

Rawls y el determinismo incompatibilista: ¿Descansa en un error el principio de diferencia?

Las razones para adoptar el Principio de Diferencia

La teoría de la justicia de Rawls propone principios para regular básicamente la distribución de cinco cosas: libertades, oportunidades, recursos, autorrespeto y ahorros. Lo que me interesa en este caso es el tema de la distribución de los recursos, regulada en el Principio de Diferencia, por lo que voy a comenzar estudiando los argumentos que están detrás de ese principio, uno de los cuales considero equivocado y pienso que conduce a un dilema, de donde tal vez el principio se base en un error. Como es bien sabido, el Principio de Diferencia establece que las desigualdades sociales y económicas deben ser ordenadas de modo tal que ambas resulten en el mayor beneficio para los individuos menos aventajados.

Es bueno recordar que la posición determinista de Rawls que voy a estudiar aquí puede comprometer también otros aspectos de su teoría, tales como su afirmación respecto de la posesión de un sentido de justicia, o acerca de la realización de acciones voluntarias por parte de los individuos, pero en este capítulo me concentraré en la conflictiva relación del determinismo incompatibilista y el Principio de Diferencia. (Mostrando cierta inconstancia, Rawls parece adherir en otras partes de su obra a un determinismo más débil).

Arranco –pues– precisando los párrafos en los que Rawls enuncia las razones que conducen al Principio de Diferencia. Él destaca que su concepción de la justicia nulifica los accidentes que provienen de los dones naturales, dejando fuera de la teoría aquellos aspectos del mundo social que parecen arbitrarios desde el punto de

vista moral. No hay más razones para permitir que la distribución del ingreso y la riqueza se base en los dones naturales que la que existe para basarla –por ejemplo– en la fortuna social e histórica.¹

Una de las ideas centrales de Rawls es que las desigualdades inmerecidas reclaman una reparación, y puesto que las desigualdades de nacimiento y de posesión de dones naturales son inmerecidas, estas desigualdades deben ser de algún modo compensadas. Por eso mismo el Principio de Diferencia es visto como un acuerdo para considerar la distribución de los talentos naturales como un patrimonio común.² Rawls cree que existe un acuerdo en nuestros juicios ponderados en el sentido de que nadie merece su lugar en la distribución de los dones naturales, más de lo que uno merece su punto de partida en la sociedad.

Hasta aquí no encuentro nada objetable en el argumento, sea que uno termine eligiendo o no el Principio de Diferencia como su teoría favorita respecto de la distribución de los recursos. Pero el problema empieza ahora, porque Rawls avanza con su razonamiento sin advertir que está entrando en un terreno peligroso. Su argumento adicional es este: la aseveración de que un hombre merece el carácter superior que lo capacita para hacer el esfuerzo de cultivar sus habilidades es igualmente problemática, puesto que su carácter depende en gran parte de su familia afortunada y de sus circunstancias sociales, por las que él no puede reclamar ningún crédito, de donde la noción de mérito no puede aplicarse en estos casos.³ Este párrafo relativo al carácter aparece por primera vez en su trabajo de 1968, “Distributive Justice: Some Addenda”⁴ y se mantiene en la versión revisada de *A Theory Of Justice* de 1999.⁵ Parece entonces un punto firme y meditado de la teoría, y es –a la vez– el párrafo que conduce a los problemas que he sugerido.

Advirtamos primero los distintos tipos de bienes que pueden ser objeto de distribución:

- a) Los bienes heredados.
- b) Los bienes derivados de los dones naturales, como el talento o la habilidad física, por ejemplo.
- c) Los bienes derivados del carácter.

¹ JOHN RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971, pp. 15 y 74.

² RAWLS, cit., pp. 100-101.

³ RAWLS, cit., p. 104.

⁴ JOHN RAWLS, “Distributive Justice: Some Addenda”, en *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, p. 170.

⁵ JOHN RAWLS, *A Theory of Justice*. Revised Edition, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, p. 89.

Advierto, ante todo, que el criterio de justicia que se adopte debe contemplar la posibilidad de que se distribuya entre los ciudadanos la totalidad de los bienes que resulten de estas tres categorías, pero un criterio liberal de justicia no podría exigir además que se maximizara la cantidad de bienes que podrían producirse, por ejemplo, en las categorías b) y c).

Aclarado esto, resulta claro que casi nadie cuestiona la idea de que no puede aplicarse la noción de mérito a lo que un individuo hereda, especialmente si se trata de un heredero forzoso. Esto no significa que no pueda defenderse la institución de la herencia en términos de justicia, desde luego, sino solo que no puede defenderse –usualmente– apelando a los méritos del heredero. Respecto de los bienes heredados –entonces– Rawls no enfrenta ninguna objeción seria respecto de su principio.

Tampoco la enfrenta en lo que se refiere a los bienes derivados de los dones naturales: nacer dotado de una inteligencia superior o de una belleza física deslumbrante no es una acción en ningún sentido, de donde no se le puede predicar ningún tipo de mérito.

La cosa cambia en lo que se refiere al carácter, sin embargo. Una persona puede ser talentosa pero haragana, y negarse a desarrollar su talento, o puede ser trabajadora y esforzada, poniendo empeño en que su talento fructifique. ¿No merece acaso recompensa en el segundo caso? ¿Y no debe ese mérito incidir así en la distribución de los bienes que reconocen esa procedencia? Es curioso que Rawls descarte tan rápidamente el carácter, porque las desigualdades permitidas por el Principio de Diferencia están concebidas –precisamente– para incentivar a los talentosos a desarrollar su talento, de donde parece que los individuos –en la concepción rawlsiana– pueden de hecho incidir en su propio carácter.

Este tema, desde luego, es parte del debate entre los defensores del libre albedrío y los defensores del determinismo, debate que admite al menos tres posiciones. a) Para que exista responsabilidad moral, es necesario que exista el libre albedrío. Esta es la posición que defienden los libertarios, los que, además, sostienen que el determinismo es falso. b) Es cierto que para que exista responsabilidad moral debe existir libre albedrío, pero el determinismo es verdadero, de donde no existe responsabilidad moral. Esta es la posición que defienden los deterministas incompatibilistas. c) Aun sin libre albedrío, puede existir la responsabilidad moral. Esta es la posición que defienden los deterministas compatibilistas.

La idea de que el carácter es algo fijo y no influenciado parece colocar entonces a Rawls entre los defensores del determinismo incompatibilista, y puede llevarlo a enfrentar dos dilemas que paso ahora a describir. (La eventual inmutabilidad del carácter, examinada dentro de los límites de la ética de la virtud, es parte del capítulo 2).

