con las que las personas nacen dotadas (Gargarella, 1999, p. 73-74). El autor de *Virtud Soberana* considera que así se garantiza una efectiva igualdad de recursos que satisface

las exigencias de la justicia, cree que ha cumplido la promesa igualitaria y, por tanto, no ve razón para preferir otras propuestas teóricas en torno a la igualdad diferentes a la suya.

Con esta convicción de que su propuesta del mercado de seguros ha logrado considerar debidamente la virtud soberana de la igualdad evalúa las perspectivas igualitaristas de Cohen y Sen en el capítulo VII de *Virtud Soberana* donde vuelve sobre una distinción que había aprendido con Rawls, se trata la diferencia entre comparaciones basadas en los recursos y las basadas en el bienestar, que a su vez dan paso a las respectivas metas políticas de la igualdad de bienestar y la igualdad de recursos, la primera significa la transferencia de recursos hasta que ninguna transferencia consiga un bienestar más equitativo; la segunda implica tratar a las personas como iguales al distribuir de tal forma que ninguna transferencia adicional logre que la parte en los recursos totales sea más equitativo.

Tanto la propuesta de Sen y como la de Cohen se presentan como alternativas frente a esta dualidad, sin embargo, en su diálogo con ellos Dworkin insistirá en que no se puede escapar de ella, es necesario tomar postura suscribiendo como meta igualitaria la igualdad de recursos o la igualdad de bienestar ya que el conflicto entre ellas obedece a una visión distinta sobre cuál es el papel de la filosofía en la democracia. Si creemos que el papel de la filosofía política es como indicó Rawls encontrar los términos justos de la cooperación social sin comprometerse con ninguna doctrina comprensiva del bien o convicción particular tendríamos que suscribir la igualdad de recursos si, en cambio, creemos que la filosofía política debe poner en cuestión la pretensión de verdad de las ideas del bien de las personas y construir una noción de bienestar para ser aplicada en la esfera pública, entonces preferiríamos la igualdad de bienestar.

En esta comprensión, asegurará que la igualdad de oportunidades de Cohen no es otra cosa que una forma de igualdad de bienestar, y que en la propuesta de Sen de igualdad de capacidades hay cierta ambigüedad y que podría ser interpretado como una forma de igualitarismo del bienestar o como igualitarismo de los recursos; en caso de ser lo segundo no habría razones normativas para preferirla frente al mercado de seguros dworkiniano. Será importante reconstruir estas polémicas para determinar cuál de los autores satisface de la mejor manera lo que denominado “la promesa igualitaria”.

2.1. Polémica Dworkin - Cohen

En las consideraciones éticas sobre responsabilidad y libertad de agencia, y específicamente en la obra de Dworkin, se suele distinguir entre las partes de nuestro destino a las que podemos asignarle responsabilidad por ser producto de elecciones individuales y las que no por ser el resultado de una acción humana sino de la naturaleza o de la mera suerte. Dice Dworkin que los individuos “deben ser relevados de la responsabilidad consecuencial, frente a aquellos rasgos desafortunados de su situación que son el resultado de la mala suerte, pero no de los que pueden ser vistos como el resultado de las propias elecciones” (Dworkin, 2003, p. 311)

Cohen cuestiona este modo de trazar la línea entre elección y suerte puesto que nuestras elecciones pueden estar dictadas u orientadas por características de la persona o de la personalidad que no hemos elegido, es decir, aun cuando se trate de una elección deliberada podemos ser excluidos de responsabilidad moral. Sostiene Cohen que las personas solo deberían asumir la responsabilidad por aquellos gustos que se han cultivado deliberadamente puesto que solo si las personas no son responsables de sus gustos una disminución relevante del bienestar requiere una consideración de justicia “Por lo tanto, se deberían compensar solo aquellas mermas de bienestar que de algún modo no se derivan de decisiones individuales” (Gerald Cohen Citado en Dworkin, 2003).

Dworkin denuncia que esta distinción es ilusoria, y por tanto, la propuesta del canadiense es una forma de igualdad de bienestar pues si no somos responsables por el resultado final de algunos de nuestros gustos costosos porque no los elegimos entonces no somos responsables por ninguno de ellos y “la comunidad estaría obligada a bregar para que no sufriéramos desventajas financieras por cualquiera de ellos” (Dworkin, 2003, p. 314). El argumento de Cohen en realidad está a favor de la igualdad de bienestar y depende de una manera de trazar el límite oportunidad/elección de una manera distinta a la experiencia ética común.

