

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA  
FACULTAT DE FILOSOFIA I LLETRES  
DEPARTAMENT DE FILOSOFIA

1054

**LA PARADOXA  
DE LA  
IGUALTAT D'OPORTUNITATS**

TESI DOCTORAL

Realitzada per ÀNGEL PUYOL i GONZÁLEZ

Dirigida per la Dra. VICTÒRIA CAMPS i CERVERA,

Catedràtica d'Ètica de la Universitat Autònoma de Barcelona

**Departament de Filosofia**

**Facultat de Filosofia i Lletres**

**Universitat Autònoma de Barcelona**

**1997**

**A la Natalia**

## AGRAÏMENTS

En l'elaboració d'aquest treball he adquirit molts deutes.

En primer lloc, he de mencionar la meua dona, la Natalia. No sé dir amb paraules tot el que ella ha significat per a la realització de la meua investigació. Tanmateix, sé que la seva comprensió, els seus comentaris i, en general, la seva companyia han estat imprescindibles per mi durant aquest temps d'estudi.

Vull agrair també el mestratge que he rebut de molts professors que directament o indirecta m'han ajudat a entendre l'objecte d'aquesta investigació. Entre ells, destaco el Josep Brugué, qui em va ensenyar de molt jove a estimar la filosofia. També l'Octavi Fullat, que sempre ha mostrat un gran interès en seguir els progressos de la meua recerca, de la qual cosa em sento orgullós. Tampoc no puc oblidar el Toni Domènech. Els seus comentaris crítics i la seva dedicació personal a tots els avanços que li he anat mostrant en el meu treball han estat d'una ajuda incalculable per mi.

Vull esmentar el suport que en tot moment he rebut del departament de Filosofia de la Universitat Autònoma de Barcelona. Tots els seus membres, que primer em van ensenyar els diversos camins de la filosofia i que ara m'han acollit afablement com a un membre més, mereixen el meu reconeixement sincer.

De la mateixa manera, sense la col·laboració i l'empenta dels meus pares, les meves germanes, el Xavier i la Carmen no hauria pogut dedicar-me a aquesta recerca amb la comoditat que ho he fet. Cal citar igualment els meus companys de Blanquerna i els amics, als quals també els vull donar les gràcies.

Així mateix, he de fer esment del suport financer que la Generalitat de Catalunya, amb la beca de Formació d'Investigadors i amb diversos ajuts de recerca a l'estranger, la Fundació Caixa de Sabadell i la Fundación Caja de Madrid m'han proporcionat al llarg d'aquests anys per poder realitzar aquesta tesi.

Finalment, tinc un agraïment especial per a la Victòria Camps. No només m'ha dirigit la tesi amb la prudència i la saviesa aristotèliques que en ella són habituals, sinó que també representa, per mi, un model sempre admirable de persona i d'intel·lectual. No obstant això, l'eximeixo des d'aquí de qualsevol possible deficiència en aquest treball.

## ÍNDIX

AGRAÏMENTS . . . . .	3
1. INTRODUCCIÓ . . . . .	8
2. LA IGUALTAT UTILITARISTA . . . . .	24
3. EL CONCEPTE D'IGUALTAT D'OPORTUNITATS . . . . .	44
3.1. Igualtat d'oportunitats competitiva . . . . .	44
3.2. Agent, objectiu i obstacles. . . . .	48
3.3. Igualtat d'oportunitats en els mitjans i igualtat d'oportunitats en les probabilitats. . . . .	54
4. LA IGUALTAT D'OPORTUNITATS EN RAWLS. . . . .	61
4.1. El liberalisme polític . . . . .	61
4.2. Igualtat formal i igualtat equitativa d'oportunitats . . .	70
4.3. El principi de la diferència . . . . .	73
5. ELS LÍMITS DE LA IGUALTAT D'OPORTUNITATS EN RAWLS. . . . .	78
5.1. Igualtat d'oportunitats i talents . . . . .	78
5.2. Igualtat d'oportunitats i igualtat de resultats. . . . .	87
5.3. Igualtat d'oportunitats i família . . . . .	93

6. RECURSISME <i>VERSUS</i> OPORTUNITATS PEL BENESTAR	110
6.1. La igualtat de recursos . . . . .	110
6.2. El col.lapse de la igualtat de recursos en la igualtat de benestar. . . . .	120
6.3. La igualtat d'oportunitats pel benestar . . . . .	125
6.4. La igualtat d'accés a l'avantatge. . . . .	130
6.5. La igualtat de capacitats . . . . .	134
7. LA PARADOXA DE LA IGUALTAT D'OPORTUNITATS.	147
8. IGUALTAT D'OPORTUNITATS I LLIBERTAT . . . . .	191
8.1. Llibertat i igual vàlua de la llibertat . . . . .	191
8.2. Igual vàlua de les llibertats polítiques. . . . .	205
8.3. Igualtat d'oportunitats i principi de la diferència. . . . .	222
9. IGUALTAT D'OPORTUNITATS I EFICIÈNCIA . . . . .	241
10. LA CONCEPCIÓ MORAL DE LA PERSONA (COM A BASE DE LA IGUALTAT D'OPORTUNITATS). . . . .	258
10.1. La concepció utilitarista de la persona. . . . .	258
10.2. La concepció liberal-igualitarista de la persona . . . . .	273
10.3. La concepció rawlsiana de la persona . . . . .	278
10.4. La concepció kantiana de la persona . . . . .	286

11. IGUALTAT D'OPORTUNITATS I PERFECCIONISME . . .	296
11.1. La crítica comunitarista a la concepció rawlsiana de la persona. . . . .	298
11.2. La crítica liberal a la concepció rawlsiana de la persona . . . . .	304
11.3. Una nova concepció moral de la persona (com a base de la igualtat d'oportunitats) . . . . .	315
12. PROBLEMES DISTRIBUTIUS EN LA SANITAT . . . . .	329
13. IGUALTAT D'OPORTUNITATS EN LA SANITAT . . . . .	348
13.1. L'atenció sanitària a l'Estat mínim . . . . .	349
13.2. Benestarisme i maximització de la salut . . . . .	355
13.3. Igualtat d'oportunitats i necessitat. . . . .	378
13.4. Igualtat d'oportunitats i responsabilitat individual . . . . .	390
13.5. Igualtat d'oportunitats i capacitats. . . . .	402
14. PERSONA MORAL I IGUALTAT D'OPORTUNITATS EN LA SANITAT . . . . .	406
BIBLIOGRAFIA . . . . .	431

## 1. INTRODUCCIÓ.

Aquesta tesi analitza, des de la filosofia, l'ideal ètic i polític de la igualtat d'oportunitats. La meua intenció és oferir una interpretació crítica d'un ideal que gaudeix d'una presència indiscutible dins les diferents ideologies democràtiques. Entre els extrems de l'igualitarisme indiscriminat que ens ha atemorit bona part d'aquest segle i la por a la igualtat que el libertarisme neoconservador dels últims anys ha elevat a principi fonamental, la igualtat d'oportunitats apareix, en la filosofia política contemporània, com el terme mitjà que el liberalisme utilitza per intentar harmonitzar igualtat i llibertat. Però, justament per la seva naturalesa conciliadora, la igualtat d'oportunitats o igualtat liberal pot esdevenir un ideal vague i merament retòric si no l'examinem amb els ulls de l'escepticisme racional.

L'objectiu de la igualtat d'oportunitats és doble. D'una banda, pretén igualar les circumstàncies socials i naturals que la persona no ha escollit, és a dir, els factors que estan més enllà del seu control. Considera que no mereixem les circumstàncies desiguals involuntàries que condicionen les nostres possibilitats de desenvolupament. D'altra banda, la igualtat d'oportunitats vol mantenir la desigualtat social que apareix com a resultat de les eleccions o preferències lliures de la persona. Independentment del contingut de les oportunitats o *equalisandum* escollit pels diferents igualitaristes liberals<sup>1</sup> que formen

---

<sup>1</sup> Cal tenir present que el terme liberal no significa el mateix per un lector nordamericà que per un d'uropeu. Als EE.UU., l'igualitarisme liberal indica una intenció políticament esquerrana, progressista, que contrasta amb el seu oponent polític i ideològic, el conservadorisme. A Europa, i particularment a Espanya, el liberalisme s'associa precisament amb teories normatives conservadores abans que progressistes. Fet l'aclariment, quan em refereixo a l'igualitarisme liberal estic donant a conèixer l'igualitarisme polític de talant progressista que promou la filosofia política anglosaxona a partir de les teories de la igualtat de John Rawls,



part del meu estudi -els béns primaris (Rawls), els recursos (Dworkin), les oportunitats pel benestar (Arneson), l'accés a l'avantatge (Cohen) o les capacitats (Sen)-, tots ells accepten els dos objectius esmentats de la igualtat d'oportunitats.

Doncs bé, la primera part de la meva tesi afirma que, en la persecució d'aquests objectius, l'ideal de la igualtat d'oportunitats cau en una paradoxa que el fa perdre bona part de la seva força moral.

La paradoxa de la igualtat d'oportunitats sorgeix amb la presència de les preferències adaptatives. Les preferències adaptatives són una classe de les preferències subjectives que les persones desenvolupen com a conseqüència d'una adaptació a les condicions objectives de l'entorn. En la mesura que les condicions objectives de l'entorn no han estat escollides per les persones i les afecten de manera desigual, la conseqüència de responsabilitat dels individus de les seves preferències adaptatives contribueix a mantenir aquestes desigualtats injustes. Pensem, per exemple, en el tipus de preferències que una mestressa de casa desenvolupa sobre les seves perspectives professionals.

El problema filosòfic és el següent: hem de considerar que les preferències adaptatives són preferències lliures? Si les tractem efectivament com a preferències lliures, aleshores la igualtat d'oportunitats no pot aconseguir un dels seus objectius essencials: igualar totes les circumstàncies desiguals que estan més enllà del control de la persona (en aquest cas, les desiguals condicions objectives de l'entorn).

En canvi, si pensem que les preferències adaptatives no són totalment lliures, aleshores ens trobem dins una disjuntiva: o

---

Ronald Dworkin, Richard Arneson, G.A. Cohen, John Roemer, Julian Le Grand o Amartya Sen. En aquest sentit, i pels interessos de la meva tesi, prefereixo utilitzar el terme liberal atès que em permet emfasitzar la idea de mantenir un grau de llibertat i de responsabilitat individuals com a requisit per poder acceptar qualsevol versió de l'igualitarisme.

aproximem la igualtat d'oportunitats a una igualtat de resultats socials o prioritzem una concepció del bé que menystingui les preferències adaptatives i els esforços dels seus posseïdors per mantenir-les. Tanmateix, ni l'una ni l'altra són solucions que siguin ben acollides per una concepció liberal de la igualtat. En aquest sentit, proposo parlar de la igualtat d'oportunitats com d'un ideal normatiu *inestable*<sup>2</sup>.

La segona part de la meua recerca comença afirmant que tant si considerem les preferències adaptatives com a eleccions lliures com si creiem que es tracta de preferències condicionades per factors que estan més enllà del control directe de la persona, el resultat és que la distinció entre la circumstància i la volició és una qüestió prioritària respecte a la valoració de la igualtat d'oportunitats. Això em porta a la conclusió que darrera de la interpretació de la igualtat d'oportunitats s'amaga en tot moment el compromís amb una concepció moral de la persona.

En tercer lloc, sostinc que aquest compromís obligat amb una concepció moral de la persona s'identifica necessàriament amb una concepció perfeccionista de la persona moral, i no merament, com assenyala el liberalisme rawlsià, amb una concepció política de la persona. Tanmateix, es tracta d'un perfeccionisme en sentit dèbil sobre la naturalesa humana i no d'un perfeccionisme en sentit fort que inclou una comprensió de l'excel·lència en el desenvolupament de les capacitats<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Utilitzo el terme estabilitat en el sentit metodològic que té per a les teories normatives. Una teoria normativa és estable si hi ha coherència entre les seves conseqüències i les restriccions que imposa. Amb altres paraules, no pot haver-hi, dins la teoria, per violar tot o part del que proposa. En la mesura que la igualtat d'oportunitats, en els termes definits per l'igualitarisme liberal, formula conseqüències i restriccions contradictòries, parlo de la paradoxa de la igualtat d'oportunitats com una forma d'inestabilitat de la teoria normativa.

<sup>3</sup> La distinció entre ambdós tipus de perfeccionisme li dec a Hurka (veure T. Hurka, *Perfectionism*, Oxford: Oxford University Press, 1993).

En la quarta part de la meua investigació, demostro que sense aquest perfeccionisme dèbil no és possible definir una concepció de la igualtat d'oportunitats en l'accés a la sanitat.

El camí que segueixo des de la comprovació de la paradoxa de la igualtat d'oportunitats a la resta de les conclusions de la meua tesi és el següent.

La paradoxa o inestabilitat de la igualtat d'oportunitats produeix un resultat doble. D'una banda, l'única interpretació plausible de la igualtat d'oportunitats sembla ser la igualtat formal d'oportunitats, és a dir, la visió conservadora de la igualtat d'oportunitats que redueix aquesta a l'ideal napoleònic de la carrera oberta als talents (la no-discriminació legal per raons moralment irrelevantes). D'altra banda, ateses les interpretacions de la igualtat d'oportunitats que porta a terme l'igualitarisme liberal, l'associació tradicional entre igualtat d'oportunitats i reducció de les desigualtats socials s'abandona en favor del que he anomenat una interpretació individualista de la igualtat d'oportunitats. En ambdues implicacions de la paradoxa, l'ideal de la igualtat d'oportunitats es dissocia d'un projecte de justícia social encaminat a disminuir les desigualtats socials i econòmiques. L'èmfasi en la *responsabilitat individual* davant de les preferències pròpies impedeix compensar per les circumstàncies desiguals de les persones que no són responsabilitat directa de cap individu, perquè pertanyen al llegat generacional i a una possible *responsabilitat col·lectiva* que l'ideal individualista de la igualtat d'oportunitats no pot contemplar.

Per explicar les raons que condueixen a l'esmentada paradoxa, he repassat els principals compromisos morals de la filosofia política liberal que afecten la seva teoria de la igualtat. La hipòtesi de la meua argumentació és que en l'enfrontament mutu d'aquests valors diferents

podem trobar les causes de la paradoxa de la igualtat d'oportunitats i una possible sortida de la mateixa.

En aquest sentit, observem que la igualtat liberal vol conviure amb els valors de la llibertat d'elecció, l'eficiència i la neutralitat. La teoria liberal de la igualtat d'oportunitats pressuposa la llibertat d'elecció perquè sense aquest valor no es podria distingir entre les oportunitats iguals i els resultats iguals. Tampoc no vol contradir el valor de l'eficiència perquè accepta que, en termes generals, una societat rica però desigual és més justa que una societat igualitària però pobre. Finalment, el liberalisme moral està compromès amb la neutralitat o imparcialitat del poder públic respecte a les concepcions particulars del bé, de manera que la concepció moral de la persona que hi ha darrera de la teoria de la igualtat haurà de rebutjar qualsevol forma de perfeccionisme moral. Després d'analitzar les exigències liberals d'aquests tres valors, arribo a un seguit de conclusions.

En primer lloc, una interpretació de la llibertat en termes de la vàlua de la llibertat i no només de la llibertat formal dotaria de més contingut igualitarista a la igualtat d'oportunitats. En aquesta línia, examino la concessió igualitarista que Rawls ha fet posteriorment a la presentació de la seva teoria de la justícia, en la qual incorpora la vàlua de les llibertats polítiques al principi de la igualtat equitativa d'oportunitats. Malgrat aquest apropament a una comprensió de la igualtat d'oportunitats més igualitarista per part de Rawls, mostro que fins i tot la igualtat en la vàlua de les llibertats polítiques pot esdevenir merament formal si no inclou els factors materials entre les seves condicions d'efectivitat. D'altra banda, el recurs al principi de la diferència per compensar els dèficits igualitaristes de la igualtat d'oportunitats tampoc no augmenta l'efectivitat d'aquesta llevat que interpretem la desigualtat d'oportunitats moralment rellevant en termes

de desigualtat relativa i no de la desigualtat absoluta que es deriva d'una concepció individualista de la igualtat d'oportunitats.

En segon lloc, pot semblar que el compromís liberal amb el valor de l'eficiència, tant en el sentit de la maximització de la productivitat econòmica com en el sentit de l'optimalitat paretiana, impedeix la inclusió dels factors materials en la interpretació de la igualtat d'oportunitats. Però afirmo que aquesta percepció desapareix quan ens adonem que, en realitat, el conflicte entre l'eficiència i la igualtat és, en determinades ocasions, més aparent que real. D'una banda, existeix suficient evidència empírica a favor d'una correlació positiva entre una redistribució de recursos més igualitarista i el creixement econòmic. D'altra banda, tot i assumir la importància de les consideracions agregatives, també hem d'acceptar que el valor de l'eficiència no és *per se* un valor absolut, sinó relatiu als objectius socials moralment prioritaris, entre els quals podem incloure la igualtat d'oportunitats.

En tercer lloc, es pot advertir que el liberalisme igualitarista no es vol comprometre amb una concepció més àmplia de la igualtat d'oportunitats per por a violar la neutralitat o imparcialitat de la concepció política de la justícia. En aquest punt, introdueixo una part fonamental de la meva tesi: darrera de tota interpretació liberal de la igualtat d'oportunitats hi ha una concepció moral de la persona. La concepció moral de la persona em proporciona, d'una banda, la clau per explicar adequadament el rebuig de l'igualitarisme liberal al benestarisme de l'utilitarisme i, d'altra banda, la possibilitat de modificar la paradoxa de la igualtat d'oportunitats.

En el primer cas, la no-separabilitat de les persones que caracteritza la concepció utilitarista de la persona provoca l'objecció liberal-igualitarista en favor de la individualitat i la responsabilitat de la persona sobre la satisfacció de les seves preferències. En termes

rawlsians, la concepció de la personalitat moral que vol defensar l'igualitarisme liberal pretén ser política, però no metafísica, és a dir, vol ajustar-se a l'ideal polític de la societat democràtica, però sense comprometre's amb un ideal moral *comprehensiu*<sup>4</sup>. Per aquest motiu, l'igualitarisme liberal, encapçalat per Rawls, rescata la concepció kantiana de la persona moral com a base de la igualtat moral, i l'aplica a la igualtat d'oportunitats. La concepció kantiana de la persona compleix, així, la doble condició de fonamentar la llibertat i la igualtat morals en l'autonomia individual (evitant així la dissolució de l'individu moral en el bé comú utilitarista) i d'eludir la moral de la persona gràcies a la transcendentalitat del subjecte kantià. El subjecte abstracte i transcendental kantiano-rawlsià és un concepte *formal* de persona que aïlla la seva moralitat respecte a les concepcions particulars del bé, inevitablement compromeses amb l'experiència moral. Individualisme i imparcialitat moral caracteritzen, per tant, la concepció liberal-igualitarista de la persona moral.

Tanmateix, afirmo que la concepció individualista i imparcial de la persona moral és la causant principal de la paradoxa de la igualtat d'oportunitats. D'una banda, la concepció individualista de la igualtat d'oportunitats obstaculitza una possible atribució col·lectiva de responsabilitat sobre les circumstàncies desiguals que estan més enllà del control de les persones i que, per tant, la igualtat d'oportunitats hauria de compensar. D'altra banda, la imparcialitat moral envers els interessos de les persones, interessos nascuts en el context de l'experiència (necessitats educatives, sanitàries, d'habitatge, de qualitat de vida en general) impedeix incorporar-los a les demandes morals de

---

<sup>4</sup> He usat el mot *comprehensiu* com a una traducció lliure, perquè crec que és l'únic que capta el significat ple de l'anglès *comprehensive*. Aquest és un concepte habitual de la filosofia política i ètica contemporànies, i serveix per identificar una doctrina moral quan és global o extensa.

la persona abstracta i formal que domina la igualtat moral d'origen kantiana. La conseqüència, per tant, de fonamentar la igualtat d'oportunitats en la concepció individualista i transcendental de la persona kantiana és la impossibilitat, per part del principi de la igualtat d'oportunitats, de donar resposta al problema de les preferències adaptatives i, per tant, l'aparició de l'esmentada paradoxa de la igualtat d'oportunitats. I, si tenim en compte que les preferències adaptatives són les causants de bona part de la desigualtat social entre les persones, l'ideal de la igualtat d'oportunitats que ignora aquesta font de desigualtat redueix enormement el seu objectiu d'igualar efectivament les circumstàncies que la persona no controla.

Arribat a aquest punt de la meua argumentació, mantinc que si volem que la igualtat d'oportunitats sigui sensible a les preferències adaptatives, cosa que sembla deduir-se dels seus objectius més bàsics, aleshores necessitem una nova concepció moral de la persona.

Ara bé, per realitzar aquesta tasca, no podem recórrer ni a la concepció comunitarista de la persona ni a d'altres intents, per part del propi igualitarisme liberal, que, dins el kantisme predominant, intenten invertir la prioritat del just sobre el bé.

La crítica comunitarista (principalment Sandel) insisteix en la buidor moral de la imparcialitat kantiano-rawlsiana. Per Sandel, no és possible definir una unitat del *jo* independent del fet que el *jo* és membre d'una comunitat històrica particular que l'identifica i el sumministra els seus valors i finalitats morals. Al meu parer, però, la seva proposta ens porta de la imparcialitat abstracta de la persona al compromís perfeccionista que pot arribar a identificar la moralitat amb els prejudicis de cada comunitat, cosa que un liberal, fins i tot un liberal igualitarista, no pot acceptar.

D'altra banda, una part de l'igualitarisme liberal ha iniciat el camí de la fonamentació de la justícia a partir de la prioritat del bé sobre el just. En aquest sentit, Dworkin ha proposat l'ètica del desafiament com l'energia moral imprescindible per dotar de força categòrica els principis liberals de la justícia, inclosa la igualtat d'oportunitats. Malgrat això, per bé que Dworkin substitueix part de la persona desencarnada i imparcial d'origen kantianista per una persona compromesa substancialment, i no només formalment, amb un sentit ètic de la justícia, la visió de la igualtat d'oportunitats que se'n deriva, la igualtat de recursos, continua mantenint la responsabilitat individual davant de les pròpies preferències, incloses les que es formen en condicions de desigualtat de circumstàncies o de recursos, precisament el que la igualtat de recursos considera com a injust. Dworkin, com cap altre igualitarista liberal, encapçala la paradoxa de la igualtat d'oportunitats.

El dilema al qual condueix la paradoxa de la igualtat d'oportunitats sembla no tenir solució dins la concepció kantiano-rawlsiana de la persona, que vol fer infructuosament compatible la responsabilitat individual davant de les pròpies preferències i la compensació igualitarista per tots els factors o circumstàncies desiguals que les persones no controlen.

En aquest punt, la meua tesi proposa una alternativa al conflicte plantejat per la paradoxa de la igualtat d'oportunitats. En primer lloc, crec que podem eludir la por liberal al perfeccionisme basat en l'excel·lència humana (perfeccionisme en sentit fort) apostant per un altre tipus de perfeccionisme (en sentit dèbil), basat exclusivament en una teoria moral sobre la naturalesa humana. I, en segon lloc, hem de fer un pas endavant, dins el perfeccionisme dèbil, en favor d'una definició més àmplia de les necessitats humanes que una concepció moral de la persona ha de tenir en compte per realitzar efectivament, i



no només en la forma, l'ideal de la igualtat d'oportunitats. Necessitem una concepció moral de la persona que no perdi el compromís liberal amb la llibertat d'elecció i amb les consideracions agregatives de la justícia distributiva, però que, al mateix temps, tracti convincentment el problema de les preferències adaptatives. Amb aquest propòsit, hem de trobar un compromís moral amb una idea perfeccionista (dèbil) de persona moral que serveixi de base per a una interpretació de la igualtat d'oportunitats que elimini (o, si més no, mitigui) la paradoxa esmentada al llarg de la tesi.

A falta d'una reflexió més a fons sobre el disseny d'aquesta nova concepció moral de la persona, suggereixo utilitzar la concepció aristotèlica de la persona moral que Nussbaum rescata per a una nova interpretació de la teoria liberal de la igualtat. En la línia d'interpretar les oportunitats com a capacitats, Nussbaum elabora una llista amb les capacitats bàsiques que la justícia distributiva hauria d'igualar equitativament entre totes les persones. Una llista de capacitats bàsiques que la igualtat d'oportunitats hauria de garantir independentment de les preferències subjectives dels afectats. Es tracta d'un llistat de capacitats molt generals, que permet adaptar-se a la pluralitat cultural, però sempre a partir de la satisfacció de les necessitats humanes que en paraules de Nussbaum, són *històricament essencials*. Segons la meua opinió, la llista específica que ella proposa és, sense dubte, discutible, però no fins al punt de rebutjar tot intent d'enfrontar-se a la confecció d'una llista alternativa de capacitats i necessitats humanes bàsiques.

En resum, la meua proposta es pot explicar com segueix: la concepció kantiano-rawlsiana de la persona, que redueix les facultats morals a capacitats autosuficients, a capacitats abstractes i trascendentals que no necessiten del món per realitzar-se, s'hauria de

substituir per una nova visió de la persona que tingui en compte les condicions socials i materials de la seva realització moral. S'hauria de tractar d'una concepció moral de la persona que accepti elaborar una teoria perfeccionista (dèbil) de la naturalesa humana, però que permeti incloure, fins i tot com la més important de les capacitats, la llibertat d'elecció. En aquest sentit, l'aportació de Nussbaum em sembla que transcorre per la direcció adequada.

Amb aquesta nova interpretació de la igualtat d'oportunitats, només les preferències adaptatives que no afecten la satisfacció de les necessitats o capacitats bàsiques per funcionar no rebran compensació per la justícia. Per aquest motiu, la nova concepció moral de la persona no elimina completament la paradoxa de la igualtat d'oportunitats, però és evident que combina més encertadament els ideals de llibertat i d'igualtat que vol garantir el principi de la igualtat d'oportunitats.

Al final de la meua tesi, he volgut aplicar els resultats del meu estudi a un dels àmbits on resulta més necessari el compromís entre la concepció moral de la persona i la igualtat d'oportunitats: la sanitat.

Després d'analitzar els problemes específics de la distribució dels recursos a la sanitat, examino les diferents interpretacions de la igualtat d'oportunitats o equitat que són possibles en l'àmbit sanitari. La conclusió a la qual arribo és doble. En primer lloc, considero que és imprescindible interrogar-se per la concepció moral de la persona que hi ha darrera de la intuïció de compensar la falta de salut de les persones per tal de derivar i aplicar coherentment una determinada visió de l'equitat o igualtat d'oportunitats. En segon lloc, afirmo que la interpretació de la igualtat d'oportunitats que millor s'adequa a les nostres intuïcions morals sobre l'atenció sanitària és la igualtat de capacitats, corregida amb una teoria perfeccionista (dèbil) de la naturalesa humana.

Vull destacar que en tot moment he tingut present les implicacions pràctiques, també polítiques, de l'argumentació ètica d'aquest treball d'investigació. Si he escollit l'àmbit de la sanitat per aplicar els resultats de la meva tesi es deu al fet que cada vegada és més urgent definir els criteris ètics d'una distribució de l'atenció sanitària dominada per la necessitat del racionament. L'elecció del criteri d'accés equitatiu a l'atenció sanitària, en temps de racionament obligat, definirà clarament la concepció moral de la persona que la societat vol prioritzar.

Ara bé, es tracta d'un tipus d'elecció que no es pot fer a la pràctica a través de meres derivacions filosòfiques, sinó que són necessaris compromisos socials i polítics nascuts d'un consens el més majoritari possible. Tanmateix, i aquesta és l'aportació de la meva tesi, l'anàlisi filosòfica és imprescindible per entendre el significat real dels conceptes implicats.

Després d'exposar les principals conclusions de la meva tesi, continuo aquesta introducció amb un breu apunt sobre els objectius de cada capítol.