El primer dilema de Rawls

El primer dilema es correctamente enunciado por Jay Wallace. Supongamos que el incompatibilismo tiene razón en pensar que violaría una obligación de equidad el considerar a la gente como moralmente responsable si el determinismo fuera verdadero, y supongamos también que el determinismo es –de hecho– verdadero. Entonces sería inapropiado –puesto que no sería equitativo– sujetar a la gente a cualquier obligación moral de un modo conectado con las emociones reactivas, incluyendo la obligación misma de equidad. Pero si creemos que no se puede someter adecuadamente a la gente a obligaciones de equidad, entonces tampoco podemos criticarnos a nosotros mismos por considerar que la gente es responsable, pese al determinismo, sobre la base de que no sería equitativo hacerlo, ya que tampoco nosotros estamos sometidos a obligaciones de equidad. O sujetamos a la gente a la obligación de equidad, en cuyo caso tenemos razones importantes para dejar de sostener que la gente tiene obligaciones morales (de modo que la responsabilidad se escapa de la escena), o simplemente ya no sostenemos que la gente tiene obligaciones morales. En ambos casos, como puede verse, tenemos problemas para considerar responsable a la gente.⁶

Lo que está diciendo Wallace es que para un determinista duro, para un determinista incompatibilista, es muy difícil –si no imposible– aceptar la idea de obligaciones morales sustentadas en la equidad, y la afirmación de que el carácter es heredado e inmerecido semeja colocar a Rawls en esta categoría de deterministas. En tal caso, sin embargo, parece difícil poner tanto empeño como él puso en construir una teoría de la justicia basada –precisamente– en la equidad.

El segundo dilema de Rawls

Quiero replantear en términos ligeramente distintos el dilema mostrado por Wallace, ejemplificando así el segundo dilema:

- a) Si el carácter es algo heredado, fijo e inmutable, no puede existir la responsabilidad moral.
- b) Si el carácter es mutable, y depende del agente, los requerimientos del Principio de Diferencia son exagerados.

⁶ R. JAY WALLACE, *Responsibility and the Moral Sentiments*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, pp. 105-106.

- c) El carácter es fijo o es mutable.
- d) O no hay filosofía moral, o el Principio de Diferencia contiene requerimientos exagerados.

Exagerados, quiero aclarar, en la medida en que si el carácter es mutable en base al esfuerzo de los individuos, ellos merecen el producido de ese carácter, de donde no tienen por qué someterse a la exigencia de que sus ganancias dependan del eventual beneficio a los peor situados. Cuando me refiera luego al dilema de Rawls lo haré pensando en este segundo dilema.

No soy tan ingenuo como para no advertir que hay varias maneras de disipar este dilema. El carácter, por ejemplo, puede ser en parte fijo y en parte modificable, en parte producto de la herencia y en parte producto del esfuerzo. Sin embargo, no estoy seguro de que esta salida esté disponible para Rawls, porque él parece concebir al carácter como determinado, tan determinado como los dones naturales, y es eso lo que lo convierte —precisamente— en un determinista incompatible. ¿Cuáles son las consecuencias de esta actitud?

El determinismo incompatible

Las que mencioné más arriba en la premisa a), por supuesto, tal como lo expuso con toda claridad Galen Strawson. El argumento que ofrece Strawson para cuestionar la posibilidad de la existencia de la responsabilidad moral es el siguiente: a) Nada puede ser causa de sí mismo. b) Para ser uno realmente moralmente responsable por sus propias acciones, debería ser causa de sí mismo, al menos en ciertos aspectos mentales cruciales. c) En consecuencia, nadie puede ser verdaderamente responsable desde el punto de vista moral.⁷ Asumiendo que este tipo de determinismo es verdadero, emitir un juicio moral sobre la gente, decir que alguien actuó correcta o incorrectamente, es como decir que son lindos o feos, algo por lo cual ellos no son responsables.⁸

Para ser verdaderamente responsable, uno debería haber conseguido ser como es, mentalmente hablando, en ciertos aspectos. Pero uno no puede elegir, de un modo conciente y razonado, ser como es, mentalmente hablando. Uno es como

⁷ GALEN STRAWSON, "The Impossibility of Moral Responsibility", *Philosophical Studies*, vol.75, 1994, p. 5.

⁸ GALEN STRAWSON, "On Freedom and Resentment", en John Martin Fisher & Mark Ravizza (eds.), *Perspectives on Moral Responsibility*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, p. 54.

es, inicialmente, como resultado de lo heredado y de la experiencia temprana, que son las que determinan incluso el modo en que podríamos intentar cambiarnos a nosotros mismos.⁹ De modo que lo que no puede aceptarse es la existencia de una responsabilidad última, que es aquella que poseemos cuando lo que hacemos depende total y enteramente de nosotros, y esta es la responsabilidad que debe existir para que el castigo y la recompensa puedan ser equitativos y justos, sin ninguna justificación pragmática.¹⁰

La idea de Rawls acerca del carácter no difiere de la que defiende Edwards. Si bien nosotros podemos decidir de acuerdo a nuestros deseos, esos deseos y –de modo último– nuestro propio carácter, deriva de la herencia que nos equipa y de las influencias del medioambiente al que fuimos sometidos al comienzo de nuestras vidas. Para adscribir responsabilidad moral a un agente, no solo se requiere que ese agente no esté coaccionado, sino también que él haya podido actuar de otra forma, esto es, requiere que el agente haya elegido originariamente su propio carácter. Y de la circunstancia de que los seres humanos –de manera última– no modelan su propio carácter, se sigue que ellos no son nunca moralmente responsables.¹¹ El mal es un producto conjunto de la naturaleza y de la crianza, de donde la diferencia entre nosotros y una mala persona es una cuestión de suerte moral. Nuestro sistema de responsabilidad suele respetar ciertos casos de buena suerte moral, pero es implacable con los casos de mala suerte.¹²

No dudo que Strawson y Edwards están pensando claramente en un tipo de responsabilidad absoluta, lo que Dennett llama la “responsabilidad ante los ojos de Dios”; es por eso que creen que esta condición nunca puede ser alcanzada en este mundo, lo que –sin embargo– no debería conducirnos a un escepticismo respecto de la institución de la responsabilidad moral, como luego veremos. Dennett cree que la responsabilidad moral permite una proporción más alta de comportamiento responsable, que es –precisamente– lo que se quiere lograr: al sostener que la gente es responsable por sus acciones, y al asegurarnos de que será considerada responsable, acotamos el diseño de sus rasgos de carácter dentro de límites tolerables. En el ámbito de la responsabilidad legal –a su vez– se acepta que algunas personas

⁹ GALEN STRAWSON, “The Impossibility...”, cit., pp. 6-7.

¹⁰ GALEN STRAWSON, “The Bounds of Freedom”, en Robert Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, 2002, pp. 451-452.

