

David Sidorsky\*

## Contextualismo, pluralismo y justicia distributiva<sup>1</sup>

### La tesis de inaplicabilidad

Hay una brecha entre la idea de justicia distributiva y los muchos factores moralmente relevantes para la toma de decisiones en asuntos económicos. Brecha que sólo puede atribuirse en cierto grado a la distancia existente entre el «alcance ideal» y la «aprehensión real», esto es, a diferencias de detalle legítimas entre el escenario económico abstractamente delineado y el conjunto concreto de circunstancias, así como a los distintos lenguajes y metáforas del discurso teórico y práctico. La brecha indica, más bien, la existencia de un problema fundamental en el concepto de justicia distributiva. El problema, aquí denominado «la tesis de inaplicabilidad», es que aun si la justicia distributiva fuera aceptable como valor en una formulación abstracta, su aplicación para la toma de decisiones en asuntos económicos es indeterminada.

Esta tesis descansa sobre dos líneas de argumentación relacionadas: el «contextualismo» y el «pluralismo». El argumento contextualista es que las propuestas de la justicia distributiva se formulan en modelos parciales «no contextuales» del discurso económico que no pueden ser trasladados adecuadamente a tomas de decisiones comprendidas en contextos institucionales; el argumento pluralista sostiene que los

---

\* Departamento de Filosofía. Universidad de Columbia, USA.

<sup>1</sup> Traducido del inglés por Roberto R. Bravo. Este artículo fue originalmente elaborado para una conferencia organizada por *Social Philosophy and Policy*. El autor ha incorporado, para esta traducción, algunas modificaciones que no tuvo tiempo de incluir cuando la versión en inglés ya estaba en galeras. (N. del T.)

preceptos de la justicia distributiva se desarrollan asumiendo un pequeño conjunto de valores morales, para su aplicación a situaciones que involucran un marco mucho mayor de valores operativos, incluyendo valores tácitos y emergentes.

Los argumentos contextualista y pluralista se presentan como base de la inaplicabilidad de la justicia distributiva. Pero antes de pasar a ellos, una analogía metodológica preliminar permitirá mostrar el patrón que presentan.

Las demostraciones de imposibilidad son familiares en la filosofía contemporánea. Hay una analogía entre los argumentos de Michael Oakeshott, Isaiah Berlin, Karl Popper y otros sobre la imposibilidad de una ciencia de la historia. Esos argumentos descansan en la diferencia significativa entre la manera en que los científicos tratan de aislar variables causales determinantes para descubrir correlaciones entre ellas dentro de un dominio teórico aislado, y la manera en que los historiadores deben describir e interpretar los procesos históricos sin aislarlo de su contexto temporal. Hay un elemento de analogía formal con un teorema de incompletitud, en el sentido de que el concepto de justicia distributiva que se postula en modelos sociales y económicos simples involucra tantos factores morales adicionales en su aplicación a situaciones complejas de decisión económica, que su empleo resulta indeterminado.

Esta tesis de la inaplicabilidad de la justicia distributiva puede servir para *cortar* un nudo gordiano conceptual sin desenredar la complicada madeja de la idea de justicia en sus aspectos distributivos. Pero una revisión preliminar de los orígenes del concepto mismo de justicia distributiva revela ya algunos de los problemas de su aplicación.

### **Algunas raíces de la justicia distributiva**

La legitimidad del concepto de justicia distributiva es ambigua y discutible. Por una parte, tiene un ilustre linaje, que ha sido constantemente evocado como parte de un recurrente tema filosófico. Por la otra, el concepto ha sido perennemente impugnado, no sólo en términos de su posición en la jerarquía de virtudes, sino sobre la base de que depende de otros sentidos de la justicia o de que es conceptualmente contradictorio.

Una clara formulación inicial se remonta a Aristóteles, quien clasificó la justicia como distributiva o retributiva, y elaboró con la precisión característica del lenguaje neopitagórico la medida de la justicia distributiva. Prosiguiendo en esta línea, Aristóteles parece explicar una de las metáforas fundamentales del pensamiento moral prefilosófico. La idea de que hay una violación de la justicia cuando algunos tienen más de lo que les corresponde mientras otros tienen menos puede encontrarse en los mitos, la poesía, la profecía y los proverbios en toda la cultura antigua. En esas obras, la injusticia se asocia con la desigualdad de la distribución de bienes en la sociedad y con la desigualdad de las condiciones naturales.

Pero esta fundamentación de la justicia distributiva es ambigua. Porque, a pesar de su exposición de la justicia en sentido distributivo, Aristóteles no proporciona ningún criterio sustantivo de lo que constituiría una distribución justa. Para Aristóteles, la justicia distributiva es compatible con la esclavitud y con otras formas de desigualdad extrema mientras cada persona, incluyendo el esclavo, reciba lo que le corresponde. Por lo que la injusticia no estaría basada en la distribución desigual, sino en una distribución que violara las normas de proporcionalidad. Hans Kelsen ha formulado sucintamente el criterio de que Aristóteles no da una definición sustantiva de la justicia distributiva, aun cuando la propia apelación de Kelsen a la ley positiva no sea más que una de varias estrategias por proporcionar una interpretación concreta al principio formal de Aristóteles. Kelsen escribe:

La definición aristotélica de justicia distributiva no es otra cosa que una formulación matemática del bien conocido principio de *suum cuique*: a cada cual lo suyo, o a cada quien lo que le corresponda. Pero esta tautología cumple la importante función de legitimar la ley positiva, que, de hecho, realiza la tarea que la filosofía legal no es capaz de realizar, de determinar qué es lo que corresponde a cada uno<sup>2</sup>.

Aristóteles formula el concepto de justicia distributiva, característicamente, como extensión de las metáforas de la filosofía presocrática. Pero esa extensión suscita la pregunta respecto a si la idea de

---

2 Hans Kelsen: «Aristotle's Doctrine of Justice», en *What is Justice? Collected Essays* (Berkeley; University of California Press, 1971), 128.

justicia distributiva es independiente de las respectivas metáforas de retribución o reparación.

La idea de justicia en la naturaleza como justicia poética, a la manera de la idea pitagórica de una combinación proporcional y, por tanto, justa, de elementos, no proporciona un concepto inambiguo de justicia distributiva. La distribución de más para algunos y menos para otros resulta injusta por los medios en que se llega a la desigualdad o por la violación de una norma o ley previa. Así, la justicia castiga cualquier extralimitación: que el sol no siga su curso ordenado; que la tierra invada el dominio del mar; o que el mar inunde la tierra. El desequilibrio distributivo debe ser castigado por restauración o reparación mediante sanción jurídica natural. Pero la naturaleza no es injusta ni requiere redistribución simplemente porque el sol es más grande y brillante que la luna o por las desigualdades entre los elementos. La interpretación de la metáfora pareciera ser que la justicia no es el ajuste de reparticiones previas por un principio de justicia distributiva, sino la reparación de las violaciones de la ley que gobierna la distribución natural.

No existe una transposición simple entre la metáfora de la justicia cósmica y la aplicación de reglas justas en una sociedad. Por el contrario, es importante tener presente las diferencia entre la justicia en los procesos naturales y la institución social de la justicia. En la justicia poética, esta se cumple cuando la persona que ha cavado el foso cae en él, se enreda en su propio lazo, o es víctima de las trampas que ha tendido para otros. En un sentido importante, sin embargo, este desenlace precisamente niega la institución de la justicia. La razón es clara: quien comete homicidio y muere después no resulta encausado, juzgado, hallado culpable, sentenciado y castigado. Su muerte absolutamente apropiada no ha vindicado sino abortado el proceso de la justicia. Sin el proceso institucional que involucra las operaciones propias de un sistema de justicia, el desenlace poético carece de significación.

Desde esta óptica, puede ser instructivo examinar el significado de la justicia distributiva en los proceso naturales. Cuando un individuo nace enfermo y otro no, es convencional hablar de las injusticias de la naturaleza y de la repartición arbitraria que realiza. No obstante,

cuando una persona recupera la salud o cuando se debilita la de otra —cualquiera que sea el aumento o disminución de bienestar humano— no se realiza ningún acto de justicia.