El capítol 2 explora la interpretació estrictament benestarista de la igualtat. Una vegada he examinat l'empremta igualitarista de l'utilitarisme per a una teoria de la justícia distributiva, en el sentit cardinalista (teoria de la utilitat marginal decreixent) i en l'ordinalista (principi de l'optimalitat paretiana), descriu les principals objeccions que la teoria liberal de la igualtat pot adreçar a la igualtat benestarista. La conclusió d'aquest capítol és que el criteri de la igualtat de benestar no sap distingir moralment entre les preferències racionals o autònomes, d'una banda, i les preferències adaptatives, les preferències immorals i les preferències egoistes, d'altra banda. La solució de l'igualitarisme liberal per superar la incorrecció de la igualtat de

benestar consisteix a fer responsable a la gent de les seves preferències. La manera de portar a terme això serà canviant la mètrica de la igualtat, abandonant el benestar i substituint-lo o bé pels recursos o bé per les oportunitats del benestar.

El capítol 3 analitza el significat de la igualtat d'oportunitats des d'un punt de vista formal. En ell, descobrim que el context de les oportunitats implica una competitivitat pels recursos escassos, que és important identificar qui té les oportunitats, sobre què les té i quins obstacles cal eliminar i, finalment, que hi ha una diferència fonamental entre igualar els mitjans o igualar les probabilitats quan parlem d'igualtat d'oportunitats.

El capítol 4 repassa els principals trets de la teoria rawlsiana de la igualtat, precisament perquè la teoria de la justícia de Rawls és el punt de referència obligat del discurs contemporani sobre la igualtat d'oportunitats.

El capítol 5 indaga en els problemes específics de la concepció rawlsiana de la igualtat d'oportunitats. En aquest sentit, l'aportació empírica de les ciències socials, juntament amb les anàlisis de Fishkin respecte a la presència de la família, m'ajuden a mostrar que l'ideal d'igualtat d'oportunitats dissenyat per Rawls entra en clara contradicció amb el tipus de societat a la qual va dirigit.

El capítol 6 exposa les diferents interpretacions de la igualtat d'oportunitats que l'igualitarisme liberal ha proporcionat després de Rawls. La igualtat de recursos en Dworkin (amb la crítica benestarista que Roemer li adreça), la igualtat d'oportunitats pel benestar en Arneson, la igualtat d'accés a l'avantatge en Cohen i la igualtat de capacitats en Sen.

El capítol 7, un assaig que es podria llegir independentment de l'anterior, mostra la primera de les conclusions generals de la meua

tesi: la paradoxa de la igualtat d'oportunitats i les seves conseqüències, que aquesta introducció ja ha reflectit en síntesi.

El capítol 8 interpreta el valor de la llibertat d'elecció a la llum de la necessitat d'incorporar les condicions materials de la llibertat individual. El concepte de vàlua de la llibertat i una anàlisi de la resposta rawlsiana a l'acusació que ha rebut de poc igualitarista centren aquestes pàgines. La conclusió és que una interpretació de la igualtat d'oportunitats que ignora els factors econòmics de la llibertat s'endinsa de ple en la paradoxa que he descrit en el capítol anterior.

El capítol 9 enfronta les conseqüències materials de la igualtat d'oportunitats amb les consideracions agregatives o d'eficiència. El resultat mostra que el conflicte entre la igualtat i l'eficiència en determinades ocasions és més aparent que real, i que després d'acceptar que el valor de l'eficiència és sempre relatiu als objectius socials (de la mateixa manera que parlem d'*igualtat de què?* per entendre la igualtat, hauriem de referir-nos a l'eficiència en els termes: *eficiència de què?*), no resulta tan contraintuïtiu limitar les exigències de l'eficiència.

El capítol 10 parteix del supòsit (cabdal a la meua tesi) que darrera de tota interpretació de la igualtat d'oportunitats s'amaga una concepció moral de la persona que resulta fonamental per argumentar a favor o en contra de la igualtat. El capítol interpreta la concepció liberal-igualitarista de la persona com una reacció contra la concepció utilitarista de la persona. Donada la importància de la teoria de Rawls en aquest terreny, intento un escrutini de la concepció rawlsiana de la persona que em porta a l'origen kantià de la personalitat moral, el qual actua com a base perquè l'igualitarisme liberal dedueixi el seu ideal d'igualtat d'oportunitats. La conclusió d'aquest capítol consisteix a

trobar en la concepció kantiana de la persona moral la raó fonamental de la paradoxa de la igualtat d'oportunitats.

El capítol 11 discuteix les principals objeccions a la concepció kantiano-rawlsiana de la persona des d'altres propostes sobre la personalitat moral. Després de mostrar la inadequació de la concepció comunitarista de la persona i la crítica infructuosa dels liberalismes de Dworkin i de Galston per dotar de contingut ètic la teoria liberal de la igualtat, proposo canviar la concepció kantiano-rawlsiana de la persona moral per una nova concepció moral de la persona com a base de la igualtat d'oportunitats. La nova concepció de la persona haurà d'incorporar una teoria moral de la naturalesa humana o perfeccionisme dèbil més atent a les necessitats materials i socials de la igualtat d'oportunitats del que es pot esperar de la persona kantiano-rawlsiana. Només d'aquesta forma es pot palntar cara correctament al problema de les preferències adaptatives, nucli de la paradoxa de la igualtat d'oportunitats. En aquesta direcció, indico que l'intent de Nussbaum per definir una llista de capacitats humanes bàsiques que una teoria liberal de la igualtat ha de respectar, malgrat les objeccions que li adreço, és un primer pas important.

El capítol 12 inicia el primer de tres capítols dedicats a l'anàlisi d'una conseqüència pràctica de la meva argumentació al voltant de la paradoxa de la igualtat d'oportunitats. En ell, destaco els principals problemes de l'aplicació de la igualtat d'oportunitats respecte al món de la sanitat.

El capítol 13 investiga els diferents criteris d'equitat en l'accés a l'atenció sanitària i, en conseqüència, en la resolució dels problemes de racionament dels recursos escassos de la sanitat. La principal conclusió d'aquestes pàgines és que el criteri que millor interpreta l'ideal de la igualtat d'oportunitats en sanitat i que deixa enrera la

paradoxa esmentada al llarg de la tesi és una combinació entre la igualtat de capacitats en Sen i un perfeccionisme dèbil que és capaç de definir una llista de prestacions socio-sanitàries bàsiques d'accés universal.

Finament, el capítol 14, que actua de síntesi final de la tesi, reafirma la necessitat d'incorporar una concepció perfeccionista dèbil de la persona moral per poder derivar i aplicar correctament el criteri d'igualtat d'oportunitats que he proposat com el més adequat per interpretar la igualtat en sanitat.

## 2. LA IGUALTAT UTILITARISTA.

L'utilitarisme ha estat la teoria normativa<sup>1</sup> predominant en la filosofia política d'àmbit anglosaxó fins que va aparèixer l'obra de John Rawls, que en bona part pot ser considerada com la reacció intel·lectual més sistemàtica contra la teoria que va veure la llum amb Jeremy Bentham<sup>2</sup> i John Stuart Mill<sup>3</sup>, i que va ser prefigurada per David Hume<sup>4</sup>.

D'una forma simple, podem definir l'utilitarisme com la doctrina que considera que l'objectiu de la política consisteix en la maximització de la felicitat o benestar dels membres de la societat<sup>5</sup>. En la versió clàssica de Bentham, el criteri de justícia de l'utilitarisme advoca per la maximització de la suma d'utilitats individuals, entenent que la igualtat es garanteix tot igualant la utilitat generada per l'activitat de cada individu. La fórmula més coneguda d'aquest principi d'igual

---

<sup>1</sup> Em referiré, dins l'utilitarisme, a la teoria filosòfico-política i no a la teoria del comportament humà que també té una base utilitarista. A nosaltres ens interessa els principis utilitaristes que es poden aplicar a la justícia distributiva, i en concret a la relació entre aquests principis i la igualtat, i no a la conducta dels individus. Els textos de Bentham donen lloc a ambdues interpretacions. Aquesta altra versió de l'utilitarisme, que troba la millor explicació del comportament humà en la maximització de la utilitat, ha seguit el seu camí a través de les teories de l'elecció racional. Per consultar la relació entre l'utilitarisme clàssic i les teories contemporànies de l'elecció racional, aplicades a l'economia, la política i la moral, veure J.M. Colomer, *El utilitarismo*, Barcelona: Montesinos, 1987.

<sup>2</sup> J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, New York, Methuen, 1982.

<sup>3</sup> J.S. Mill, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1984; *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 1986.

<sup>4</sup> D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1988. Per una visió de l'obra de Hume com a precursor de les idees utilitaristes, consultar J.L. Mackie, *Hume moral's theory*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1980 i, entre nosaltres, Josep M. Colomer (1987).

<sup>5</sup> Un dels debats més crítics a l'entorn de l'utilitarisme té a veure amb la definició de la utilitat. Dels conceptes genèrics d'utilitat com a felicitat i com a benestar s'ha passat a d'altres més concrets, com ara la quantitat de plaer dels individus, el grau de satisfacció dels estats mentals, la mera satisfacció de preferències, o la satisfacció únicament de les preferències informades o racionals.



consideració dels interessos de tots diu: "cadascú compta per un i ningú no compta per més d'un". En el terreny de la distribució del poder polític, la fórmula es tradueix en la relació "un home, un vot". En el terreny de la moralitat política, el principi d'igualtat vol conservar la neutralitat o imparcialitat del poder públic respecte de les concepcions del bé que els ciutadans mantenen<sup>6</sup>. En la versió moderna del cardinalisme, defensada per autors com John Harsanyi<sup>7</sup>, però inspirada en l'obra de Stuart Mill, es conserven les fórmules esmentades d'igualtat<sup>8</sup>, però es substitueix l'exigència de maximitzar la utilitat total, entesa com la suma d'utilitats individuals, per la maximització de la utilitat mitjana *per càpita*. Aquesta remodelació del criteri de distribució comporta importants avantatges per la teoria utilitarista<sup>9</sup>, però no evita les principals objeccions que se li adrecen.

---

<sup>6</sup> Ambdues fórmules d'igualtat, però, no han acabat mai de ser aplicades, en el seu sentit més pur, dins les polítiques utilitaristes. La relació "un home, un vot" promet una igualtat política entre els individus que, en realitat, no es produeix. Això es deu al fet que la representació en els sistemes electorals està esbiaixada pel tamany de les circumscripcions electorals. D'altra banda, l'aparent neutralitat estatal respecte de les concepcions particulars del bé que l'utilitarisme vol preservar es dilueix quan reconeixem que la mateixa teoria utilitarista suposa una concepció moral de la persona que exclou altres concepcions *comprehensives* del bé, com es mostra en l'apartat 10.1 del present treball.

<sup>7</sup> J. Harsanyi, "Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking", *Journal of Political Economy*, nº 61, 1953; "Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility", *Journal of Political Economy*, nº 63, 1955; "Non-linear Social Welfare Functions: A Rejoinder to Professor Sen", a R.E. Butts i J. Hintikka (eds.), *Foundational Problems in the Special Sciences*, Reidel, Dordrecht, 1977 (trad. castellana a *Télos*, vol. V, nº 1, 1996).

<sup>8</sup> Això no és cert del tot, ja que podem afegir algunes variants en el criteri d'igualtat d'utilitats. Per exemple, a l'hora de realitzar comparacions entre diferents estats o individus, podem substituir la igualtat estricta d'utilitats per la minimització de la desviació estàndard de la utilitat. Per veure alguns exemples de com operen ambdós criteris d'igualtat: Josep M. Colomer, "La utilidad y la igualdad en democracia", *Claves*. Una altra variant del criteri igualitari és el *maximin*, utilitzat per Rawls en el seu famós principi de la diferència. Més endavant, es veurà la importància d'aquest criteri per salvar algunes objeccions adreçades a l'igualitarisme utilitarista.

<sup>9</sup> Com ha reconegut el propi John Rawls (1971), secció 27.

Hare, que considera que la universalització de l'utilitarisme moral es deriva lògicament de les propietats dels judicis morals, entén que la igualtat de la teoria utilitarista prové del seu principi d'imparcialitat, on tots els desigs compten per igual en la maximització del benestar col·lectiu. Per Hare, l'utilitarisme és la teoria normativa que millor garanteix la igual consideració dels interessos de tots, perquè "contempla el benefici o el perjudici produït a cadascú amb un igual valor que el mateix benefici o perjudici produït a un altre". I això és així no perquè el nostre objectiu sigui simplement augmentar el benefici i reduir el perjudici -com declara l'utilitarisme de Bentham-, sinó perquè "allò que el principi d'utilitat exigeix de mi és fer a tothom que està afectat per les meves accions allò que desitjo que se'm faci a mi en la seva situació"<sup>10</sup>, és a dir, posar-nos en el lloc dels altres i imaginar com els poden afectar les nostres accions, de forma que voldrem escollir l'acció que sigui la millor pels altres, ja que els altres i jo no podem sinó compartir els mateixos interessos, perquè el que desitgen els altres és de fet el que jo desitjo.

Hare és conscient que aquesta interpretació de la igual consideració dels interessos no produirà igualtat en el resultat de la distribució de recursos. Malgrat això, creu que dins l'utilitarisme es troben dues portes obertes a una distribució més igualitària dels recursos. La primera l'argumenta a partir de les desutilitats que es produeixen per culpa de les enveges, odis i rancúnies que una societat amb grans desigualtats socials i econòmiques genera. La segona té a veure amb un efecte del càlcul d'utilitats que ja va ser descobert per Bentham: la teoria de la utilitat marginal decreixent.

---

<sup>10</sup> R.M. Hare, "Ethical theory and utilitarianism", a A. Sen i B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 26.

Una de les virtuts més destacades de l'utilitarisme rau en la possibilitat d'establir comparacions interpersonals, les quals faciliten enormement la tasca de la justícia distributiva, ja que permet conèixer qui té més o menys d'allò que la justícia ha de redistribuir. Per l'utilitarisme, la comparabilitat de les utilitats individuals marca el *distribuendum* amb el qual opera la teoria de la justícia. En la seva versió clàssica, la mesura de les utilitats individuals és cardinal, és a dir, es pot assignar un número cardinal al grau de plaer, desig, felicitat o benestar dels individus. Doncs bé, una de les conseqüències igualitaristes més celebrades de l'utilitarisme cardinal ha estat la possibilitat de tenir en compte, en el terreny de la renda, els efectes redistributius de la utilitat marginal decreixent. En què consisteix aquest efecte?

Una de les característiques de l'utilitarisme cardinalista és la importància que tenen els increments d'utilitat sobre una utilitat donada, és a dir, la utilitat marginal. La utilitat marginal és la utilitat de l'última unitat que rebem de la font d'utilitat. La utilitat marginal és decreixent quan la utilitat de l'última unitat rebuda augmenta desacceleradament. Aquest és un fet molt plausible a la pràctica. Per exemple, la utilitat o satisfacció que rebem de l'última unitat d'un menjar exquisit decreix com més tips ens trobem.

L'efecte igualitarista de la teoria de la utilitat marginal decreixent apareix quan l'apliquem a la renda. Així, segons aquesta teoria, la satisfacció produïda per una unitat monetària donada a un pobre és superior a la satisfacció que aquesta mateixa unitat monetària produeix quan es dona a un ric. Per exemple, si l'Estat recapta el vint per cent dels ingressos de tots els ciutadans, la pèrdua d'utilitat del ric és menor que la pèrdua d'utilitat del pobre. Si assumim que les persones generen la mateixa utilitat marginal respecte dels increments o pèrdues de

renda, la solució utilitarista -que per Bentham, recordem, busca maximitzar la suma d'utilitats individuals- aconsella una redistribució de la riquesa de rics a pobres fins a igualar les utilitats. En aquest sentit, quedarien justificats, per l'ètica utilitarista, els impostos progressius. En paraules de Bentham: "com més s'apropi a la igualtat la proporció actual (entre la quantitat de riquesa de les diverses persones), més gran serà el volum total de felicitat"<sup>11</sup>.

Malgrat aquesta conseqüència igualitarista, l'utilitarisme cardinalista porta dins la seva teoria el germen d'una profunda injustícia que el mutila com a teoria igualitarista. Quines són aquestes raons per les quals l'utilitarisme té una concepció inadequada de la igualtat?

Com he assenyalat anteriorment, una de les polèmiques més prolífiques sobre l'utilitarisme ha estat i és la definició de la utilitat. El plaer, la felicitat, el benestar, la satisfacció de les preferències, desfilen com a possibles candidats a omplir el contingut de la utilitat. Es tracta, en cada cas, de captar el que és autènticament important pel benestar dels individus tot respectant la neutralitat o imparcialitat en les valoracions ètiques d'aquest benestar, per tal que evitem la "discriminació injusta entre els diferents individus, en assignar prioritats socials clarament desiguals a les igualment urgents necessitats humanes de dues persones diferents"<sup>12</sup>.

Si en els seus inicis, el plaer i, més tard, la felicitat, van ser la mètrica reivindicada per interpretar la utilitat, posteriorment, davant els

---

<sup>11</sup> Cita extreta de Josep M. Colomer, "La utilidad y la igualdad en democracia", *Claves*, p. 11. Colomer, en comentar la teoria de la utilitat marginal decreixent de Bentham, afegeix que el que resulta plausible per la renda, no ho és -com creia Bentham i creu encara Hare- per altres béns, com ara l'ensenyament o la sanitat, on sovint la utilitat marginal no es mostra decreixent, sinó creixent, de forma que les implicacions igualitàries s'inverteixen en aquests casos, en els quals una desigualtat inicial resultaria defensable per la teoria utilitarista.

<sup>12</sup> John Harsanyi (1977), pp. 294-5.

seriosos problemes d'ambdós conceptes com a mesura del benestar<sup>13</sup>, els utilitaristes han cercat un concepte que intenta captar la idea de benestar sense caure en els problemes morals de l'hedonisme. Aquest nou concepte s'ha cristal·litzat en la satisfacció de preferències, però no de qualsevol tipus de preferència<sup>14</sup>, sinó només de les preferències informades o racionals. La meua funció d'utilitat augmenta -diu aquesta versió de l'utilitarisme- no quan satisfaiu les meves preferències, sinó quan satisfaiu les meves preferències que no es basen en creences equivocades.

Ara bé, calcular la utilitat -i les comparacions interpersonals que es deriven- a partir de les preferències racionals comporta una sèrie de dificultats que no existien en les distintes versions de l'hedonisme. En primer lloc, resulta il·lusori esperar que la gent desenvolupi habitualment preferències racionals i informades. En innumbrables

---

<sup>13</sup> D'una banda, considerar el plaer com un bé en si mateix no explica, per exemple, que de vegades l'activitat literària és dolorosa, encara que valuosa pels poetes. Tampoc no aconseguim justificar moralment per què hem d'evitar connectar-nos a una hipotètica màquina del plaer, com denuncia intel·ligentment Robert Nozick (*Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books, 1974, pp. 42-5). La mateixa objecció es pot aplicar a la felicitat, encara que és cert que no equival al plaer en si mateix, sinó que es pot definir com la satisfacció d'estats mentals. La felicitat com a satisfacció d'estats mentals no explica que de vegades no n'hi ha prou amb aquesta satisfacció, doncs també compta, per la felicitat, l'obtenció de l'objecte del desig, la qual cosa és diferent de la mera satisfacció mental.

<sup>14</sup> Les preferències són creences sobre el que és bo per nosaltres. Però aquestes creences poden haver estat mal formulades. Sovint no som conscients dels desigs que realment volem o no tenim prou habilitat per discernir raonablement entre ells o ens manca el caràcter necessari per perseguir les opcions escollides. També és habitual suposar que no disposem de tota la informació necessària per prendre una decisió -formular una preferència- amb calma, pensant clarament i sense errors de raonament. Per tots aquests motius, Richard Arneson, del qual parlaré més endavant en referència a la proposta d'igualtat d'oportunitats pel benestar com a criteri de justícia, considera que en els càlculs utilitaristes no hem de tenir en compte les preferències declarades, sinó les preferències idealment considerades o racionals. Veure R. Arneson, "Equality of Opportunity for Welfare", *Philosophical Studies*, nº 56, 1989, p. 95; i "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, nº 2, 1990a, p. 163.

ocasions ignorem informació que resultaria cabdal per tal de formar-nos una preferència legítima en aquest sentit. Davant d'aquesta situació, l'única sortida que ens queda és aventurar quines preferències tindria la gent si estigués informada i fos racional<sup>15</sup>. Però aquest tipus de solució prèvia al càlcul utilitarista exigeix un raonament més a prop de l'intuicionisme o del perfeccionisme que de l'utilitarisme liberal.

Una forma de resoldre el problema de la separació entre preferències racionals i preferències irracionals consisteix a admetre que el que vertaderament importa no és satisfer només les preferències dels individus, sinó també l'autonomia d'aquestes preferències. Contemplarem només les preferències que s'han escollit deliberadament, és a dir, aquelles que no han estat causades o influïdes per factors que entorpeixen la llibertat d'elecció, com ara la propaganda o la debilitat de caràcter.

Malgrat això, l'exigència de tenir en compte només les preferències autònomes no hauria d'ignorar el pes que els condicionaments socio-històrics exerceixen sobre les preferències individuals i, per tant, sobre les preferències autònomes. Jon Elster ha estudiat el tema amb profunditat. Pel pensador norueg, la formació de les preferències no pot evitar el problema de les preferències adaptatives. Les preferències adaptatives són aquelles que els individus desenvolupen com a conseqüència d'una adaptació a les condicions objectives de l'entorn.

---

<sup>15</sup> Kymlicka afegeix una altra objecció a les preferències racionals i informades. De vegades, el meu benestar es veu alterat per fets que, si no estic informat, no afecten les meves experiències conscients. Per exemple, "Richard Hare assenyala que si la meva esposa comet adulteri la meva vida empitjora, malgrat que jo mai no me n'assabenti. La meva vida empitjora perquè va succeir un fet que jo no volia que succeís. Aquesta és una preferència perfectament racional i informada, que es va satisfer o no, encara que la meva experiència no es va alterar." Will Kymlicka, *Filosofia política contemporànea*, Barcelona: Ariel, 1995, p.29. Per tenir en compte aquest fet en la definició del benestar, hem d'ignorar precisament la idea d'experiències conscients, la qual cosa posa contra les cordes l'estabilitat de la teoria utilitarista.

En ocasions, resulta racional que els individus ajustin les seves aspiracions a les possibilitats pròpies. Elster rescata la fable de la guineu i el raïm per explicar aquesta inadequació de l'utilitarisme moral.

"Per l'utilitarisme no hi hauria pèrdua de benestar si la guineu fos exclosa del consum del raïm, ja que de totes maneres les considerava verdes. Però, per suposat, la causa de la seva creença era la convicció que seria exclosa de consumir-les; per tant, resulta difícil justificar l'assignació apel·lant a les preferències."<sup>16</sup>

La formació de preferències adaptatives confirma la impossibilitat de comptar amb les preferències autònomes com a base dels càlculs utilitaristes. En paraules d'Elster, "a l'hedòmetre, la satisfacció induïda per la resignació pot resultar indistingible de la satisfacció dels desigs autònoms"<sup>17</sup>.

La importància d'aquest contratemps dins l'utilitarisme té conseqüències negatives en relació a la igualtat. Allò que la gent pot esperar que obtindrà raonablement, donada la posició social que ocupa, determina poderosament el que es desitja efectivament i fins a quin punt es desitja. De forma que procurar una igualtat en el benestar derivat de la declaració de les preferències condueix a la perpetuació d'unes desigualtats socials d'origen, sense poder atribuir responsabilitat moral als individus, des del moment que no escolleixen *voluntàriament* desenvolupar preferències adaptatives. Pensem, per exemple, en les preferències adaptatives que declaren algunes dones sobre les seves

---

<sup>16</sup> Elster, "Sour grapes", a *Utilitarianism and Beyond*, A. Sen i B. Williams, eds, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 219. Hi ha traducció castellana: *Uvas amargas*, Barcelona: Península, 1988, p. 160.

<sup>17</sup> Elster (1982), p. 234 i (1988), p. 198.

possibilitats professionals, o el fet que moltes persones adapten les seves aspiracions socials al nivell d'èxit mitjà de la seva classe social. Hipotèticament, si molts esclaus se sentissin satisfets amb la seva condició, resultaria molt complicat per l'utilitarisme discernir sobre la legitimitat dels seus desigs: "resulta molt difícil -per l'utilitarisme- distingir entre un desig format per reduir la dissonància cognitiva que genera una realitat molt amarga d'un desig desenvolupat en un context relativament lliure de coercions"<sup>18</sup>.

Ronald Dworkin també ha analitzat les implicacions antiigualitaristes de les teories normatives del benestar que es basen en la utilitat, sobretot pel que fa a les nostres intuïcions sobre el respecte a les preferències autònomes<sup>19</sup>.

Tendim a creure que la gent amb greus handicaps té probablement, com a col·lectiu, menys benestar (*caeteris paribus*) que d'altres. Això és cert -diu Dworkin-, però només estadísticament. Molts individus amb greus handicaps poden tenir nivells de benestar més alts que d'altres que no pateixen handicaps, per exemple perquè han adaptat les expectatives vitals a la seva discapacitació. Suposem que la Carme és paralítica, però més feliç que la Laura, que no ho és. Ambdues tenen els mateixos diners, però la fisioteràpia per la Carme és molt cara i li en falten. Si decidim donar una compensació a la Carme serà perquè

---

<sup>18</sup> Antoni Domènech, "Ètica y economía de bienestar", a O. Guariglia (ed.), *Cuestiones morales*, Madrid: Trotta, 1996, pp. 191-222. Domènech explica que moltes preferències adaptatives s'expliquen com a mecanisme de defensa davant d'una realitat vital que no agrada; per exemple, per reduir dissonàncies cognitives. Elster (1982) també relaciona les preferències adaptatives amb els mecanismes psicològics com ara l'esmentat. La dissonància cognitiva implica que la funció d'utilitat d'un reductor de dissonàncies funciona de manera que en comptes de disminuir la utilitat amb un augment dels béns desagradables, la utilitat tendeix a augmentar. La importància moral de les dissonàncies cognitives rau en què sovint podem pensar que els individus no les formen voluntàriament o, en tot cas, no les formen en contextos on es permet l'elecció raonable d'alternatives.

<sup>19</sup> R. Dworkin, "What is Equality? Part 1: Equality of Welfare", *Philosophy and Public Affairs*, 1981, vol. 10, pp. 184-246.



sentim que les persones amb handicaps, com a grup, haurien de tenir més perquè el seu benestar agregat és més baix, i apliquem aquesta intuïció general als casos individuals sense comprovar si la regla general es manté. Però aleshores la igualtat de benestar no té en compte el benestar real de l'individu, sinó el benestar que se li suposa atès el seu handicap. Per tant, les nostres creences sobre les persones amb handicaps no estan tan justificades per la idea de la igualtat de benestar com per alguna teoria general que ha d'incloure alguna mesura d'aquest ideal<sup>20</sup>.

En els casos extrems, la igualtat de benestar presenta també altres deficiències. Imaginem un paraplègic que, per molts diners o altres compensacions que li donem, per bé que augmenta lleugerament el seu benestar, sempre se sentirà més infeliç que qualsevol altre ésser humà. La igualtat de benestar recomenaria una transferència radical fins a igualar el benestar de tots els individus, malgrat que l'increment de benestar del paraplègic fos mínim tot i haver consumit moltíssims recursos. El resultat per als altres individus és una disminució considerable del seu benestar fins a igualar el del paraplègic. No obstant això, el principi de la utilitat podria negar aquesta transferència radical, si considera que es produiria una important disminució de la utilitat mitjana. Ara bé, en el cas que optem per la utilitat mitjana, els paraplègics poden comprovar que no reben absolutament res. Aleshores, quina de les dues versions esmentades de l'utilitarisme s'ha d'imposar? Per Dworkin, el principi de la utilitat simplement no té una guia discriminatòria per distribuir recursos atenent al fet mateix del handicap<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Més tard es veurà que aquesta teoria alternativa suposa, per Dworkin, una igualtat de recursos en comptes d'una igualtat de benestar o de qualsevol criteri derivat del benestarisme, com ara la utilitat. Veure l'apartat 6.1 del present treball.