¹¹ PAUL EDWARDS, “Hard and Soft Determinism”, en Robert Kane (ed.), *Free Will*, Oxford, Blackwell Publishing, 2002, pp. 62-64. Edwards no enfrenta ningún problema ya que –a diferencia de Rawls– no está tratando de construir una teoría de la justicia.

¹² GARY WATSON, “Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme”, en Kane (ed.), *Free Will*, cit., p. 177.

—individuos insanos o mentalmente incompetentes— no son responsables de manera completa, ya que el derecho fracasaría en hacerlos comportar del modo deseado. Se establece entonces un umbral para la responsabilidad legal, creando una clase de agentes legalmente culpables, cuya posibilidad de castigo contribuye a mantener la credibilidad del sistema.¹³

Pero lo que se sigue de la afirmación de Rawls sobre el carácter es la desaparición de la responsabilidad moral, de lo que parece seguirse —a su vez— la desaparición de la filosofía moral, incluyendo la teoría de la justicia de Rawls. ¿No deberíamos imaginar entonces un resultado menos radical?

Introduciendo el determinismo compatibilista

Sin duda, y es el resultado que sugerirían los deterministas compatibilistas, muchos más permeables al manejo del carácter por parte del agente. Es —por otra parte— el resultado que voy a defender aquí, y voy a comenzar sugiriendo una defensa que puede ser considerada pragmática, o incluso cínica, para descartarla luego y dejar lugar a una defensa más convincente.

Muchas veces el tema acerca de la eventual verdad del determinismo comienza estudiándose desde afuera de la filosofía moral, y recién después se aborda el impacto de la respuesta sobre la propia filosofía moral, donde el tema fue importado. La defensa que estoy considerando procede de un modo distinto: el tema comienza estudiándose dentro de la filosofía moral y luego se exporta fuera de ella.

En el primer enfoque, no existe ningún límite que se imponga a la investigación acerca del determinismo, cualquier resultado es aceptable, y recién después de logrado se evalúa qué es lo que ocurre cuando la filosofía moral trata de asimilarlo. El segundo enfoque, por supuesto, procede de otro modo, puesto que la filosofía moral no está dispuesta a abandonar la noción de obligación moral, ni la noción de reproche moral. Ella está dispuesta a aceptar que el determinismo es verdadero solo en la medida en que esta verdad no socave las dos nociones anteriores. De modo que la investigación acerca de la verdad del determinismo —en este segundo enfoque— está seriamente condicionada; no puede aceptarse ninguna versión del determinismo que implique el abandono de las nociones de obligación moral y de reproche moral.

Creo que Shelly Kagan lo expuso de manera impecable:

¹³ DANIEL DENNETT, *Elbow Room*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1984, pp. 161 y 163-165.

Tengo más confianza en la pretensión de que algunas personas tienen más mérito moral que otras de lo que la tengo respecto de cualquier tesis filosófica particular que concierna a las supuestas precondiciones metafísicas del mérito (...). Voy a tomar como dado que si el mérito moral realmente tiene alguna condición metafísica (sea el libre albedrío u otra cosa), entonces esas condiciones, cualesquiera puedan ser, están cumplidas.¹⁴

Cincuenta años atrás, Peter Strawson sostuvo algo parecido. Al analizar las relaciones interpersonales, dijo que el compromiso humano en la participación en las relaciones personales comunes estaba enraizado de manera tan profunda en nosotros mismos que convertía prácticamente en inconcebible la idea de que una convicción teórica acerca del determinismo pudiera modificarlo.¹⁵ En otras palabras, no estaríamos dispuestos a modificar nuestra actitud respecto de las relaciones interpersonales aunque el determinismo fuera verdadero. Si se reemplaza “relaciones interpersonales” por “obligaciones morales” (lo que constituye una idea similar), esto es lo que estoy diciendo, ya que no estamos dispuestos a renunciar a la idea de obligación moral. En una línea semejante a la de Strawson, Wallace sostiene que culpar a alguien es someterlo a una emoción reactiva, en términos de la cual se define la idea de considerar responsable a la gente.¹⁶

Este condicionamiento, sin embargo, parece albergar una buena dosis de irracionalidad. ¿Por qué rechazar de antemano cualquier versión del determinismo que resulte incompatible con las ideas de responsabilidad moral y de reproche moral? ¿Hay alguna base para lo que –hasta aquí– parece ser solo una exhibición de dogmatismo? En rigor, más que de dogmatismo, la afirmación anterior parece ser –y es– una exhibición de consecuencialismo. Las instituciones sociales funcionan bien cuando se acepta la existencia de la responsabilidad moral, de la cual se sigue la responsabilidad penal, de la cual se sigue, en definitiva, la institución del castigo. Como observa Watson, considerar a los individuos como agentes responsables es estar preparados para tratarlos de una cierta manera.¹⁷ Sin duda lo es, y tal vez más de lo que el propio Watson imagina.

Porqué él nos proporciona un ejemplo tendiente a que nos preguntemos si deseamos considerar responsables a algunos seres humanos y aplicarles –en ese caso– la pena a

¹⁴ SHELLY KAGAN, *The Geometry of Desert*, Oxford University Press, 2012, p. 13.

¹⁵ PETER STRAWSON, “Freedom and Resentment”, en Fisher & Ravizza (eds.), cit., p. 54.

¹⁶ WALLACE, cit., p. 52.

¹⁷ WATSON, “Responsibility and...”, cit., p. 165.

la que habían sido condenados. Se trata del caso de un homicida que debe recibir la pena de muerte, pero que —a la vez— ha sido víctima de crueles abusos físicos y síquicos desde su niñez. Sin embargo, este ejemplo no puede desplazar las consideraciones consecuencialistas a las que me he estado refiriendo. Sin discutir siquiera el tema de la responsabilidad moral de este homicida, es claro que la sociedad no estaría dispuesta a dejarlo en libertad; tal vez aceptaría dejarlo vivir, pero recluido en un instituto de alta seguridad, y esta solución —desde luego— está inspirada en consideraciones consecuencialistas, a las que ninguna sociedad estaría dispuesta a renunciar.

De modo que existe un argumento para sustentar la tesis consecuencialista y despejar la sospecha de irracionalidad y dogmatismo: el reproche moral funciona en tanto institución, y funciona bien, permite modelar conductas, proporciona incentivos, y produce resultados que la sociedad considera morales. Hay dos conclusiones diferentes que pueden extraerse de esta afirmación, y las dos son contrarias a la admisión de un determinismo fuerte: a) no nos molestaríamos en intentar modelar el carácter moral de los seres humanos si el determinismo fuerte fuera verdadero, simplemente porque el carácter estaría determinado; pero b) la tarea de modelar el carácter moral de los seres humanos funciona, de donde el determinismo fuerte no es verdadero. Si deber implica poder, la institución del castigo —por ejemplo— presupone que los agentes morales pueden abstenerse de delinquir.