Las decisiones que tomamos, sostiene Dworkin, involucran siempre inclinaciones, disposiciones, hábitos y deseos brutos, esto incluye convicciones morales y juicios éticos respecto a nuestro comportamiento y relación con los demás. Sería algo bastante contraintuitivo admitir que alguien podría sentirse desafortunado por sentir compasión por los demás y en razón de ese infortunio reclamara exigencias de justicia para sí mismo, nuestro autor afirma que sería muy difícil imaginar a alguien así pero supone que sería alguien

tan exótico como una adicto a los estados de exaltación y a confeccionar listas de propósitos que tienen valor para él solo de manera instrumental; nosotros, es decir, las personas reales nos diferenciamos de estos adictos en que:

No pensamos que estaríamos mejor si resignáramos algunas de nuestras ambiciones o si ya no encontráramos satisfacción en algo que en el presente nos resulta profundamente complaciente. Por el contrario, nuestros distintos gustos, convicciones y ambiciones son los que definen el significado de una vida gratificante o satisfactoria para nosotros y, por ello, sería incoherentes tratarlos como impedimentos (Dworkin, 2003, p. 318).

Ahora bien, no debemos suponer que Cohen sea es un adicto de este tipo entonces tendría que apoyar su argumento en un razonamiento distinto. Una opción sería demostrar que nuestra ética personal convencional se funda en un error filosófico serio y que deberíamos procurar no hacernos responsable por nuestras convicciones, pero ni Cohen ni sus cercanos elaboran un argumento que justifique dicha afirmación y no pueden hacerlo asumiendo algún tipo de determinismo psicológico porque ellos mismo tampoco niegan la libertad de elección, tampoco puede hacerlo apelando a la distinción entre personalidad y circunstancias. Otra posibilidad estaría en sostener una separación tajante entre la vida ética y la esfera política como si los ciudadanos no pudieran hacer reclamos de justicia sin mudar de sus convicciones morales, Cohen y sus seguidores han elegido ver la política como algo impuesto desde afuera por agentes externos, por eso intentan invalidar la ética personal de todos.

Una objeción más esgrime Cohen frente al enfoque de Dworkin, esta es que aun cuando las personas no puedan afirmar con sensatez que han tenido mala suerte por los gustos y ambiciones que poseen, podrían decir que son desafortunadas porque lo que ellos desean es costoso, en comparación con los gustos y ambiciones de los demás y el coste de las cosas no es algo que dependa de mi elección sino de la pura suerte. Si el argumento fuese cierto dejaría sin base la afirmación de Dworkin que tener gustos caros no justifica la reclamación de recursos extra, pero eliminaría también la distinción entre igualdad de oportunidades para el bienestar y simple igualdad de bienestar, puesto que lo importante no sería el camino que tránsito en la persecución de un fin, ni los medios que utilizo para ello, sino el fin como tal y nada más.

2.2. La polémica Dworkin – Sen

El denominado enfoque de las capacidades de Amartya Sen se propone alejarse de la métrica del bienestar como diagnóstico de justicia; en este sentido dice de la igualdad de recursos, en la que incluye a filósofos como Rawls y Dworkin, si tenemos este ideal como meta política puede interpretarse como un modo de conducir el ejercicio evaluativo hacia la valoración de la libertad, sin embargo, en realidad esta valoración no constituye una igualdad de libertad genuina en razón de que ignora los distintos niveles de habilidad real que tienen las personas para realizar lo que desean, es decir, no son lo suficientemente sensible a lo que en lugar de este trabajo se ha denominado desventajas de la conversión. “Sen piensa que se presta un mejor servicio a la igualdad de la libertad si, en lugar de comparar sus recursos se le confronta con la capacidad de las personas para encarar distintos funcionamientos y actividades” (Dworkin, 2003, p. 326), sugiere además que puede construirse un orden objetivo de actividades, yo pienso que se refiere a lo que denomina en *Desarrollo y libertad* como libertades instrumentales (Dworkin no parece entender muy bien de qué trata el asunto). Dworkin cree que formular este orden de actividades, aunque sea con un cierto nivel de indeterminación, resulta inconsistente con la igual consideración de todos, por tanto, sería privilegiar una concepción del bien particular, como hace la igualdad de bienestar.