<sup>21</sup> Un parell d'anys abans, Amartya Sen va pronunciar una conferència Tanner on examinava les dificultats per a l'utilitarisme de desenvolupar una teoria de la

Un altre exemple. Suposem que existeix una màquina molt cara que permet un paraplègic portar una vida més normal i, amb gran esforç, la societat està disposada a invertir els diners recaptats amb una puja d'impostos. El paraplègic, però, és un enamorat de la música, sap tocar el violí i sempre ha desitjat tenir un Stradivàrius. Ara que té l'oportunitat de rebre molts diners no pensa desapropiar-la i preferirà comprar el violí i rebutjar la màquina per la qual es van recaptar els diners. Òbviament, tant la igualtat de benestar com el principi d'utilitat no li poden negar la compra del violí.

Ara bé, pot existir un altre individu que, sense ser paraplègic, se sent molt desgraciat perquè tot i ser tan bon violinista com aquell, mai no ha tingut prou recursos com per poder comprar un Stradivàrius: el somni de la seva vida. Així, si es permet que el paraplègic es compri el violí, l'altre individu pot queixar-se. El paraplègic aprofita la transferència, no com a una ocasió per eliminar o mitigar el seu handicap físic, sinó com a una oportunitat per incrementar el seu benestar d'una altra manera i, per tant, l'altre enamorat del violí semblaria tenir, des del seu baix nivell de benestar, tanta raó com el paraplègic per tal d'obtenir els recursos que li facilitarien la compra del violí. Per altra part, la societat no pot impedir que el paraplègic es compri el violí i obligar-lo a comprar la màquina, ja que provocaria la desgràcia i no el gaudi en el paraplègic, precisament el contrari del criteri de la igualtat de benestar per atorgar la compensació.

---

igualtat convincent, i on proposava un exemple molt semblant al de Dworkin. Sen ens convida a imaginar dos individus: un paraplègic i un vividor. Suposem que el paraplègic obté la meitat d'utilitat que el vividor de qualsevol nivell d'ingressos; en conseqüència, la distribució utilitarista concediria al vividor uns ingressos superiors als del paraplègic. El paraplègic, aleshores, per Sen, es trobaria amb un doble desavantatge: perquè extreu menys utilitat del mateix nivell d'ingressos i perquè té uns ingressos menors (A. Sen, *¿Igualdad de qué?*, a *Libertad, igualdad, derecho*, S.M. McMurrin (ed.), Barcelona: Ariel, 1988; la conferència va ser pronunciada el maig de 1979 a la Universitat de Stanford).

Malgrat que aquestes crítiques a l'utilitarisme constaten la seva dificultat per integrar una teoria de la igualtat convincent a les nostres intuïcions morals, segurament l'objecció més important que ha rebut la teoria normativa basada en la utilitat ha estat la formulada per John Rawls.

Per Rawls, la idea de considerar per igual totes les preferències amaga un efecte moralment discriminatori, un tracte desigual de les persones. Aquesta mala interpretació de la igualtat que fa l'utilitarisme s'entén millor si separem conceptualment les preferències personals de les preferències externes<sup>22</sup>. Les preferències personals són aquelles les conseqüències de les quals ens afecten principalment a nosaltres, com ara l'orientació sexual que volem seguir. Les preferències externes, en canvi, són aquelles que van dirigides a tercers, com ara les meves preferències sobre les pràctiques sexuals dels altres. Si admetem que la satisfacció de les preferències s'assoleix quan hem obtingut l'objecte de la preferència, els utilitaristes proposen la modificació del comportament dels altres si amb això maximitzem la utilitat col·lectiva. D'aquesta forma, l'utilitarisme prohibiria l'homosexualitat si la majoria de la població s'hi manifestés contrària en forma de preferències externes.

Rawls ha posat de manifest, de manera inapel·lable, la incongruència moral de no fer a la gent responsable de les seves preferències. Per Rawls, l'utilitarisme,

"En calcular el balanç major de satisfacció no importa, excepte indirectament, per a què són els desigs. Hem d'ordenar les institucions de

---

<sup>22</sup> Més tard, aquesta objecció també va ser incorporada per Dworkin en el seu atac a l'utilitarisme. Dworkin anomena preferències en primera persona a les preferències personals i preferències en tercera persona a les preferències externes. Veure R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, London: G. Duckworth, 1977 (trad. castellana de Marta Gustavino: *Los derechos en serio*, Barcelona: Ariel, 1984).

manera que obtinguem la suma major de satisfaccions; no investigarem el seu origen o qualitat, sinó únicament com la seva satisfacció afectarà el total de benestar. El benestar social depèn directament i única dels nivells de satisfacció o insatisfacció dels individus. Així, si les persones obtenen plaer en discriminar-se mútuament, en sotmetre a d'altres a una menor llibertat com a mitjà per augmentar la seva autoestima, aleshores la satisfacció d'aquests desigs ha de ser tinguda en compte en les nostres deliberacions d'acord a la seva intensitat, juntament amb els altres desigs."<sup>23</sup>

Si algunes de les nostres preferències externes estan basades en prejudicis, el resultat de donar el mateix pes moral a totes les preferències condueix, dins la teoria utilitarista, a la discriminació injusta. Evidentment, l'utilitarisme no accepta reconèixer que algunes preferències no haurien de comptar per igual en el càlcul d'utilitats, perquè no disposem de cap criteri moral previ a l'avaluació maximitzadora de la utilitat total, no disposem de cap avaluació moral de les preferències que no es basi al seu torn en preferències (la preferència sobre l'adequació o inadequació d'algunes preferències).

Però si disposem de les nostres intuïcions morals, que són alguna cosa prèvia a una preferència; sobretot, si acceptem, amb l'utilitarisme, que les preferències que hauríem de tenir en compte per a una teoria de la justícia són les preferències racionals. Les intuïcions morals no són racionals en el sentit que l'utilitarisme espera que ho siguin les preferències sobre les quals fonamentem els judicis morals. Però no per aquesta raó les hem de rebutjar per avaluar la conveniència o no de les teories morals. De fet, són la base de les nostres conviccions i,

---

<sup>23</sup> J. Rawls (1971), pp. 30-31.

finalment, l'últim criteri per determinar si una acció moral és correcta o incorrecta.<sup>24</sup>

Només si reconeixem la importància de les intuïcions morals profundes com a avaluadores últimes dels principis de la justícia podem posar sobre el paper una altra objecció a la igualtat utilitarista: el problema de les preferències egoistes. Una de les constringiments morals de la igualtat utilitarista consisteix a satisfer les preferències egoistes dels individus tot perjudicant els que no tenen aquestes preferències que, per aquest motiu, reben menys que els egoistes<sup>25</sup>. Les preferències egoistes són aquelles amb les quals hom desitja més

---

<sup>24</sup> Evidentment, aquesta és una aposta metodològica personal que l'utilitarisme no té la necessitat lògica de compartir, perquè no es deriva d'un argument on tothom comparteix les mateixes premisses. Per un argument similar, veure Kymlicka (1989), pp. 17-18. El mètode filosòfic que permet aquest joc d'estira i arronça entre les intuïcions morals i les teories morals s'anomena equilibri reflexiu. Per una exposició del mètode de l'equilibri reflexiu, veure Rawls (1971), pp. 48-51. Per a algunes exploracions crítiques del mètode de l'equilibri reflexiu, consultar N. Daniels, "Reflective Equilibrium and Archimedean Points", a J.A. Corlett (ed.), *Equality and Liberty*, London: Mcmillan, 1991; D.W. Haslett, "What is Wrong with Reflective Equalibria", a Corlett (1991); i J. Raz, "The Claims of Reflective Equilibrium", a Corlett (1991).

<sup>25</sup> De fet, no hauria d'estranyar que una teoria normativa que concep la persona com a un ésser egoista acabi afavorint les preferències egoistes contra les persones que no tenen aquestes preferències. No obstant això, la injustícia derivada d'afavorir determinades preferències egoistes no s'espera que sigui una conseqüència lògica de la igualtat utilitarista, atès que una de les virtuts més celebrades de la teoria utilitarista és justament la capacitat descriptiva i explicativa de la conducta individual basada en el propi interès. Com assenyala J.M. Colomer, "la motivació del propi interès dels distints individus i grups de persones, que es comporten com si cadascú d'ells perseguís le seves preferències d'una forma egoista, permet explicar una part molt significativa de les relacions de cooperació i conflicte en els processos socials." Colomer, "La utilidad y la igualdad en democracia", *Claves*. D'altra banda, l'utilitarisme no només afavoreix les preferències egoistes, sinó que pot perjudicar les preferències altruistes, almenys en la seva versió cardinalista. En paraules d'A. Domènech, "a l'hora de distribuir els recursos públics per satisfer d'una manera justa els desigs dels membres de la societat, els desigs altruistes, generosos, solidaris, tolerants i modestos compten, en principi, el mateix que els desigs egoistes, envejosos, sàdics i onerosos. És més: si els individus dipositaris de *preferències immorals* senten aquestes preferències amb més intensitat i fanatisme que els dipositaris de *preferències morals* (i són, per tant, majors generadors d'utilitat subjectiva), seran beneficiaris de transferències de recursos molt més grans." Domènech (1996), pp. 201-2.

recursos dels que equitativament en corresponen, recursos que són necessaris per altres persones. Si hi ha suficients individus que tenen preferències egoistes en comparació amb els qui no les tenen, el càlcul d'utilitats pot recomenar la satisfacció d'aquests desigs *ilegítims*.

Anteriorment he dit, però, que un utilitarista no acceptaria cap criteri d'equitat previ al càlcul utilitarista. Pels utilitaristes, l'equitat consisteix a maximitzar la utilitat<sup>26</sup>. De forma que, com assenyala Kymlicka, "descobrir alguna cosa semblant a una preferència egoista amb anterioritat al càlcul utilitarista és una petició de principi contra l'utilitarisme"<sup>27</sup>. És possible una definició de la igual consideració dels interessos de tots que no es redueixi, com en l'utilitarisme, a la igual satisfacció de les preferències de tots? Per què hem de prioritzar una visió de la igual consideració que aïlli la distribució de recursos respecte de les preferències cobdicioses?

La resposta podria ser la següent: perquè la idea intuïtiva que tenim de la igualtat ens obliga a que no ens passi desapercebut *qui resulta perjudicat*. La igual consideració dels interessos de tots no es garanteix donant el mateix pes moral a tots els desigs, justament perquè hi ha gent que cobeja els pocs recursos que tenen els altres o desenvolupa preferències basades en prejudicis o desitja coses que resulten tan cares que hem de sacrificar recursos necessaris per altres<sup>28</sup>. Per exemple, la igualtat utilitarista sembla recomenar que les persones amb una gran afició al xampà francès i al caviar, que necessiten més

---

<sup>26</sup> Més endavant, en l'apartat 13.2, mostraré amb detall com l'utilitarisme defineix l'equitat a l'àmbit de la sanitat.

<sup>27</sup> W. Kymlicka, (1995), p. 52.

<sup>28</sup> Evidentment, una vegada més, per l'utilitarisme no hi ha més perjudici que el que es deriva d'atorgar un pes diferent a determinades preferències en nom d'algun valor que no ha estat conegut a partir de la declaració de preferències individuals o que no és majoritàriament o fanàticament perseguit. Aleshores, només es pot argumentar, per convèncer de la incorrecció de la igualtat utilitarista, a partir d'un inadequat equilibri entre les nostres intuïcions sobre el que és la igualtat i els principis que defensa la teoria.

ingressos simplement per tal d'obtenir el mateix nivell de benestar que les persones que estan acostumades a la cervesa i les lleties, haurien de tenir efectivament més ingressos per aquesta raó.

Imaginem que ja ha tingut lloc una distribució i s'ha produït una igualació de la satisfacció de les preferències. Ara, un individu descobreix que necessita més coses per mantenir el seu benestar, perquè s'ha enamorat de l'òpera o ha comprovat que els creuers en velers li han tornat la il·lusió de viure una vida millor. En aquest cas, es pot negar a aquest individu una compensació extra, en detriment d'aquells que tenen aficions menys cares, sense contradir l'ideal d'igualtat de benestar que l'utilitarisme ha establert? Ell vol cultivar aficions noves per reparar els defectes de la seva vida, dels quals ara ha pres consciència. Demana més recursos necessaris per convertir la seva vida en quelcom valuós. No es pot dir que està equivocat per haver decidit com portar una vida millor. Una vida que no es reexamina en algun moment és una vida molt pobre. A més a més, si aquesta persona hagués confirmat les preferències actuals sobre el valor de la seva vida abans de la distribució inicial, hauria rebut els recursos que ara pretén. No demana un avantatge especial, només la part justa de la distribució que li hauria pertocat abans de la distribució inicial. Com negar-li-ho? Una versió de l'utilitarisme, l'utilitarisme de la mitjana del benestar, li ho negaria sota l'argument que concedir més recursos implicaria reduir la mitjana del benestar, però aquest principi utilitarista explica que compensar aquells que desenvolupen una afició cara és ineficient, no explica per què l'ideal d'igualtat no recomana negar-li-ho.

És cert que un ideal compartit per molts és cercar alguna mena de compromís entre l'eficiència i la distribució justa<sup>29</sup>, però el compromís requerit pel problema de les aficions cares no és un compromís entre l'eficiència i la distribució, sinó un compromís amb la idea d'igualtat. Les aficions cares posen en conflicte la teoria de la igualtat de l'utilitarisme precisament perquè la igualtat, considerada en ella mateixa i al marge de les qüestions d'eficiència, hauria de condemnar en comptes de recomenar qualsevol compensació pel fet d'haver desenvolupat aficions cares.

Per altra part, castigar el desenvolupament d'aficions cares, com faria l'utilitarisme de la mitjana del benestar, desincentivaria aquest desenvolupament, amb el resultat probable d'una societat sense imaginació i conformista i, al final, una societat amb menys utilitat agregada i de mitjana. No obstant això, com podem distingir, en cultivar una afició cara, la intenció de trobar un nou sentit valuós a la pròpia vida de la intenció de robar a la resta de gent, convertint la seva demanda en un frau? Però això no ens hauria d'importar tant com la següent reformulació del problema: si un individu escolleix una opció cara i és compensat per això -al marge de si vol dignificar la seva vida o simplement robar- ell sap que disminuirà el benestar de la resta -tant més com més cara sigui la seva afició- i, precisament per això, si encara escolleix la vida més cara possible, no hauria de merèixer la compensació. La raó per la qual aquest individu no mereix compensació no és que la vida més cara que pot escollir és necessàriament una vida pitjor. Hauria de ser lliure per construir el millor estil de vida que pugués amb una justa porció de recursos

---

<sup>29</sup> Veure el capítol 9 del present treball per una anàlisi de la relació entre igualtat i eficiència.



socials. Però no hauria de ser lliure per superar la porció justa que correspondria als altres, ja que això seria injust per aquests altres.

La raó per la qual la igualtat utilitarista no discrimina entre preferències egoistes o cares i preferències legítimes rau en que simplement no fa a la gent responsable de les seves preferències. Aquesta és la diferència fonamental entre la igualtat utilitarista i la igualtat de recursos i d'oportunitats pel benestar en general. Per l'utilitarisme la igualtat es deriva de la maximització de la suma o de la mitjana de les preferències individuals, sense distingir moralment entre el desig de ser feliç i el desig d'esclavitzar el veí, o entre el desig de treure endavant una família i el desig de portar-la a esquiar als Alps tres mesos l'any<sup>30</sup>. En canvi, per les teories de la igualtat basades en les oportunitats en comptes del benestar, tractar els altres per igual significa una altra cosa que maximitzar la utilitat col·lectiva. Volen

---

<sup>30</sup> Davant de les dificultats ètiques de l'utilitarisme cardinalista, però també i sobretot de les dificultats operacionals (com ara la mesura de la intensitat cardinal de les preferències), en el terreny de l'economia normativa l'utilitarisme va canviar de mètrica: va passar de la cardinalitat a l'ordinalitat, és a dir, va canviar la mesura de la intensitat dels desigs per la seva ordenació. Amb aquesta modificació de la mètrica, com és obvi, ja no són possibles les comparacions interpersonals d'utilitat, basades en la suma o la mitjana de les utilitats individuals. I això, que evita els inconvenients ètics adjudicats fins ara a l'utilitarisme cardinalista, genera un altre problema per a la justícia: dona molt poca informació sobre l'estat social més just. El criteri de justícia de l'utilitarisme ordinal equival a l'optimalitat paretiana, que es defineix de la següent manera: una situació és un òptim de Pareto si ningú no pot millorar la seva situació sense empitjorar la d'un altre. La conseqüència pràctica d'aquest criteri, que de fet coincideix plenament amb l'eficiència, és que es limita a confirmar que sempre que sigui possible millorar la situació d'algú sense perjudicar la d'un altre, s'ha de fer. A part que aquest criteri proporciona molt poca informació sobre diferents estats de desigualtat social i econòmica, pot arribar a justificar situacions d'enorme desigualtat. Imaginem que partim d'una situació en la qual una minoria posseeix la immensa majoria de la riquesa; una duplicació de la riquesa dels rics a canvi de no modificar la situació dels pobres seria considerat un òptim de Pareto, atès que s'ha incrementat el benestar d'algú sense empitjorar la situació d'un altre. El criteri de l'optimalitat paretiana és impotent per adonar-se de la injustícia d'una desigualtat prèvia a una hipotètica situació inicial. Malgrat això, la moderna economia del benestar es basa en l'optimalitat paretiana com el criteri just de distribució. Per una exposició de les idees sobre l'eficiència paretiana relacionades amb la igualtat, veure el capítol 9 del present treball.

responsabilitzar la gent del resultat de les seves eleccions. Fer la gent responsable de les seves preferències significa, en paraules de Rawls, que els individus tenen el deure

"d'adequar les concepcions del seu bé a allò que requereixen els principis de la justícia o, almenys, en no insistir en pretensions que els violin directament. Un individu que s'adoni que gaudeix veient altres persones en una situació de menor llibertat (ha d'entendre) que no té cap mena de dret a aquest gaudi...els interessos que requereixen la violació de la justícia no tenen cap valor."<sup>31</sup>

Ara be, en què consisteix exactament la responsabilitat dels individus sobre els seus desigs o preferències? Som responsables de tenir tots els nostres desigs? Pot haver diferents graus de responsabilitat envers les preferències que formem? Més endavant plantejaré aquestes qüestions amb detall. El tema de la responsabilitat entra de ple en la polèmica d'ordre metafísic sobre la possibilitat de la llibertat humana en relació al determinisme social i psicològic. El debat entre deterministes i defensors de la llibertat és antic i insoluble. Tanmateix, necessitem suposar la possibilitat de la llibertat, o d'un cert pseudo-determinisme<sup>32</sup>, per tal de defensar la idea de responsabilitat. Els principals intents de salvar l'objecció del determinisme han reduït el problema de la llibertat al terreny de la política. Això és el que proposa Rawls<sup>33</sup> i, amb un altre sentit, un benestarista com John

---

<sup>31</sup> Rawls (1971), p. 31.

<sup>32</sup> Aquestes són les paraules de G.A. Cohen, "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics*, nº 99, 1989, al qual em referiré en l'apartat 6.4 del present treball.

<sup>33</sup> J. Rawls, "Justice as Fairness: Political, not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, nº 3, 1985..

Roemer<sup>34</sup>. No obstant això, més endavant examinaré els problemes que aquesta reducció origina en la concepció liberal de la igualtat.

Ara, després d'haver repassat la concepció utilitarista de la igualtat, vull emprendre la tasca d'analitzar les teories de la igualtat que han sorgit com a reacció als problemes igualitaristes de l'utilitarisme.

---

<sup>34</sup> J. Roemer, "A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 22, nº 2, 1993.

### 3. EL CONCEPTE D'IGUALTAT D'OPORTUNITATS.

Abans d'entrar en la discussió sobre les possibilitats i els límits de la igualtat d'oportunitats com a principi de la justícia, no serà sobrer dedicar un apartat al seu concepte. Vull repassar el significat de la idea d'igualtat d'oportunitats abans de saber de quina manera omplim la idea d'oportunitats (igualtat de què?) i quina concepció moral de la persona amaguen les diferents versions de la igualtat d'oportunitats. I aquesta no és una tasca banal. El concepte d'igualtat d'oportunitats té ja una prolífica història dins la tradició filosòfica i política liberal que l'ha mitificat amb innumbrables virtuts. Hem de descobrir què significa tenir una oportunitat, a què dóna accés i a què no, en quines condicions i quina combinació d'expectatives i límits amaga el concepte. Fins a aquí no és necessari definir què volem obtenir finalment amb una igualació de les oportunitats: si igualtat de recursos, d'oportunitats pel benestar o de capacitats.

#### 3.1 Igualtat d'oportunitats competitiva.

Per Lloyd Thomas<sup>1</sup> algú gaudeix d'una oportunitat per fer o tenir alguna cosa sempre que pugui fer-la o tenir-la si ho escull. Ara bé, d'una banda, com assenyala Ch. Frankel<sup>2</sup>, hem de tenir en compte que no tot allò que es pot desitjar entra en la preocupació de la justícia distributiva on té sentit la igualtat d'oportunitats. Poden haver voluntats

---

<sup>1</sup> D.A. Lloyd Thomas, "Competitive Equality of Opportunity", *Mind*, vol. LXXXVI, n° 343, 1977, pp. 388-405.

<sup>2</sup> Charles Frankel, "Equality of Opportunity", *Ethics*, vol. 81, n° 3, 1971, pp. 191-211.

o desigs irrealístics -com ara voler ser la persona més guapa-, voluntats moralment condemnables -com ara torturar-, desigs massa cars -com ara passar el cap de setmana a la lluna- o es pot aplicar la igualtat d'oportunitats a situacions en les quals els afectats no volen que se'ls hi apliqui -com ara obligar un pare a portar la seva filla a l'escola-; en aquest últim cas, l'oportunitat no es recolça sobre un desig particular, sinó sobre una excel·lència social.

D'altra banda, no hem de confondre el fet de tenir igualtat d'oportunitats amb tenir les mateixes oportunitats. En ocasions, la possessió d'una oportunitat per part d'un individu implica l'absència d'aquesta oportunitat per a un altre, com per exemple tenir l'oportunitat de ser el primer en fer un descobriment. El terme que millor reflecteix aquesta diferència és l'equitat, que reproduïx la idea aristotèlica que afirma que no podem aplicar la norma universal a situacions desiguals.<sup>3</sup> La diferència entre les mateixes oportunitats i la igualtat d'oportunitats es tradueix, en el llenguatge de la filosofia política actual, en la distinció entre la igualtat formal d'oportunitats, les regles de la qual són universals -com ara la no discriminació per raó de sexe, raça, religió o origen social- i la igualtat equitativa d'oportunitats, que dóna més oportunitats als qui en tenen menys -com ara amb la discriminació positiva.<sup>4</sup>

Lloyd Thomas distingeix tres tipus d'igualtat d'oportunitats: ideal, no competitiva i competitiva. Des d'un punt de vista ideal, tothom

---

<sup>3</sup> Aristòtil parla així de l'equitat: "Així doncs, allò just i allò equitatiu són la mateixa cosa, i malgrat que ambdós són bons, és millor allò equitatiu. El que produeix la dificultat és que allò equitatiu, si bé és just, no ho és d'acord amb la llei, sinó com una correcció de la justícia legal. La causa d'això és que tota llei és universal i que hi ha casos en els quals no és possible tractar les coses rectament d'una manera universal." *Ètica nicomàquea*, V, 1137b.

<sup>4</sup> Aquesta diferència té una importància cabdal en l'anàlisi rawlsiana de la igualtat d'oportunitats, com es veurà més tard. De fet, la síntesi rawlsiana de la teoria de la justícia adopta l'expressió "justícia com a equitat" (*justice as fairness*).

gaudeix d'igualtat d'oportunitats si hi ha igualtat en el conjunt d'oportunitats que cada individu posseeix. Per aplicar aquesta concepció de la igualtat d'oportunitats caldria una mesura estàndard de comparacions interpersonals d'oportunitats. Ara bé, resulta dubtós quina podria ser aquesta mesura des del moment que cada individu pot donar un valor subjectiu diferent al que significa per ell una mateixa oportunitat. Així, mentre alguns autors parlen de la riquesa, el poder o l'estatus com a mesures estàndard, Lloyd Thomas cita a Nozick per tal de reforçar la seva opinió:

“Com diu el professor Nozick: 'la vida no és una cursa en la qual tothom competeix per un premi que algú ha establert; no existeix una cursa unificada com aquesta, amb algú que jutja la rapidesa'.”<sup>5</sup>

A més a més, podem parlar d'igualtat no competitiva d'oportunitats quan tothom pot gaudir d'algunes d'oportunitats, sense que la seva tinença per part d'alguns no impliqui la seva absència en d'altres. Per exemple, l'aire que respirem. Aquest tipus d'igualtat d'oportunitats no pateix el problema de la comparació interpersonal d'oportunitats, però tampoc no s'enfronta a les situacions difícils de la justícia, situacions que el tercer tipus d'igualtat d'oportunitats que Lloyd Thomas exposa vol explicar: la igualtat competitiva d'oportunitats.

La igualtat competitiva d'oportunitats suposa que no hi ha tantes oportunitats disponibles com individus les desitgen, com per exemple les oportunitats per accedir a l'educació universitària o als càrrecs polítics. Ja que les oportunitats són escasses, parlar d'una igualtat d'oportunitats justa és referir-se a una igualtat competitiva

---

<sup>5</sup> Lloyd Thomas (1977), pp. 389-90.

d'oportunitats.<sup>6</sup> Una igualtat d'oportunitats és competitiva i justa si, en primer lloc, el criteri de selecció dels individus per accedir a les oportunitats inclou només característiques rellevants per a l'ús de l'oportunitat<sup>7</sup> i, en segon lloc, si tothom gaudeix per igual dels factors que condicionen l'èxit o el fracàs de la competició. La primera condició equival a allò que anomenem igualtat formal d'oportunitats, mentre que la segona condició està més a prop de la igualtat justa o equitativa d'oportunitats *-fair equality of opportunity*.

Per mostrar la necessitat de la segona condició serveixi aquest exemple. Imaginem que la Sònia i l'Eva competeixen per una plaça a la facultat d'Econòmiques. L'expedient de la Sònia és lleugerament millor que el de l'Eva, però la Sònia ha anat a bons col·legis durant l'ensenyament primari i secundari, els seus pares li han pagat viatges arreu del món i aporta prestigiosos avaladors, mentre que l'Eva ha anat

---

<sup>6</sup> John Schaar, un dels defensors del comunitarisme, considera que fins i tot la més perfecta de les competicions és insuficient, ja que la competició és una forma defectuosa de l'existència: "el principi de la igualtat d'oportunitats es basa i és legitimat en una competició extremadament competitiva respecte a l'ordre i les relacions socials. La societat es veu com una lluita pels béns escassos, amb cada persona competint contra totes les altres, de forma que obtenir avantatge significa deixar altres endarrera. El resultat pot ser tan perjudicial pels guanyadors com pels perdedors: els primers es tornen superbis amb el seu èxit i insensibles o indiferents amb els qui han quedat per sota seu; els últims interioritzen el seu fracàs, i traslladen la seva baixa posició als sentiments personals d'inferioritat." *Equality*, American Political Science Association, Washington, 1978, pp. 16-17. Com a rèplica, considero que la competició no és necessàriament una manera d'enfrontar les persones amb el sofriment innecessari d'algunes d'elles o amb un detriment moral de totes. La competició pot ser molt valuosa com a forma de cooperació social -si està regulada d'una manera justa i equitativa- i també com a incentiu per al desenvolupament personal. D'altra banda, els efectes psicològics negatius de la competició quedarien compensats pel fet que cada individu ha aportat el millor que té en una justa competició. A més a més, hi ha altres esferes de la vida on la competició no és el mecanisme per trobar satisfacció personal. És més, la derrota en una competició sota igualtat d'oportunitats no implica una pèrdua del dret a una assignació mínima individual atorgada pel conjunt de la societat a tots els seus membres. El principi de la diferència de Rawls és la manera com la fraternitat i la solidaritat tenen cabuda en els principis de la justícia.