Como estoy hablando aquí de filosofía moral, me concentro en la forma en que intentamos modelar el carácter moral. Pero la amenaza del determinismo fuerte es mucho más amplia, por supuesto (tampoco tendría sentido estimular a un pintor para que fuera un mejor pintor, por caso).

Responsabilidad moral sin consecuencialismo

Las razones para defender la teoría que acabo de exponer, como he dicho, son razones consecuencialistas y pragmáticas. Muchas personas, sin embargo, no se convencerían con este tipo de argumentos, observando que la teoría podría funcionar y —aun así—no ser verdadera. Y es verdad que el determinismo fuerte nos conduce a consecuencias peligrosas, pero —como advirtió Hume—:

*No es cierto que una opinión sea falsa por tener consecuencias peligrosas.*¹⁸

¹⁸ DAVID HUME, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Madrid, Editora Nacional, 1977, Libro Segundo, parte tercera, sección ii.

Busquemos otro fundamento para defender la idea de la responsabilidad moral, entonces, más preocupado por la verdad que por las consecuencias. Hilary Bok, por caso, no piensa que debemos creer en la responsabilidad moral solo porque el hacerlo hará que nos portemos mejor, sino porque cree que cuando nos preguntamos cuáles son las concepciones de la libertad y de la responsabilidad que tendrían que preocuparnos, debemos responder que no hay ninguna concepción que debamos necesariamente emplear, puesto que tenemos libertad para considerar razones para emplear una u otra. Una persona es libre si es capaz de determinar sus acciones a través del razonamiento práctico; esa persona es libre de elegir entre todos aquellos actos que ella podría realizar si lo eligiera y es libre de realizar una acción dada si la llevara a cabo en caso de elegirla. Es de esta manera que puedo decir que mi conducta refleja algo acerca de mí.¹⁹

Bok critica el argumento consecuencialista sosteniendo que se trata solo de una variedad de medios que pueden ser usados para que actuemos correctamente en el futuro, por lo que podríamos llegar entonces a prescindir de la responsabilidad moral si descubriéramos en ese futuro medios más eficaces para regular nuestra conducta. Porque se puede regular el comportamiento de los individuos de distintas maneras, muchas de las cuales socavan nuestra capacidad de autogobierno racional, tales como el lavado de cerebro, la mentira y la manipulación.

Pero Bok cree que nuestra adscripción de responsabilidad moral no puede ser suplantada mediante la introducción de algún medio más efectivo para que obremos correctamente, por la simple razón de que esa adscripción es más que un medio. Cuando tratamos de modificar el comportamiento de alguien de esta manera, le ofrecemos razones para que cambie, lo que no haríamos —en cambio— si lo consideráramos instrumentalmente. Lo estamos considerando, en cambio, como un ser con capacidad para gobernarse a sí mismo, como una persona con la que se puede razonar, y no como un objeto que puede ser manipulado.²⁰

Sea pues desde el punto de vista del consecuencialismo, sea desde el punto de vista del deontologismo, la idea mayoritaria se inclina por considerar irremplazable para la vida en sociedad la adscripción de responsabilidad moral. Esto indica que cualquier versión determinista que se acepte debería ser compatible con la adscripción de tal responsabilidad. Pero ¿en qué medida resulta filosóficamente de interés el aceptar una versión del determinismo a la que se arriba de un modo tan

¹⁹ HILARY BOK, *Freedom and Responsibility*, New Jersey, Princeton University Press, 1998, pp. 100-101, 120 y 129.

²⁰ BOK, cit., pp. 144-145, 182, 188 y 190.

acotado? Contra lo que podría pensarse en un principio, de gran interés, porque –incluso sin acotamientos– yo creo que la versión más plausible del determinismo es la del determinismo compatibilista, lo que paso a mostrar.

Responsabilidad moral y alternativas disponibles

Hay dos autores que han intentado escapar del dilema que enfrenta Rawls defendiendo que puede hablarse de responsabilidad moral incluso ante la ausencia de alternativas disponibles. Creo que no es así.

Comencemos con Harry Frankfurt quien –a su vez– comienza enunciando lo que él denomina el Principio de Posibilidades Alternativas (PPA): Un agente S es moralmente reprochable por realizar un acto dado A solo si está dentro del poder de S el no realizar A. Frankfurt cuestiona el PPA y sostiene que una persona puede ser moralmente responsable por lo que ha hecho incluso aunque no hubiera podido actuar de otra manera,²¹ porque la coerción afecta la responsabilidad moral solo cuando la persona actúa como lo hace debido a la coerción, y en este caso no la excusamos por no poder actuar de otra manera sino por haber sido influenciada por la coerción. Pero si la coerción no cumplió ningún papel en la decisión final del agente, entonces el agente es moralmente responsable por hacer x, puesto que la coerción es irrelevante cuando queremos dar cuenta de su acción.²²

Veamos un ejemplo de todo esto: Jones, por sus propias razones, decide matar a Smith, que es una persona inocente, de un modo premeditado y por un motivo egoísta, y luego Black amenaza a Jones con un castigo insoportablemente severo si no mata a Smith. Si Jones se asusta tanto debido a la amenaza recibida que se olvida incluso de su decisión primitiva, y actúa solo sobre la base de tal amenaza, entonces su decisión primitiva no cuenta y Jones no es responsable del crimen. Pero si la coerción no cumplió ningún papel en la decisión final de Jones, entonces Jones es moralmente responsable por el crimen, puesto que la coerción es irrelevante cuando queremos dar cuenta de su acción.²³

Yo no estoy convencido con esta solución frankfurtiana. Para tornar inteligible la idea de reprochabilidad moral, pienso que debemos distinguir entre tres cuestiones

²¹ HARRY G. FRANKFURT, *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, 1988, pp. 1-2.

²² FRANKFURT, cit., pp. 4-5.

²³ FRANKFURT, cit., pp. 3 y 10.

diferentes: Jones, en definitiva, no puede dejar de matar a Smith, pero a) Jones mata a Smith por su propia decisión, y sin arrepentirse en el momento de hacerlo, o b) Jones mata a Smith por la acción de Black, pese a que se había arrepentido antes de hacerlo por su motivo original. Jones resulta reprochable en a), y resulta reprochable porque –pese a lo que sostiene Frankfurt– él podía hacer algo distinto de lo que hizo, esto es, arrepentirse antes de actuar. En b), en cambio, Jones no es reprochable. La reprochabilidad parece implicar aquí la existencia de un cierto grado de libertad por parte del agente.