Por tal razón, las versiones mito-poéticas de la justicia distributiva presuponen un contexto previo de ley natural o ley moral divina. Así, cuando Job, su hijos o su ganado caen enfermos, ello es evidencia de la injusticia de Dios, porque Dios ha prometido salud y larga vida a los justos. La restauración de los bienes de Job es entonces un acto vindicador de la promesa de Dios y una reparación de la injusticia. La idea de una justicia distributiva en la naturaleza es dependiente de la creencia en la justicia como ley u orden moral del universo. Sin una estructura normativa de interpretación de la justicia como retributiva o reparadora de la ley, los patrones de distribución son los hechos naturales. Que algunos niños o animales nazcan con defectos genéticos y otros no, no es en sí un acto de injusticia distributiva; una distribución alternativa menos diferenciada no será, en ausencia de otros criterios, más justa.

Cuando se identifica la ley racional o moral con un patrón previo de reparto distribucional, puede surgir la idea de justicia como modelo distributivo. De este modo, se ha presentado la idea de igualdad en la naturaleza como una moral racional, proporcionando un esquema al argumento de que toda desigualdad natural constituye una forma de injusticia. El ejemplo más característico de ello es la igualdad de derechos naturales de todas las personas. Hay otras estrategias para sugerir que la igualdad es la condición lógica o natural, colocando el peso de la prueba en alguna desigualdad que se interpreta como violación potencial de la justicia. Vale la pena observar que en muchos tratamientos de la igualdad natural, incluyendo los derechos naturales, hace falta que haya violación de la norma para que exista injusticia, y no simplemente una distribución desigual de participación en los bienes (cf. nota 10).

El análisis de estas raíces de la idea de justicia distributiva lleva más allá del alcance de la tesis de la inaplicabilidad: conduce a la cuestión de la coherencia conceptual de la justicia distributiva, que trataremos sólo en el *post scriptum* de este ensayo.

## **La ambigüedad de lo que se entiende por «distribución»**

Algunas de las dificultades en esclarecer la función de la justicia distributiva se refieren a la ambigüedad del término «distribución». Este término abarca un variedad de actividades y procesos diferentes. En contextos en que será legítimo referirse a una distribución normal o desequilibrada, podrá resultar inapropiado aplicar cualquier idea de justicia distributiva. El uso proporciona un punto de partida para evaluar la relevancia del contexto en el empleo que actualmente se hace del concepto de justicia distributiva. En consecuencia, una muestra, o aun una elección al azar, de los diversos usos del término es preliminar a la formulación del argumento contextualista.

Es instructivo observar que el término fundamental desde un punto de vista operacional, «distribución», se emplea metafóricamente. No hay distribuidor que pueda efectuar, dentro de un marco legal y económico funcional, una redistribución de bienes del tipo sugerido por Rawls. La metáfora de «distribución» comprende una cantidad de mandatos legales de naturaleza genérica y un vasto número de diversas transacciones voluntarias permitidas bajo las normas legales, muchas de ellas con consecuencias que desafían cualquier predicción.

Algunas de las transacciones referidas son distribuciones, en un sentido económico aceptado, y la argumentación de Rawls hace uso de las similitudes entre los sentidos literal y ampliado del término. El argumento de la inaplicabilidad del esquema que presenta Rawls podría, paralelamente, basarse en la disimilitudes entre distribuciones y transacciones dentro de un sistema económico.

Así, la referencia de Aristóteles a la justicia distributiva en el reparto de honores y reconocimientos invoca la metáfora de la proporcionalidad geométrica en una presupuesta ley de la naturaleza. Pero, en las instituciones sociales que proporcionan honores y reconocimientos, la calificación de injusticia alude, característicamente, a abusos en la justicia formal o procesal, en el sentido de que caso similares no han sido tratados similarmente, de que ha habido discriminación por razones irrelevantes, o de que se han ignorado consideraciones de importancia.

Más significativo que un reparto de premios es el hecho de que en

contextos económicos típicos, ante una distribución de beneficios identificables mediante un agente de distribución a los receptores bajo una regla de distribución explícita, no hay una manera típica de aplicar la idea de justicia distributiva. Por ejemplo, si la corporación XYZ vota la distribución de un dividendo de  $c$  céntimos por acción a todos los accionistas de registro para la fecha  $t$ , los impugnadores a la justicia de tal acto alegarán discriminación contra otras clases de accionistas, o la violación de los derechos de los tenedores de bonos de la empresa, de los acreedores o de otras personas contractualmente relacionadas. Tales acusaciones involucran sentidos formales y legales de «justicia» que son independientes del concepto de justicia distributiva.

El reclamo de una distribución justa, aduciendo, por ejemplo, que es injusto que los accionistas *más ricos* reciban todos sus cobros pendientes, requiere un contexto del término «distribución» diferente o más amplio. Así, podría impugnarse la distribución de dividendos a los accionistas como injusta en vista de los bajos salarios pagados a los trabajadores, o de los bajos precios pagados a los proveedores de materias primas u otros proveedores de servicios. En sentido metafórico, este punto de vista sería reforzado por el modelo corporativo que presenta los salarios como participación «distributiva», los costos de materias primas como una participación «distributiva» adicional, y aun los beneficios no distribuidos como una parte del pastel corporativo; aunque en sentido literal, o histórico, un empresario no hace una distribución a sus trabajadores cuando negocia los términos y condiciones de empleo, así como los precios y procedimientos que regulan la compra de materiales no constituyen una distribución en el mismo sentido del término. Estas transacciones involucran distintos tipos de decisiones, reclamos, derechos y consideraciones morales, no una serie de repartos distribucionales.

Esta ambigüedad se hace patente en la familiar metáfora de la división del pastel. En algunos contextos, la distribución del pastel económico es análoga al reparto del postre en una cena formal entre un grupo de invitados no relacionados, o a la repartición de un botín entre cómplices que son amigos íntimos. En otros contextos, no obstante, el reparto del pastel significa dar la parte correspondiente al repostero, al

que trajo los platos, al fabricante del horno, e incluso al accionista de la empresa de servicio que aportó el gas o la electricidad. Las diferentes transacciones que operan bajo diferentes condiciones y circunstancias se interpretan como participaciones en las cuales algún principio de justicia distributiva será aplicable.

La ambigüedad del término «distribución» puede explorarse aun más por el expediente austriaco de observar el apropiado término correlativo. Así, en el contexto económico especializado, una distribución es diferente de un pago de salario o una compra. En un amplio contexto económico ideológico, las actividades comerciales se califican de distribución en contraste a producción, como en el lema marxista «el capitalismo resolvió el problema de la producción, y el socialismo resolverá el de la distribución».

Es de hacer notar que este lema *no* genera un concepto de justicia distributiva. La metáfora, en este contexto, es la atadura de las fuerzas sociales de producción por parte de las relaciones sociales de producción: por ejemplo, que las fábricas están en poder de personas dispuestas a cerrarlas si resultan improductivas. El supuesto mal de esta atadura está en que produce una economía estancada o deprimida, y su corolario es el acceso preferencial de la clase capitalista al producto social, con la subsecuente explotación del proletariado. La justicia, o la corrección de la desviación económica, no requiere una redistribución de la participación en los productos de la economía, sino la liberación revolucionaria de sus fuerzas productivas. La preocupación moral por una justa distribución es vista como vestigio de una economía capitalista de escasez, que pierde aplicabilidad en una economía llamada a producir todas las comodidades de que el hombre pueda disfrutar<sup>3</sup>.

### **Ambigüedades del término «distribución» en Rawls**

Los sentidos equívocos del término «distribución» son significativos para cualquier teoría de la justicia en la que la justicia distributiva constituya una virtud social fundamental. Escribe Rawls:

---

3 Las dificultades que tendría un concepto de justicia distributiva en un mundo en que el problema de la «producción» hubiera sido resuelto, no se

## **Contextualismo, pluralismo y justicia distributiva**

Supongamos que sabemos, por la teoría económica, que bajo los supuestos típicos que definen un economía de mercado competitiva, el ingreso y la riqueza serán distribuidos eficientemente, y que la particular distribución eficiente resultante en cualquier período de tiempo vendría determinada por la distribución inicial del ingreso y la riqueza, así como de las capacidades y talentos naturales. Con cada distribución inicial se produce un resultado definido. Así, sucede que si vamos a aceptar dicho resultado como justo, y no meramente eficiente, debemos aceptar la base sobre la cual se determina, en el tiempo, la distribución inicial de los activos<sup>4</sup>.

Dejando entre paréntesis los muchos aspectos teóricos y empíricos relacionados con la teoría de la justicia de Rawls, la cuestión es si la palabra «distribución» se está usando en su sentido ordinario. En el contexto especificado por Rawls de una economía de mercado competitiva, es difícil interpretar los distintos conjuntos de transacciones entre corporaciones, individuos, sindicatos, bancos y otros inversionistas como distribuciones. Para Rawls, aparentemente, los salarios, ganancias especulativas, pérdidas aseguradas, supresiones, quiebras, pérdidas imprevistas, opciones de bolsa, o crecimientos de activos no realizables a largo plazo, son o conducen a «distribuciones eficientes».