<sup>7</sup> Per exemple, per accedir a una feina d'administratiu, saber mecanografiar pot ser una característica rellevant, però el sexe de l'aspirant no ho és.

a col·legis marginals de barri, mai no ha sortit a l'estranger i no aporta cap referència notòria de la seva persona. En aquestes condicions, podríem dir que no hi ha hagut una estricta igualtat d'oportunitats en la formació prèvia de la Sònia i de l'Eva per accedir als estudis d'Econòmiques. És per això que la segona condició de la igualtat competitiva d'oportunitats vol garantir una justa competició en tots els nivells de formació i d'accés. Tanmateix, la segona condició no sempre es compleix, degut, per exemple, als desequilibris en la intervenció familiar. Podem manipular molts factors que condicionen una competició injusta d'oportunitats, però no podem arribar a l'extrem de manipular totalment l'efecte de la família en l'educació, la qual cosa fa que la igualtat equitativa d'oportunitats mai no sigui perfecta.<sup>8</sup>

### **3.2. Agent, objectiu i obstacles.**

P. Westen<sup>9</sup> aprofundeix analíticament en la definició del concepte d'igualtat d'oportunitats. Per Westen, la igualtat d'oportunitats és un principi que tothom accepta si es considera liberal; té com a funció legitimar, en la teoria liberal, la distribució de béns en la societat. Però el concepte d'igualtat d'oportunitats és ambigu, i la seva força resideix exclusivament en la seva retòrica.

---

<sup>8</sup> Aquesta dificultat en la igualtat equitativa d'oportunitats apareixerà repetidament en el present treball. Rawls també és conscient d'aquest problema, del qual parlaré més endavant. Avancem que l'autor que millor ha tractat la qüestió és James Fishkin, *Justice, Equal Opportunity and the Family*, Yale University Press, 1983,

<sup>9</sup> Els textos de P. Westen que fem servir són: "The Empty Idea of Equality", *Harvard Law Review*, vol. 95, n° 3, 1982, pp. 537-596; "The Meaning of Equality in Law, Science, Math, and Morals: A Reply", *Michigan Law Review*, vol. 81, 1983, pp. 604-63; "The Concept of Equal Opportunity", *Ethics*, n° 95, 1985, pp. 837-50, i *Speaking of Equality*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1990, pp. 163-85.



“Hem de veure que els dos termes són ambigus *-igual*, perquè aquesta paraula pot tenir un doble significat: descriptiu i prescriptiu, i *oportunitat* perquè, com la igualtat, representa simultàniament un concepte particular i una multiciplilitat de conceptes contradictoris. Com a resultat, la igualtat d'oportunitats significa coses diferents per persones diferents.”<sup>10</sup>

Una declaració d'oportunitats ha de tenir en compte, per Westen, tres elements: l'agent, l'objectiu i els obstacles. L'agent és la persona o el grup que gaudeix o ha de gaudir de l'oportunitat. L'objectiu respon a la qüestió *d'oportunitat per a què?*; l'objectiu pot ser una feina, l'educació, l'atenció mèdica, un càrrec polític, una terra a ocupar, una inversió financera, una promoció militar, el desenvolupament d'una habilitat natural, etc. Un objectiu pot ser valuós *per se* o no; per exemple, el fet que un presoner tingui oportunitats d'escapar-se de la garjola no implica que resulti desitjable que ho porti a terme. També és possible que un objectiu no impliqui ni una elecció ni la realització d'un esforç per part de l'agent; per exemple, lliurar-se del servei militar amb el sistema de la loteria. D'altra banda, els obstacles són els elements que relacionen l'agent amb l'objectiu. L'oportunitat d'un agent per aconseguir un objectiu no és una garantia que l'agent obtindrà l'objectiu si ho desitja<sup>11</sup>.

Algunes polítiques interessades en promoure la igualtat d'oportunitats cauen en l'ambigüetat precisament perquè no defineixen amb claredat algun d'aquests tres elements: a qui van dirigides, quin és l'objectiu específic que es busca i quins són els obstacles a eliminar. Una oportunitat és alguna cosa situada entre una garantia i una mera

---

<sup>10</sup> Westen (1990), p. 164

<sup>11</sup> Amb aquesta idea, Westen vol criticar i superar la definició d'oportunitat que fa Lloyd Thomas, i que s'ha reproduït anteriorment.

possibilitat, és a dir, entre l'absència de tots els possibles obstacles i la possible absència d'alguns obstacles.

“Sembla doncs que una oportunitat requereix, com a mínim, que l'agent tingui una opció (*chance*) per obtenir el seu objectiu, és a dir, que no es trobi amb uns obstacles insalvables situats en el camí que condueix al seu objectiu.”<sup>12</sup>

És a dir, igualar les oportunitats significa assegurar una igualtat en l'assoliment, per part d'un agent, d'un objectiu prèviament determinat.<sup>13</sup> L'obstacle particular diferirà d'una oportunitat a una altra, però cada oportunitat és una opció d'un agent específic per obtenir un objectiu sense la limitació d'un obstacle o conjunt d'obstacles també específics. El terme *igual* en el concepte d'igualtat d'oportunitats és un terme derivat: la mesura de les oportunitats ens dona tota la informació necessària des de la qual derivem la igualtat. Així doncs, especificar les oportunitats resulta menys ambigu que fer una declaració oberta, però inconcreta, d'igualtat d'oportunitats. És a dir, no és el mateix dir que A hauria de tenir igualtat d'oportunitats amb B que afirmar que A i B haurien de tenir igualtat d'oportunitats

---

<sup>12</sup> Westen (1990), p. 168.

<sup>13</sup> M.E. Levin, O. O'Neill i T.D. Campbell, tres teòrics del concepte d'igualtat d'oportunitats, coincideixen amb aquesta definició. Per Levin, “una oportunitat de feina és una opció (*chance*) per obtenir-la” (“Equality of Opportunity”, *Philosophical Quarterly*, nº 31, 1981, p. 110); per O'Neill, “si A no té l'opció (*chance*) de fer X quan vol, aleshores no té l'oportunitat de fer X” (“Opportunities, Equalities, and Education”, *Theory and Decision*, nº 7, 1976, p. 276); Campbell considera que “podem dir que entre dues persones existeix una igualtat d'oportunitats quan són lliures de les mateixes limitacions o obstacles que les impedeixen obtenir el mateix objectiu” (“Equality of Opportunity”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 75, 1975, p. 57).

per obtenir X. Però, a més a més, en ambdós casos falta delimitar els obstacles a vèncer.<sup>14</sup>

Ens podem trobar amb una possible confusió entorn a la manera d'entendre una oportunitat. La mesura de les oportunitats pot ser descriptiva o prescriptiva. És a dir, no és el mateix afirmar que dues persones *tenen* igualtat d'oportunitats que declarar que dues persones *haurien de tenir* igualtat d'oportunitats. La confusió sobre aquesta distinció porta Westen a basar l'èxit del principi de la igualtat d'oportunitats en la seva força retòrica més que en el que realment significa: una relació, de vegades descriptiva, de vegades prescriptiva, entre agents, obstacles i objectius.

“Com una declaració descriptiva, expressa un *és*; com una declaració prescriptiva, expressa un *hauria d'ésser*. No obstant això, en cap cas no expressa un *hauria de no ésser*. En conseqüència, fins al punt que les declaracions d'igualtat d'oportunitats tenen un contingut normatiu, el contingut actua sempre *en favor* de la igualtat d'oportunitats, no contra ella.”<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Es pot notar que, mentre Lloyd Thomas defineix una oportunitat en termes positius: com la possibilitat de fer alguna cosa si hom la desitja, Westen proposa una definició en termes negatius: com l'absència d'obstacles. Aquesta doble interpretació em suggereix un parangó amb la definició de llibertat que I. Berlin formula a "Dos conceptos de libertad", *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 187-244. Berlin separa la llibertat positiva -la capacitat de fer alguna cosa- de la llibertat negativa -el fet de no tenir obstacles. Així, es podria parlar també d'una doble interpretació de l'oportunitat com a oportunitat negativa i com a oportunitat positiva. L'oportunitat negativa està preocupada per l'absència d'obstacles, mentre que l'oportunitat positiva posa l'accent en les capacitats. La concepció negativa de l'oportunitat donaria lloc a la igualtat formal d'oportunitats, mentre que l'oportunitat positiva seria més sensible a la igualtat equitativa d'oportunitats. Aquestes dues versions de la igualtat d'oportunitats les veurem amb tot el detall en l'apartat dedicat a la igualtat d'oportunitats en Rawls.

<sup>15</sup> Westen (1990), p. 178.

D'altra banda, ser lliures dels mateixos obstacles no implica necessàriament haver igualat les oportunitats. Els obstacles a vèncer no són sempre els mateixos de cara a igualar les oportunitats. Per exemple, dos atletes inicien la cursa des de la mateixa línia de sortida, però la diferència en talent i en entrenament els desiguala en oportunitats per guanyar-la. És a dir, de la definició dels obstacles sorgirà una concepció o una altra de la igualtat d'oportunitats. Els criteris de mesura dels obstacles que són rellevants poden ser molt diferents i requereixen una justificació filosòfica. Així, hom pot mesurar les oportunitats amb criteris utilitaristes o meritocràtics, en els aspectes legals o també en els socials i econòmics, etc.

En la seva conclusió, Westen mostra una visió crítica del paper de la igualtat d'oportunitats per afavorir la igualtat. El que la igualtat d'oportunitats procura és legitimar la desigualtat de la gent per competir entre si. Posat que l'oportunitat no és una garantia, sinó una opció, el resultat d'aplicar la igualtat d'oportunitats difícilment no serà mai una igualtat de resultats. Això fa dir J. Schaar que:

"La idea de la igualtat d'oportunitats és una eina pobre per entendre fins i tot els àmbits de la vida en els quals la idea d'igualtat és aplicable. És una eina pobre perquè, encara que sembla defensar la igualtat, en realitat només defensa el dret igual a ser diferent en la competició respecte als rivals."<sup>16</sup>

No obstant això, per bé que la igualtat d'oportunitats competeix amb altres valors, això no hauria d'invalidar la bondat moral del principi. Tots els valors entren en contradicció entre si en algun moment. La

---

<sup>16</sup> John Schaar, "Equality of Opportunity", *Equality*, Nomos IX, J.R. Pennock i J.W. Chapman (eds.), New York: Atherton, 1967, p. 241.

qüestió rellevant és mostrar si existeixen arguments per tal de defensar, en situacions concretes, uns valors per sobre d'altres. El desànim de Westen i Schaar respecte al paper que la igualtat d'oportunitats juga en defensa de la justícia social es basa en la constatació que, efectivament, el que suposa la igualtat d'oportunitats és renunciar a la igualtat de resultats, és a dir, la igualtat social i econòmica. Però això no és cert del tot, ja que com el mateix Westen afirma, no és el terme igual, sinó el terme oportunitat la clau del principi. Si considerem, per exemple, que els ingressos són l'oportunitat rellevant, la igualtat d'oportunitats significarà igualtat en els ingressos.

La qüestió és que Westen fa una anàlisi formal del concepte d'igualtat d'oportunitats. No discuteix quins són els obstacles moralment rellevants i, en conseqüència, susceptibles de ser igualats. Deixa la concreció de la mesura al debat filosòfic posterior. Més endavant, es veurà que Rawls, per exemple, introduït en aquest debat, proposa la idea dels béns primaris com la mesura ideal de la desigualtat d'oportunitats. Els béns primaris representen el contrari dels obstacles, ja que possibiliten les oportunitats en comptes d'obstaculitzar-les. L'absència dels béns primaris equivaldria aleshores als obstacles dels quals parla Westen. Serà interessant, per tant, descobrir, a través de l'exposició i l'anàlisi dels béns primaris, què entén Rawls per obstacles a la realització justa de la igualtat d'oportunitats i, sobretot, què no és un obstacle per l'assoliment d'aquest ideal.

### 3.3. Igualtat d'oportunitats en els mitjans i igualtat d'oportunitats en les probabilitats.

Douglas Rae<sup>17</sup> proporciona una versió de la igualtat d'oportunitats molt aclaridora. Diferencia entre oportunitats com a mitjans i oportunitats com a probabilitats. Les primeres es defineixen a través d'instruments materials i institucionals que poden ajudar algú a aconseguir un bé: una capsa d'eines, un conjunt d'habilitats, una sèrie de drets legals, etc. Les segones es defineixen com a una funció de probabilitat: el Gerardo té .5 de probabilitat d'obtenir una plaça a la facultat de Filosofia, la Nunci té .01 de probabilitat de guanyar en una loteria estatal, etc.. Per Rae, aquest dos àmbits abasten les dues principals formes d'interpretar la igualtat d'oportunitats. Formalment, es defineixen així:

“1. *Igualtat d'oportunitats en les probabilitats.* Dues persones,  $j$  i  $k$ , tenen igualtat d'oportunitats sobre  $X$  si ambdues tenen la mateixa probabilitat d'obtenir  $X$ .

2. *Igualtat d'oportunitats en els mitjans.* Dues persones,  $j$  i  $k$ , tenen igualtat d'oportunitats sobre  $X$  si ambdues tenen els mateixos instruments per obtenir  $X$ .”<sup>18</sup>

La igualtat en les probabilitats no deixa que les diferències entre les persones afectin el resultat, inclòs l'efecte dels diferents talents. La seva màxima expressió és la loteria. De fet, en ocasions podem constatar que quan no hi ha cap manera de resoldre una desigualtat pel

---

<sup>17</sup> D. Rae, *Equalities*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981, sobretot el capítol 4t.

<sup>18</sup> Rae (1981), pp. 65-6.

sistema de la igualtat en els mitjans, s'empra la loteria per repartir igualtat d'oportunitats.<sup>19</sup> La igualtat en els mitjans, per altra part, intenta desvetllar els talents desiguals. L'objectiu de la igualtat en els mitjans no és igualar les probabilitats d'èxit, sinó legitimar les desiguals probabilitats d'èxit. Aquest és el tipus d'igualtat d'oportunitats més corrent a la pràctica. La seva força ideològica recau en el fet que *a priori* pot igualar les oportunitats dels fills dels perdedors en la cursa social amb les oportunitats dels fills dels guanyadors. Aquesta esperança és viscuda generalment com a una promesa d'igualtat de probabilitats. Ara bé, no hem d'oblidar que aquesta promesa es compleix molt relativament, ja que:

"la continuïtat entre els pares i els fills en el nivell de l'ocupació en general és més comú del que podríem suposar si l'origen no afectés el destí, malgrat la considerable mobilitat en la nostra societat i el fet que la mobilitat ascendent és més comú que la mobilitat descendent."<sup>20</sup>

En favor de la igualtat en els mitjans tenim el fet que aquesta s'adequa perfectament a la lògica industrial i burocràtica, preserva de les revolucions socials degut a la mobilitat interclassita que comporta i incentiva l'eficiència econòmica. En aquest sentit no ens ha d'estranyar que la doctrina de la igualtat d'oportunitats en els mitjans sigui principalment utilitarista, no igualitarista: es tracta d'assolir "el major benestar global tot protegint els interessos dels més forts"<sup>21</sup>. La raó de

---

<sup>19</sup> En el nostre país tenim l'exemple conegut de la distribució de destins entre els reclutes de lleva.

<sup>20</sup> Peter M. Black i Otis D. Duncan, *The American Occupational Structure*, New York, John Wiley, 1967. Citat a Rae (1981), p. 67, n. 11. En relació a una conclusió semblant per a l'estructura ocupacional espanyola, consultar Julio Carabaña, *Educación, ocupación e ingresos en la España del siglo XX*, Madrid, MEC, 1983.

<sup>21</sup> En paraules de J. Stuart Mill, citat a Rae (1981), p. 68.

considerar-la igualitària és històrica: si, per exemple, un sistema social és racista i hom comprova que amb la igualtat d'oportunitats en els mitjans deixaria de ser racista, aquest tipus d'igualtat d'oportunitats adquireix un semblant igualitari. Un sistema social que evita la discriminació racial i sexual és mirat com a igualitari malgrat generi greus desigualtats entre negres talentosos i negres amb handicaps, entre dones talentoses i dones amb handicaps, etcètera.

La igualtat d'oportunitats en els mitjans seria consistent amb la igualtat de probabilitats si es desconeixessin, no existissin o fossin irrelevants les diferències entre les persones. En el moment que les diferències en talents apareixen, el paper de la igualtat en els mitjans és legitimar els efectes de les desigualtats en els talents. Amb desigualtat de talents, qualsevol política d'igualtat d'oportunitats en els mitjans viola la igualtat d'oportunitats com a probabilitats. Tanmateix, qualsevol política d'igualtat d'oportunitats com a probabilitats viola la igualtat en els mitjans, ja que caldran mitjans desiguals per compensar les probabilitats inicialment desiguals.

Com s'ha dit, la igualtat d'oportunitats en els mitjans intenta legitimar els resultats de les diferències en talents naturals. Fins ara hem suposat que la desigualtat en talents responia realment a criteris naturals. Però, de fet, això no és del tot cert. En la desigualtat dels talents hi ha un fort component cultural: la selecció de les capacitats més adequades per a l'èxit social. Cada societat disposa del seu patró de talents necessaris per a l'èxit. Per exemple, imaginem dos alumnes que han d'aprendre a llegir. Hi ha dos mètodes possibles a utilitzar: la instrucció fònica i la visual. Cada alumne és millor que l'altre en un dels mètodes. Així, utilitzant un dels mètodes un alumne semblarà que és més talentós per aprendre a llegir, quan en realitat ha estat la selecció del mètode d'instrucció la responsable del seu major èxit. El



criteri de selecció seria neutral si donat qualsevol criteri un alumne A és sempre millor que un alumne B. Aquest exemple ens fa veure les limitacions de la igualtat d'oportunitats en els mitjans, i ens suggereix la profunda escissió entre ambdós tipus d'igualtat d'oportunitats.

Podem combinar la força moral de la igualtat d'oportunitats com a probabilitats amb els avantatges per a l'eficiència de la igualtat d'oportunitats com a mitjans? Rawls parlaria d'aplicar la igualtat d'oportunitats com a probabilitats quan hom disposa de talents i motivacions similars. És a dir, aquells amb talents i motivacions similars haurien de tenir igualtat de probabilitats d'èxit social.

“Aquells amb capacitats i destreses similars haurien de tenir les mateixes oportunitats. Més específicament...les persones amb un mateix nivell de talent i de capacitat, i amb la mateixa motivació per utilitzar-los, haurien de tenir les mateixes probabilitats d'èxit independentment del seu lloc inicial en el sistema social, és a dir, sense tenir en compte la classe econòmica en la qual han nascut.”<sup>22</sup>

Ara bé, la combinació que Rawls pretén entre la igualtat d'oportunitats com a probabilitats i la igualtat en els mitjans no es pot aconseguir fàcilment. En Rawls, la igualtat d'oportunitats com a probabilitats no s'aplica entre totes les persones de les diferents classes socials, sinó només en aquelles que tenen un nivell similar de talents i capacitats. Amb la qual cosa posem l'ideal de la igualtat d'oportunitats al servei de la meritocràcia.

Ja que els talents naturals són també, com els factors socials, moralment arbitraris, Rawls proposa un mecanisme de compensació

---

<sup>22</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971, p. 73.

per a la desigualtat en talents: el principi de la diferència. El principi de la diferència vol maximitzar les probabilitats d'èxit social dels menys talentosos d'una manera compatible amb el benefici col·lectiu de l'ús dels talents, que implica la garantia d'incentius pels talentosos. Però, a més a més, si tenim en compte que amb el pas del temps els més talentosos ocuparien les classes socials més altes, no succeiria que l'estructura social segmentada per classes de talents implicaria aplicar diferents criteris d'igualtat en diferents classes socials?<sup>23</sup>

La força ideològica de la igualtat d'oportunitats sembla connectar-se, en la nostra societat, amb les oportunitats com a probabilitats, però la seva implementació adopta habitualment la forma d'oportunitats com a mitjans. Fins ara, no hem trobat un lligam coherent entre ambdues. Mentre desconeixem els autèntics talents, la competició se'ns presenta en forma de probabilitats. De fet, quan desconeixem els esdeveniments futurs, el concepte de probabilitats ens resulta plausible. En el moment, però, que coneixem quins talents té cada persona, les probabilitats ja no es poden igualar sense igualar els talents naturals. No cal dir, però, que una igualació de les dotacions naturals resulta inimaginable.<sup>24</sup> Ara bé, una vegada coneixem els talents naturals desiguals podem preveure que una igualtat d'oportunitats en els mitjans provocarà desiguals resultats.

El problema de la igualtat d'oportunitats entesa com a mitjans és que habitualment adopta una forma marginal en la seva aplicació, la

---

<sup>23</sup> En el capítol 5 del present treball exploro amb deteniment els límits de la concepció rawlsiana de la igualtat d'oportunitats i del principi de la diferència.

<sup>24</sup> Això no és del tot cert. Ronald Dworkin també creu que, ja que les dotacions naturals són moralment arbitràries, cal algun sistema que aconseguixi igualar-les. Òbviament, sovint no és possible una igualació física, no es pot distribuir els braços entre els mancs. Però tampoc no volem distribuir els ulls entre vidents, bornis i cecs -malgrat que físicament fos possible-, ja que això violaria la llibertat bàsica a la propietat de la pròpia persona. No obstant això, Dworkin ha ideat un enginyós mecanisme per resoldre aquest tipus de compensació (veure l'apartat 6.1 del present treball).

qual cosa evita que pugui resoldre les veritables desigualtats d'origen. Una igualtat marginal divideix algunes coses amb igualtat, però deixa de banda desigualtats relacionades. En el nostre cas, la idea és que alguns mitjans per assolir l'èxit social són igualats mentre que d'altres, els quals afecten l'ús dels primers, es mantenen repartits impunement desiguals. Un text clàssic de Bernard Williams ens ho mostra amb claredat.

“Suposem que en una societat determinada s'atorga un gran prestigi als membres de la classe guerrera, els quals requereixen tenir una gran fortalesa física. En el passat, els guerrers han estat reclutats d'entre les famílies riques només; però els reformadors igualitaristes promouen un canvi en les regles per les quals els guerrers són reclutats de totes les seccions de la societat, sobre els resultats d'una adequada competició. L'efecte d'això és que les famílies més riques encara proporcionen virtualment tots els guerrers, degut a que la resta de la població està tan mal alimentada per raons de pobresa que la seva fortalesa física és inferior als rics i ben alimentats.”<sup>25</sup>

Els reformistes igualitaris de l'exemple introdueixen una igualtat d'oportunitats basada en una igualació dels mitjans; en concret, en una igualació del dret a competir per les places de guerrer. El problema és que altres mitjans entren en el joc sense que siguin afectats per la igualtat d'oportunitats: per exemple, la nutrició. La majoria d'aplicacions d'igualtat d'oportunitats en la societat moderna té aquesta característica d'igualtat marginal -l'escolarització, els mercats de treball, els procediments burocràtics o la defensa jurídica. En

---

<sup>25</sup> B. Williams, "The Idea of Equality", a P. Laslett i W.G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, ser. 2, Oxford: Blackwell, 1962, p. 126.

paraules de Rosembaum, referides al sistema educatiu, “quan guanyes, només guanyes el dret a lluitar en el següent assalt; quan perds, perds per sempre.”<sup>26</sup> No hi ha una única competició, sinó una seqüència de competicions, i el lloc de partença en cada una d’elles ve determinat pel resultat de l’anterior. La igualtat d’oportunitats en els mitjans resulta ser, així, marginal respecte a cada competició. I aquesta limitació no és fruit d’alguna errada en l’aplicació, sinó que descansa en el cor de la igualtat d’oportunitats en els mitjans. L’única manera d’evitar les limitacions assenyalades de la igualtat d’oportunitats en els mitjans és aplicar-la a un gran nombre d’àmbits, com ara a la família i a l’educació -col·locant els nens sota ambients i currículums comuns i estandaritzats-, i fins i tot a la genètica -igualtat entre humans clònics?

En definitiva, només una societat molt igualitària fa que la igualtat d’oportunitats com a mitjans s’acosti a una completa igualtat d’oportunitats: la igualtat en les probabilitats. Ara bé, una igualtat d’oportunitats en les probabilitats equival, de fet, a una igualtat de resultats. El que tractaré de dilucidar a partir d’ara és quina relació entre la igualtat d’oportunitats i la igualtat de resultats és moralment defensable.

---

<sup>26</sup> Citat a Rae (1981), p. 75.

## **4. LA IGUALTAT D'OPORTUNITATS EN RAWLS**

L'autor que ha elevat la idea d'igualtat d'oportunitats a la categoria de principi bàsic de la justícia ha estat J. Rawls. En la formulació dels dos principis de la justícia, la igualtat d'oportunitats ocupa un lloc destacat. Després del primer principi, que garanteix una igualtat en les llibertats bàsiques dels individus, Rawls considera que hom ha de garantir una igualtat d'oportunitats en l'accés a les posicions socials com a una qüestió prioritària respecte a qualsevol intent de redistribució dels béns primaris.

Per entendre el paper que ocupa la idea d'igualtat d'oportunitats en la teoria de la justícia de Rawls, fem una repassada als principals trets del liberalisme polític del filòsof americà.

### **4.1. El liberalisme polític.**

L'objectiu de Rawls és articular uns principis de la justícia a l'entorn d'unes intuïcions bàsiques -compartides pels membres d'una mateixa tradició democràtica liberal- sobre la configuració de la societat. Es tracta de trobar un acord, filosòficament fonamentat, sobre la manera com les institucions bàsiques d'una democràcia constitucional han de ser disposades per tal de satisfer les intuïcions fonamentals sobre la nostra societat. Les característiques de la justícia defensades pel liberalisme polític de Rawls les relato a continuació.

En primer lloc, una concepció política de la justícia, de manera que la justícia s'aïlli de les doctrines metafísiques -religioses, filosòfiques i

morals- oposades i enfrontades que conviuen en la societat<sup>1</sup>. La idea rectora és que el just ha de precedir el bé<sup>2</sup>, tot seguint la idea liberal que afirma que les regles de la justícia han de ser neutrals respecte a qualsevol concepció del bé. Cap idea de la vida bona no pot fonamentar els principis de la justícia, ja que sobre aquests s'ha d'aconseguir el màxim consens possible. Per Rawls, resulta evident que unes concepcions del bé que conviuen oposades i sovint enfrontades no són capaces d'assolir un consens prou ampli<sup>3</sup>.

En segon lloc, una concepció de la "societat com a un sistema equitatiu de cooperació social entre persones lliures i iguals vistes com a membres totalment cooperants de la societat durant una vida completa."<sup>4</sup> Aquesta és una intuïció especialment interessant per a la igualtat. D'una banda, la societat cooperant no és una mera activitat socialment coordinada, sinó que està guiada per regles públicament reconegudes i per procediments que són acceptats pels membres cooperants com els més adequats. D'altra banda, la *cooperació* es porta a terme en *condicions equitatives*: són condicions que tothom pot acceptar raonablement sempre que els altres també les acceptin. Això implica la idea de reciprocitat, és a dir: tots els ciutadans han de sortir guanyant -des del punt de vista del benefici racional de cada participant- amb la manera com s'organitzen les institucions bàsiques per tal de defensar els principis de la justícia.

---

<sup>1</sup> Veure J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, pp. 11-5.

<sup>2</sup> Dedico el capítol 10 a comentar aquesta idea i les seves implicacions per a una teoria de la justícia. En Rawls, consultar sobretot "Priority of Right and Ideas of the Good", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 17, nº 4, 1988.