Dennett ofrece una versión similar a la de Frankfurt, poniendo como ejemplo histórico a Martin Lutero. Al enfrentarse con el Papado, Lutero dijo: “Esta es mi posición. No puedo hacer otra cosa”. Dennett recuerda que Lutero no estaba tratando de evadir sus responsabilidades, sino sosteniendo que esto era lo que razón le dictaba, que hubiera sido una locura obrar de otra manera, y, puesto que no era loco, él no podía obrar de otra manera.²⁴ La replica, en este caso, debe seguir los lineamientos de la réplica a Frankfurt. Lutero, desde luego, no estaba sosteniendo que estaba determinado a obrar así, ni estaba diciendo que se encontraba físicamente condicionado a hacerlo. El propio Lutero podría haberse concebido acatando las órdenes papales, y si lo evaluamos –bien o mal– por lo que hizo, es porque nosotros hacemos lo mismo, lo imaginamos –con toda plausibilidad– obrando de otra forma. Si Lutero hubiera sido un robot, el elogio y la crítica estarían fuera de lugar.

Frankfurt y Dennett intentan obviar el problema de la ausencia de alternativas disponibles sosteniendo que incluso en esos casos puede hablarse de responsabilidad moral, lo que ayudaría a disipar el dilema de Rawls. Pero no es así: Jones es responsable, en el ejemplo de Frankfurt, porque tenía una alternativa disponible, ya que podría haber decidido arrepentirse y no lo hizo; de la misma manera, Lutero, en el ejemplo de Dennett, es responsable porque tenía disponible la alternativa de ceder a los requerimientos del Papado.

Modificaciones del carácter

Más fructífero es el intento de Bok, quien –a diferencia de Rawls– piensa que hay muchas cosas que podemos hacer respecto de nuestro carácter. Cada vez que descubro alguna falta en el proceso mediante el cual realizo algún acto, puedo

²⁴ DANIEL DENNETT, “I Could Not Have Done Otherwise – So What?”, en Kane (ed.), *Free Will*, cit., p. 86.

preguntarme qué es lo que explica mi falta. Las disposiciones y los rasgos que figuran en la respuesta a esta pregunta constituyen precisamente mi carácter, y las mismas consideraciones que me proporcionan razones para corregir cualquier falta en el proceso mediante el cual actúo me proporcionan también razones para corregir cualquier falta en mi carácter. Lo que queremos es descubrir si hicimos algo que consideramos incorrecto, si estuvimos atentos a todas las consideraciones que debimos haber tomado en cuenta, si pensamos seriamente acerca de lo que estábamos por hacer, si realizamos –en definitiva– las elecciones correctas. Porque cuando nos ensarzamos en el razonamiento práctico, no nos consideramos a nosotros mismos como objetos pasivos respecto de fuerzas externas sino, en cambio, como determinantes de nuestra propia conducta.²⁵ Aquí reside la clave del tema: si deseamos realmente comprometernos con el razonamiento práctico, si deseamos –por ejemplo– diseñar y llevar a la práctica una teoría de la justicia, no podemos considerar nuestro carácter como dado e inmutable. Lo que defiende Bok, entonces, es la existencia misma de las condiciones que posibilitan –a su vez– la existencia de una teoría de la justicia, y que es –sin embargo– una de las condiciones que cuestiona Rawls.

Nuestro carácter, sostiene Bok, afecta el grado en el que vivimos de acuerdo a nuestros criterios de conducta, y el grado en el que realizamos aquellos actos que creemos que son los que tenemos las razones más poderosas para realizar. Puesto que nuestro carácter afecta nuestra capacidad de vivir de acuerdo a cualquier criterio que nosotros aceptemos, tenemos un interés especial en poseer aquel carácter que promueva precisamente nuestros intentos de vivir de acuerdo a esos criterios. Y puesto que nuestro carácter es maleable, tenemos un interés en crearlo, cambiando aquellos aspectos de nosotros mismos que nos conducirían a violar nuestros propios criterios.²⁶

Si abandonamos nuestro interés en nuestro carácter, tendríamos que abandonar también el tener fines, y esto significaría abandonar el razonamiento práctico en sí mismo. Si algún rasgo de mi carácter me ayuda a seguir mis principios más consistentemente, mi interés en seguir esos principios en el futuro me da una razón para cultivar y fortalecer ese rasgo, y si me impide actuar como creo que debería hacerlo, tengo en cambio una razón para tratar de cambiarlo.²⁷

²⁵ BOK, cit., pp. 156 y 161. Es sugerente lo que dice Annas: puesto que la vida está siempre en marcha, y siempre nos estamos desarrollando de varias maneras, como resultado de la reflexión y como respuesta a factores cambiantes de nuestras circunstancias, el carácter no es algo fijo; a veces tratamos de mantener –o proteger– disposiciones ya formadas, y a veces tratamos activamente de cambiar en algún aspecto. JULIA ANNAS, *Intelligent Virtue*, Oxford University Press, 2011, p. 150.

²⁶ BOK, cit., p. 136.

²⁷ BOK, cit., pp. 137-138.

Aquí está expuesto de un modo transparente un principio de solución al dilema de Rawls: la filosofía moral puede existir, sin duda, pero para ello hay que abandonar la idea de que el carácter es fijo y que no podemos atribuirnos méritos por él. Pero si tenemos méritos en virtud de nuestro carácter, esto implica un límite a los principios de justicia que podemos imponer, como mostraré luego.

Yo estoy de acuerdo con la posición de Bok, pero igual me parece de importancia mencionar también una posición más moderada, que ocupa un lugar intermedio entre la de Rawls y la de Bok. Su defensora, Susan Wolf, piensa que algunas personas pueden controlar su carácter y otras no pueden hacerlo, de donde algunos individuos serían entonces responsables y otros no lo serían.

El individuo responsable es aquel que es capaz de reconocer que algunas personas y caracteres son mejores que otros, y de controlar su comportamiento de modo que sus acciones y su carácter sean mejores. ¿Cuáles son, entonces, los obstáculos para ser considerados como agentes responsables? Algunas experiencias traumáticas, malos modelos o patologías neurológicas, propone Wolf como ejemplo.²⁸ El único problema que yo encuentro en esta idea es el referido a los malos modelos, puesto que cualquier teoría puede dar cuenta de los otros dos casos. Si la idea de malos modelos tiene el alcance que le asigna Rawls, entonces ella propone la misma parálisis en la filosofía moral que la teoría rawlsiana, y yo sería partidario de excluirla como opción.