Aunque esto se considere una *manera de hablar*, hay un serio problema planteado por el equívoco de establecer una conjunción entre una «distribución inicial de activos», presumiblemente lo que un contador entendería por «capital e ingresos», y la «distribución» de los

---

relacionan sólo con el relativismo del historicismo marxista. Mientras un marxista podrá argüir que la moralidad de redistribución burguesa resultaría trascendida en la sociedad socialista, un filósofo conservador como David Hume ha hecho referencia a una dificultad similar. Para Hume, la justicia presupone un contexto de escasos recursos y generosidad restringida, ya que no puede haber causa para la justicia en un mundo donde no existiera conflicto sobre el uso de recursos. No obstante, si el concepto de generosidad fuera tan severamente «restringido» que incluyera la envidia y hasta la «malicia sin motivo», sería imposible que los recursos llegaran a ser suficientes para poder eliminar el conflicto. Aun en un universo de excedente abundancia, un Yago podría crear escasez insistiendo en poseer o inutilizar lo que su vecino esté próximo a aprovechar.

4 John Rawls: *Theory of Justice* (Cambridge; Harvard University Press, 1972), 72.

conceptos externos a la hoja de balance, de las «capacidades y talentos naturales». (La dificultad que plantea el ingreso como hecho inicial en lugar de expectación o esperanza para la fecha de inicio constituye también una inexactitud, como decir que un general empieza por desplegar su ejército y sus victorias.)

Ciertamente, hay hojas de balance en las que determinados talentos y capacidades entran en los activos, como el caso de contrataciones con artistas de probada capacidad creativa o gerentes de reconocido rendimiento. Pero hay muchos más casos en los que no es posible incorporar capacidades y talentos naturales en el balance de los activos de una empresa dentro de un mercado económico competitivo. En este pasaje, Rawls parece estar combinando simplemente como una variable coherente la distribución de los activos que una empresa puede tener entre sus recursos, con la distribución de algún conjunto de capacidades y talentos diferenciales de la población.

La importancia de esto para la aplicación no contextual de la idea de justicia distributiva empieza a aparecer en la subsiguiente descripción de la actividad económica:

La distribución existente de ingresos y riqueza, digamos, es el efecto acumulativo de la previa distribución de activos naturales —esto es, talentos y capacidades naturales— tal como se han desarrollado o quedado sin realizar, y su uso haya sido favorecido o desfavorecido en el transcurso del tiempo por las circunstancias sociales y contingencias eventuales, por accidente o buena fortuna. Intuitivamente, la injusticia más evidente del sistema de libertades naturales es que permite que la participación distributiva resulte impropriamente influenciada por factores tan arbitrarios desde un punto de vista moral.<sup>5</sup>

Dejando, otra vez, entre paréntesis la ambiciosa hipótesis de Rawls sobre las causas de la existente distribución de ingresos y riqueza, cuyo *status* lógico —hipótesis de la economía de mercado, ley del cambio social, tesis histórica, o tautología— no está claro, queda la acusación de injusticia por la «influencia impropia» ejercida sobre la distribución de los activos: aquí, cualquier intuición sobre propiedad o impropiedad de la «influencia» requiere de un contexto económico.

---

5 Rawls, p. 72.

Así, supongamos que los «antecedentes» de una economía de mercado permiten la creación de una empresa familiar. En tal empresa, la distribución de acciones, como opciones de participación o derechos de voto ponderado, sobre la base de parentesco con los propietarios no es considerada una distribución impropriamente influenciada; por el contrario, generalmente parece intuitivamente injusto que una empresa construida sobre generaciones sucesivas fuera transferida por miembros de la familia que la hubieran heredado a personas no relacionadas, o que en ella se ejerciera discriminación sobre los familiares.

Resulta igualmente intuitivo, sin embargo, que en una empresa pública, cualesquiera que sean sus raíces familiares, tales distribuciones serían impropias y se considerarían nepotismo. En ambos tipos de empresa, no obstante, la distribución de acciones preferenciales al personal gerencial en razón de su eficiencia, especialmente en conexión con el logro de altos rendimientos accionarios, es considerada apropiada por los accionistas, mientras que la distribución basada en seducciones, amistad íntima o soborno, se juzga intuitivamente de influencia inapropiada. Los litigios que surgen en los casos limitantes trazan las dimensiones de lo propio o correcto en los puntos en que la intuición se oscurece.

En ausencia de un comportamiento económico o circunstancias institucionales, no es posible trazar una línea entre la influencia propia y la impropia. Descontextualmente, todo factor que influya en la distribución puede verse como arbitrario. Pero ello no significa que las empresas que premian la excelencia en el logro de sus objetivos, ya sea en la fabricación de cualquier tipo de objetos, la composición de sinfonías o en la dotación de sillas para universidades, hayan sido «impropriamente influenciadas».

La intención de Rawls podría ser resaltar la arbitrariedad moral de todos los factores en un sentido «trascendente al contexto». Sin embargo, las referencias concretas a una «influencia impropia» y a una «economía de mercado» indican la asunción de algún contexto de juicio moral.

La importancia del contexto para la valoración moral de cualquier principio o base de distribución aparece aun más claramente en

la conclusión de Rawls sobre esta discusión. Rawls escribe:

Dentro de los límites permitidos por los antecedentes, la participación distributiva se decide por los resultados de la lotería natural; y esos resultados son arbitrarios desde una perspectiva moral. No hay más razón para permitir que la distribución de ingresos y riquezas sea determinada por la distribución de los activos naturales que por el azar histórico y social...<sup>6</sup>.

Aparentemente, la metáfora de la «lotería» es necesaria para el argumento, pero hay importantes elementos de disparidad entre los logros de las personas en una economía y ganar una lotería. Aun en esas religiones fatalistas que ilustran detalladas analogías entre los acontecimientos sociales y el reparto de loterías, no se ve ningún esfuerzo por aplicar ese modelo sistemáticamente a los patrones de una economía de mercado. En cualquier caso, Rawls no especifica cuáles son los lances determinantes, como en la lotería, de la particular distribución de premios.

Aceptando el azar de la naturaleza, ya sea en analogía con una lotería o con cualquier otra cosa, la mayoría de las sociedades reconocen que tanto los factores históricos como los talentos naturales proporcionan buenas razones para obtener un beneficio u ocupar una posición. En contextos en los que reciben alta valoración la continuidad y la tradición, como en las instituciones religiosas y seculares dinásticas, los talentos particulares constituyen una razón menos determinante, comparativamente, que los factores históricos. Así, la capacidad del príncipe Guillermo para cumplir mejor o peor que alguna otra persona las funciones del Príncipe de Gales es virtualmente irrelevante para su derecho a heredar la Corona de Inglaterra. En ese contexto, es prioritaria la estabilidad de la línea sucesoral monárquica. Mientras que, en instituciones en las que la supervivencia depende del éxito a corto plazo, como en algunos sectores volátiles, marginales y subcapitalizados de la economía, se pondrá el acento en la apertura de las carreras al talento personal. En el caso de instituciones como las universidades privadas, hay buenas razones para utilizar un principio de excelencia competitiva dentro de un grupo relevante de habilidades junto con un principio de

---

6 Rawls, p. 74.

parentesco para establecer una «distribución» aceptable de ofertas de admisión.

La afirmación de Rawls de que «no hay más razones» para preferir un criterio al otro, en algún sentido trascendental o *a priori*, no impide que, de hecho, existan buenas razones, cuya importancia comparativa es disputable en función de las operaciones y propósito de la institución.

En consecuencia, hay una brecha entre el marco abstracto en que se desarrolla la teoría de la justicia distributiva y los contextos empíricos de su aplicación. La función del término «distribución» y de los términos relacionados «influencia impropia» o «lotería», que presentan distintos significados en justicia distributiva, apuntan hacia esa brecha. Pero la generalización de que esos términos tienen un uso diferente en las argumentaciones morales cuando se incluyen en roles institucionales relevantes que el que presentan aislados de esos contextos, no necesariamente prueba el argumento contextualista. Los proponentes de la justicia distributiva, como Rawls, pueden replicar que la abstracción del contexto es legítima para desarrollar una teoría sistémica de la justicia, independientemente de las condiciones asumidas por las instituciones sociales actuales. Pero esa réplica requeriría, a su vez, la ampliación del debate sobre las presuposiciones contextualistas de cualquier teoría o contrato social previo.