<sup>3</sup> Veure Rawls, "Justice as Fairness. Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, nº 3, 1985. Oposat a aquesta idea, R. Dworkin ha intentat mostrar recentment que no és possible una concepció liberal de la societat i de la justícia que no es fonamenti en alguna idea de la vida bona. Veure R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1993.

<sup>4</sup> Rawls (1993), p. 9.

La societat cooperant vol tenir en compte les dues característiques de les persones morals en una societat liberal i democràtica: 1) la capacitat de defensar el propi interès -el propi bé- o *racionalitat* i 2) la capacitat d'entendre que han d'haver unes regles que impliquin equitat en el repartiment dels beneficis i les càrregues socials o *raonabilitat*. Per Rawls, els membres d'una societat democràtica liberal tenen aquestes dues capacitats i, per tant, accepten de bon grat una concepció de la societat que es recolzi sobre elles. Aquestes capacitats tenen la seva traducció en el que Rawls anomena les *dues facultats morals*.

“Ja que les persones poden participar plenament en un sistema equitatiu de cooperació social, les atribuïm les dues facultats morals vinculades als elements anomenats anteriorment de la idea de la cooperació social, a saber: una capacitat per al sentit de justícia i una capacitat de concebre el bé. Un sentit de justícia és la capacitat per entendre, per aplicar i per actuar d'acord amb la concepció pública de la justícia que defineix en els termes equitatius de la cooperació social... La capacitat de concebre el bé és la capacitat de formar, revisar i perseguir racionalment una concepció del propi avantatge racional, o del propi bé.”<sup>5</sup>

L'objectiu de Rawls és formular uns principis de la justícia que articulin el millor possible aquesta concepció de la societat.

En tercer lloc, les persones que prèviament ha definit com a racionals i com a raonables en una societat liberal democràtica representen una concepció política dels ciutadans com a *persones lliures i iguals*.<sup>6</sup> Les persones es consideren iguals en el sentit que saben que totes elles tenen, en un cert grau mínim essencial, les

---

<sup>5</sup> Rawls (1993), p. 19.

<sup>6</sup> Veure Rawls (1993), pp. 29-35. Per una exploració extensa i crítica de la concepció rawlsiana de la persona, veure l'apartat 10.3 del present treball.

capacitats morals descrites, que són les necessàries per acceptar la cooperació social. Aquesta igualtat moral és la base d'un enteniment i un consens respecte a les càrregues i als beneficis equitatius que els principis de la justícia han de regular. A més a més, les persones es consideren lliures en dos sentits: en el sentit que poden formar, canviar i perseguir la seva pròpia concepció de la vida bona, i en el fet que es contempen a si mateixes com a fonts autolegitimadores d'exigències vàlides (*self-authenticating sources of valid claims*), és a dir, es veuen a si mateixes com a legitimades per presentar exigències sobre institucions socials de manera que aquestes respectin les seves concepcions de la vida bona (en el benentès que les concepcions de la vida bona són permeses per la concepció pública de la justícia).

En quart lloc, una societat efectivament regulada per una concepció política i pública de la justícia és una *societat ben ordenada*. Una societat ben ordenada suposa tres coses: 1) tothom accepta, i sap que els altres acceptaran, els mateixos principis de la justícia; 2) l'estructura bàsica de la societat -és a dir, les principals institucions socials i polítiques que articulen el sistema de cooperació- és públicament respectada com a garant dels principis de la justícia; i 3) els seus ciutadans tenen normalment un sentit de justícia i, per tant, veuen les institucions bàsiques com a justes<sup>7</sup>.

En aquest context, es tracta de buscar uns principis de la justícia adequats per tal de reflectir els drets i les llibertats bàsics, i per tal de regular les desigualtats econòmiques i socials que afecten les perspectives dels ciutadans al llarg de la seva vida, des d'una visió de la societat com a sistema equitatiu de cooperació entre ciutadans lliures i iguals.

---

<sup>7</sup> Veure Rawls (1993), pp. 35-40.



Però aquests principis no són dictats per una autoritat externa, com ara Déu, ni es troben implícits en un ordre natural independent, com ara la llei natural, sinó que neixen del pacte social mitjançant una negociació entre les persones mateixes, a la llum del que consideren el seu avantatge mutu. En aquest sentit, el recurs al pacte social com a font de provisió i legitimació dels principis de la justícia recupera la tradició contractualista dels segles XVII i XVIII. El contractualisme de Rawls manté més punts en comú amb les teories del pacte social de Rousseau i sobretot de Kant que amb les teories pioneres de Hobbes i de Locke<sup>8</sup>. Tanmateix, incorpora uns elements d'originalitat que intentaré exposar breument.

L'objectiu del contracte social rawlsià és trobar un punt de vista polític imparcial respecte a les concepcions *comprehensives* de la moral que hi ha en una societat democràtica i plural, amb la intenció de trobar un acord equitatiu entre les persones racionals i raonables que formen part d'aquest tipus de societat. Aquest punt de vista apareix en la posició original (*original position*) gràcies a la restricció del vel d'ignorància (*veil of ignorance*). La posició original és el marc teòrico-hipotètic de la negociació entre persones racionals que busquen el seu propi interès. Però, a la vegada, actua com a garant de l'equitat de l'acord degut a l'aïllament de les contingències del món social que imposa el vel d'ignorància. En aquesta situació originària i contrafàctica, les persones que participen de la negociació, que es veuen a si mateixes com a lliures i iguals,

"s'imposen eliminar els avantatges negociadors que inevitablement sorgeixen en el nucli del marc institucional de qualsevol societat per

---

<sup>8</sup> Per un estudi de la teoria de la justícia de Rawls en el context de la tradició contractualista, veure F. Vallespín, *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid: Alianza, 1985.

acumulació de tendències socials, històriques i naturals. Aquests avantatges contingents i aquestes influències accidentals precedents del passat no haurien d'afectar un acord basat en principis encarregats de regular les institucions de l'estructura bàsica mateixa des del moment present i en l'esdevenidor."<sup>9</sup>

L'eliminació dels avantatges negociadors s'aconsegueix amb el vel d'ignorància. Els membres de la posició original es posen un vel que oculta les particularitats de cada persona: la posició social, les conviccions morals, la raça, el sexe, els talents, etcètera. al mateix temps, permet el coneixement de les condicions generals del funcionament de la societat, de manera que

"La posició original no és sinó un mecanisme de representació: descriu les parts, cada una de les quals es fa responsable dels interessos essencials d'un ciutadà lliure i igual que és concebut equitativament situat per arribar a un acord subjecte a condicions que limiten convenientment el que pot presentar com a bones raons."<sup>10</sup>

La posició original conceptualitza les condicions equitatives de la negociació sobre l'acord per definir els principis de la justícia. Com a

---

<sup>9</sup> Rawls (1993), pp. 19-20.

<sup>10</sup> Rawls (1993), p. 25. Per una exposició detallada del paper i les característiques de la posició original en la teoria de Rawls, veure Rawls (1971, cap. 3). D'altra banda, el mecanisme de la posició original ha estat el focus de moltes crítiques, però Rawls, tot i les modificacions que ha anat patint el seu liberalisme polític, mai no ha renunciat a la importància de l'argument contrafàctic de la posició original. Per algunes de les objeccions més importants, veure R. Dworkin, "The Original Position", a N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1989, pp. 16-53 (originalment publicat a Basic Books, 1975); T. Nagel, "Rawls on Justice", a Daniels (1989), pp. 1-16; i M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

mecanisme de representació, la idea de la posició original serveix com a base de reflexió pública i d'autoclarificació.

Doncs bé, els membres de la posició original, ocults sota el vel d'ignorància, no poden sinó acordar els següents principis de la justícia:

“a. Totes les persones són iguals per reclamar un esquema adequat de drets i llibertats bàsiques iguals, esquema que és compatible amb el mateix esquema per tots; i en aquest esquema es garanteix la seva vàlua equitativa a les llibertats polítiques iguals, i només a aquestes llibertats.

b. Les desigualtats socials i econòmiques han de satisfer dues condicions: primera, han de ser vinculades a posicions i càrrecs oberts a tots en condicions d'igualtat equitativa d'oportunitats; i, segona, han de promoure el major benefici pels membres menys avantatjats de la societat.”<sup>11</sup>

Els dos principis de la justícia estan ordenats lexicogràficament<sup>12</sup>, és a dir, el compliment del segon s'efectuarà si el primer s'ha satisfet. Al seu torn, hom ha d'exigir el compliment de la segona part del segon principi només si el primer i la primera part del primer s'han realitzat. La prioritat del primer principi sobre el segon es deu al fet que Rawls creu que les llibertats bàsiques no poden ser intercanviables per

---

<sup>11</sup> Rawls (1993), pp. 5-6. Aquesta és l'última versió dels principis. La seva elaboració i evolució arrenca dels escrits de 1967. Els principis que s'han modificat amb el temps són el primer (el 1982 Rawls va incloure la igualtat d'oportunitats equitatives per les llibertats polítiques), i el principi de la diferència (bo i concretant alguna de les possibles interpretacions que en un primer moment tenia). El principi de la igualtat d'oportunitats ha estat l'únic que s'ha mantingut pràcticament idèntic des de l'inici.

<sup>12</sup> L'ordre lexicogràfic és l'ordre, per exemple, amb el qual s'emmagatzemen les paraules en un diccionari, essent la pauta de prioritat, en aquest cas, la successió de lletres a l'alfabet. Per una justificació d'aquest tipus de prioritat, veure Rawls (1971), pp. 40-6.

avantatges socials o econòmics. Les llibertats bàsiques tenen una importància en la defensa dels valors morals dels individus que fa que siguin inalienables. Per exemple, el sistema legal de l'estructura bàsica no podrà emparar acords per vendre el dret de vot o l'entrada en relacions de submissió servil.

Ara bé, la seva prioritat ha de tenir en compte que es compleixin unes condicions econòmiques, socials i històriques raonablement favorables.

"En particular, el primer principi, que cobreix els drets i llibertats iguals bàsiques, podria fàcilment ser precedit d'un principi de prioritat lexicogràfica que exigís que les necessitats bàsiques dels ciutadans estiguessin satisfetes, almenys fins al punt que la seva satisfacció fos necessària perquè els ciutadans comprenguessin el que significa i fossin capaços d'exercir fructíferament aquests drets i llibertats."<sup>13</sup>

Sense aquestes condicions mínimes, la prioritat de les llibertats esdevindria prioritat de meres llibertats formals, i impediria que les institucions polítiques efectives poguessin reflectir-les substantivament. D'alguna manera, Rawls està limitant la vàlua dels principis de la justícia a societats amb tradició política i cultural democràtica i amb unes condicions econòmiques suficients.

El llistat de llibertats bàsiques inclou:

"llibertat de pensament i llibertat de consciència, les llibertats polítiques i la llibertat d'associació; així com les llibertats determinades per

---

<sup>13</sup> Rawls (1993), p. 7. Per un antecedent d'aquesta idea en l'obra de Rawls, veure "Distributive Justice", a E.S. Phelps, *Economic Justice*, Penguin Books, 1973 (trad. castellana: "Justicia distributiva", a *Justicia como equidad*, Madrid: Tecnos, 1986, pp. 79-85).

la llibertat i la integritat de la persona; i, finalment, els drets i llibertats emparats per l'imperi de la llei."<sup>14</sup>

Aquestes són les llibertats que corresponen a una anàlisi històrica de la tradició liberal democràtica. Ara bé, Rawls també creu arribar a elles a través d'un enfocament analític, on les llibertats són el resultat de defensar les capacitats morals bàsiques de les persones. Així, les llibertats resulten ser les condicions polítiques i socials essencials per a un adequat desenvolupament de les dues facultats morals de les persones lliures i iguals. Les llibertats polítiques iguals i la llibertat de pensament capaciten els ciutadans per desenvolupar les facultats morals a l'hora de jutjar la justícia de l'estructura bàsica de la societat i les seves polítiques socials. D'altra banda, la llibertat de consciència i la llibertat d'associació capaciten els ciutadans per desenvolupar les facultats morals a l'hora de formar, revisar i perseguir racionalment les seves concepcions de la vida bona<sup>15</sup>.

El segon principi, per altra part, s'encarrega de regular les desigualtats socials i econòmiques que la persecució de l'objectiu de l'eficiència genera, de manera que aquesta sigui compatible amb la defensa de la moralitat bàsica de les persones com a lliures i iguals. La primera part del segon principi declara la prioritat de la igualtat d'oportunitats. En l'exposició de la idea d'igualtat d'oportunitats, Rawls distingeix entre igualtat com a carreres obertes als talents o igualtat formal d'oportunitats i igualtat com a eliminació de les barreres socials a l'èxit individual o igualtat equitativa d'oportunitats. La segona part del segon principi enuncia el famós principi de la diferència.

---

<sup>14</sup> Rawls (1993), p. 291.

<sup>15</sup> Veure Rawls (1993), p. 332.

#### **4.2. Igualtat formal i igualtat equitativa d'oportunitats.**

Sembla clar que almenys la crida de Rawls perquè les institucions justes garanteixin la igualtat d'oportunitats requereix una igualtat formal d'oportunitats, que tradicionalment s'anomena *careers open to talents*.<sup>16</sup> La base d'aquesta prescripció se situa en l'anhel de la justícia per garantir una igualtat d'oportunitats entre totes les persones, i evitar així que factors moralment arbitraris com la raça, el sexe o l'origen social siguin -en el món de la interacció econòmica i social que condueix als avantatges socials- una barrera legal per a l'accés a les posicions socials avantatjoses. Ningú no ha de ser discriminat, en la competició social i econòmica, tant per raons alienes a l'eficiència de la interacció com per raons moralment injustificables.

La igualtat formal d'oportunitats s'assoleix quan no hi ha restriccions legals a l'accés a l'avantatge social pels motius abans esmentats. Rawls anomena sistema de llibertat natural a la condició d'igualtat formal, reprenent les idees d'Adam Smith.

Ara bé, la igualtat formal d'oportunitats no té en compte les desigualtats provinents de l'arbitrarietat moral de les contingències socials -l'ambient social i familiar, l'educació i altres factors ambientals dels quals una persona no és responsable. Per tant, la igualtat formal d'oportunitats no impedeix que els factors de classe i de família condicionin en gran mesura l'accés a l'avantatge social, malgrat siguin uns elements irrellevants en la definició de les habilitats bàsiques requerides per l'accés.

---

<sup>16</sup> Veure Rawls (1971), p. 65.

“Intuitivament, la injustícia més clara del sistema de llibertat natural és que permet que els recursos distributius siguin injustament influïts pels factors arbitraris des d'un punt de vista moral.”<sup>17</sup>

La classe i la família ajuden a desenvolupar -o a retardar- les aptituds fonamentals i els talents. De manera que aplicar la igualtat formal d'oportunitats als talents donats ignora clarament el fet essencial de les desigualtats prèvies -arbitràriament generades i distribuïdes des d'un punt de vista moral- en l'adquisició i desenvolupament dels talents.

Així doncs, Rawls considera que la igualtat formal d'oportunitats, unida al sistema de llibertat natural, no serien ratificats en la posició original. Si tenim en compte l'interès dels participants en la posició original, l'elecció del sistema de llibertat natural no tirarà endavant, ja que els individus voldran en tot moment assegurar-se contra la possibilitat de pertànyer a una classe o família que impedeix -o entorpeix- una òptima maximització dels propis talents. Per curar-se en salut de la possibilitat de formar part d'una classe o família desafavorida en aquest sentit, els membres de la posició original idearan un sistema de compensació que els permetrà, a través d'algun mecanisme com ara l'educació i la redistribució econòmica, accedir en igualtat a la possibilitat de treure un bon partit de les habilitats potencials o genètiques, sense que l'origen social i familiar les entorpeixi considerablement:

“la idea aquí és que les posicions han de ser obertes no només en un sentit formal, sinó de manera que tots haurien de tenir una oportunitat equitativa d'assolir-les.”<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Rawls (1971), p. 72.

Per tal de corregir els defectes de la igualtat formal d'oportunitats, Rawls amplia les exigències de la igualtat afegint el principi de la igualtat equitativa d'oportunitats (*fair equality of opportunity*).

“no és clar què pot significar, però direm que aquells amb talents i capacitats similars haurien de tenir unes oportunitats de vida (*life chances*) similars. Més concretament, suposant que hi ha una distribució de les capacitats naturals, les persones que es troben en un mateix nivell de talents i capacitats, i tenen la mateixa motivació per utilitzar-los, haurien de tenir les mateixes probabilitats d'èxit, independentment de la seva posició inicial en el sistema social. En tots els sectors de la societat haurien d'haver, en termes generals, les mateixes probabilitats de cultura i d'èxit per tots els que es troben similarment motivats i dotats. Les expectatives d'aquells que tenen les mateixes capacitats i aspiracions no s'haurien de veure afectades per les seves classes socials.”<sup>19</sup>

Malgrat la perplexitat que Rawls mostra davant de l'ideal d'igualtat d'oportunitats, ja que declara que no està clar què pot voler significar i què pot implicar (aquesta falta de seguretat l'ha mantingut fins als seus últims escrits) la igualtat d'oportunitats ocupa un lloc preeminent en la seva teoria de la justícia.

L'objectiu de la igualtat equitativa d'oportunitats és aconseguir eliminar les desigualtats que tenen un origen social, però permetre (i conseqüentment legitimar) les desigualtats materials derivades de les desiguals capacitats naturals i les motivacions. Ara bé, per evitar que aquestes desigualtats esdevinguin tan grans que posin en perill

---

<sup>18</sup> Rawls (1971), p. 73.

<sup>19</sup> Rawls (1971), p. 73.



l'objectiu de la igualtat equitativa d'oportunitats, Rawls inclou un darrer apartat en la definició del segon principi de la justícia: el principi de la diferència.

### **4.3. El principi de la diferència.**

El principi de la diferència diu que un canvi en l'estructura de la societat és legítim si i només si els menys afavorits per la distribució natural dels talents milloren les seves expectatives en augmentar les expectatives dels més afavorits<sup>20</sup>. La idea és que tots sortim guanyant amb la desigualtat si s'eleva al màxim les expectatives dels que estan pitjor sense anular les exigències prèvies d'igual llibertat i igual oportunitat. Això significa que l'objectiu del principi de la diferència no és igualar els beneficis o les càrregues socials, sinó maximitzar la situació dels que estan pitjor. Es tracta de posar en pràctica l'estratègia del *maximin*.

Aquest és un concepte extret de la teoria econòmica. Una assignació *maximin* és l'assignació de recursos que, entre totes les assignacions possibles, maximitza el benestar de l'individu en pitjor situació. Rawls no és un benestarista, és a dir, el seu objectiu no és maximitzar el benestar, sinó els recursos recollits en la llista de béns primaris que més endavant enumeraré. Per aquest motiu, la millora de les expectatives dels que estan pitjor s'aconsegueix, seguint l'estratègia *maximin*, quan maximitzem la situació dels membres de la societat que tenen menys béns primaris<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Veure Rawls (1971), p. 75.

<sup>21</sup> L'estratègia *maximin* és una variant del criteri *leximin* aplicat als béns primaris. Seguint aquesta regla de prioritat, la bondat d'una situació és jutjada segons el nivell de béns primaris de la persona que en té menys. Però si resulta que hi ha dos estats alternatius en els quals les persones que tenen menys béns primaris tenen el mateix

El primer principi i la igualtat d'oportunitats no poden evitar una gran desigualtat socio-econòmica. Però, ja que es basa, en part, en les diferències de talent entre les persones -la igualtat d'oportunitats s'hauria d'encarregar que realment fos així- i els talents són moralment arbitraris, les desigualtats socials i econòmiques resulten injustes. Ara bé, també és cert -creu Rawls- que aquestes desigualtats són necessàries per tal de mantenir un grau suficient d'eficiència econòmica. L'objectiu del principi de la diferència és, per tant, impedir que les diferències socio-econòmiques i culturals perjudiquin encara més als que menys tenen. Des del punt de vista de la justícia, els que estan més ben dotats guanyaran més a causa de la seva millor fortuna, però no perquè hagi una connexió moral entre el talent i el seu fruit, sinó perquè així es millora la situació dels que estan pitjor o han tingut menys fortuna.

"Els afavorits per la natura no podran obtenir guanys merament pel fet d'estar més dotats, sinó només per cobrir els costos de la formació i educació i per utilitzar els seus dons de manera que també ajudin els menys afortunats."<sup>22</sup>

Així, les desigualtats de renda, riquesa i posició social seran justes si beneficien tots els ciutadans<sup>23</sup>. La perspectiva de l'avantatge mutu domina la societat ben ordenada.

---

nivell de béns primaris, aleshores classificarem els estats en funció del nivell de béns primaris de les segones persones que en tenen menys. Si aquests també estan empatats, observarem el nivell dels tercers, i així successivament. Si ambdues distribucions es corresponen en tots els nivells, des del primer fins a l'últim, aleshores podem dir que ambdues són igualment bones. Així funciona el criteri *leximin*.

<sup>22</sup> Rawls (1971), pp. 101-2.

<sup>23</sup> El principi de la diferència diu que algú pot millorar si el que està pitjor també millora. Però aquesta màxima no declara si hem d'entendre la millora en termes relatius o en termes absoluts. Si només és possible una interpretació de la millora en termes absoluts, aleshores permetem una millora substancial d'alguns a canvi

La identificació dels que estan pitjor es porta a terme utilitzant els béns primaris com a criteri de comparació interpersonal. Els béns primaris són mitjans objectius que tothom desitja independentment de la concepció de la vida bona que hom tingui. Es dona per segur que un augment en béns primaris suposa un augment de la capacitat de perseguir el propi bé. Però també podem justificar-los normativament, és a dir, com a garants de la concepció de la persona com a igual i lliure. En aquest sentit, els béns primaris són els que millor tracten les dues facultats morals de les persones: la capacitat d'un sentit de la justícia i la capacitat de perseguir el propi bé.

“Els béns primaris es defineixen ara per les necessitats de les persones en raó de la seva condició de ciutadans lliures i iguals, i en la mesura que són membres normals i part integrant de la societat al llarg de la seva vida.”<sup>24</sup>

La referència exclusiva a la psicologia humana que Rawls feia en *A Theory of Justice* és substituïda ara per la convicció que els béns primaris, com a mesura de comparació interpersonal per a la justícia, s'adeqüen perfectament a les necessitats morals de les persones.

---

d'una millora minsa d'uns altres, mantenint i fins i tot augmentant les desigualtats entre ells. Aquesta és una de les principals objeccions que podem adreçar al principi de la diferència, i que tractaré en el capítol 8. Òbviament, existeixen moltes altres crítiques al principi de la diferència, tantes que caldria un estudi molt ampli -que no puc seguir aquí- per tenir-les totes en compte. Les principals són segurament la crítica de Harsanyi al criteri *maximin* que hi ha darrera del principi de la diferència, que en opinió del filòsof utilitarista s'hauria de substituir pel criteri de la utilitat mitjana (Harsanyi: 1977a) i l'objecció de Nozick, en el sentit que el principi de la diferència suposa una interferència continua (Nozick: 1974).

<sup>24</sup> Rawls, *Préface* a l'edició francesa de *A Theory of Justice: Théorie de la justice*, Paris: Éditions du Seuil, 1987, p. 5.

“Les comparacions interpersonals que la justícia política pot portar a terme han de ser en termes d’un índex de béns primaris per als ciutadans, i aquests béns són considerats com les respostes a les seves necessitats com a ciutadans i no simplement en referència als seus desigs i preferències.”<sup>25</sup>

El llistat dels béns primaris inclou: 1) els drets i llibertats bàsiques, 2) la llibertat de moviment i la lliure elecció d’ocupació, 3) els ingressos i la riquesa i 4) les bases socials de l’autoestima<sup>26</sup>. Ja que els drets i les llibertats bàsiques estan garantits pel primer principi i que la llibertat de moviment i la lliure elecció d’ocupació estan protegides per la igualtat d’oportunitats -ambdós principis lexicogàficament anteriors al principi de la diferència-, les desigualtats en béns primaris són bàsicament desigualtats socio-econòmiques. Així, la identificació dels pitjors situats a la societat coincideix amb els pitjors situats en termes socio-econòmics.

La unió del principi de la igualtat d’oportunitats i del principi de la diferència forma el que Rawls anomena la igualtat democràtica, una concepció definitiva dels principis de la justícia que supera la igualtat liberal, que era reduïda a la igualtat equitativa d’oportunitats.

El principi de la diferència apareix com un principi mitigador de les dificultats de la igualtat equitativa d’oportunitats. La igualtat d’oportunitats és prioritària al principi de la diferència, però en la mesura que tolera les desigualtats associades als talents, no té una força correctora real sobre la formació de les desigualtats materials que genera la productivitat dels talents realitzats. El principi de la igualtat d’oportunitats espera que les persones igualment dotades tinguin les

---

<sup>25</sup> Rawls (1987), p. 5.

<sup>26</sup> Veure Rawls (1993), p. 76 i p. 181.

mateixes oportunitats socials, però es mostra inactiu amb les desigualtats que apareixen amb l'exercici dels talents desiguals.

Ara bé, ja que els talents són tan arbitraris moralment com els privilegis socials, cal un altre principi que apaivagui, sense perturbar els fruits de l'eficiència productiva, les desigualtats materials que l'exercici dels talents i la mateixa eficiència generen. Així doncs, es pot dir que el principi de la diferència exerceix el rol de la solidaritat social, impedit que les desigualtats socio-econòmiques que la igualtat d'oportunitats permet siguin tan àmplies que posin en perill l'efectivitat de la igualtat d'oportunitats o, fins i tot, la cohesió social.

## **5. ELS LÍMITS DE LA IGUALTAT D'OPORTUNITATS EN RAWLS.**

### **5.1. Igualtat d'oportunitats i talents.**

El principi de la diferència vol compensar, a través de l'estratègia *maximin*, per les desigualtats derivades de l'exercici dels talents diferents, desigualtat que el principi de la igualtat equitativa d'oportunitats permet i legitima. Abans d'entrar en les possibles objeccions a la concepció rawlsiana de la igualtat democràtica, considero convenient especificar encara més la relació entre aquesta i el tema dels talents.

La qüestió dels talents apareix com a un tema fonamental en el tractament de la igualtat d'oportunitats. Fins i tot, les divergències sobre el paper que els talents han d'ocupar en la filosofia moral enfronten i separen les diferents perspectives contemporànies a l'entorn del valor de la igualtat. Així, sorgeixen conflictes tant filosòfics com estrictament tècnics. La consideració del talent personal com a un recurs social, com a una propietat individual i inviolable o com a un recurs més a igualar inunden les discrepàncies d'ordre filosòfic, mentre que el debat sobre la impossibilitat d'igualar els talents amb un criteri objectiu implica una problemàtica de caire més tècnic.

Rawls creu que no mereixem ni les dotacions naturals ni les circumstàncies socials diferents que tenim cadascú de nosaltres, malgrat ens atorguin o ens afectin poderosament les probabilitats d'èxit i de fracàs social.

"Ningú no mereix les seves majors capacitats naturals ni una posició social inicial favorable."<sup>1</sup>

Ningú no mereix les seves dotacions naturals més del que mereix les seves dotacions socials. El talent natural és una possessió arbitrària des d'un punt de vista moral. Ara bé, això no implica que les diferències naturals entre les persones hagin de ser eliminades. El que resulta moralment arbitrari és patir els efectes d'una diferent dotació natural<sup>2</sup>. La solució de Rawls vol combinar aquests dos fets morals: l'arbitrarietat de posseir els talents naturals i el dret a no violar la llibertat de poder fer l'ús que hom vulgui dels propis talents. El resultat d'aquest compromís afirma que les diferències naturals entre les persones haurien de beneficiar i de perjudicar tothom per igual.