Refutación clásica del determinismo incompatibilista

Me queda pendiente una tarea –negativa, otra vez– respecto de la teoría de Rawls, y es el de mostrar una refutación consistente al modelo de Galen Strawson que describí más arriba, y que es el que Rawls parecería estar siguiendo. La refutación tiene una larga tradición filosófica, que comienza con Hume. La mejor manera de explicar en este aspecto la teoría de Hume es decir que ella hace de la necesidad una virtud. Si reinaran la libertad o el azar, los hombres no serían más responsables de sus acciones intencionadas y premeditadas de lo que serían por sus acciones casuales y accidentales. Si las acciones no procedieran de alguna causa debida al carácter o disposición de la persona que las realiza, no podrían ser atribuidas a ella, ni redundar en su honor o en su descrédito. De allí la conclusión humeana:

²⁸ SUSAN WOLF, *Freedom Within Reason*, Oxford University Press, 1993, pp. 77-78.

Solamente sobre la base de principios de necesidad adquiere una persona mérito o demérito por sus actos, por mucho que la opinión común pueda inclinarse a lo contrario.

Lo que ocurre es que Hume distingue cuidadosamente entre dos tipos de necesidad, y lo hace —justamente— por oposición a dos tipos de libertad. Después de haber realizado una acción determinada, aun reconociendo que la realizamos por consideraciones y motivos particulares, resulta difícil convencernos de que la necesidad nos gobernaba, puesto que parece que la idea de necesidad implica algo forzoso, violento y constrictivo, y nosotros —por el contrario— no tenemos conciencia de nada de este tipo al realizar la acción. Y esta aparente contradicción ocurre porque no diferenciamos entre dos tipos distintos de libertad. Por una parte, concebimos la libertad de *espontaneidad* cuando no padecemos violencia, pero por la otra, hablamos también de libertad de *indiferencia*, cuando negamos la existencia de causas y de necesidad. El sentido que nos interesa para la responsabilidad moral, por supuesto, es el primero: somos libres porque no fuimos víctimas de la violencia y esta es la libertad que queremos preservar. Pero esta libertad no excluye ni la necesidad, ni las causas. La responsabilidad moral requiere libertad de espontaneidad, no libertad de indiferencia.²⁹

Examinemos a Rawls y a Galen Strawson desde el ángulo de esta perspectiva. Cuando Rawls habla de las circunstancias familiares y sociales menciona causas y necesidades que están abarcadas por la libertad de indiferencia, por lo que se equivoca al negarse a formular juicios morales acerca del carácter, juicios que solo requieren —como vimos— libertad de espontaneidad. Y cuando Galen Strawson requiere como condición de la responsabilidad que lo que hagamos dependa total y enteramente de nosotros, está pensando en una responsabilidad última, absoluta, de una responsabilidad ante los ojos de Dios, y no en la responsabilidad que constituye el objeto de estudio de la filosofía moral, responsabilidad que —una vez más— solo requiere que estemos exentos de violencia.

Mill aborda el tema de un modo similar a Hume, salvo por una diferencia terminológica: él se opone al uso del término *necesidad*. Piensa que teniendo en cuenta los motivos que se encuentran presentes en la mente de un individuo, y el carácter y la disposición de ese individuo, podemos inferir infaliblemente el modo en el que ese individuo se comportará; si conocemos completamente a la persona, y conocemos todos los incentivos que actúan sobre ella, podemos predecir su conducta con tanta certidumbre como podemos predecir cualquier evento físico.

²⁹ HUME, cit., Libro Segundo, parte tercera, sección ii.

Hasta aquí, parecería que Mill se inclina por coincidir con el determinismo propuesto por Rawls y Galen Strawson, pero ciertamente no es así, porque de inmediato agrega que no nos sentimos menos libres por el hecho de que aquellos que nos conocen íntimamente estén seguros respecto de cómo actuaremos en un caso particular. Podemos ser libres y —sin embargo— otro hombre puede tener la certidumbre perfecta de cómo usaremos nuestra libertad. Nosotros sabemos que no estamos compelidos, como si fuera por un hechizo mágico, a obedecer ningún motivo en particular.

Por eso mismo Mill aconseja no vincular el tema de la causalidad con un término tan inapropiado para él como necesidad, el cual parece implicar la idea de irresistibilidad. Ninguna acción humana es regida de un modo absoluto por un motivo de una manera tal que signifique que no queda lugar para la influencia de otro motivo.

Anticipando también la idea de Bok que ya he comentado, Mill piensa también que un individuo tiene, en cierta medida, el poder de alterar su carácter; que el carácter esté formado *para* el individuo no es incompatible con que esté también formado *por* él. Su carácter está formado por sus circunstancias, pero su propio deseo de moldearlo de una forma determinada constituye una de esas circunstancias. Nosotros somos tan capaces de formar nuestro carácter, si tenemos la voluntad de hacerlo, como otros lo son de formarlo por nosotros, y esta sensación de que podemos modificar nuestro carácter, si deseamos hacerlo, es la sensación misma de libertad moral.³⁰

La teoría de Mill permite disipar el dilema de Rawls al eliminar uno de sus cuernos: el carácter no es fijo sino maleable, de donde puede existir mérito en la posesión de un buen carácter.

Refutación contemporánea del determinismo incompatibilista

Dos autores retomaron contemporáneamente las ideas de Hume y de Mill: Schlick y Ayer. Moritz Schlick reconoce aquí desde un comienzo su deuda con lo que él denomina la “excepcional claridad” de Hume, al que solo le reprocha el haber continuado empleando la palabra *libertad* en relación con este tema. Recuerda que la principal tarea de la ética consiste en explicar el comportamiento moral, y que cualquier explicación del comportamiento humano debe asumir la validez de las leyes causales.

Pero las leyes naturales no son prescripciones acerca de cómo alguien debería comportarse, sino fórmulas, o descripciones acerca de cómo alguien se comporta de

³⁰ JOHN STUART MILL, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, Indianapolis, Liberty Fund, 2006, Libro VI, capítulo ii, sección 3.

hecho. Cuando decimos que la voluntad de un hombre obedece las leyes psicológicas, estas no funcionan como leyes jurídicas que lo obligan a adoptar ciertas decisiones que él preferiría no adoptar. Las leyes de la naturaleza simplemente expresan los deseos que él realmente tiene, bajo ciertas condiciones; describen la naturaleza de su voluntad de la misma manera que las leyes de la astronomía describen la naturaleza de los planetas. La compulsión solo ocurre cuando se le impide a un hombre realizar sus deseos naturales, de donde la ley natural no puede ser considerada compulsiva.

Schlick –como Mill y a diferencia de Hume– se resiste a aplicar la palabra *necesidad* a las leyes naturales, y prefiere reemplazarla por *universalidad*. Cuando se sostiene que una ley de la naturaleza es necesaria, lo que se afirma es que ella es válida en todos los casos en los que resulta aplicable.