Lo que se propone aquí, en consecuencia, es un examen de las pretensiones de la justicia distributiva que pone a prueba la crítica contextualista, sin entrar en el tema de una teoría de la justicia basada en un contrato social. Un paradigma para este propósito, particularmente valioso por la elegancia de su argumentación, se encuentra en el ensayo de Bernard Williams «The Idea of Equality» («La idea de la igualdad»).

### **Contextualismo y justicia distributiva: empirismo y racionalismo**

En «The Idea of Equality», Bernard Williams establece la norma moral general de que «para cada diferencia en la manera en que son tratados los hombres, debe darse alguna razón general o principio de diferenciación», pero señala que, como no existen acuerdos sobre lo que

constituye una «razón» o un «principio de diferenciación», esta norma es compatible con muchas formas contrapuestas de conducta moral. Williams busca maneras de reforzar la norma en su aplicación a circunstancias morales concretas. Una demostración particularmente apropiada concierne a la racionalidad de las bases de la atención médica. Escribe Williams:

Dejando de lado la medicina preventiva, la razón apropiada para tener atención médica es la mala salud: ésta es una verdad necesaria. Ahora bien, en muchísimas sociedades, si bien la mala salud constituye una condición necesaria para recibir tratamiento, no es, sin embargo, una condición suficiente, ya que dicho tratamiento es costoso y no todo el que está enfermo tiene dinero; de ahí que la posesión de dinero suficiente se convierta, de hecho, en una condición necesaria adicional para recibir tratamiento médico.<sup>7</sup>

Por ello, en el caso de la atención médica la regla formal se refuerza con el criterio sustantivo de que «existan razones relevantes», y de que esas razones «sean socialmente operativas». De acuerdo con esto, la mala salud es la razón relevante para el tratamiento médico, y si ella reemplaza la capacidad de pago, la razón relevante se convierte en la razón socialmente operativa.

En un sistema médico no igualitario, de acuerdo con Williams, la discriminación no se basa en una razón relevante. Tal estado de cosas no sólo es deplorable en términos de sus consecuencias sociales o como expresión de solidaridad humana, sino que resulta *irracional*. Williams escribe:

Cuando tenemos una situación en la que, por ejemplo, la riqueza es una condición necesaria adicional para recibir tratamiento médico... dada la desigualdad entre el enfermo pobre y el rico, nos encontramos ante la situación de que los que tienen una misma necesidad no reciben el mismo

---

7 Bernard Williams: «The Idea of Equality», en *Philosophy, Politics and Society*, Segunda Serie, Laslett & Runciman, eds. (Oxford; Basil Blackwell, 1962), 121. La exclusión de la «medicina preventiva» elimina aquellos contextos en los que la enfermedad no es, obviamente, condición necesaria para el tratamiento.

8 Williams, p. 122.

## ***Contextualismo, pluralismo y justicia distributiva***

tratamiento, siendo la necesidad la razón del tratamiento. Este estado de cosas es irracional.<sup>8</sup>

No es difícil encontrar contextos de atención médica en los que la discriminación basada exclusivamente en la razón relevante de enfermedad parece ser el procedimiento racional. Los médicos militares que atienden a su propios soldados heridos en los hospitales de campaña operan presumiblemente bajo tal criterio. La severidad de las heridas y la respuesta al tratamiento son las razones relevantes, operativas. Sin embargo, la extensión de este contexto restringido a uno más amplio que incluya oficiales de muy alto rango o prisioneros de guerra, plantea la cuestión de la racionalidad de la distribución de la atención médica exclusivamente sobre la base de la necesidad. Algunos generales consideran *irracional* suministrar tratamiento médico a los prisioneros de guerra antes de atender a todos los soldados del propio bando. Los contextos más normales de sistemas de salud para poblaciones grandes y diversas generan diferentes maneras de suministrar servicios médicos, de manera que muchas otras razones relevantes determinan la distribución del tratamiento.

Hay un interés histórico filosófico particular en la justificación que hace Williams de su posición en términos de *racionalidad*. En una tosca generalización histórica, el contraargumento característicamente empirista y pluralista ha sido que lo racional es relativo al contexto. En la célebre analogía de la *República*, es verdad que un pastor racional *qua* pastor se preocupa por el bienestar de las ovejas, pero *qua* fabricante de lana racional su preocupación será la lana, y *qua* racional criador de ovejas se preocupará por su matanza. De esta manera, un sistema de salud, que involucre el punto de vista del médico *qua* médico o del fabricante de instrumental quirúrgico *qua* fabricante, no es un sistema racional unívoco. Desde el punto de vista de un médico o de un fabricante de instrumentos considerado como empresario, recurso raro, activo en depreciación, o como instrumento consolidado de los ahorros de la sociedad, pueden surgir otras normas de racionalidad, con otro tipo de razones relevantes, que determinen la distribución.

El reconocimiento de contextos pluralistas no oscurece la clara intuición moral de que el enfermo, aunque sea pobre, debe recibir

tratamiento médico. Pero puede mostrar la posibilidad de que una cantidad de razones distintas de la enfermedad sean relevantes para la discriminación en los servicios de salud. Para evaluar el argumento es importante esbozar cómo rechazar esas razones podría igualmente considerarse «irracional».

Consideremos, pues, el modelo racional igualitario desde el punto de vista del paciente como cliente. El contexto es una sociedad en la que los individuos poseen libertad de elección en la adquisición de bienes. La gente escoge automóviles más seguros o mejores, muebles más raros, más antiguos o de mejor diseño, o mejores asientos en el teatro. Tienen la creencia, quizás sobre la base de información confiable, de que algunos médicos o cirujanos son mejores que otros. Les parecería intuitivamente irracional que una sociedad que permite a sus miembros pagar por mejores opciones en tantos sectores de la vida no les permitiera ejercer esa libertad cuando su salud o la de sus hijos estuviera o simplemente pareciera estar en juego. Obviamente, buscarían un remedio a esa «irracionalidad». El más directo sería viajar afuera para un mejor tratamiento médico o importar mejores doctores. Si estos remedios se permiten, seguirán ciertos cambios sistémicos en los que la mala salud no será el único efecto determinante de la atención médica. Si son negados, se frustrará, por el valor de la igualdad, un cierto número de importantes valores que pueden tener serias consecuencias sociales. Cualquier opción podría ser una solución óptima, pero ninguna es más *racional*.

Una conclusión semejante puede derivarse de la consideración del modelo de Williams desde el punto de vista de la contratación de una profesión médica superior o del desarrollo de una mejor industria de investigaciones farmacéuticas. Si la enfermedad es la única razón operativa para el tratamiento, el beneficio económico se afectaría negativamente. Pero los médicos y los biólogos investigadores saben que los abogados y contadores, así como los empresarios agrícolas y fabricantes, reciben ingresos diferencialmente superiores en relación al rendimiento. La idea de negar altos beneficios al personal que ingresa a los servicios de salud en tal sociedad tendería a desanimar su incorporación a dicha área, o motivar su emigración a otros países. Las

políticas conducentes a la «fuga de cerebros» médicos o a la falta de inversión en la investigación farmacológica serían consideradas irracionales desde el punto de vista de las personas preocupadas por mantener los servicios de salud. El enfoque de Williams no requiere de estas consecuencias empíricas, y hay vías institucionales de protegerse contra ellas al mismo tiempo que se suministra atención médica a los pobres. Pero no queda claro, sin experiencia empírica en contextos sociales diferentes, cuál de diversas posibilidades es mejor, y puede que ninguna de ellas fuera irracional.

Sin embargo, así como Williams ha apelado a la racionalidad de la relación entre enfermedad y tratamiento, hay una forma de racionalidad en la jerarquía de la libertad de elección del paciente y una forma de racionalidad en la contratación diferencial de médicos o científicos investigadores de talento. Más generalmente, hay también un patrón de racionalidad económica: toda actividad económica, en particular la que tenga el potencial de crecimiento de la medicina, parece requerir que los precios que se pagan por el producto se relacionen con los costos, a fin de que los subsidios no agobien otros sectores de la economía. La racionalidad de la agricultura como actividad económica no puede ser explicada en relación a la actividad de alimentar al hambriento, por ejemplo, sin referencia al rendimiento de la inversión. Un sistema de salud que introduzca severas desigualdades de asistencia en base a precios, puede ser la única vía institucional por la que algunas economías puedan cubrir los costos del tratamiento o proporcionar incentivos y controles para el crecimiento del sector asistencial. Esto puede ser particularmente cierto cuando otros recursos fundamentales para el bienestar, como los alimentos, la vivienda o la educación, son escasos. Una política que admitiera la necesidad del tratamiento como única razón relevante podría tener consecuencias negativas para el desarrollo de la capacidad asistencial de la sociedad. Podría buscarse una solución igualitaria u otras opciones de subsidio para el bienestar como asunto de elección moral, pero estas alternativas no serían unívocamente racionales, y podrían incluso ser empíricamente contraproductivas.