Además insiste en que la objeción de Sen a la igualdad de recursos, aunque puede aplicársele a Rawls, es errada porque él sí tiene en cuenta en su hipótesis del mercado de seguros los recursos personales como la salud y la capacidad física y las técnicas para corregir y mitigar las desigualdades en los ámbitos de los recursos personales e impersonales puesto que tiene como meta “aumentar los recursos impersonales de aquellos cuyos recursos personales se han visto menoscabados en distintas formas” (Dworkin, 2003, p. 327), entonces en el mercado de seguros sí se compensaría, por ejemplo, a todo aquel que tenga desordenes metabólicos o problemas nutricionales.

En un segundo momento de la discusión, para comprobar si la propuesta de Sen revista alguna mejoría respecto a la suya Dworkin presenta un par de formas de interpretar en el enfoque de las capacidades a partir la siguiente cita:

Los logros de una persona pueden ser interpretados como el vector de sus funcionamientos, que consisten en lo que son y lo que hacen. Los funcionamientos relevantes pueden variar por cosas tan triviales como estar bien nutridos, tener buena

salud... o por logros más complejos como, por ejemplo, ser feliz, respetarse a sí mismo, participar en la vida de la comunidad y otros. Lo que se afirma es que los funcionamientos son elementos constitutivos de una persona, y que cuando se intenta evaluar el bienestar es necesario tener en cuenta estos elementos constitutivos. La noción de funcionamiento está íntimamente relacionada con la capacidad para funcionar... Capacidad representa la libertad de la persona para elegir entre distintos modos de vida (Sen, 1995, p. 39-40).

La primera interpretación es que Sen estaría sugiriendo la igualdad en aptitud para alcanzar logros complejos como la felicidad, el autorrespeto y la vida en comunidad, y por tanto, sería una forma de una igualdad de bienestar. En este punto a mí no me parece tan obvia la inferencia que hace Dworkin, pues no es claro como la igualdad en el camino o las disposiciones que tengo para alcanzar el bienestar sean equivalentes al bienestar mismo; de alguna manera Dworkin estaría interpretando algo totalmente contrario a lo que realmente está diciendo Sen pues en la cita misma se dice que capacidad es libertad y no se sugiere en ningún momento que sea un indicador directo del bienestar.

Otra interpretación, que es la que Dworkin parece querer abrazar con mayor fuerza pues le permite decir que la construcción teórica de Amartya Sen y la suya no van por vías diferentes, lee el enfoque de las capacidades de la siguiente forma:

El gobierno debería preocuparse por asegurar que todas las diferencias en virtud de las cuales la persona no tienen la misma capacidad para lograr la felicidad y otras realizaciones complejas no sean atribuidas a diferencias en los recursos personales e impersonales de los cuales disponen, sino a las diferencias en relación con sus elecciones y personalidad y las elecciones y la personalidad de otros individuos (Dworkin, 2003, p. 330).

Entendida así, no sería una alternativa a la igualdad de recursos sino la misma expresada en otro lenguaje; de ser así, el esfuerzo por alcanzar una escala objetiva de funcionamientos no son necesarios ni provechosos para distribuir equitativamente los recursos, entonces la teoría no representa ventaja alguna respecto a Dworkin sino solamente subrayar un hecho obvio, que deseamos los recursos en razón de otra cosa.

Creo que esta última lectura Dworkin falla nuevamente por no entender la función de la escala objetiva de funcionamientos, y aun concediendo que la de Sen sea una perspectiva de los recursos tiene la ventaja de ser sensible ante las desventajas de la conversión surgidas de características relaciones y ambientales, mientras la de su crítico trata únicamente con características de los individuos, es un individualismo metodológico pues

su concepción de la justicia está construida a partir de un experimento mental donde se tiene en cuenta propiedades, necesidades y acciones de los hombres como agentes individuales; y se ignora, o no considera con suficiente detenimiento, las necesidades surgidas de la vida colectiva y de la inserción del individuo en una comunidad concreta con características particulares, “la igualdad de capacidad y la dworkiana igualdad de recursos podrían ser congruentes sólo si los mercados de seguros funcionaran de tal manera que bajo la fórmula de Dworkin para la igualdad de recursos todos tuvieran la misma capacidad” (Sen, 2009, p. 294), en este sentido y teniendo en cuenta las críticas de Sen a la doctrina de los bienes primarios y a al enfoque de los recursos, Dworkin logra superar a Rawls al considerar heterogeneidades personales como las discapacidades en su evaluación de la ventaja personal pero se le escapan, al igual que a Rawls, las desventajas de la conversión que tiene que ver con el contexto cultural y social en el que está inmerso el individuo.