La libertad, para Schlick, reside en la ausencia de compulsión; es –en rigor– lo opuesto a la compulsión: un hombre es libre si no actúa bajo compulsión, y no es libre cuando se le impide externamente realizar sus deseos naturales. No es libre, entonces, cuando está encerrado, o encadenado, o cuando se lo fuerza a punta de pistola a hacer lo que de otra manera no haría. Pese a lo que Rawls pueda pensar, claramente no es esta la situación de ningún grupo social en los países para los que él propone su teoría de la justicia. La sensación de ser responsable, a su vez, es simplemente la conciencia de la libertad, la cual es simplemente el conocimiento de estar actuando de acuerdo a nuestros propios deseos.³¹

Concluyo –cronológicamente– mostrando la posición de Ayer. Él repite la idea de que el hecho de que creamos que está disponible una explicación causal para cada una de nuestras elecciones no impide que consideremos que es necesario adoptar esas decisiones. Nuestra capacidad para explicar ciertas cosas por medio de inferencias no nos impide sujetarlas a criterios normativos. No importa cuán detallado sea nuestro conocimiento del modo en que opera una máquina de calcular puesto que todavía podemos preguntar coherentemente si sus cálculos son correctos. La posibilidad de que exista una explicación causal para cualquiera de las decisiones que adoptamos, entonces, no es un argumento para negar que podemos adoptar más de una decisión específica.³²

Hume, Mill, Schlick y Ayer muestran una manera sencilla de resolver el dilema de Rawls: rechazar la premisa de que el carácter es fijo, inmutable, y determinado,

³¹ MORITZ SCHLICK, "When is a Man Responsible?", en Bernard Berofsky (ed.), *Free Will and Determinism*, New York, Harper & Row, 1966, pp. 55-59.

³² A. J. AYER, "Free Will and Rationality", en Zak van Straaten (ed.), *Philosophical Subjects*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 10-11.

y defender en cambio la idea de que existe mérito en el cultivo del propio carácter. (Esta idea requiere, por supuesto, que el carácter pueda mutar por decisión del agente y no por estar determinado a ser mutable).

Los límites de la filosofía moral y la modificación del Principio de Diferencia

Adviértase que mi propósito central no ha sido el de mostrar una teoría que resulte en este tema decididamente superior a cualquier otra, sea que se trate de teorías del libre albedrío, sea que se trate de teorías deterministas compatibilistas, o sea que se trate de teorías deterministas incompatibilistas. Mi propósito, como espero que haya quedado en claro, ha sido otro: mostrar que la existencia misma de la filosofía moral depende de la adopción de una teoría del libre albedrío o de una teoría determinista compatibilista. Yo creo que las teorías del libre albedrío buscan sustentar una teoría de la responsabilidad última, una teoría de la responsabilidad ante los ojos de Dios. Este intento enfrenta como objeción central el hecho de que dicha teoría recurre a una metafísica escasamente confiable y, como objeción secundaria, el hecho de que ese tipo de responsabilidad absoluta no es necesario para el ejercicio de la filosofía moral. Por eso me inclino por un determinismo compatibilista, y –dentro de ese ámbito– prefiero la teoría que expusieron Hume, Mill, Schlick y Ayer.

Rawls, por su parte, parece inclinarse por un determinismo incompatibilista, al estilo de Galen Strawson. En este caso, el ejercicio de la filosofía moral se torna impensable, de donde no se entiende el esfuerzo empleado en construir una teoría de la justicia. Supongamos entonces que Rawls –deseoso de continuar disponiendo de alguna teoría de la justicia– hubiera terminado adhiriendo a alguna de las variantes compatibilistas que he ofrecido. ¿Qué consecuencias tendría esta actitud respecto de su propia teoría de la justicia? Una consecuencia muy importante, al menos: habría que modificar el Principio de Diferencia, porque él descansa en la idea de que el carácter de los agentes morales es inmutable y no es por tanto motivo de mérito, esto es, descansa en una premisa incompatibilista. ¿Cómo podría modificarse, entonces, el Principio de Diferencia?

Veamos una vez más los distintos tipos de bienes que pueden ser objeto de distribución:

- a) Los bienes heredados.

- b) Los bienes provenientes de los dones naturales.
- c) Los bienes derivados del carácter.

Nuevamente, no existe inconveniente alguno con los bienes contemplados en a) y en b), pero los agentes morales tienen ahora el derecho –dentro de límites menos estrictos a los que impone el Principio de Diferencia– a retener los bienes provenientes de c), puesto que ellos son los artífices de su propio carácter. El Principio de Diferencia, entonces, requiere demasiado de los agentes morales, porque somete los bienes provenientes del ejercicio del carácter a una exigencia sin sustento, la exigencia de que esos bienes resulten en beneficio de los individuos peor situados.

¿Cuál es el límite, pues, que no pueden exceder los principios redistributivos, una vez que se acepta el determinismo compatible? El que establece la meritocracia, desde luego.

La meritocracia

Rawls desconfía de la meritocracia, simplemente porque cree que el carácter de los agentes morales es fijo e inmutable. Pero si se acepta este rasgo del carácter, desaparece la filosofía moral, resultado que nadie desea, de donde el carácter debe aparecer como maleable, y el agente moral puede exigir que se reconozcan los méritos de ese carácter.

No es difícil defender la meritocracia, por supuesto, y voy a seguir aquí el argumento de Sher, solo a título de ejemplo. Se dice a menudo que las personas merecen ser contratadas en sus trabajos o admitidas en establecimientos educativos porque ellas son las mejor calificadas. Esto significa que las reglas que se apliquen deberían determinar su selección, esto es, que esas personas tienen una pretensión significativa a ser elegidas.³³ De modo que el propósito primario de contratar o de admitir a alguien se cumple mejor si uno elige al mejor candidato. Mostrar que una acción cumple mejor con un propósito es un modo de justificar esa acción, puesto que al concentrarnos en su capacidad de hacer, nosotros tratamos a los individuos como agentes cuyos actos pueden establecer una diferencia en el mundo.³⁴

Hace notar Sher que la actividad con un propósito no intenta únicamente alcanzar resultados satisfactorios, sino alcanzar los mejores resultados que las condiciones permitan; de esta forma, seleccionar a los candidatos en base a sus

³³ GEORGE SHER, *Desert*, New Jersey, Princeton University Press, 1987, p. 119.