La tesis contextualista surge del reconocimiento de los diferentes conjuntos de razones que se aplican, en la práctica, a la toma de

decisiones en la distribución de la asistencia médica. En este campo, y en las otras actividades citadas del bienestar humano como la vivienda, la alimentación y la educación, hay razones relevantes para la discriminación dentro de las circunstancias sociales relativas a la distribución de esos bienes. Las argumentaciones morales en favor de una distribución igualitaria o de un acceso más amplio pueden ser relevantes en esos contextos, pero no son los únicos determinantes de la situación en el contexto complejo de una sociedad histórica con un conjunto de valores desarrollados y en desarrollo.

### Pluralismo y justicia distributiva

El argumento pluralista, como el contextualista, parte de la brecha existente entre la formulación teórica de la justicia distributiva y el marco institucional de su aplicación. Toda decisión social significativa en dicho marco envolverá el sopesamiento y adjudicación de un extenso número de valores, algunos de los cuales han sido explícitamente establecidos mientras otros están presentes tácitamente o son potencialmente emergentes. Los valores relacionados con los ideales del igualitarismo y la justicia distributiva son factores en la toma de decisiones, pero, en la medida en que se reconoce la pluralidad de valores para esa toma de decisiones, resulta disminuida o negada la posición única de la justicia distributiva como virtud social primaria o prioridad deóntica kantiana en el campo de la moralidad<sup>9</sup>.

---

9 En la lista de las virtudes primarias, el orden o la libertad competirían de cerca, o incluso superarían a la justicia. La idea de la justicia como virtud social primaria rara vez comprende la idea de justicia distributiva. Existe una visión de la sociedad en la que la justicia considerada como ley, orden o jerarquía es condición necesaria de cualquier otra virtud: «Saca sólo la gradación, desafina esa cuerda, y oirás la discordancia». Una articulada elaboración de esta posición se encuentra en *The Elizabethan World Picture (La imagen isabelina del mundo)* de E. M. W. Tillyard, como exposición de un punto de vista político dominante. De manera similar, la insistencia de Kant en la primacía de la justicia sobre la utilidad parece haber excluido toda idea de redistribución de bienes como norma de justicia. Los liberales continentales remontaron a Kant su insistencia en que los puntos de vista distributivos violaban la universalidad de la norma legal.

Las relaciones entre el argumento contextualista y el pluralista —su independencia, solapamiento o reducibilidad— no se examinarán aquí. Ambos argumentos forman parte de una aproximación empírica e histórica, más que racional y deductiva, a los valores sociales, y ambos constituyen fuentes de convergencia crítica sobre la aplicabilidad de la justicia distributiva.

Un primer acercamiento a la formulación del argumento pluralista es el examen de modelos o lemas políticos que invocan un reducido, y presumiblemente crucial, conjunto de valores. La *República* de Platón constituye un ejemplo familiar, ya que la construcción de ese estado pretendía mostrar la breve lista de cuatro virtudes en una sociedad política ideal: sabiduría, valentía, justicia y templanza, aparentemente en exclusión de los vicios opuestos de la estupidez, cobardía, injusticia y destemplanza. La exposición que hace Platón de esas cuatro virtudes, sin embargo, implica el juicio de otros valores reconocidos<sup>10</sup>.

Así, una sociedad posee la virtud de la sabiduría si sus instituciones garantizan efectivamente la norma de los filósofos como profesionales adiestrados en las disciplinas del conocimiento político. Pero Platón reconoce claramente otros casos en los que individuos que no son expertos, concretamente los usuarios de un producto, en lugar de sus fabricantes, tendrían una voz en la toma de decisiones. Similarmente, afirma Platón en el mito de Er el valor moral de que aun los necios que sufren las consecuencias de las decisiones son responsables por ellas. En consecuencia, las virtudes de participación cívica y de elección individual son dos de varios valores que quedan excluidos al adoptarse la virtud específica de la sabiduría.

De modo semejante, la valentía en la sociedad se identifica con la posesión de instituciones que desarrollan un cuadro de lealtad suprema de defensores del estado profesionalmente entrenados. No obstante,

---

10 Platón diseña la *República* en referencia a estas virtudes, pero su descripción de una lista más larga de vicios y virtudes de la timarquía o democracia indica un reconocimiento de las relaciones entre la vida institucional y la pluralidad de virtudes. Una señal de evidencia es una alusión a las distintas posibilidades morales existentes en una sociedad pequeña, rústica e igualitaria y en una sofisticada ciudad-estado como la República.

Platón reconoce, en la biografía de Sócrates, por ejemplo, los elementos de valentía asociados al voluntariado del ciudadano que se apresta a servir en las fuerza armadas en momentos de crisis, o en la disponibilidad ciudadana a confrontar las autoridades que violan la ley. Así, el coraje ocupa el lugar del voluntarismo y la independencia de conciencia en la *República*.

Habría otro instructivo ejercicio austiniano que permitiría ampliar la lista de valores pluralistas y competitivos. Para concluir los ejemplos derivados de la *República*, la templanza como la virtud de aceptar el lugar que le corresponde a uno podría confrontarse con valores como la ambición, aspiración o progreso; finalmente, el sentido de que la justicia es la virtud de cumplir, para cada persona, precisamente su función apropiada, es yuxtapuesta por el propio Platón a las atractivas cualidades del demócrata que, en el ejercicio de su libertad, despliega versatilidad en hacer mucho más de lo que le corresponde.

Un segundo ejemplo puede acercar la discusión sobre la relevancia de valores pluralistas a la idea de justicia distributiva. La tríada de valores de las sociedades «republicanas» modernas ha sido libertad, igualdad y fraternidad. Hay un anacrónico problema sobre el alcance de términos correlativos en cuanto a determinar si esta tríada constituye una negación sistemática de las virtudes de sabiduría, valentía, justicia y templanza como se definen en la *República*.

En cualquier caso, aunque la libertad intenta excluir la esclavitud o la servidumbre, o «el viejo orden», no pretende excluir la virtud del orden como norma legal. Para muchos filósofos políticos, incluyendo los filósofos del siglo XVIII, el orden o la norma legal ha sido una condición de la libertad. Una justificación de la libertad es que hace posible la realización del orden sin represión o excesos violentos. De cualquier modo, el establecimiento de una estructura de libertad usualmente envuelve el reconocimiento de la virtud del orden, ya que el problema de la libertad se define como el trazado correcto de la línea entre la libertad y el orden.

De manera semejante, el valor de la fraternidad como igualdad universal de derechos legales intenta excluir la discriminación arbitraria contra el extranjero, el extraño, el «otro» no reconocido. No niega las

## ***Contextualismo, pluralismo y justicia distributiva***

virtudes ajenas, como las diferencias familiares, étnicas o religiosas. La ciudadanía universal no pretende transformar la multiplicidad de las relaciones humana en camaradería política, de manera que padres e hijos, maestros de oficio y aprendices, parientes cercanos y primos segundos sean todos igualmente considerados objetos de afecto fraternal.

El valor particularmente relacionado con la justicia distributiva es la igualdad. El principio igualitario de que la discriminación *sólo* debe ejercerse por razones relevantes reconoce la existencia de razones contextualmente apropiadas de discriminación. En consecuencia, no fue sólo el conservadurismo de Aristóteles lo que le llevó a interpretar el principio formal de igualdad como justificación de una jerarquía en la que individuos desiguales debían ser tratados en forma desigual. Aun bajo un serio compromiso por lograr igualdad de resultados o condiciones semejantes entre todo los seres humanos, la diversidad de actividades humanas generarán diferenciación y jerarquía. Las actitudes ante la jerarquía diferirán, y sus bases variarán en razón de consideraciones morales y empíricas. Así, ha sido justificada la discriminación sobre la base de diferencias funcionales como la habilidad o el talento, diferencia de mercado como el suministro, el incentivo o la demanda, y otras consideraciones como la necesidad, la historia o la utilidad. La posición pluralista es que, aun en el desarrollo de normas para la igualdad, hay una percepción de la virtud de algunos aspecto de la jerarquía.