"L'estructura bàsica pot ser configurada de forma que aquestes contingències treballin en favor dels menys afortunats. Arribem així al principi de la diferència si és cert que volem dissenyar el sistema social de manera que ningú no obtingui beneficis o pèrdues degut al seu lloc arbitrari en la distribució de les dotacions naturals o en la seva posició inicial en la societat sense haver donat o rebut a canvi avantatges compensatoris."<sup>3</sup>

Ningú no hauria de soportar els efectes desiguals de la seva mala sort en la loteria natural i en les circumstàncies socials. Així, a la posició original resulta raonable i racional veure la distribució de les habilitats naturals com a un capital col·lectiu i implicar tota la societat

---

<sup>1</sup> Rawls (1971), p. 102.

<sup>2</sup> El capítol 13 del present treball tracta de les conseqüències d'aquesta asseveració per a la igualtat d'oportunitats en l'atenció sanitària.

<sup>3</sup> Rawls (1971), p. 102.

de manera que cada persona pugui participar en la suma total del capital natural posat en escena pels altres.

“Contemplar la distribució dels talents naturals com un capital comú i participar dels beneficis d'aquesta distribució, sigui quina sigui.”<sup>4</sup>

És important remarcar que el que hom entén per capital col·lectiu no són els talents pròpiament, sinó la seva distribució. L'objectiu és que les diferències entre les persones redundin en un bé col·lectiu, per l'avantatge mutu, i no que les persones perdin la propietat i el dret a la inviolabilitat dels propis talents. La confusió respecte a aquest punt va portar Nozick a afirmar que la teoria de la justícia de Rawls permetia, entre d'altres fets, el trasplantament involuntari d'òrgans<sup>5</sup>. Però crec que Nozick està equivocat. En primer lloc, el primer principi de la justícia deixa clar que la persona té dret a la propietat i a la inviolabilitat del propi cos, essent aquest principi lexicogràficament anterior a qualsevol mesura de distribució igualitària de recursos. En segon lloc, i com a conseqüència de l'anterior, la propietat col·lectiva dels recursos naturals de les persones s'estableix només sobre la distribució dels recursos i no sobre els mateixos recursos.

A més a més, no hem d'oblidar que la idea de propietat col·lectiva sobre la distribució dels talents no és un fet natural, sinó prescriptiu: resulta raonable i racional un acord en aquesta direcció, portat a terme dins la posició original, com una mesura integrada en la concepció de

---

<sup>4</sup> Rawls (1971), p. 101.

<sup>5</sup> Veure R. Nozick (1974), pp. 228-9. Respecte a la igualtat d'oportunitats en Nozick, la idea és fàcil de resumir, atès que simplement ignora aquest principi. Per Nozick, la gent té dret a tenir el que ha adquirit legítimament i, per tant, si la igualtat d'oportunitats implica treure part del que alguns tenen -en forma d'impostos, per exemple- per donar-lo a uns altres, això és una violació dels drets de propietat de les persones (1974: pp. 228-34).



la justícia. Darrera del vel d'ignorància, resulta racional que els membres de la posició original vulguin assegurar-se contra el risc de tenir mala sort en el lloc que ocuparan en la distribució dels talents naturals. D'altra banda, són conscients que la inviolabilitat de la pròpia persona -que inclou el propi cos i el seu ús- és un requisit encara més fonamental, un dret que actua com a límit de qualsevol ús o dret de la col·lectivitat. En conseqüència, l'assegurança contra el risc abans esmentada es tradueix -resulta racional fer-ho a la posició original- en el dret col·lectiu perquè tothom es pugui beneficiar dels talents naturals disseminats atzarosament entre els individus, però sense que cap persona no pugui ser pressionada -per cap motiu- a utilitzar involuntàriament -en forma de coacció- o voluntària -en forma de manipulació- els seus talents en profit de la comunitat. Aquest principi, una vegada més, adopta l'estratègia *maximin*, la qual es transforma en el principi de la diferència, de manera que els talentosos es podran beneficiar dels seus talents si amb això també surten beneficiats els menys talentosos:

“Els que han estat afavorits per la natura poden obtenir benefici de la seva bona fortuna només si amb això milloren la situació dels menys afavorits. Els avantatjats per la naturalesa no podran obtenir guanys pel mer fet d'estar més dotats, sinó només per cobrir les despeses de la formació i l'educació i per utilitzar els seus dons de manera que també ajudin els menys afortunats.”<sup>6</sup>

Quan els individus actuen segons els criteris mínims de la moralitat, la cooperació resulta, una vegada més, racional.

---

<sup>6</sup> Rawls (1971), pp. 101-2. Veure també Rawls (1971), p. 179.

Nozick critica, a partir d'aquí, el fet que aquest principi sembla obligar que els ingressos obtinguts gràcies als talents hagin de quedar subjectes íntegrament a la redistribució<sup>7</sup>. També ara, Nozick malinterpreta les idees de Rawls. D'una banda, el que Rawls posa en qüestió no és quin mecanisme de redistribució dels ingressos generats pels individus dins el sistema productiu és el més convenient, la qual cosa no pertany decidir en la posició original<sup>8</sup>, sinó si els talentosos tenen dret a -o mereixen- els processos pels quals desenvolupen els seus talents. D'altra banda, el principi de la diferència sempre té en compte la necessitat de protegir l'incentiu individual per tal d'incitar la persona perquè aporti el seu talent, el qual, indirectament, també treballarà en bé del creixement econòmic. No es pot fer d'una altra manera si tenim en compte el respecte a la llibertat personal que suposa el primer principi de la justícia. Per això, qualsevol mecanisme de redistribució dels ingressos estarà políticament i econòmicament condicionat per la utilitat dels incentius sobre el benefici personal dels ingressos obtinguts a través de la lliure utilització dels propis talents.

Amb la concepció de la justícia de Rawls, per tant, els accidents de les dotacions naturals queden anulats. No obstant això, un igualitarista insidiós encara pot mostrar que els talents no són en cap moment igualats (amb el principi de la diferència) i que els talentosos resulten premiats pel fet de ser-ho. Es pot objectar, per exemple, que si les contingències naturals són tan arbitràries moralment com les contingències socials, per què aleshores el principi de la igualtat equitativa d'oportunitats no abasta també les contingències naturals?

---

<sup>7</sup> Veue Nozick (1974), pp. 228-9.

<sup>8</sup> Els principis de la justícia que resulten de la deliberació en la posició original s'expressen en els textos constitucionals, mentre que els mecanismes específics d'implementació dels principis depenen de la situació social determinada i els correspon ser tractats en l'etapa legislativa. Veure Rawls (1993), p. 338.

Respecte a la primera qüestió, és evident que Rawls en cap moment no pretén una igualació dels talents ni dels efectes socials que genera la diferència en talents. El principi de la diferència és l'encarregat de fer front a la problemàtica moral dels talents, amb l'objectiu de trobar un compromís amb el valor de l'eficiència. Per Rawls, resulta moralment més important que els que estan pitjor puguin millorar en termes absoluts -malgrat que els més talentosos poden beneficiar-se molt més en termes relatius- que no portar el valor de la igualtat fins a les seves últimes conseqüències.

Aquesta resposta, però, té dos problemes. D'una banda, sacrificar el principi de la igualtat d'oportunitats en les contingències naturals en favor del principi de l'eficiència sembla contradir l'interès, demostrat per Rawls en altres ocasions, d'utilitzar el principi de la igualtat d'oportunitats per limitar els abusos morals de l'eficiència, com afirma, per exemple, aquest text:

“La transgressió de la igualtat equitativa d'oportunitats no es pot justificar per una suma més gran d'avantatges gaudits pels altres o per la societat com a conjunt (...) les oportunitats dels sectors menys afavorits de la comunitat serien encara més limitades si aquestes desigualtats fossin eliminades (...) El segon principi és lexicogràficament prioritari al principi de l'eficiència i al de la maximització de la suma d'avantatges; i les oportunitats equitatives són prioritàries al principi de la diferència.”<sup>9</sup>

El segon problema es deriva de l'aplicació del principi de la diferència. Aquest principi és *a priori* compatible amb grans desigualtats, ja que permet un desmesurat increment dels beneficis dels que més tenen a canvi d'una millora minsa en termes absoluts dels que

---

<sup>9</sup> Rawls (1971), pp. 302-3.

menys tenen. Amb la qual cosa, els talentosos podrien beneficiar-se àmpliament dels seus talents mentre que els no talentosos no notarien significativament, en benefici propi, l'enorme millora dels altres. A la pràctica, doncs, aquest possible resultat no es diferenciaria de la sensació que els talentosos són premiats pel fet de ser-ho.

El primer dels problemes és el que porta a pensar que les concessions de Rawls al liberalisme econòmic violen una part fonamental de la igualtat, i fan del filòsof americà un liberal més que un igualitarista. Ademés, la introducció de la incentivació econòmica en la definició de la societat justa implica retornar als criteris utilitaristes per fer comparacions interpersonals. Si Rawls considera que la redistribució fiscal desincentiva la productivitat, no pot mantenir que els ingressos són l'única mesura que defineix els incentius.

“Si la fiscalitat desincentiva, com no pot evitar de creure Rawls, i com ensenyen els hisendistes, la raó és que en el maximand dels agents econòmics entra alguna cosa més que el seu ingrès *objectiu*, entren components *subjectius* de l'estil dels que intenta captar la teoria de la utilitat.”<sup>10</sup>

Respecte al segon dels problemes, l'autor que més ha insistit en aquest punt és l'altre gran defensor de l'igualitarisme liberal: Ronald Dworkin.

La qüestió plantejada per Dworkin és si els talentosos tenen dret a quelcom més -a més a més de desenvolupar els seus talents-, com ara a ingressos superiors o tractament preferent per ser admès als estudis universitaris. És a dir, si els talents són fruit de l'atzar natural, per

---

<sup>10</sup> Antoni Domènech, *De la ètica a la política*, Barcelona: Crítica, 1989, p. 360.

quina raó els talentosos han de resultar premiats i els no talentosos han de rebre alguna mena de càstig en relació als altres?

Per endinsar-nos en aquest discurs cal fer una aclaració prèvia: no s'ha de confondre el dret (*entitled*) al propi talent del mereixement moral del talent (*moral deservingness*). Les persones tenen dret al propi talent, tal com ho contempla el primer principi de la justícia, però les diferències en talent no atorguen diferències en el valor moral dels talents, fins i tot si els talents han estat producte de l'esforç i no només de l'atzar natural. Per exemple, encara que algú hagi treballat durament per esdevenir un gran atleta o un eminent pensador, això no li concedeix un status moral superior respecte a qui no s'ha esforçat tant. El fet de ser talentós no ha de proporcionar al seu propietari una posició superior de negociació (*superior bargaining position*) en les pràctiques i en els processos que regulen la interacció econòmica. Els talentosos tenen dret al guany econòmic derivat de l'exercici del talent, però estan subjectes al principi de la diferència a l'hora de la redistribució d'aquests guanys. Amb això, es vol preservar el principi d'igualtat moral en la distribució dels talents naturals, però també es vol evitar l'esclavatge dels talentosos.

A més a més de l'arbitrarietat moral de tenir o no talents naturals, també hi ha arbitrarietat moral en el cultiu dels talents. Rawls nega que un home mereixi un caràcter superior que el capaciti per realitzar l'esforç de cultivar les seves habilitats, ja que el seu caràcter depèn en gran part de la fortuna de disposar de circumstàncies socials i familiars favorables, sobre les quals la persona no pot reclamar drets<sup>11</sup>. Així, si algú guanya més per esforçar-se més, simplement tindrà més ingressos, però moralment no podem dir que s'ho mereixi i, en conseqüència, si tenim bones raons morals per fer una redistribució dels ingressos que

---

<sup>11</sup> Veure Rawls (1971), p. 104 i p. 312.

sigui justa, estem legitimats per implementar-la. El principi de la diferència atorga la mesura per portar a terme la redistribució, ja que combina acceptablement les raons morals de la redistribució amb la protecció de la incentivació econòmica necessària per millorar l'eficiència i la productivitat.

Per tant, Rawls conclou que no hi ha cap raó moral perquè els talentosos obtinguin algun benefici pel fet de ser talentosos. Si a la pràctica obtenen més benefici que els menys talentosos es deu al fet que amb l'exercici dels seus talents aconseguixen millorar la situació o el benestar -mesurat en béns primaris i en termes absoluts- dels menys talentosos. No es premia el talent, sinó la contribució a la millora dels que estan pitjor. Aquesta és la base moral que presideix el principi de la diferència i que pretén ser, també, la base de la justícia social.

Dworkin, però, objecta que malgrat no es premii directament la possessió del talent, sí que es fa indirectament. Per tant, l'única manera d'evitar aquesta constringència moral és imposant una igualació dels talents a través d'algun mecanisme que resulti el més permissiu possible amb la protecció de la llibertat individual en l'ús dels talents, l'ambició o incentivació i els fruits beneficiosos -per la comunitat- de l'ambició dels individus. Ho veurem en el capítol 6.

Abans vull adreçar algunes objeccions a la concepció rawlsiana de la igualtat d'oportunitats. Distribueixo les crítiques en dos grups. D'una banda, des d'una perspectiva estrictament liberal, hom pot denunciar que el segon principi de la justícia pot confondre la igualtat d'oportunitats amb la igualtat de resultats. D'altra banda, considero que les ciències socials han aportat al llarg de les últimes tres dècades suficients dades per posar en dubte l'eficàcia pràctica de la igualtat d'oportunitats des de la perspectiva rawlsiana.

## 5.2. Igualtat d'oportunitats i igualtat de resultats.

La crítica liberal a la concepció igualitarista de Rawls troba que la igualtat equitativa d'oportunitats pot conduir inevitablement a una igualtat de resultats, mesurats pels ingressos. L'objecció insisteix en què aquesta possible equivalència és totalment contrària als principis fonamentals de la filosofia liberal<sup>12</sup>.

En termes rawlsians, la igualtat liberal considera que les dotacions naturals són l'únic criteri moralment rellevant per competir en una igualtat equitativa d'oportunitats. Si analitzem en profunditat què volen dir les dotacions naturals, haurem de concloure que tot allò que no és l'estricta dotació genètica hauria de ser moralment irrellevant. Ara bé, des d'un punt de vista moral, no hauríem de distingir entre les contingències socials i les naturals, donada l'arbitrarietat moral d'ambdues respecte al mèrit de les persones. Aquest és el pas que condueix Rawls a proposar la igualtat democràtica per tal de compensar les limitacions pràctiques i morals de la igualtat liberal. La igualtat democràtica pretén una igualtat d'oportunitats lliure de contingències socials i també genètiques. En aquest sentit, un cigot pur és l'única cosa que garanteix una igual esperança d'èxit a la vida<sup>13</sup>. Ara

---

<sup>12</sup> Veure, per exemple, Brian Barry, "Equal Opportunities and Moral Arbitrariness", a *Equal Opportunity*, N. Bowie (ed.), Boulder: Westview Press, 1988 (pp. 23-44). Per una repàs del liberalisme de Barry, consultar Barry, *The Liberal Theory of Justice*, Oxford: Clarendon Press, 1973; *Liberty and Justice*, Oxford: Clarendon Press, 1991; *Justice as Impartiality*, Oxford: Oxford University Press, 1995 (trad. castellana de J.P. Tosaus: *La justicia como imparcialidad*, Barcelona: Paidós, 1997).

<sup>13</sup> Hem de parlar d'un cigot i no d'una reducció major simplement perquè si desapareix el cigot ja no estem segurs de referir-nos a l'espècie humana, mentre que Rawls no inclou no-humans en la seva concepció de la justícia. Veure Rawls (1993) p. 21 i p. 244.

bé, després de tot, buscar una igualtat d'oportunitats per als cigots és una absurda concepció de la igualtat d'oportunitats. La idea que s'amaga darrera d'aquest fet és que el que realment implica la igualtat d'oportunitats és una igual probabilitat d'èxit per a tots els cigots, atès que totes les diferències entre les persones, tant d'origen social com natural, són moralment arbitràries.

“Atès que qualsevol diferència en el resultat és (en la concepció rawlsiana) moralment arbitrària, podem reduir la idea de la igualtat d'oportunitats pels iguals a una simple igualtat de resultats.”<sup>14</sup>

Hi ha, de fet, dues línies d'argumentació que porten des d'una igualtat d'oportunitats a una igualtat en els ingressos. La primera actua de la següent manera: 1) la idea liberal de la igualtat d'oportunitats afirma que totes les diferències en l'ambient que afectin l'ocupació professional haurien de ser eliminades; 2) això suposa que totes les diferències restants són d'origen genètic; 3) però si la raó per eliminar les diferències en l'ambient rau a considerar-les moralment arbitràries, el que ara estem fent és construir la legitimitat en l'ocupació professional sobre factors genètics que són, en el mateix sentit, moralment arbitraris; 4) aleshores, ja que el que és moralment arbitrari no hauria d'afectar el que la gent obté, les diferències en el resultat de l'ocupació professional no haurien d'afectar els ingressos. La segona línia d'argumentació discorre així: el punt primer (1) queda com abans, però ara introduïm una nova premissa (2) que diu que l'ideal d'igualar les diferències genètiques no es pot realitzar, ja que de fer-ho violaríem la llibertat personal; la conclusió és que, com a una segona solució millor, el resultat de l'ocupació no hauria d'afectar els ingressos.

---

<sup>14</sup> Barry (1988), p. 31.



Ambdues línies d'argumentació són defensables a través de la discussió de Rawls. Ara bé, Rawls no tracta de persuadir-nos sobre la idea que diu que si la igualtat liberal es pogués realitzar completament, la justícia seria inobjectable. El nus de l'argumentació de Rawls és que tot allò que condiciona les diferències en el resultat social és contingent i moralment arbitrari.

El que succeeix és que possiblement hom vol justificar massa coses amb aquesta idea. Per exemple, la igualtat d'oportunitats pot ser un bon criteri de justícia per tal d'accedir a la Universitat; però basar la discriminació positiva completament en el principi d'igualtat d'oportunitats porta a la irrealització de la discriminació positiva degut al fet que la igualtat liberal és impossible per les raons exposades. Si la discriminació positiva és moralment justificable també ho és per raons de justícia social que potser van més enllà de la igualtat d'oportunitats. La igualtat d'oportunitats no esgota els reclams de la justícia.

A més a més, ens podem preguntar si totes les diferències en l'ambient són en realitat moralment arbitràries. La base de la igualtat d'oportunitats en Rawls diu que si dos nens tenen una igual dotació natural, el seu triomf social hauria de ser igual. Ara bé, com sabem què és exactament una dotació natural o un triomf social? Com podem mesurar una dotació natural? És sabut que els tests d'intel·ligència, per exemple, no són perfectes, ja que estan parcialment afectats per factors ambientals. D'altra banda, tampoc no estem segurs què vol dir un igual nivell d'èxit. Atès que estem parlant de la distribució d'ingressos en la mesura que està determinada pels guanys ocupacionals, la manera més raonable d'entendre un igual nivell d'èxit seria la següent: dues persones comparteixen un igual nivell d'èxit si les seves probabilitats en el mercat de treball són igualment bones, és a dir, si les ocupacions obertes a ells són d'igual valor i les seves oportunitats d'èxit en

aquestes ocupacions són iguals. Però no sabem com mesurar exactament les probabilitats d'èxit en el mercat de treball. Una mesura és el nivell d'educació que cada aspirant aporta. Ara bé, les qualificacions educacionals també estan esbiaixades per factors ambientals. La socialització, basada en factors familiars, socials i culturals, és un aspecte indissociable de l'educació rebuda. Per tant, som incapaços d'avaluar l'estat de la igualtat equitativa d'oportunitats entre dues persones amb idèntica dotació natural.

No obstant això, podem fer dues coses. D'una banda, prenent com a referència el coeficient d'intel·ligència (CI), els grups que amb un mateix CI de mitjana tinguin, per contra, menys èxit social, haurem de pensar que aquest resultat s'ha degut a diferències en l'ambient i, per tant, que s'ha violat la igualtat equitativa d'oportunitats. D'altra banda, si tenim una certa idea de quins són els factors ambientals determinants en l'èxit educacional, hauríem d'exposar els nens a unes iguals condicions *educogèniques*. Ara bé, igualar aquestes condicions implica societats homogènies en les quals les famílies no podrien interferir en el diferent grau de motivació educacional. Això suposaria violar el principi liberal de l'autonomia de la família i, de retruc, el principi de la llibertat personal.

Vet aquí, doncs, l'objecció liberal a l'igualitarisme rawlsià. No hi ha dubte que una major educació facilita una posició major en la societat, de manera que estem d'acord en el fet que l'educació és inqüestionablement rellevant per a la justícia, i l'exclusió (amb barreres formals o financeres) de les oportunitats educacionals que algú desitja tenir i està personalment qualificat per aprofitar-les, és també injust. Eliminar els impediments per aprendre és una demanda que no hauria de tenir límits quant als mitjans.

Ara bé, aquesta mesura queda molt lluny encara de satisfer la igualtat d'oportunitats tal com la defineix Rawls -que les variacions respecte a l'aprofitament de l'educació són injustes si no es deuen a dotacions genètiques diferents. Aquesta concepció de la igualtat d'oportunitats, portada a la pràctica sense restriccions, necessitaria que tots els subgrups culturals de la societat valoressin per igual el que significa l'èxit social. Però això és una severa condició que gairebé violaria qualsevol diferenciació cultural.

La igualtat equitativa d'oportunitats requereix, per poder ser efectiva sense violar altres valors importants relacionats amb la llibertat personal, que tots els ciutadans subjectes a ella comparteixin una mateixa concepció *comprehensiva* del bé. Rawls creu que l'únic que és necessari que comparteixin és una mateixa concepció política de la justícia. Però, si hem de defensar la neutralitat liberal respecte a les concepcions de la vida bona o culturals dels membres d'una societat liberal -que permet totes les concepcions del bé que no violen els principis elementals de convivència-, aleshores hem de permetre les diferències en la motivació rebuda, a través de l'educació, l'ambient familiar i social.

Per tant, és el principi liberal de la neutralitat de l'Estat -que finalment implementaria i garantiria la igualtat d'oportunitats- respecte de les diverses concepcions del bé el que impedeix la realització de la igualtat equitativa d'oportunitats. Només una concepció de la justícia que comportés una visió *comprehensiva* o perfeccionista de la mateixa tindria legitimitat per imposar una igualtat d'oportunitats que eliminés les diferències en motivació adquirides a través de l'educació<sup>15</sup>. A la

---

<sup>15</sup> Es pot objectar que de fet els estats liberals incorporen visions de la vida bona en les seves interpretacions de l'estat del benestar. Per examinar les concepcions liberals de la neutralitat, es poden utilitzar els treballs de B. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven: Yale University Press, 1980; Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 40-90; W.

pràctica, es tractaria d'homogeneïtzar els continguts educacionals i culturals per tal d'evitar que les diferències en motivació s'afegeixin a les diferències genètiques en el resultat de la desigualtat d'oportunitats.

L'atac liberal a l'igualitarisme rawlsià intenta desmarcar-se ràpidament de la possibilitat de fonamentar els principis de la justícia en una visió perfeccionista. Els liberals insisteixen en què hi ha diferències que no són fruit d'una discriminació, sinó el resultat d'eleccions lliures. Per exemple, no hi ha res de discriminatori en el fet que un europeu ensenyi els seus fills a superar exàmens millor que no ho faria un africà amb els seus, o que els jueus s'afanyin a estudiar molt més que els membres d'altres cultures i, en conseqüència, acaparin càrrecs alts a la societat. No hi ha res de moralment rellevant en aquest tipus de contingència cultural. Es pot argüir, com a rèplica, que la constatació d'aquest fet mostra que les coses podien haver estat diferents, però que de fet no ho són. La idea és la següent: si podem predir que els nens nascuts en llars on l'educació que porta a l'èxit social no és valorada i, en conseqüència, l'esperança d'èxit ocupacional futur disminueix, no hauríem d'intervenir per tal d'augmentar aquesta esperança. En aquest sentit, un liberal diria que només és legítim intervenir si la persona o el grup afectat reclama una equiparació de condicions perquè creu que la socialització que va tenir en el passat l'ha perjudicat injustament. És a dir, la persona té finalment la facultat de considerar que no es viola la seva llibertat personal si hom compensa els desavantatges produïts pel fet de pertànyer a un grup cultural diferent<sup>16</sup>. En conseqüència, pel liberalisme

---

Kymlicka, "Liberal Individualism and Liberal Neutrality", *Ethics*, 99, 4, 1989, pp. 883-906; i R.E. Goodin i A. Reeve (eds.), *Liberal Neutrality*, London: Routledge, 1989. Per comprovar la relació entre el just i el bé en la teoria liberal de la igualtat, veure el capítol 10 del present treball.

<sup>16</sup> Analitzaré la necessitat d'incorporar algunes concepcions de la vida bona en una teoria liberal de la igualtat en el capítol 10 del present treball.

les diferències en motivació adquirides culturalment no contribueixen a la desigualtat d'oportunitats.

Aquesta argumentació em sembla, però, equivocada, ja que en certa manera no és lògic pensar que algú no vol aprofitar les millores que la justícia social el pot oferir. Un liberal encara objectaria que la noció de *millora* no pot ser universalment definida sense violar l'autonomia de les diverses concepcions culturals sobre el que és una vida *millor*. No obstant això, fins i tot Rawls necessita una definició del que és objectivament una millora per als membres d'una societat democràtica liberal que abracen una concepció política, que no metafísica, de la persona. Per Rawls, un individu està millor quan més quantitat de béns primaris posseeix, precisament perquè els béns primaris són necessaris per desenvolupar qualsevol concepció particular de la vida bona.

El resultat de la crítica liberal a la igualtat rawlsiana d'oportunitats és la reducció d'aquesta a una mera igualtat formal d'oportunitats. Per evitar que la igualtat d'oportunitats derivi en igualtat de resultats, el liberalisme comprometès prioritàriament amb la imparcialitat respecte a les concepcions particulars del bé es resigna a no ultrapassar la igualtat formal d'oportunitats.

### **5.3. Igualtat d'oportunitats i família.**

Amb la igualtat equitativa d'oportunitats, Rawls pretén que les expectatives inicials de les persones que tenen les mateixes capacitats naturals i les mateixes motivacions o aspiracions socials no s'haurien de veure afectades per la seva classe social. Ara bé, una anàlisi acurada del que significa aquest objectiu de la justícia ens revelarà (aquesta és

la meua intenció) que l'ideal d'igualtat d'oportunitats dissenyat per Rawls entra en contradicció amb el tipus de societat a la qual va dirigit.

La primera de les objeccions que vull adreçar en aquest sentit rescata la distinció que fa Rae entre la igualtat d'oportunitats com a mitjans i la igualtat d'oportunitats com a probabilitats, distinció que ja hem vist a l'inici d'aquest treball (veure l'apartat 3.3). Rae creu que la combinació entre la igualtat d'oportunitats com a mitjans i la igualtat de probabilitats és molt difícil d'aconseguir. I afegeix que si la igualtat de probabilitats s'aplica només als individus que tenen similars talents, podem obtenir una societat clarament meritocràtica, en la qual les classes socials es dividirien en funció dels diferents talents: una societat semblant a la descrita per A. Huxley a *Un Món Feliç*<sup>17</sup>.

I si a això afegim la dada sociològica que ens diu que en general “la continuïtat en el nivell ocupacional entre pares i fills és més comú del que podríem esperar, malgrat la mobilitat social”<sup>18</sup> que la igualtat d'oportunitats genera, no obtindríem que els similarment dotats de les classes més altes tindrien més oportunitats que els similarment dotats de les classes socials més baixes?

Hem de tenir en compte que Rawls parla d'aplicar la igualtat d'oportunitats entre els similarment dotats i motivats. Rawls suposa que la motivació és una variable que depèn normalment de la lliure elecció, per la qual cosa podem responsabilitzar els individus de les seves motivacions com si es tractés de meres preferències<sup>19</sup>. La motivació és un aspecte que sovint està relacionat amb l'origen social, depèn en gran part de l'ambient que envolta una persona. Un ambient

---

<sup>17</sup> Aldous Huxley, *Un món feliç*, Barcelona: Hogar del libro, 1983.