2.3. Acerca de la alternativa a la dualidad recursos – bienestar. Sobre la lectura de Cohen a Sen

Para terminar esta reconstrucción de las polémicas entre las propuestas igualitaristas de Dworkin, Cohen y Sen quiero volver sobre la posibilidad planteada en un momento de que exista una tercera alternativa frente a las metas políticas de igualdad de recursos e igualdad de bienestar. Dworkin niega la posibilidad de una tercera alternativa en sus comentarios respecto a los otros dos autores, yo pienso que se logra demostrar de manera convincente que la perspectiva de Cohen no es más que una forma de bienestarismo, sin embargo, creo que la discusión con Sen no queda agotada y pienso que no se logra mostrar que la igualdad de capacidades no sea una alternativa distinta esto, según mi apreciación, se debe a que Dworkin tiene una lectura deficiente de Sen que no le permite captar lo que representa en el enfoque de las capacidades, en realidad la supuesta ambigüedad sobre el concepto de capacidad que utiliza Sen es algo que nota Cohen, el autor de *Virtud soberana* reproduce la denuncia de Cohen pero ciertamente no la entiende muy bien.

Creo que el origen de la crítica que Dworkin hace a Sen, y que no agota, respecto a una supuesta dualidad en la perspectiva de las capacidades está en el escrito crítico de Cohen *Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades*, allí se subraya la definición que Sen hace de la capacidad como lo que “una persona recibe en un espacio entre la utilidad y los bienes” (Cohen, 2003, p. 428). Comenta Cohen que en *igualdad de qué* el término capacidad aborda dos aspectos distintos de la condición de la persona (esta dualidad

persiste en sus escritos), Capacidades básicas como capacidad (función) para hacer ciertas cosas básicas y capacidad de lo que los bienes hacen a (o por) los seres humanos al margen de la utilidad que les confieren. Dice Cohen:

haber denominado capacidad a lo que los bienes proveen a los seres humanos fue un error porque incluso cuando la utilidad se ha dejado a un lado no es cierto que los únicos que los bienes hacen por la gente sea otorgarle capacidad o que sea eso lo único que importe desde un punto de vista igualitario (Cohen, 2003, p. 429).

Los bienes 1) dotan a las personas de capacidades para que cada quien pueda utilizar; 2) mediante el ejercicio de las capacidades los bienes contribuyen a la realización de actividades valiosas y al logro de estados deseables, 3) producen estados deseables sin el ejercicio de la capacidad. La capacidad hace parte de los bienes y lo que denomina Cohen medietar significa la capacidad.

En su comentario Cohen es enfático en que Sen no desearía excluir la libertad de no padecer padecimiento obtenida de forma heterónoma del equilibrio general sobre cómo ésta una persona. Y esto comprueba que tiene un interés en promover formas de medietar que no se derivan de su interés de promover la capacidad como tal, es decir, según el comentarista la capacidad o medietar no se agotaría en las libertades sustantivas.

El uso que hace del término capacidad tanto para la libertad de evitar la enfermedad como para estar libre de ella muestra que en su intento por incluir tan distintos aspectos que le interesan en la rúbrica única de la capacidad, acaba haciendo mal uso del término libertad (Cohen, 2003, p. 433).

Cierra Cohen su ensayo diciendo que no puede aceptar el carácter vigoroso asociado cuando Sen asevera que el rasgo central del bienestar es la habilidad de alcanzar funcionamientos valiosos, pues ello sobreestima el lugar que ocupan la libertad y la actividad en el bienestar. Vemos pues que a Cohen no le interesa la capacidad o libertad de agencia como métrica del bienestar sino un indicador más directo, pero no hace explícito cuál es ese indicador, así confirmamos que la propuesta de Cohen es un igualitarismo del bienestar, pero su lectura atenta de Sen le permite reconocer que las capacidades no se refieren ni a los recursos ni al bienestar de manera directa sino una actividad que realizamos al usar los bienes para perseguir el bienestar. Si comprendemos las capacidades como un enfoque moderado que está en el camino entre los recursos y el

bien comprenderemos porque Dworkin quiere radicalizar a Sen ubicándolo en el enfoque de los recursos mientras Cohen insiste en invitarlo a mirar el bienestar directamente.