Entonces, la afirmación de los valores de lemas tales como la libertad, igualdad y fraternidad requiere, so pena de su caricatura como caos, indistinción y monotonía, la apreciación de los valores del orden, la jerarquía y la diferencia. Los problemas sociales se describen, a menudo, en requerimiento de un balance entre la libertad y el orden, entre la fraternidad universalista y la afiliación particularista, o entre la igualdad y la jerarquía cuando ambos polos se reconocen como fuentes de valor.

El argumento dialéctico precedente sirve como indicador del reclamo empírico más general acerca del extenso número de valores que exigen consideración, adjudicación, o compromiso en cualquier decisión social. Pero el argumento pluralista podría ser aceptado con facilidad

por partidarios de la justicia distributiva como una verdad descriptiva, aunque rechazaran su fuerza para la tesis de inaplicabilidad. Para mostrar que la justicia distributiva ignora la pluralidad de valores, se requiere un desarrollo más detallado de los ejemplos económicos utilizados en el debate.

### **Pluralidad de valores y la metodología de los casos de prueba en economía**

En la formulación de los argumentos de la justicia distributiva, se acostumbra desarrollar modelos económicos de elevada abstracción respecto a los procesos de la toma de decisiones económicas. Considérese la siguiente ilustración del iluminador ensayo de Gregory Vlastos sobre «Justicia e igualdad». Vlastos escribe:

*... dados cualesquiera dos niveles en la producción de bienes que pueda realizarse en determinadas circunstancias, manteniéndose iguales las demás cosas, se preferirá el más alto en razón de justicia ...* Podríamos ... usar un caso de prueba económica para la proposición subrayada: Supongamos que el hacedor supremo de la política de los N (cuya economía es muy parecida a la de los Estados Unidos) tuviera que elegir entre dos políticas P(L) y P(M), sabiendo que (a) el efecto de P(M) sería mantener durante los próximos cinco años la actual tasa de incremento anual del producto nacional bruto (digamos, 2.5 por ciento), mientras el efecto de P(L) sería duplicar esa tasa; (b) el patrón de distribución del ingreso nacional se mantendría igual; (c) la mayor riqueza producida bajo P(L) no sería contrarrestada por el agravamiento de los riesgos de guerra, deterioro cultural, corrupción de las costumbres, ni por ningún otro mal significativo. (Quizás deberíamos añadir (d), que P(L) no tendría efectos adversos sobre la economía de otras naciones ni disminuiría la disposición de los N a ayudar a naciones necesitadas.) (c) es, desde luego, una restricción fuerte; pero, como (b), se ha incorporado a la hipótesis para asegurar que la única diferencia apreciable entre ambas políticas sería la menor o mayor utilización y expansión de los recursos económicos de la nación. Esto, y la artificialidad de todo el modelo, de ninguna manera trivializan la tesis de que, en tales circunstancias, la justicia igualitaria no dejaría al hacedor de la política otra opción que P(L). Afirmar que la beneficencia (o la benevolencia) no le dejaría otra opción sí sería trivial: nadie se molestaría en disputarlo; pero la misma afirmación respecto a la justicia igualitaria puede ser y, de hecho, es disputable: ello comporta asegurar que los N tienen *derechos* en la materia que el

## ***Contextualismo, pluralismo y justicia distributiva***

hacedor de la política violaría si escogiera P(M)... Los derechos morales en cuestión son los del bienestar y, por tanto, los de los medios de alcanzar dicho bienestar: los derechos de los N a cualquier cosa que pueda enriquecer sus vidas, salvarlas de la penuria, la enfermedad, la estrechez, la indigencia, la indignidad<sup>11</sup>.

Es posible argumentar que el «caso de prueba» de Vlastos es irrelevante a su argumento. Su interés es probar la relación existente entre las políticas que maximizan la beneficencia y los *derechos* morales al bienestar, y esta conexión no necesita articularse en la ilustración que presenta. Podría, también, argumentarse que un «caso de prueba» económico es algo semejante a una ficción novelística o fantasía que se protege a misma de cualquier clase de incoherencia conceptual o empírica. En qué sentido un ejemplo inventado constituye un «caso de prueba» económico sería el asunto metodológico en cuestión.

Al desarrollar el argumento contra Vlastos, el contexto empírico sugeriría inmediatamente que cualquier «hacedor supremo de la política» que instituyera la duplicación de la tasa de crecimiento de toda una economía junto con política y leyes que no modificaran el patrón de distribución de ingresos, necesariamente tendría que respaldar algunos valores en detrimento de otros y proteger algunos derechos, debilitando o eliminando otros.

Los mucho casos bien conocidos en los que corporaciones, universidades y hasta fundaciones filantrópicas han duplicado sus patrones de crecimiento, proporcionan evidencia del inevitable impacto de ese crecimiento sobre un amplio abanico de valores y derechos. Algunos de tales valores emergen impredeciblemente en el curso del crecimiento mientras otros conciernen casi necesariamente a problemas de ajuste y cambio de expectativas en relación con la rapidez de cambio en el medio. Para una economía considerada en su totalidad, los cambios de personas contratadas para mano de obra, la mayor tasa de explotación de materias primas, y hasta los cambios en el ámbito de la ocupación del espacio, originan muchos conflictos de valores. Esta situación se incre-

---

11 Gregory Vlastos: «Justice and Equality», en *Social Justice*, R. Brandt, ed. (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1962), pp. 60, 61.

menta por los esfuerzos requeridos para regular los cambios en los patrones de distribución durante el crecimiento rápido, ya sea frustrando expectativas entre los más afluentes o aliviando el mayor resentimiento entre los que reciben proporcionalmente menos dentro de la totalidad en crecimiento observable.

El punto en discusión no es si la decisión óptima sería respaldar la política P(L). La relevancia del argumento pluralista es que una gran cantidad de valores se verán trastornados en el proceso. Por lo que la personas que clamaran por la tasa de crecimiento inferior de P(M) podrían estar clamando por derechos de bienestar, incluyendo la estabilidad de la forma tradicional de vida o incluso el aislamiento de los propios patrones históricos culturales ante la amenaza de una beneficencia proveniente de los supremos hacedores de la política. La significación del contraargumento a la justicia distributiva está en cuestionar la determinación unívoca impuesta sobre una pluralidad de valores empíricos por la apelación a un solo principio moral. Vlastos ha postulado una vía de escape al eliminar todos los demás argumentos valorativos mediante la condición (c), pero esa eliminación puede ser incoherente con las demás condiciones de un caso de prueba económico. Es importante observar que aun dentro de un mito o novela puede ser difícil desarrollar un escenario plausible de duplicación económica sin consecuencias, a pesar de la mayor libertad de los personajes de ficción que viven y operan en esa economía.

### **Pluralidad de valores y el principio de diferencia**

La justicia distributiva ha sido interpretada en referencia a un tipo de economía de libre mercado y de estado de bienestar que hace mandatario el principio de diferencia, esto es, la ayuda a la personas más desfavorecidas. Pero la pluralidad de valores requiere la puesta a prueba de este principio en el contexto de decisiones prácticas. Considérese una propuesta de revisión de la política de inmigración norteamericana de acuerdo con un principio de diferencia; por ejemplo, permitir a las personas más desventajadas la entrada a los Estados Unidos hasta que los patrones norteamericanos de distribución de ingresos se aproximen a los de otras parte del mundo. Habría que dar consideración

especial a los varios millones de refugiados afganos en Pakistán y a los refugiados de los Ogaden en Somalia, entre otras poblaciones en extrema situación de desventaja.

El carácter quijotesco de la ilustración no afecta el reconocimiento de lo que se requiere por *justicia*. Pero, en la práctica, una propuesta semejante exigiría cambios drásticos en los procesos políticos de los Estados Unidos, ya que la respuesta de la mayoría incluiría resistencia y oposición política. Si la propuesta se ubicara dentro del proceso legislativo democrático para la reforma a la inmigración, se presentarían a colación muchas otras consideraciones que expresarían diferentes grupos electores de la sociedad. Se mencionaría también, en razón de justicia, la prioridad de condición de la comunidad negra, dado que ésta no es una comunidad de inmigrantes voluntarios, habiendo sido traída al país por la fuerza bajo condiciones de esclavitud. El hecho de que la inmigración puede haber tenido un impacto negativo en la movilidad ascendente de esta comunidad dentro de la sociedad sería un valor a considerar en el debate, aunque las condiciones de la comunidad negra sean, objetivamente, muy superiores a las de los refugiados afganos o de los Ogaden.