<sup>18</sup> Veure P.M. Black i O.D. Duncan, *The American Occupational Structure*, New York: John Wiley, 1967. Per a una conclusió semblant per a l'estructura ocupacional espanyola, consultar Julio Carabaña, *Educación, Ocupación e Ingresos en la España del siglo XX*, Madrid, MEC, 1983.

<sup>19</sup> Veure Rawls (1982), p. 169.

on el pare és enginyer i la mare és advocadessa afavoreix una motivació major en els fills per formar-se en aquestes professions que un ambient en el qual el pare és obrer i la mare és mestressa de casa. B. Bernstein<sup>20</sup> considera, per exemple, que el fracàs escolar dels alumnes de classes baixes té un origen familiar vinculat a la formació d'un llenguatge que no afavoreix la capacitat lògica i d'abstracció. E. Esperet<sup>21</sup> nega la hipòtesi de Bernstein, però es manté en la tesi de l'origen familiar en les diferències d'èxit escolar. Considera que aquestes són degudes a les actituds pedagògiques dels pares, en la mesura que són estimulants de les actituds dels fills. Fins i tot, hom ha pogut constatar com l'ambient socio-familiar afecta, a través de l'estructura del llenguatge que imposa, la mateixa evolució de la intel·ligència.

“L'avantatge, per tant, més important dels nens de classe mitjana i alta és la seva *herència cultural*, que espontàniament i directa reben en el mitjà familiar, molt més que el poder econòmic patern, de cara a l'èxit escolar.”<sup>22</sup>

La desigualtat d'oportunitats entre homes i dones es fa realment patent quan observem els models de persona que l'educació social i familiar assigna segons el gènere.

A més a més, els talents naturals no signifiquen gran cosa en el moment del neixement; requereixen un desenvolupament, el qual es veurà afectat per les condicions d'aprenentatge que l'entorn social i

---

<sup>20</sup> Basil Bernstein, *Class, Codes and Control*, London: Kegan and Paul, 1971.

<sup>21</sup> Eric Esperet, *Langage et origine social des élèves*, Berne: Peter Lang, 1982.

<sup>22</sup> Juan López Martínez, "Fracaso escolar y origen social", *Revista de Ciencias de la Educación*, nº 104, p. 22 (citat a José María Quintana Cabanas, "Educación y pluralismo socioeconómico", *Revista española de pedagogía*, nº 161, 1983, p. 448).

familiar procuri. Així, quan hom parla de l'ideal de donar igualtat d'oportunitats als igualment dotats en talents naturals, no hauriem de tenir en compte els talents declarats després de la intervenció de la família i de la classe social, sinó que hom hauria de partir, en tot cas, dels talents en brut -quan encara són meres dotacions naturals-, els que provenen del pur atzar natural. L'ideal aquí seria que els avantatges -o desavantatges- socials haurien de ser eliminats -o mitigats- fins al punt que la gent que comparteix un igual talent en brut tingui una igual oportunitat i pugui raonablement esperar, al llarg de la seva vida, mantenir una posició social aproximadament equivalent, inclosos els ingressos i la riquesa associats a aquestes posicions.

No obstant això, podem pensar que resulta gairebé impossible determinar en el moment del neixement els talents naturals que seran importants en el futur. Però, en el cas que la genètica pogués algun dia arribar a precisar des del fetus<sup>23</sup> els talents que seran importants per a l'èxit individual, ens trobem amb un problema moral: si el futur social i econòmic estigués predeterminat en el moment del naixement, violariem la llibertat de la persona per decidir com i en què emprar els seus talents. En això consistia l'objecció liberal a l'igualitarisme rawlsià que hem vist en l'apartat anterior.

Tot el que hem dit ajuda a entendre que Rawls consideri que la igualtat d'oportunitats com a probabilitats és impossible entre les classes socials.

“Per igualtat d'oportunitats no entenem, per suposat, la igualtat d'expectatives entre classes, ja que les diferències en les perspectives

---

<sup>23</sup> I encara tindriem el problema de saber exactament des de quan el fetus no rep influència de l'entorn; ara es comença a saber, per exemple, que determinats exercicis físics sobre la panxa de la mare, una tranquil·litat en l'ambient, la música de Mozart apropant els auriculars a la panxa, etc. són maneres de condicionar socialment la naturalesa del fetus.



vitals que resulten de l'estructura bàsica són inevitables, i precisament la intenció del segon principi és dir quan aquestes diferències son justes.”<sup>24</sup>

En definitiva, procurar igualtat d'oportunitats com a probabilitats als similarmet dotats i motivats és una manera de perpetuar les diferències de classe, contràriament al que Rawls pretén amb la igualtat liberal -que “les expectatives d'aquells amb les mateixes capacitats i aspiracions no haurien de ser afectades per la seva classe social”.

J. Fishkin<sup>25</sup> ha estudiat la col·lisió entre la igualtat i la llibertat que es produeix en el principi de la igualtat d'oportunitats amb uns resultats importants. Fishkin demostra clarament que la defensa de la igualtat d'oportunitats, en el sentit d'equitativa igualtat d'oportunitats, viola l'autonomia de la família, és a dir, la llibertat de la família per decidir quin tipus d'educació es dona als fills.

Per Fishkin, el problema de la igualtat d'oportunitats es pot exposar en forma de trilema, que consisteix en una elecció forçada entre tres principis: el mèrit, la igualtat equitativa d'oportunitats i l'autonomia de la família. El principi del mèrit suposa seleccionar, en la competició pels llocs de treball, en les places universitàries, etc., els candidats en funció del mèrit personal i amb un procediment just en l'avaluació de les qualificacions. Per altra part, la igualtat equitativa d'oportunitats procura que les probabilitats d'una persona d'ocupar una posició social no varïn significativament degut a característiques moralment arbitràries, com ara el sexe, la raça, l'origen ètnic i la classe social. La

---

<sup>24</sup> Rawls, "Distributive Justice", *Philosophy, Politics and Society*, P. Laslett i W.G. Runciman (eds.), Oxford: Basic Blackwell, 1967 (recollit a Rawls, *Justicia como equidad*, Madrid: Tecnos, 1986, p. 80).

<sup>25</sup> James Fishkin, *Justice, Equal Opportunity, and the Family*, New Haven i London: Yale University Press, 1983; també: "Do We Need a Systematic Theory of Equal Opportunity?", a *Equal Opportunity*, N. Bowie (ed.), Boulder: Westview Press, 1988, pp. 15-23.

tercera part del trilema diu que és preceptiu, en una societat liberal, respectar l'autonomia de la família, excepte per assegurar a tothom els prerrequisits essencials de la participació adulta en la societat, com ara la salut física i psíquica, el coneixement de les convencions socials necessàries, llegir i escriure, etc..

El trilema significa que:

“Donades les condicions arrelades de la desigualtat, podem esperar raonablement que en portar a la pràctica qualsevol parella d'aquests principis el tercer serà exclòs.”<sup>26</sup>

Per Fishkin, és impossible implementar els tres principis a la vegada; un dels tres sempre haurà de ser sacrificat si hom vol defensar a la pràctica els altres dos. Per exemple, si defensem els dos primers, necessitem intervenir constantment en l'autonomia de la família, de manera que cap influència familiar desiguali les condicions de desenvolupament del nen. No cal insistir en el fet que hi ha factors educacionals com ara les eines cognitives, el comportament formal, els avantatges culturals i la motivació que són molt variables en funció de la influència familiar. Una igualació d'aquests factors, que és el que demanen els dos primers principis, suprimiria, en l'extrem, la família com a agent socialitzador.

Una segona opció seria respectar l'autonomia de la família i el principi del mèrit, però aleshores no obtindriem una igualtat de condicions de desenvolupament, de manera que la formació de la persona estaria a la mercè de factors moralment arbitraris, és a dir, més enllà de la responsabilitat personal.

---

<sup>26</sup> Fishkin (1983), p. 44 i (1988), p. 16.

La tercera opció és sacrificar el principi del mèrit. Si respectem l'autonomia de la família i, no obstant això, volem que tothom tingui igualtat de probabilitats d'assolir una posició social, hem de desatendre el mèrit personal en la selecció pels càrrecs o posicions socials, ja que el mèrit haurà estat viciat per la influència familiar. Una manera de sacrificar el mèrit és aplicar sistemes de loteria com ara distribuir aleatòriament nadons entre pares, o feines entre individus, però és obvi que així violem una part molt fonamental de la llibertat. Una altra manera és compartir la importància del mèrit personal amb el desig d'augmentar les probabilitats d'èxit dels menys afavorits per la influència socio-familiar, per exemple amb l'aplicació de la discriminació inversa o positiva. Mesures basades en el tracte preferencial pretenen arribar a un compromís entre els tres principis.

Fishkin, però, destaca els inconvenients de la discriminació positiva. Per exemple, si rebaixem la nota mitjana d'ingrès a una facultat pels membres d'un grup de tracte preferencial, és possible que estem afavorint els individus millor situats econòmicament d'aquest grup en detriment dels individus pitjor situats econòmicament dels grups que no són de tracte preferencial<sup>27</sup>. A més a més Fishkin afegeix dos problemes més: la ineficiència que el tracte preferencial pot ocasionar, en el sentit que els beneficiats pel tracte preferencial no són necessàriament els millor qualificats en les proves rellevants per ocupar els càrrecs, i el fet que l'aplicació de la discriminació positiva pot

---

<sup>27</sup> Veure Fishkin (1983), pp. 90-1. Aquest és un inconvenient derivat de voler compensar avui pels desavantatges immerescuts del passat entre grups com ara les dones o els negres. Fishkin creu que si el tracte preferencial ha d'igualar les actuals condicions de desenvolupament de tothom, la mesura ha de basar-se en les desigualtats "de fet i actuals", en relació als ingressos, classe, raça, sexe, etc., i no només en un d'aquests aspectes. En aquest sentit, crec que la definició dels menys avantatjats donada per Rawls, en relació als béns primaris, pot ajudar a entendre millor la idea del tracte preferencial. Per a un estudi recent dels problemes teòrics del tracte diferencial o la discriminació inversa, consultar Steven M Cahn (ed.), *The Affirmative Action Debate*, London i New York: Routledge, 1995.

contradir el fi de la igualtat d'oportunitats, que afirma que no hauriem de preveure el lloc social que la gent ocuparà si coneixem l'estrat social de naixement<sup>28</sup>.

És cert que la discriminació positiva pot suposar un sacrifici en l'equitat procedimental basada en l'eficiència, però estaria justificat per raó d'una justícia o equitat més profunda. La igualtat d'oportunitats és un principi que actua en favor de la justícia social, de forma que atorgar alguns avantatges als pobres, les dones o les minories ètniques no és sinó una mesura per compensar els avantatges socials que en si mateixos tenen els rics, els homes i les majories ètniques.

En tot cas, una crítica més important, al meu entendre, a les mesures de tracte preferencial és el fet que es limiten a igualar les condicions marginals per accedir a les posicions socials, però no arriben a igualar les condicions substantives de l'accés. Aquest fet deriva de la distinció que Rae fa entre la igualtat d'oportunitats com a mitjans i la igualtat d'oportunitats com a probabilitats. La igualtat en les condicions de desenvolupament, que és la causa més justificada per minar el principi del mèrit -com hem vist-, exigeix una igualtat de probabilitats en la cursa per accedir a les posicions socials.

No obstant això, la igualtat de probabilitats és d'impossible implementació si volem conservar una mínima llibertat personal. Aleshores, l'aplicació de la igualtat d'oportunitats significa igualar els mitjans necessaris per optar als càrrecs socials, amb la limitació que igualar els mitjans és sempre igualar els factors marginals, és a dir, les últimes barreres en l'accés a les posicions socials, permetent, o no incidint, en les fonts substantives de la desigualtat, com ara en la formació i la motivació cultural i familiar. La igualtat d'oportunitats com a mitjans es queda a mig camí entre la mera igualtat formal

---

<sup>28</sup> Veure Fishkin (1983), pp. 107-10.

d'oportunitats, que tan sols ens protegeix de la discriminació formal o jurídica, i la igualtat de condicions de desenvolupament, que aspira a desarrelar totes les arbitrarietats morals en la formació de les persones.

Malgrat aquesta limitació, però, crec que l'absència de mesures com la discriminació positiva disminueix encara més les probabilitats d'accés dels individus desafortunats socialment a les posicions socials rellevants. El fet que la igualtat de probabilitats sigui inassolible no invalida les mesures que intenten augmentar les probabilitats d'èxit social. La justificació última de la igualtat d'oportunitats ha de guardar relació amb la justícia social, com ja he dit, de manera que, encara que la igualtat d'oportunitats no sigui perfecta, la justícia social es pugui mesurar en graus i no només idealment. Així, podem idear algunes polítiques públiques encaminades a millorar la igualtat de condicions de desenvolupament que no erosionin dràsticament els principis del mèrit i de l'autonomia familiar, com ara intervenir en l'ambient familiar i socio-cultural i promoure una educació compensatòria a l'escola.

Malgrat les diferències entre l'argumentació de Fishkin i la meua respecte a alguns aspectes de la discriminació positiva, la conclusió final de Fishkin em dona la raó. Fishkin considera que el dilema de la igualtat d'oportunitats impedeix confiar en la igualtat d'oportunitats com a ideal, ja que no podem garantir ni la seva total i efectiva implementació. El liberalisme de Rawls vol almenys salvar la inviolabilitat dels principis morals que conformen la igualtat d'oportunitats, però també hem vist que no sempre es pot aconseguir una total inviolabilitat de tots els principis morals que volem defensar. Ara bé, estic d'acord amb Fishkin que:

“L'objecció que diu que el desenvolupament d'un procediment de decisió moral com aquest condueix a un resultat incomplet -en el sentit de

deixar la porta oberta al desacord raonable- no significa afirmar que el resultat és completament arbitrari. Una qüestió de raonabilitat és bastant diferent d'un caprici arbitrari.”<sup>29</sup>

Si acceptem la possibilitat de ser raonables en la discussió sobre la moralitat pública, estem acceptant que hi ha un lloc per a la raó i per a una discussió on s'imposi el millor argument, malgrat que la seva bondat provingui exclusivament de la seva capacitat de persuasió. Per tant, seria un absurd que la teoria liberal aspirés a una solució sistemàtica en el terreny moral. Davant del trilema de la igualtat d'oportunitats no hi ha altra solució que abraçar un compromís entre els principis en litigi, cercant un equilibri el més raonable o públicament justificable, sense pretendre una prioritat general incontestable. Per Fishkin,

“Aquest liberalisme limitat, que ens ofereix *ideals sense un ideal*, una pluralitat de principis sense una visió unificadora, pot ser la resposta més honesta a les vertaderes dificultats de la justícia distributiva.”<sup>30</sup>

Rawls no s'escapa del trilema de la igualtat d'oportunitats. Accepta i inclou en la definició de la igualtat d'oportunitats els principis del mèrit, de la igualtat de condicions de desenvolupament i de l'autonomia de la família. Respecte a aquest últim, Rawls reconeix que la presència de la família impossibilita una realització perfecta de la igualtat d'oportunitats.

---

<sup>29</sup> Fishkin (1983), p. 186.

<sup>30</sup> Fishkin (1983), p. 193.

“El principi de la igualtat equitativa d'oportunitats només pot ser imperfectament aplicat, almenys en la mesura que existeix la institució de la família. El grau de desenvolupament i fructificació de les capacitats naturals es veu afectat per tot tipus de condicions socials i actituds de classe. Fins i tot la bona disposició per realitzar un esforç, per intentar-lo, i per tant ser mereixedor de l'èxit en el sentit ordinari, depenen de la felicitat en la família i de les circumstàncies socials.”<sup>31</sup>

No obstant això, Rawls no deixa clar per què la família realitza imperfectament la igualtat equitativa d'oportunitats. Es podria pensar que la institució de la família preserva, com a mínim, alguna de les llibertats bàsiques incloses en el primer principi, però d'aquesta qüestió Rawls no en fa referència explícita. És possible que la família estigui protegida en la mesura que és manifestació de la llibertat de consciència. Per exemple, en el debat sobre l'educació pública o privada, els defensors de l'escola privada addueixen que l'educació confessional privada es legitima públicament pel dret a la llibertat de transmetre els valors propis, la concepció de la vida bona, dels pares als fills, segons dicta la pròpia consciència i sempre que es respectin els drets essencials de la constitució, entre els quals no hi és inclosa - considera Rawls- la igualtat equitativa d'oportunitats<sup>32</sup>.

Ara bé, el respecte a la llibertat de consciència no exclou una maximització de la igualtat d'oportunitats a través de mecanismes com ara l'educació i la redistribució de la renda i la riquesa, com Rawls també pretén<sup>33</sup>. En tot cas, Rawls no deixa clar en quin grau podem dir que la família impedeix la realització del principi de les oportunitats equitatives ni quin tipus d'interferències en la institució de la família

---

<sup>31</sup> Rawls (1971), p. 74 i (1986), pp. 70-1.

<sup>32</sup> Veure Rawls (1993), p. 228.

<sup>33</sup> Veure Rawls (1971), p. 73.

serien permeses en favor d'una major igualtat equitativa d'oportunitats. En realitat, Rawls no es compromet a donar cap tipus de solució a la qüestió de la família i, per derivació, al trilema de la igualtat d'oportunitats apuntat per Fishkin. Es limita a afirmar, d'una banda, que els àmbits de la vida privada també han de respectar els principis de la justícia i la concepció de la persona i de la societat que aquests principis suposen<sup>34</sup>, i, d'altra banda, proposa una versió de la igualtat d'oportunitats en els mitjans que resulten imprescindibles per accedir a les posicions socials: l'educació, l'accés a la cultura i evitar les grans desigualtats econòmiques.

“És convenient recordar la importància que té la previsió de les acumulacions excessives de propietats i de riquesa i mantenir la igualtat d'oportunitats educatives per tots. Les oportunitats per adquirir els coneixements i les capacitats culturals no haurien de dependre de la posició de classe; així mateix, el sistema escolar, públic o privat, hauria de ser dissenyat per enderrocar les barreres de classe.”<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Veure Rawls (1990b), p. 194. Respecte al lloc que la família ocupa en el liberalisme polític de Rawls, és interessant destacar l'estudi d'Okin sobre les relacions entre la família i la justícia en l'obra del filòsof de Harvard. Per Okin, Rawls inclou la família -monogàmica- en l'àmbit de la privacitat i l'exclou, per tant, de l'abast dels principis polítics de la justícia (veure Rawls, 1993, p. 137). Ara bé, si la família pertany a l'estructura bàsica de la societat (com una de les seves institucions fonamentals) i tenim en compte que els principis de la justícia s'han d'aplicar a l'estructura bàsica de la societat (veure Rawls, 1993, p. 11), Okin adverteix que aleshores resulta contradictori excloure la família de l'àmbit de la política i dels seus principis de la justícia. A més a més, Okin considera que Rawls ignora que les relacions intrafamiliars no sempre es basen en la igualtat, degut a la desigualtat de gènere. Malgrat l'actitud crítica d'Okin amb el liberalisme rawlsià, la filòsofa nordamericana està convençuda que el vel d'ignorància que oculta les contingències particulars de les persones (inclòs el seu sexe) en la posició original obre les portes a una interpretació més igualitarista respecte a les qüestions de gènere. Veure S.M. Okin, *Justice, gender, and the family*, New York: Basic Books, 1989; i també el seu article "Political Liberalism: Justice and Gender", *Ethics*, nº 105, 1994, pp. 117-41 (traduït a C. Castells (ed.), *Perspectivas feministas en teoria política*, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 127-47).

<sup>35</sup> Rawls (1971), p. 73.



No obstant això, una anàlisi de la proposta de Rawls farà veure que ni tan sols aquesta ja escurçada proposició és prou garantia d'una reducció significativa de la desigualtat d'oportunitats.

Hom ha volgut considerar la igualtat d'oportunitats educatives com un camí cap a la igualtat social i econòmica o, com a mínim, com una via tendent a una major igualtat. No obstant això, estudis sociològics i econòmics de gran pes com els portats a terme per R. Boudon, S. Bowles i L. Thurow confirmen precisament l'absència de correlació positiva entre ambdós ideals.

Boudon es pregunta per la raó de la permanent desigualtat social malgrat un continu augment de la igualtat d'oportunitats educatives. Els individus competeixen per les posicions socials i, en aquest sentit, el paper de l'escola és confirmar i augmentar les desiguals possibilitats de competitivitat. Per Boudon, però, l'escola no transforma les actituds dels individus, sinó que les perpetua, bo i legitimant, d'aquesta manera, les desigualtats socials. La raó és simple: les capacitats que l'escola incentiva corresponen exactament amb les que aporten els fills de les classes mitjanes i altes, mentre que les capacitats que discrimina són predominants entre les classes més baixes. Per tant, o eliminem la jerarquia de les capacitats, jerarquia que ve imposada pel sistema econòmic i productiu de les societats occidentals, o eliminem l'estratificació social que causa les desigualtats socials i econòmiques<sup>36</sup>.

En una mateixa perspectiva se situen els altres dos autors citats. Bowles, que analitza la desigualtat d'oportunitats des d'una perspectiva marxista, arriba a la conclusió que la reproducció intergeneracional de la desigualtat econòmica opera a través d'una correspondència entre les

---

<sup>36</sup> Raymond Boudon, *Inégalité des chances*, Paris: Armand Colin, 1973.

relacions socials de producció, d'una banda, i les relacions socials d'educació i familiar, d'una altra. Per Bowles, en la mesura que l'estructura familiar i escolar és el reflexe de les relacions socials de producció, són aquestes les que cal transformar per tal de millorar la igualtat d'oportunitats. La conclusió radical de Bowles afirma que la desigualtat d'oportunitats i la desigualtat social són part del mateix procés: mentre existeixi la divisió jeràrquica del treball, no hi haurà ni igualtat d'oportunitats ni igualtat social<sup>37</sup>.

Thurow, molt menys sospitós de reduir les anàlisis sociològiques a anàlisis marxistes, arriba, però, a una conclusió similar. Habitualment hom concep l'educació com a un mitjà per millorar els ingressos dels pobres en relació als més rics. Aquesta esperança es basa en la teoria de la competència salarial, que diu que el mercat de treball existeix per equilibrar l'oferta i la demanda de treball. No obstant això, Thurow demostra que el mercat de treball no funciona així. En comptes de la gent buscar llocs de treball, aquests busquen a la gent *adequada*. La competència salarial es substitueix per la competència pels llocs de treball. En el mercat de treball, la funció de l'educació no és proporcionar formació i així augmentar la productivitat i els salaris dels obrers, sino *certificar* l'entrenabilitat dels individus. Els ingressos són determinats per la posició relativa en la divisió del treball i per les oportunitats de trobar feina. En aquest sentit, té més oportunitats qui és susceptible de ser format o d'aprendre un tipus concret de feina amb menys costos. I encara que l'origen social i familiar sigui subjectiu i arbitrari com a element de decisió per a un empresari, provenir d'un origen social i familiar privilegiat dóna més *confiança* al contractant, en el sentit que suposadament serà menys costosa l'adaptació a la

---

<sup>37</sup> Samuel Bowles, "Understanding Unequal Economic Opportunity", *American Economic Review*, vol. LXIII, nº 2, 1973.

professionalitat específica de l'empresa. Respecte a l'augment d'estudis entre els pobres, l'única conseqüència realista és que aquests hauran d'acceptar feines per sota de la seva formació. La gent no estudia, avui en dia, per millorar els seus ingressos, sinó per no perdre els que ja té<sup>38</sup>.

Així doncs, d'una banda, donem per suposat que l'educació és un element fonamental en la ubicació final de l'individu en la societat. D'altra banda, sabem que les desigualtats d'èxit escolar estan molt influïdes per l'origen social dels alumnes i, per tant, atribuïm a la igualtat d'oportunitats educatives la missió de pal·liar aquesta influència, de manera que el talent personal sigui l'únic condicionant de l'èxit escolar. En la pràctica, confiïm que un sistema eficaç de beques sigui suficient per compensar el desigual aprofitament de l'educació pública que els individus obtenen degut a les desigualtats socio-econòmiques.

És evident que les beques poden ajudar a resoldre la falta d'oportunitats per continuar estudiant i reduir així la tendència dels més pobres a abandonar el sistema escolar per falta de recursos econòmics. No obstant això, les beques no poden resoldre un altre tipus de desigualtats associades a l'origen social: les diferències cognitiva, valorativa i competitiva que l'ambient i la família imposen als més joves. J. Coleman va demostrar, en un famós informe, que la contínua millora dels equipaments escolars no impedeix que les desigualtats lligades al llenguatge i als valors suscitats per la família i per la classe social es reproduïxin impunement<sup>39</sup>. J.C. Forquin, per exemple,

---

<sup>38</sup> Lester C. Thurow, "Education and Economic Equality", *The Public Interest*, nº 28, 1972.

<sup>39</sup> J. Coleman, *Report on Equality of Educational Opportunity*, U.S. Government Printing Office for Department of Health, Education and Welfare, 1966. En aquesta mateixa línia se situa un altre conegut estudiós de la igualtat d'oportunitats educatives: Christopher Jencks, "Whom Must We Treat Equally for Educational Opportunity to be Equal?", *Ethics*, nº 98, 1988.

considera que el component *cultural* compta més que l'*econòmic* per explicar les desigualtats derivades de l'origen social.

“Establerta per nombrosos estudis empírics en multitud de països, la relació entre èxit a l'escola i origen social requereix ser explicada... el component cultural, més que el component econòmic, és el que sembla incidir sobre els comportaments i els resultats escolars.”<sup>40</sup>

Bourdieu i Passeron pensen que hi ha un mena d'*ethos de classe*, de manera que es produeix una diferent interiorització de les probabilitats objectives del que aportarà l'educació en funció de les diferències en l'origen social. La idea és que els menys privilegiats tenen una percepció realista dels obstacles superiors en la carrera social a través de l'escolarització, que actua com a desincentivador per entrar en la cursa; això provoca un nivell desigual d'aspiracions en els alumnes de diferent origen social<sup>41</sup>.

Recordem que Rawls està disposat a igualar les oportunitats educatives entre els similarment dotats i motivats per tal de reduir les desigualtats socials moralment arbitràries, és a dir, les que tenen un origen en la classe social. Ara bé, la sociologia de l'educació demostra -com estem veient- que la diferent motivació no té només un origen natural lligat al caràcter o a la personalitat dels individus, sinó que la influència social és determinant en la formació de la motivació. En conseqüència, la igualtat d'oportunitats proposada per Rawls no augmenta la igualtat social, sinó que paradoxalment contribueix a perpetuar les desigualtats socials -moralment arbitràries- més profundes.

---

<sup>40</sup> Jean Claude Forquin, "El enfoque sociológico del éxito y el fracaso escolares: desigualdades de éxito y origen social", *Educación y Sociedad*, nº 3. Publicat originalment en francès a *Revue Française de Pédagogie*, nº 59 i nº 60.

<sup>41</sup> P. Bourdieu i J.C. Passeron, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris: Éditions de Minuit, 1970.

Superar les deficiències de la igualtat d'oportunitats educatives suposa intervenir en la cultura que els menys afavorits socioeconòmicament porten a l'escola. No obstant això, aquesta intervenció pot ser vista com la imposició d'un altre model cultural, com un atemptat a l'autonomia moral i la dignitat. Possiblement Rawls, que és un liberal convençut del respecte que la societat deu a totes les conviccions de la vida bona que estiguin dins la constitució, ho veu d'aquesta manera quan impedeix aquesta mena d'intervenció. Aleshores, la pretensió inicial de la igualtat d'oportunitats educatives i, per extensió, de l'ideal de la igualtat d'oportunitats arriba a una paradoxa: perpetua les desigualtats socials que volia mitigar<sup>42</sup>. La concepció liberal de no intervenir en les motivacions culturals i en les concepcions de la vida bona és el pitjor enemic de la idea liberal d'igualtat d'oportunitats. Només un tipus de societat culturalment uniforme pot albergar una implementació eficaç de la igualtat d'oportunitats entre els seus membres, però no la nostra societat.