³⁴ SHER, *cit.*, p. 131.

condiciones es una consecuencia del requerimiento más general de tratar a las personas como agentes racionales.³⁵

Cualquier requerimiento de tratar a las personas como agentes racionales exige respetar su capacidad para hacer cosas que promuevan los fines propios y ajenos. Si seleccionamos entre los aspirantes en base a otras razones los tratamos como eslabones en una cadena causal, más que como contribuyentes activos a los fines de cualquier persona, violando así el requerimiento de tratarlos como agentes racionales.³⁶

A veces, parecería que nos estamos apartando del criterio del mérito en algunas elecciones cuando –en realidad– estamos tomando en cuenta algún otro tipo de mérito. Por ejemplo, a veces no contratamos al operario más calificado sino al que trabaja con más empeño, pero el empeño en el trabajo es también –ciertamente– un tipo de mérito.³⁷

En una línea argumental semejante, Gauthier ha tratado de modificar el Principio de Diferencia de una forma más acorde con el mérito de los agentes. Distingue –así– entre dos tipos de bienes: los bienes que una persona podría adquirir por su cuenta en el estado de naturaleza y los bienes que ella adquiere debido a la existencia de la sociedad. El rigor distributivo del Principio de Diferencia solo se aplica a los bienes adquiridos como resultado de la existencia de la sociedad, pero no a los otros, para los cuales rige el criterio del mérito. Gauthier denomina a este principio el “principio proporcional de diferencia”.³⁸ Gauthier reserva aquí un espacio adecuado para el mérito. Cuando la sociedad es la única causa de la adquisición de mis recursos, yo no puedo invocar mérito alguno, pero cuando adquiero esos recursos con mi esfuerzo, antes de la aparición de la sociedad, o aportando algo mío a la acción de la sociedad, entonces el mérito es mío y ese mérito debe reflejarse en el principio de distribución que se adopte.

³⁵ SHER cit., pp. 122-123 y 126. Petit ha mostrado la irracionalidad del satisfaccionismo en las teorías éticas monistas. Cfr. PHILLIP PETIT, “Satisficing Consequentialism”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. sup., 1984, pp. 172-173.

³⁶ SHER, cit., p. 126.

³⁷ SHER, cit., p. 128.

³⁸ DAVID GAUTHIER, “Justice and Natural Endowment”, en Chandran Kukathas (ed.), *John Rawls. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, London, Routledge, 2003, vol. I, pp. 270-271. Aun sin compartir la crítica, Audard recuerda que la teoría de Rawls parece ignorar un requerimiento central de la justicia, esto es, que el mérito debería ser recompensado. CATHERINE AUDARD, *John Rawls*, Stocksfield, Acumen, 2007, p. 103.

Conclusión

Es bueno dejar en claro otra cosa que tampoco me he propuesto hacer aquí. No estoy sugiriendo que la única alternativa a la deficiencia que me parece haber encontrado en la argumentación rawlsiana consiste en la adopción de la meritocracia como criterio distributivo; ciertamente hay varias alternativas disponibles, aunque algunas enfrentan graves dificultades.

Insistir –por ejemplo– en la posición del determinismo incompatible implica la desaparición de la filosofía moral, incluyendo la propia teoría de la justicia, por lo que no puede ser considerada como una alternativa seriamente disponible. En primer lugar, no se puede argumentar que la teoría rawlsiana es política y o metafísica,³⁹ puesto que incluso una teoría política seguramente estaría interesada en mantener el principio de que deber implica poder. Y en segundo lugar, el determinismo no afecta solo a la justicia distributiva, sino también, por ejemplo, a la justicia punitiva. La institución del castigo desaparecería frente a un determinismo fuerte, por ejemplo.⁴⁰

Podría aceptarse el determinismo compatible y –aun así– insistir en retener el contenido del Principio de Diferencia, pero –en este caso– haría falta complementarlo con un nuevo argumento. Si se desecha el rasgo de la inmutabilidad del carácter y no se proporciona un nuevo argumento en su reemplazo, lo que se sigue es una posición cercana a la meritocracia y no el Principio de Diferencia. O se puede aceptar el determinismo compatible y reemplazar el Principio de Diferencia por otro principio distributivo que no sea el meritocrático, pero en ese caso debemos escuchar primero los argumentos a favor de ese nuevo principio. O se puede basar el Principio de Diferencia solo en el criterio maximin, pero en ese caso carecería de valor, y sería solo el resultado de la elección adoptada por un grupo de pusilánimes.

Creo que Rawls se estaba inclinando por la alternativa de incorporar rasgos meritocráticos al principio, pero se trata solo de una conjetura de mi parte. En su último libro *Justice as Fairness. A Restatement*, publicado en el año 2001, él formula una nueva e interesante distinción respecto de los dones del agente. Por un lado,

³⁹ JOHN RAWLS, "Justice as Fairness: Political, Not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, number 3

⁴⁰ Cfr. SAUL SMILANSKY, "Free Will, Egalitarianism and Rawls", *Philosophia*, vol.31 (2003), p. 131, Es verdad que puede sostenerse que si los deterministas incompatibilistas no están sujetos a restricciones morales, entonces no están obligados moralmente a no castigar. (Cfr. JEREMY RANDEL KOONS, "Is Hard Determinism a Form of Compatibilism?", *The Philosophical Forum*, Vol.XXXIII, number 1, 2002, p. 96). Pero en este caso el término "castigo" se emplearía de manera diferente a aquella en la que lo usa el compatible, quien lo asocia con términos tales como "culpa" o "disuasión".

están los dones con los que la persona nace, y por el otro, los dones que ella lleva a la práctica. En lo que concierne a este segundo caso, si una persona educa y entrena sus dones y los pone a trabajar, adquiere entonces lo que Rawls llama una “expectativa legítima”, y merece así una recompensa.⁴¹

¿Es este un cambio de posición respecto de *A Theory of Justice*, y es —además— el tipo de cambio que estoy sugiriendo? Rawls no volvió a perseguir el tema, de donde solo puede formularse —como dije— una conjetura, pero es una conjetura ciertamente plausible. Si la educación y entrenamiento de los dones naturales tiene un mérito y merece una recompensa, la teoría de Rawls se está acercando a la meritocracia, como lo vengo reclamando. Porque lo que Rawls sostiene en ese libro es que una cosa son los dones naturales y otra distinta es el ejercicio de esos dones; no hay mérito en la posesión de los dones naturales, pero sí lo hay en el ejercicio de los mismos. Y —obviamente— el ejercicio de los dones se identifica con el carácter. Pero esta es una idea embrionaria que Rawls no tuvo tiempo de desarrollar, de donde lo que digo no puede sobrepasar el nivel de la conjetura. Por caso, Rawls no desarrolló la consecuencia natural de esta idea y el libro mantiene intacta la formulación del Principio de Diferencia.⁴²

Pero aunque esta sea una mera conjetura, lo que sí podemos responder con seguridad es la pregunta que aparece en el título: tal como están formulados los argumentos, sí, el Principio de Diferencia descansa en un error.

⁴¹ JOHN RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2001, pp. 55 y 75.

⁴² RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, cit., pp. 42-43. Solo falta en la caracterización la referencia a la tasa de ahorros, pero ella se trata en otra parte del libro.