Entre otros tipos de valores que tendrían defensores en cualquier debate sobre política de inmigración, estaría la siguiente lista parcial: la reunificación de familias y preferencia por parentesco; la contratación de talentos experimentados necesarios, ya sean médicos internos u ovejeros vascos; el rol de los inmigrantes disidentes de países totalitarios como una dádiva de la política exterior norteamericana; la tradición de asilo a los perseguidos religiosos; la necesidad de desincentivar a los países pobres para que no intenten usar a los Estados Unidos en la solución de sus propios problemas políticos o económicos; la compatibilidad de la inmigración masiva con la estabilidad de las tradiciones sociales o culturales norteamericanas; las consecuencias económicas para los sectores más pobres de la población; las oportunidades especiales que ofrecen los incentivos a la inmigración para el reclutamiento de soldados voluntarios; las repercusiones de las preferencias en materia de inmigración sobre los países aliados norteamericanos; las consecuencias de la inmigración sobre los aspectos regionales

de la vida norteamericana, incluyendo la política electoral. Cualquier ley de reforma a la inmigración que surgiera de este proceso envolvería un pequeño componente de alivio a los refugiados así como una respuesta a la variedad de temas citados. No reflejaría sólo el poder político sino, también, un acuerdo negociado entre los valores que son aspiración de grupos pluralistas.

Un ejemplo más específico surgido de la propuesta de Rawls sobre el impuesto sucesoral aclarará algo más la relevancia de la pluralidad de valores para la tesis de inaplicabilidad de la justicia distributiva. Rawls sugiere que una sociedad justa dispondría de un órgano de distribución que asignara impuestos sucesorales e «impusiera restricciones sobre los derechos testamentarios». Escribe Rawls:

El propósito de estos gravámenes y reglamentaciones no es causar réditos (generar recursos al gobierno) sino corregir en forma gradual y continua la distribución de riquezas y evitar concentraciones de poder en detrimento del justo valor de la libertad política y la justa igualdad de oportunidades. Por ejemplo, podría aplicarse el principio progresivo al extinguirse el beneficiario; esto incentivaría la dispersión de propiedades, que es una condición necesaria, al parecer, para mantener el justo valor de las libertades igualitarias... De este modo, se permitiría la sucesión hereditaria siempre que las desigualdades resultantes fueran para beneficio de los meno afortunados, y compatibles con la libertad y la justa igualdad de oportunidades. Como se definió anteriormente, justa igualdad de oportunidades significa un cierto conjunto de instituciones que asegure oportunidades de educación y culturas semejantes para las personas con motivaciones semejantes, y que mantenga los cargos y puestos de empleo abiertos para todos sobre la base de cualidades y esfuerzo razonablemente relacionados con las tareas y deberes relevantes. Son estas instituciones las que resultan amenazadas cuando las desigualdades de riqueza exceden un cierto límite; y la libertad política tiende igualmente a perder su valor, así como el gobierno representativo a serlo sólo en apariencia. Los impuestos y estatutos del sector de distribución deben impedir que dicho límite se exceda. Naturalmente, el trazado de este límite es cuestión de juicio político guiado por teoría, buen sentido e intuición, al menos dentro de un amplio margen<sup>12</sup>.

El análisis de Rawls apela a un pequeño número de valores como

---

12 Rawls, pp. 277, 278.

la distribución igualitaria del ingreso y la preocupación por la desventaja, así como los valores de «justa» igualdad de oportunidades y libertad política, que se asumen como contrarios a la herencia. La distancia entre estos valores y el amplio conjunto de ellos considerados en el proceso de implementar una propuesta legislativa sobre impuestos sucesorales es significativa.

Los impuestos hereditarios son parte de un sistema o norma legal, por lo que será limitado su uso como instrumento de «corrección» permanente de la distribución. A menos que la ley fuera formulada *ad hoc* de manera distribucionista, siempre habrá mecanismos legales disponibles sobre la base de muchos otros propósito legislativos (como el incentivo de ciertas inversiones para beneficio público a largo plazo) que provean de alternativas para evitar la redistribución directa. Esto plantea un argumento mucho más general sobre la compatibilidad con la norma legal de las políticas propuestas de redistribución correctiva<sup>13</sup>.

Cuando se persiguen objetivos redistribucionistas dentro del marco de una norma legal, muchos valores entran en consideración, incluyendo: el incentivo de persona ricas, de edad avanzada, por transferir su residencia legal; la importancia de las fundaciones o asociaciones filantrópicas no gubernamentales, sin fines de lucro, involucradas en actividades educativas, médicas, culturales o religiosas; el valor de no forzar la dispersión de activos de empresas familiares de mediano tamaño, como la granja familiar; el incentivo a disminuir las inversiones en los sectores más cosmopolitas de la sociedad.

Siendo tan variados y complejos los valores sociales afectados por las leyes de impuestos sucesorales, no se ve claro que su reforma deba guiarse por un conjunto más reducido de valores sopesados en razón de patrones de distribución de ingreso dentro de una economía dinámica.

---

13 La tesis de que la justicia distributiva es inconsistente con la norma legal en una sociedad de libre mercado sería una ejemplificación particularmente fuerte de la tesis de inaplicabilidad. Como se indicó anteriormente, este argumento tiene raíces en el tratamiento de Kant de la generalidad de las normas legales. El tema, que no se discute aquí, ha sido desarrollado por F. von Hayek en *Constitution of Liberty*, donde se examina el argumento contextualista.

Si se adoptaran los criterios de Rawls por su valor aparente, podrían producirse resultados paradójicos.

Así, si la causación de réditos no se incluyera en las consideraciones, como Rawls sugiere, las jurisdicciones federales podrían efectuar una dramática subida de la contribución máxima, lo que podría ocasionar la emigración de los ricos de sus actuales enclaves en Nueva York y Texas a otras partes más pobres del país o a otros países más pobres. De este modo, los patrones de distribución de ingresos se harían más igualitarios. Pero esta forma de igualitarismo sería considerada una reducción al absurdo, siendo diligentemente evitada por las autoridades impositivas de los estados afectados, ya que, como la teoría de Rawls reconoce plenamente, la consecución de igualdad resultante en la reducción del nivel de ingresos para todos no es una política social deseable en nombre de la justicia. El problema es que dicha posibilidad surge cuando se sustrae la idea de tributación de su aplicación contextual como un medio de obtener ingresos para una utilización como mecanismo de redistribución.

Por otra parte, la legislación del impuesto sucesoral ha hecho más difícil a las familias fundadoras el control de grandes corporaciones, con lo que los descendientes de ricos han sido impulsados al servicio gubernamental más que a trabajar en la empresa familiar; esta tendencia ha sido favorecida por un desempeño en las directivas de empresas filantrópicas, que proporcionan un trampolín para cargos políticos. Hay evidencia significativa, aunque resulte impresionista, sugerida por las actividades políticas de Mott, Rockefeller, Peabody, Harriman y otros hombre adinerados, de que las leyes sucesorales igualitarias catalizan y amplían la influencia política de los ricos, contrariamente a la asunción de Rawls. El proceso puede ser más complejo de lo que Rawls o yo suponemos, de manera que los valores pluralistas del proceso político, independientemente de las leyes sucesorales, pueden funcionar como salvaguarda de la democracia representativa.

La pluralidad de los valores presentes en las propuestas políticas concernientes a inmigración o herencia plantea un dilema a la justicia distributiva: por una parte, si se ve el concepto de justicia distributiva como el criterio determinante en la legislación de estos temas u otros

similares que afectan críticamente la distribución de ingresos, esta posición envuelve la desconsideración de los valores emergentes como asunto relevante para la toma de decisiones. Así, si la justicia distributiva fuera un tipo de condición precedente a la adjudicación de estos temas, el resultado distorsionaría el razonamiento moral o práctico en complejos asuntos políticos.

Por otra parte, si se toma en cuenta el conjunto de factores morales relevantes derivados de la práctica empírica institucional, habría que incluir en consideración el valor de la igualdad y los reclamos de los más desventajados. Sería posible, entonces, argüir que se han tomado en cuenta las exigencias morales de la justicia distributiva junto con un amplio conjunto de valores como el constitucionalismo, la democracia y la libertad, así como muchas otras consideraciones morales específicas. La justicia distributiva será entonces satisfecha trivialmente, como condición subsecuente al proceso de razonamiento moral y adjudicación.

La significación del dilema es que restablece la tesis de inaplicabilidad. Aun cuando se aceptaran, en abstracto, las elaboraciones teóricas de las demandas de la justicia distributiva, en contextos prácticos provistos de su necesaria pluralidad de valores, esa elaboración conceptual no podría proporcionar una política determinante.