3. Conclusiones y reflexiones finales

Después de esta reconstrucción del debate posrawlsiano entorno a la debida consideración de la virtud de la igualdad pienso que podemos tener claridad sobre las motivaciones liberales que suscitan la exigencia igualitaria, por lo menos en Dworkin y Sen, pues Cohen será un caso aparte, ya que la igualdad está íntimamente ligada con la virtud de la libertad, de ahí que no sea descabellado reformular la premisa inicial de la obra de Dworkin y decir que la virtud soberana es la igualdad liberal o la libertad igualitaria, que viene a ser lo mismo. Creo que Dworkin no lo hace explícito de esta manera porque la importancia de la libertad es algo que ya da por sentado, le interesa es mostrar de qué manera debe ser igual esa libertad cuyo valor no cuestiona.

Ahora bien, quien si cuestiona o relativiza el valor de esa libertad es Gerald Allen Cohen, de ahí que rechace la capacidad, en términos de Sen, como métrica del bienestar o de justicia y pida un indicador más directo. En este sentido se comprueba la idea que nos había presentado Dworkin de que la meta política de igualdad de bienestar obedece a una comprensión distinta del papel de la filosofía política que el delimitado por el liberalismo político. Cohen tiene la convicción de que el filósofo debe construir una concepción del bienestar para ser aplicada en la esfera pública, sin importar si dicha comprensión pública del bien entra en contradicción con una o muchas de las múltiples concepciones del bien privadas existentes en sociedades plurales y complejas, sin importar si la concepción del bienestar construida en un ejercicio filosófico implica la anulación o la renuncia a las más profundas convicciones personales de los individuos en las comunidades reales. Evidentemente Cohen no es liberal y no está preocupado por complementar los esfuerzos de Rawls por cumplir la “promesa igualitaria” pues su idea de igualdad es distinta.

En consonancia con esto, se dirá que tanto Dworkin como Sen entienden el reto propuesto por Rawls de valorar debidamente los valores de libertad e igualdad y suscriben la tesis del liberalismo político de que la justicia no debe privilegiar una determinada concepción del bien ni constreñir a nadie para renunciar a sus convicciones éticas razonables. Sin embargo, es necesario admitir que Dworkin se equivocó al creer que todo el que quiere construir una teoría de la justicia en el marco del liberalismo político deberá proponer como meta la igualdad de recursos, pues Sen logra, de manera consistente, esbozar una

meta política denominada igualdad de capacidades que se escapa de la dualidad recursos/bienestar presentada por Dworkin, y heredada de Rawls.

Ante la pregunta de quién responde mejor a la “promesa igualitaria”, creo que quien presenta una propuesta más consistente es Sen, pues no cae en el fetichismo de los bienes o los recursos (como caen Rawls y Dworkin) ni en el sinsentido de la medición directa del bienestar, pues como bien se dice en *Virtud Soberana* el éxito persuasivo de la igualdad de bienestar radica en mantener indeterminada la concepción de bienestar que funciona como meta, pues una vez el bienestarista especifica una idea del bien particular pierde popularidad y consistencia teórica.

El mérito de Sen está en saber realizar de la mejor forma posible el liberalismo igualitario al mantener intacto el vínculo ente libertad e igualdad. Tal vez, la falencia de Sen sea que su versión del enfoque de las capacidades es preferentemente evaluativa de las igualdades y desigualdades, y no tanto normativo, sin embargo, creo que esta falencia puede ser aliviada complementando su propuesta con la versión del enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum, que tiene unas elaboraciones normativas más desarrolladas. En todo caso, pienso que la igualdad de capacidades funciona mejor como visión de la justicia y como indicador indirecto, aunque preciso, del bienestar que la igualdad de recursos y las indeterminadas propuestas de igualdad de bienestar.

Referencias

- Cohen, G. (2003). “¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades” en: *Comercio Exterior*, Vol. 53 N. 5, pp. 427-433.
- Dworkin, R. (2003). *Virtud Soberana*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica S. A.
- Gargarella, R. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S. A.
- Rawls, J. (1986). “El constructivismo kantiano en la teoría moral” en: *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, pp. 137-186. Madrid: Editorial Tecnos S. A.
- _____. (2002). *Justicia como equidad: una reformulación*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S. A.
- _____. (2002). “Justicia como imparcialidad: Política, No Metafísica” en: *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, pp. 186-227. Madrid: Alianza Editorial.
- Sen, A. (1995). *Inequality reexamined*. Oxford: Russell Sage Foundation
- _____. (2000). *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.
- _____. (2009). *La idea de la justicia*. Bogotá: Editorial Taurus.