### **Más allá de la inaplicabilidad: *post scriptum* sobre la coherencia conceptual de la justicia distributiva**

Los argumentos contextualista y pluralista han sido presentados en respaldo de la tesis de inaplicabilidad de la justicia distributiva. El patrón de la argumentación es que un concepto que puede ser adecuado dentro de un dominio limitado de instituciones vagamente definidas con un pequeño número de valores, se torna indeterminado en su aplicación a un contexto específico con pluralidad de valores. La formulación de la tesis de inaplicabilidad suscita la pregunta sobre la coherencia conceptual de la justicia distributiva.

El punto no es el aspecto *pragmático* de si un concepto que resulta inaplicable en un contexto práctico puede ser significativo, sino la formulación más formal de que un concepto que carece de un dominio

específico de aplicación, es lógicamente incompleto o incoherente. Esta posición puede articularse en torno a si la idea de justicia distributiva se aplica a un dominio excesivamente simplificado, o si esa extrema simplificación constituye una no especificada o absolutamente incontextual ausencia de referencia. La demostración de la tesis más fuerte va más allá del alcance de este trabajo, pero resulta apropiado hacer un delineamiento de ese punto de vista.

La posición remite a las raíces previamente señaladas de la idea de justicia en sus sentidos formal y retributivo. Ambos sentidos de «justicia» —la acepción formal de que deben tratarse similarmente casos similares, y la acepción retributiva de que toda violación de la ley exige remedio o reparación— operan también en contextos de distribución. Esto es particularmente válido cuando la distribución se efectúa por procedimiento judicial: en tal proceso la redistribución constituye una forma de justicia. Pero el punto importante es que no hay justificación de la redistribución sino como rectificación de una discriminación o como reparación de una violación de las normas del sistema. De lo que se sigue que no existe un concepto distintivo o independiente de la justicia distributiva.

Dicha conclusión plantea inmediatamente la pregunta que surge cada vez que el emperador se declara desnudo: ¿por qué los miembros de la corte y la gente del pueblo decían que estaba vestido? La pregunta puede plantearse aun de modo más agudo en el presente caso, dado que existe una larga tradición en el uso de la idea de justicia distributiva.

Aquí resulta relevante que la tradición de la justicia distributiva se haya desarrollado en contextos de metáfora poética y religiosa con referencia a un estado de perfección original, un paraíso escatológico o una armonía oculta de la naturaleza. La justicia se descubre como virtud en referencia a una sociedad o un mundo que se suponía perfecto y, por definición, justo. Significativamente, las circunstancias institu-

---

14 Desde el punto de vista de la sociedad post-edénica, es posible utilizar el Edén para justificar el igualitarismo. Así, decía el poema de los Leveller\*: «Cuando Adán cavaba y Eva hilaba, quién era entonces señor?» Aunque la estructura institucional del Edén no era igualitaria, ya que los soberanos humanos —creados, en palabras del modismo nobiliario contemporáneo, «a

cionales del Edén, el Paraíso o el Cosmos Natural podrían no responder a las normas explícitas de la justicia distributiva<sup>14</sup>.

En ausencia del mito, los datos descriptivos de diferencias de «distribución» representan, simplemente, los hechos de la vida: los seres humanos, como otras especies vegetales o animales, poseen una disposición impuesta de talentos y capacidades diferenciales, y algunos tienen una herencia defectuosa o fatal. Esto proporciona el punto de partida para una agenda de acciones humanas que incluye la conservación de la vida, la realización de algunas potencialidades de la condición humana, el esfuerzo por aminorar algunos de sus dolores y sufrimientos, o incluso la lucha por la perfectibilidad. Sólo en presencia de algún mito, ya sea el Edén, el Cosmos o el Paraíso, estos hechos de capacidades diferenciales entre los individuos de una especie pueden constituir la línea de demarcación de una injusticia que demande redistribución por amor de justicia. Y, de acuerdo a patrones ideales, cada sociedad empírica requerirá de una redistribución para alcanzar la justicia.

En alguna filosofías racionalistas, la función de la metáfora poética o religiosa corresponde al estado natural, como la última etapa de la historia en algunos sistemas evolucionistas. La demostración del *status* racional o lógico de la igualdad, como las diversas imágenes incompletamente delineadas de las posibilidades sociales o los modelos económicos que ofrece la ciencia-ficción, proporciona un atractivo moral. Tales metáforas sirven para evaluar la sociedades humanas actuales en referencia a formas utópicas, de manera que puedan considerarse

---

imagen de Dios»— gobernaban sobre la demás criaturas. Dicha soberanía se justificaría por apelación al plan divino o a la jerarquía natural de la gran cadena de la creación. De manera similar, la perfección celestial descarta toda mala distribución explícita. Y, no obstante, las posiciones relativas en la jerarquía angelical suscitaron la rebelión. El punto es que la decisión respecto a cuál distribución se justifica remite siempre a un contexto institucional.

\* Grupo radical durante la Guerra Civil inglesa (1640-1649) que reclamaba igualdad ante la ley y tolerancia religiosa. El verso posee un doble sentido lúbrico imposible de traducir, sugerido por el significado amplio de cavar (*delve*: hundir, penetrar) y la homonimia en inglés entre el pasado de hilar y el presente de *to span*: abarcar de lado a lado, abrazar: «When Adam delved and Eve span, who was then the gentleman?» (N. del T.)

injustas y requiriendo distribución. Los filósofos racionalistas ignoran los patrones judiciales existentes para llegar a este juicio. Pero, sin la previa aceptación de esos patrones extra-empíricos, ya sean de carácter mito-poético o ideológico, no habría un delineamiento conceptual de la justicia en su sentido distintamente distributivo.

El reconocimiento del hecho de la diferenciación humana no necesita ser trasladado a un mito opuesto de Utopía jerárquica con inmovilidad parmenídica o de Distopía en el que toda redistribución fuera necesariamente causa de injusticia. La diferenciación no proporciona por sí misma una justificación de la jerarquía social ni otros resultados de desigualdad que los que requieren su condenación. Los distintos tipos de factores morales que entran en tales decisiones tienden a mitigar cualquier *status* privilegiado que pudiera atribuirse al antidistribucionismo.

La eliminación del concepto de justicia distributiva requeriría que la toma de decisiones morales en cuestión de prioridades y asignaciones presupuestarias, incluyendo propuestas de redistribución de ingresos, fuera evaluada tomando en cuenta una variedad de bases morales sin referencia a conceptos de justicia distributiva. Las consideraciones de justicia surgirían sólo cuando apareciera una protesta por discriminación sin razones relevantes o una violación de las normas y derechos jurídicos.

Las ilustraciones presentadas sobre el pluralismo en la legislación del impuesto sucesoral o de las condiciones de inmigración han proporcionado evidencia de este enfoque. Desde este punto de vista, si una sociedad, en sus gastos gubernamentales, asigna a la salud, la educación y el bienestar tan alta proporción de sus réditos impositivos que llega a poner en peligro la formación de capital o su defensa nacional, habrá actuado de manera imprudente o inmoral pero no habrá cometido injusticia distributiva. Al igual que si, a la inversa, destina una alta proporción de sus réditos impositivos a la reindustrialización o a la defensa, podrá haber actuado de modo inmoral e imprudente, pero no habrá cometido con ello un acto de injusticia distributiva. De manera semejante, la legislación económica que proporciona incentivos de ingresos productivos o de consumos necesarios es función de una

### ***Contextualismo, pluralismo y justicia distributiva***

decisión moral, no de justicia distributiva. Los patrones morales invocados conciernen a las razones morales relevantes a la decisión en su contexto empírico. No hay patrón de justicia antecedente frente al cual medir estas decisiones.

Por tanto, la estrecha conexión entre el concepto de justicia y las decisiones moralmente inadecuadas sobre distribución de bienes es explicable sin el concepto de justicia distributiva. Aparte de los muchos casos de distribución inadecuada relacionados con una injusta discriminación y con la injusta violación de las normas, la persistencia del pensamiento utópico, en su forma religiosa o ideológica, hace aparecer injustos los patrones naturales y sociales de distribución surgidos históricamente, por ser necesariamente imperfectos.

La acusación de incoherencia conceptual de la justicia distributiva podría interpretarse, entonces, como una propuesta para una legislación lingüística no utópica de nuestro vocabulario moral. Su justificación, no obstante, no podrá ser que se trata de una reforma realista del vocabulario moral; más bien es un intento por distinguir entre el léxico de los conceptos asociados con la justicia y el ejercicio de procedimientos jurídicos, y el de aquellos asociados con una distribución utópica o aun mejor.