En conclusió, el principi de la igualtat d'oportunitats dissenyat per Rawls entra en contradicció amb el tipus de societat a la qual van dirigits els principis de la justícia.

---

<sup>42</sup> Dedicaré el capítol 7 a analitzar l'arrel filosòfica de la paradoxa de la igualtat d'oportunitats en la filosofia liberal, així com les seves implicacions teòriques i pràctiques.

## 6. RECURSISME *VERSUS* OPORTUNITATS PEL BENESTAR.

### 6.1 La igualtat de recursos.

La proposta de Dworkin consisteix a abandonar la distinció rawlsiana entre la igualtat d'oportunitats i el principi de la diferència, i subsumir ambdós principis en un de sol: la igualtat de recursos.

A diferència de Rawls, Dworkin considera que les dotacions naturals de les persones haurien de comptar com a recursos en la distribució igualitària d'aquests:

“les facultats mental i física de qualsevol persona haurien de comptar com a part dels seus recursos, ja que qui ha nascut amb algun handicap comença amb menys recursos que els altres...Les facultats naturals de les persones són efectivament recursos, perquè les utilitzen, juntament amb els recursos materials, a l'hora de construir una vida valuosa.”<sup>1</sup>

Immediatament sorgeix el problema de la comparació de les dotacions naturals entre les persones, de manera que es puguin igualar sota algun criteri o mesura acceptable. Necessitem una mesura de comparació, per exemple, entre un cert nivell d'intel·ligència en alguna persona i la paraplèxia d'una altra per tal d'obtenir un fons de compensació que iguali els recursos d'ambdós individus. Dworkin creu trobar aquest sistema de compensació en el mecanisme de la subasta i de l'assegurança.

---

<sup>1</sup> R. Dworkin, "What is Equality? Part 2: Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, nº 4, 1981, p. 300.

Per saber com funciona el mecanisme de la subasta imaginem uns naufrags que arriben a una illa deserta amb abundants recursos sobre els quals no existeix cap dret en principi i, per tant, proposen repartir-los per igual. Accepten d'entrada el test de l'enveja (*envy test*) per decidir una igual divisió de recursos, de manera que en acabar el repartiment ningú no ha d'envejar els altres. S'ha de tenir en compte que alguns recursos són potencialment millors que d'altres (terres més fèrtils, per exemple), la qual cosa dificulta enormement el repartiment. Per evitar aquest problema es decideix transformar tots els recursos valuosos en vi de bona collita i ous de corriol i es reparteixen per igual per tal de poder-los intercanviar en un mercat lliure. Ara bé, si hi ha algú a qui no agraden aquests productes, segueix sentint que el tracten com a desigual, malgrat superi el test de l'enveja. Aquest problema obliga a trobar una altra forma de procediment de mercat. Imaginem que es reparteixen monedes -petxines, per exemple- per igual i s'estableixen preus en funció de la demanda i l'oferta. Això portaria molt temps fins ajustar-se definitivament -hi ha molts equilibris possibles-, però suposem que ha arribat a un final. Ara no haurien d'haver problemes d'enveja, ja que tot el que hom pot comprar també ho pot comprar un altre.

La igualtat de recursos suposa que els recursos lliurats a cada persona haurien de ser iguals. Aquest objectiu necessita una mesura. La subasta, basada en el test de l'enveja, assumeix que aquesta mesura la proporciona el valor que els altres donen als mateixos recursos.

Naturalment, dintre d'aquesta connexió entre el mercat i la igualtat de recursos, queda implícit que la gent accedeix al mercat sense desigualtats prèvies.

Dworkin reconeix que es poden objectar dificultats a la idea d'una subasta. En primer lloc, no sempre un individu entra en ella amb unes

preferències personals vertaderes, sinó que de vegades venen imposades pel sistema econòmic que l'envolta. En segon lloc, la idea de possessió privada sobre gran quantitat de recursos hauria d'anar connectada amb l'àmbit de la igualtat política. Tanmateix, Dworkin no insisteix més en aquestes objeccions.

Per Dworkin, malgrat que la subasta és compatible amb diversos resultats finals en la distribució dels recursos, és el millor punt de partida de la justícia. La subasta pot donar un criteri per jutjar les actuals institucions i distribucions. És més, pot ajudar a dissenyar institucions polítiques. Els mercats econòmics de molts països poden ser interpretats com a formes de subasta, així com els processos polítics democràtics en tota la seva varietat formal.

D'altra banda, és obvi que l'absència d'enveja no estava assegurada amb l'anterior solució. Encara que el repartiment inicial sigui just, després, atès que alguns poden produir més que d'altres i obtenir més beneficis o es poden posar malalts i obtenir només pèrdues, etc., tornaria a aparèixer l'enveja. Del que es tracta, aleshores, és de discernir quins tipus de sort han de ser marginades per l'ideal de la igualtat i quines necessiten la intervenció d'una nova distribució de recursos.

Hi ha dos tipus de sort: la sort de guanyar o perdre bo i acceptant els riscos previs de l'empresa -*option luck*- i la mala sort, la sort dels riscos inesperats -*brut luck*-, com ara la caiguda d'un meteorit sobre la collita o la vivenda. No obstant això, la diferència pot arribar a ser en alguns casos més de grau que essencial. Per exemple, si una persona pateix un càncer ho podem atribuir a una mala sort, però si aquest càncer és de pulmó i se sap que la persona era una fumadora empedreïda i conscient dels seus riscos, ho podem imputar a una *option luck*.



L'assegurança (*insurance*) proporciona un lligam entre ambdós tipus de sort, perquè la decisió de comprar o rebutjar una assegurança per catàstrofes és una opció calculada.

La qüestió és ara discernir si és consistent amb la igualtat de recursos que la gent tingui diferents ingressos i riquesa en virtut d'una diferent *option luck*.

Imaginem una primera situació en la qual un individu aposta per una vida segura i un altre per una vida plena de riscos. El preu d'una vida segura -mesurat com hem dit pel que estarien disposats a pagar els altres individus- no inclou l'oportunitat de guanyar més derivada d'una aposta amb més riscos. Ara imaginem una segona situació en la qual varis individus han apostat per una vida plena de riscos, uns han guanyat i els altres han perdut. En aquest cas podem dir que la possibilitat de perdre era el preu just pagat per obtenir la possibilitat de guanyar. A més a més, si els guanyadors haguessin de repartir els guanys amb els perdedors, probablement no existirien incentius per jugar.

Per tant, d'acord amb el criteri de justícia que mesura el valor de les coses pel preu que els altres estan disposats a pagar, no es produeix una desigualtat injusta si en la primera situació el que va apostar amb més riscos guanya o perd per culpa d'aquests riscos o si en la segona situació uns guanyen i els altres perden.

Podem tenir bones raons per prohibir algunes formes de joc, com ara jugar-se la llibertat o els drets polítics, però en les altres formes de joc, les habituals de la justícia distributiva, seria just que els guanyadors disposessin de més ingressos que els perdedors, atès el principi inicial de la igualtat de recursos i el requeriment que la gent pagui el vertader cost del tipus de vida que porten, mesurat pel que els altres pagarien pel mateix tipus de vida.

A Dworkin, no se li escapa que poden haver desigualtats d'oportunitat per poder jugar, de manera que és perfectament justificable l'enveja cap a aquells que disposen realment de més oportunitats. Ara bé, això només afecta l'*option luck*. Quan es tracta d'una *brut bad luck*, com per exemple quedar-se cec a conseqüència d'un accident imprevist, aleshores no podem explicar les diferències resultants en ingressos dient que el cec va prendre uns riscos que un altre no va prendre. Per tant, seria lògic esperar alguna mena de compensació per les víctimes d'una *brut bad luck*, però no necessàriament aquella que igualés els recursos amb algú que no l'ha patida. Per exemple, si es dona la situació en la qual la víctima no va comprar una assegurança tan alta com els altres perquè va preferir valorar més una vida més rica acceptant la possibilitat de quedar cec a una vida no tan rica però assegurant-se una compensació major contra la ceguera. En el fons, escollir una assegurança és una qüestió d'*option luck*, malgrat aquesta sigui per prevenir una *brut bad luck*. Si al final ningú no quedés cec, el que va pagar més per una assegurança contra la ceguera seria el perdedor.

Malgrat això, alguns individus neixen amb handicaps o els desenvolupen abans de tenir prou coneixement per adquirir assegurances contra ells. Aleshores, podem pensar que aquí efectivament seria just suposar que totes les persones comprarien la mateixa assegurança contra l'infortuni, ja que no hi ha possibilitat de diferències de valoració.

Una altra aproximació al problema que ha de resoldre la igualtat de recursos és com distingir entre els handicaps i els que tenen aficions cares. Dworkin veu que la subasta és capaç de trobar les diferències que fan que la compensació pels segons sigui injusta.

Hi ha persones que consideren que no tenir prou recursos per satisfer aficions cares és un handicap que mereixeria el mateix tracte que el handicap de la ceguera si el que importa és compensar el handicap *per se*. Ara bé, per altres persones deixar sense satisfer aficions cares no es tractaria d'un handicap, sinó essencialment d'una preferència insatisfeta, per la qual la gran majoria no patiria com si es tractés d'un autèntic handicap com la ceguera i, en conseqüència, el volum de l'assegurança seria menor i el seu preu més car, amb la qual cosa qui tingui una afició cara hauria de pagar més per poder adquirir una assegurança, és a dir, hauria de sufragar-la ell mateix, sense perjudicar la resta. Per tant, per Dworkin la subasta, entesa com el criteri basat en el cost real per als altres de l'estil de vida que hom vol portar, esdevé un criteri vàlid per diferenciar entre els handicaps i les aficions cares.

Un altre camp conflictiu a l'hora de valorar la igualtat de recursos és el pertanyent al comerç i la producció. Si després d'un igual repartiment de recursos algú sap treure més profit i obté per tant més beneficis, és fàcil pensar que els altres reprendran l'enveja. Si, per contra, vulguéssim crear una societat en la qual la divisió de recursos fos contínuament igualitària, malgrat els diferents tipus i graus de producció i comerç, Dworkin es pregunta si la subasta podria produir aquesta societat.

Podem envejar algú que ha estat capaç de produir més i que, en conseqüència, obté més ingressos, però si haguéssim d'assumir el tipus de vida sacrificat que el permet aquests beneficis, potser deixariem d'envejar-lo. Així, qui té aficions cares haurà de treballar més que els altres i això dissuadirà la possible enveja que se li pugui tenir.

No obstant això, aquest argument es recolça en el supòsit que existeix una igualtat de talents i que qualsevol variació en els ingressos

depèn del treball aportat. Quan els talents són iguals, l'eficiència es converteix en la justícia entesa sota la igualtat de recursos.

La gent hauria de tenir els mateixos recursos externs a la seva disposició per fer amb ells, donades les diferents característiques i talents, el que vulguessin. Aquest punt és satisfet per una subasta inicial, però si la gent és efectivament diferent en talents, no seria ni necessari ni desitjable que els recursos romanguessin iguals després, i seria bastant impossible que tota l'enveja pogués ser eliminada a través d'una distribució política. Si algú, per causa d'un esforç o talent superior, utilitza la seva justa porció de recursos per obtenir més ingressos que qualsevol altre, té dret a obtenir-los per aquesta raó, perquè el seu guany no el fa a costa de l'altre, que n'ha obtingut menys amb la seva porció justa.

Dworkin diferencia entre igualtat de recursos i igualtat d'oportunitats. La igualtat d'oportunitats pressuposa que si la gent comença amb una igual distribució de recursos, la prosperitat d'algú no perjudicarà la d'un altre. Però això no és cert. Si la Fina no tingués tan d'èxit a l'agricultura, aleshores els esforços de la Montse tindrien una recompensa major, ja que la gent compraria el seu producte d'inferior qualitat en no tenir una millor alternativa. Si la Fina no tingués tan d'èxit i per tant tanta riquesa, no seria capaç de pagar tant pel vi, i la Montse, amb la seva petita fortuna, seria capaç de comprar més a un preu més barat. En realitat, el que Dworkin vol diferenciar són els recursos com a mesura de la posició relativa dels béns entre els individus de les oportunitats enteses en termes absoluts. En aquest sentit, els *recursos* de Dworkin són molt més igualitaris.

Una altra confusió faria coincidir la igualtat de recursos amb la *starting-gate theory of fairness*, que diu que si la gent comença en unes mateixes circumstàncies i no roba o comet frau, aleshores és just

que s'apropriï de tot allò que guanya amb els seus talents i esforç. Ara bé, aquest *laissez-faire* és inconsistent amb la igualtat de recursos. Si la justícia requereix una subasta justa de sortida, requereix una nova subasta justa progressivament després de cada jugada. La *starting-gate theory* pot ser vàlida per a un joc com ara el *Monopoly*, però no es pot mantenir com a teoria política. La teoria de Dworkin no suposa que una igual divisió de recursos és apropiada per algú en un moment però no en un altre. Els recursos convenients per algú en qualsevol moment han de ser una funció dels recursos convenients o consumits per ell els altres moments, de manera que l'explicació de per què algú té menys diners ara hauria de ser, si s'han complert les condicions de la justícia, perquè ha consumit un oci car abans.

Així, d'una banda, amb el risc de violar la igualtat, hem de permetre la distribució de recursos en qualsevol moment bo i essent sensibles amb els ambiciosos. Hom ha de reflectir el cost o el benefici pels altres de les eleccions que la gent fa de manera que, per exemple, aquells que escolleixen invertir en comptes de consumir, consumir menys o treballar més, se'ls ha de permetre retenir els guanys que generen d'aquestes decisions preses en una subasta justa a través del lliure mercat. D'altra banda, però, no hem de permetre la distribució de recursos en cap moment quan afavoreix als més talentosos per aquest motiu -que són talentosos-, és a dir, la distribució de recursos no s'ha de veure afectada per diferències en capacitat o talent entre gent amb les mateixes ambicions<sup>2</sup>. Com trobar el mecanisme que ofereixi un

---

<sup>2</sup> Aplicat al món de l'educació, per exemple, Dworkin sembla afirmar que si bé seria just becar els més pobres, no ho seria becar els més intel·ligents, sinó aquells que amb un expedient acadèmic similar s'hauran esforçat més, perquè aleshores hauran demostrat tenir més ambició. Però això presenta problemes. Entre dos estudiants amb un mateix resultat acadèmic, com sabem qui s'ha esforçat més? Una declaració subjectiva no serviria, perquè aleshores el més intel·ligent podria enganyar-nos per poder-se beneficiar de la beca. El que vull posar de manifest és la

compromís pràctic i teòric a aquests aparentment oposats requeriments?

No podem prendre com a solució l'esclavatge dels talents, de manera que es recompensés els talentosos només si exploten al màxim els seus talents.

Una possible solució pot ser la periòdica redistribució de recursos a través d'alguna forma d'impostos per ingressos. Es tractaria d'un esquema de distribució que neutralitzi els efectes de la diferència de talents tot preservant les conseqüències positives de l'ambició. Un impost per ingressos és un mecanisme ideal per aquest objectiu, perquè deixa intacta la possibilitat d'escollir una vida en la qual el sacrifici és constantment fet i la disciplina contínuament imposada per l'èxit financer i els recursos aportats sense aprovar ni condemnar aquesta elecció. A diferència de Rawls, Dworkin anhela un compromís entre els dos requeriments de la igualtat, però no entre la igualtat i l'eficiència.

Ara bé, en la fixació de l'impost, pot ser molt difícil distingir exactament talents i ambicions, ja que solen tenir una influència recíproca. Cap impost no serà perfecte en aquest sentit. Però Dworkin proposa una possible via. Les diferències injustes són aquelles que atribuïm a la sort genètica, als talents que fan d'alguns més pròspers però que són negats a d'altres que els explotarien si els tinguessin. Aleshores, el problema de la diferència de talents és en certa manera com el problema dels handicaps.

La solució que Dworkin proposa per mesurar el grau de compensació per les persones amb handicaps o menys talentosos és la seva fixació en funció de l'assegurança que cada persona hauria

---

gran dificultat operativa d'aplicar la distinció moral entre les preferències i les circumstàncies per implementar la igualtat d'oportunitats que Dworkin proposa.

comprat -en la subasta amb una inicial igualtat de recursos- contra la possibilitat de no tenir un nivell particular d'algun talent o habilitat.

Naturalment, el mercat mai no ha valorat aquestes assegurances per a tots els tipus de handicaps o per al grau d'absència de cada un dels talents que la gent valora com a tals. Podem, emperò, imaginar un sistema per fer-ho. Suposem que la gent ignora els talents que efectivament té, malgrat conegui la importància de posseir un determinat talent. Es pot objectar que si algú no té idea dels talents que posseeix, tampoc no tindrà una idea realista de les ambicions que desenvoluparia. Per superar aquesta dificultat Dworkin replanteja la suposició. Imaginem que tothom sap de quins talents disposa, però ningú no pot predir quina renda econòmica pot produir l'ús dels seus talents. En aquesta situació, tothom creu tenir les mateixes possibilitats d'aconseguir un nivell particular d'ingressos. Tothom adquireix una assegurança contra el fracàs de no tenir una oportunitat per guanyar un determinat nivell d'ingressos, i espera ser compensat si efectivament fracassa. La companyia asseguradora pagaria la diferència entre el nivell de cobertura i els ingressos que ha tingut l'oportunitat de guanyar. Ara bé, quina assegurança -com a mitjana- compraríem, a quin nivell específic de cobertura i amb quin cost?

La compra de primes per a un nivell de cobertura més alt del que podríem realment guanyar incrementaria també el cost de les primes, de manera que obligaria molt probablement a explotar al màxim tots els talents que una persona té per poder pagar aquest cost, convertint aquesta persona en esclava del seu treball. Seria tan esclava dels seus talents com esclava de l'absència de talents si no comprés cap assegurança. Així que es pot pensar que el nivell mitjà de cobertura de les assegurances rondaria el necessari per portar una vida decent (*a*

*decent life*), ja que és un nivell de cobertura baix, el cost del qual tothom seria capaç de pagar.

## **6.2. El col.lapse de la igualtat de recursos en la igualtat de benestar.**

El principal retret que rep la igualtat de recursos en Dworkin prové del filòsof i economista John Roemer<sup>3</sup>. Per Roemer, un mecanisme d'igualació dels recursos hauria de millorar el benestar -mesurat d'alguna manera determinada- d'aquells que, en l'absència d'una igualació dels recursos, se situarien en el lloc més baix de l'escala. Hom pretén que la gent comenci des d'una posició d'igualtat de recursos, no per tal d'assolir una simetria abstracta, sinó perquè això millorarà el benestar d'aquells que d'una altra manera haurien estat relativament mancats de recursos. Roemer no investiga l'atractiu de l'igualitarisme, ni de la igualtat de recursos, sinó únicament les conseqüències d'implementar els mecanismes d'igualació dels recursos no transferibles, com ara els talents. El talent és un recurs no transferible perquè no el podem igualar físicament entre els individus, sinó que, si es pretén igualar, hem d'idear un mecanisme de compensació -com fa Dworkin amb la subasta i l'assegurança- que inclogui altres recursos. La tesi de Roemer consisteix a demostrar que el mecanisme emprat per Dworkin pot esdevenir pervers: pot tornar pitjors -en termes de benestar- del que estaven abans els individus inicialment més pobres en recursos.

---

<sup>3</sup> J. Roemer, "Equality of Talent", *Economics and Philosophy*, nº 1, 1985; "Equality of Resources Implies Equality of Welfare", *Quarterly Journal of Economics*, nº 101, 1986; i *Theories of Distributive Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996, pp. 237-62.



“Pot deixar els individus que desitgem subsidiar sota una ètica de la igualtat de recursos pitjor del que haurien estat sense el subsidi, en termes de benestar. Aquest és un resultat molest perquè, atès que estem admetent que la gent té preferències i un sentit ben definit del benestar, un propòsit de la igualtat de recursos és millorar el *benestar* d'aquells que tenen pocs recursos, que tenen una 'part' menor de recursos de la que seria justa, independentment de com definim aquesta part.”<sup>4</sup>

Roemer es pregunta què pot voler dir igualar els recursos. Com a mínim -es respon- tots hauríem d'estar d'acord en el fet que una igualació de recursos hauria de satisfer necessàriament una sèrie de condicions formals, com són:

1. El mecanisme d'igualació no pot ser subòptim de Pareto, és a dir: si beneficia algú, no pot perjudicar un altre.

2. Ha de complir la propietat de monotonicitat en els recursos, és a dir: en la mesura que els recursos augmenten -en qualsevol hipotètic món- la distribució de béns que iguala els recursos no hauria d'empitjorar la situació de ningú.

3. Ha de complir la propietat de simetria, això és: si dos individus tenen idèntiques preferències i talents, haurien de rebre una cistella idèntica de recursos.

4. Ha de complir la propietat de consistència, és a dir: si hom estén la igualació a un nou tipus de recurs, aquells que disposen de pocs recursos d'aquest tipus no haurien d'estar pitjor com a resultat<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Roemer (1985), p. 173.

<sup>5</sup> Veure Roemer (1985), p. 175. Per a una versió ampliada d'aquestes quatre condicions, consultar Ph. Van Parijs, "Equal Endowments as Undominated Diversity", *Recherches Economiques de Lovain*, vol. 56, nº 3-4, 1990, p. 137. Veure també: Ph. Van Parijs, *Real Freedom For All*, Oxford: Oxford University

Roemer conclou, en forma de teorema, que només un mecanisme satisfà les quatre propietats, el mecanisme que distribueix els recursos de manera tal que iguala la utilitat<sup>6</sup>, justament el que Dworkin pretenia evitar.

No obstant això, no està clar que la visió que Roemer té del mecanisme dworkinià d'implementació de la distribució de béns sigui l'encertada. Com Van Parijs fa notar, Roemer pressuposa una motivació en els individus diferent a la que Dworkin assumeix. Així, per Roemer els individus pretenen maximitzar la seva utilitat esperada quan s'enfronten a problemes de justícia distributiva<sup>7</sup>, mentre que Dworkin no imagina els individus, en qüestions de justícia distributiva, maximitzant la seva utilitat esperada, sinó la utilitat mínima<sup>8</sup>.

La justificació racional d'escollir una de les dues motivacions és argumentada per Van Parijs de la següent manera. Hom està predisposat a maximitzar la utilitat esperada quan l'àmbit de les decisions és prou dilatat en el temps i es poden prendre moltes decisions, però si es tracta de prendre la gran decisió, que pot determinar la manera d'encarar la resta de la pròpia vida, resulta més racional assegurar-se la consecució d'uns mínims<sup>9</sup>. Així doncs, si

---

Press, 1995, pp. 58-88 (traduït al castellà per J. Francisco Álvarez amb el títol *Libertad real para todos*, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 83-116.

<sup>6</sup> Veure Roemer (1985), p. 177.

<sup>7</sup> Veure Roemer (1985), p. 159.

<sup>8</sup> Veure Van Parijs (1990), p. 337.

<sup>9</sup> Van Parijs assenyala que aquest també és el millor argument per defensar la motivació dels membres de la posició original en la teoria de la justícia de Rawls, que opten per l'estratègia *maximin*, contra els utilitaristes com Harsanyi (veure Harsanyi, "Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility" i "Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality?", ambdós articles recollits a *Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation*, Dordrecht: Reidel, 1976 -la versió castellana del segon article citat és "¿Puede el principio *maximin* servir como base ética?", *Hacienda Pública Española*, n° 48, 1977), que veuen més plausible pensar que a la posició original es prenen estratègies utilitaristes -maximització de la utilitat esperada, de la utilitat mitjana, etc..

s'escull el criteri de la utilitat mínima o la defensa d'uns mínims de seguretat en la distribució dels béns, la conclusió es torna contrària a la de Roemer i "els talentosos no poden esdevenir pitjor que els no talentosos (amb les mateixes preferències) ni pitjor que en absència del mecanisme de la subasta"<sup>10</sup>.

L'arrel del problema es troba en la impossibilitat de distingir entre els aspectes d'una persona que constitueixen les seves preferències -de les quals els individus han de ser responsables- d'aquells altres que configuren els seus recursos -la distribució del quals, com ara els talents, es produeix arbitràriament des d'un punt de vista moral. Aquesta distinció està en la base de la teoria de la justícia distributiva de Dworkin i de Rawls.

No obstant això, Roemer creu que no és del tot cert que les persones siguin totalment responsables de les seves preferències. Algunes d'elles poden ser provocades per algun element físic que s'escapa al control de la persona, com ara les endorfines o l'adrenalina. Així, si l'ambició prové del fet de treballar més dur o més persistentment del que seria normal, aquesta característica pot estar clarament condicionada per la possessió de més adrenalina que una persona normal.

En definitiva, podem suposar raonablement que algun element natural -del qual l'individu no és directament responsable- ha intervingut en la conducta aparentment voluntària de la persona. Aquest problema, i la impossibilitat teòrica de discernir amb precisió, sempre i en cada cas, quina part de responsabilitat pertoca a l'individu i quina no, converteix l'ambició en un element que s'escaparia a la responsabilitat dels individus i, en conseqüència, la distinció

---

<sup>10</sup> Van Parijs (1990), p. 337.

dworkiniana entre ambició i dotació -i entre preferència i recurs- no se sosté per tal de fonamentar una teoria de la justícia distributiva.

No obstant això, si no és possible separar els recursos de les preferències -almenys en un grau important que afecta a la teoria de justícia- Roemer s'enfronta sense solució al problema de les preferències o gustos cars (*expensive tastes*). Si en cada una de les preferències podem trobar influències degudes a elements que s'escapen al control dels individus, com ara la presència de factors neuronals, traumes infantils o d'altres, podria ser possible que algunes preferències de les anomenades cares, com ara el desig irrefrenable d'esquiar als Alps cada cap de setmana, de conduir un iot propi tot l'any o de menjar caviar cada matí, s'escaparien al control de l'individu, en el sentit que no podríem fer-lo responsable d'aquestes<sup>11</sup>.

El mecanisme dworkinià de la subasta tampoc no s'escapa del problema de les preferències cares. Van Parijs fa notar que el sistema de l'assegurança pot ser impugnat pel fet que no evita el problema dels gustos adaptatius que resulten massa cars. Suposem<sup>12</sup> que els individus A i B tenen igualtat de talent, inclosa la disposició per tocar l'oboè, però mentre A desenvolupa aquest talent B dedica la seva ambició a jugar a futbol, que requereix un cost molt menor que el fet de tocar l'oboè i pel qual ambdós individus estan igualment dotats. En principi, doncs, A ha generat un gust car pel qual no té dret a rebre compensació. D'altra banda, però, no podem dir que A és responsable d'haver adequat la seva preferència a les seves circumstàncies i, en conseqüència, si no disposa dels recursos necessaris per seguir la seva afició, es planteja una discriminació injusta respecte a B. El mecanisme

---

<sup>11</sup> Roemer, com Dworkin, també és conscient que una teoria de la justícia benestarista, basada exclusivament en les preferències de la gent, no evita l'objecció dels gustos cars, com s'ha pogut veure en el capítol 2 del present treball. Veure Roemer (1985), p. 153.

<sup>12</sup> Veure Van Parijs (1990), p. 343.

de Dworkin permet assegurar-se contra la possibilitat que el gust es torni car, degut a una absència de talent amb gustos donats, però no permet assegurar-se contra el fet de tenir un gust per tal de tenir un talent que esdevé escàs.

“Sota l'esquema proposat [per Dworkin], les persones que tenen una preferència per tocar l'oboè tindran accés a un nivell de benestar més baix que el que és accessible a les persones que, en canvi (*ceteris paribus*), tenen una preferència per xiular. Malgrat que no estaràs pitjor a causa dels talents que (no) tens, pots estar pitjor a causa de les preferències que sí tens.”<sup>13</sup>

### **6.3. La igualtat d'oportunitats pel benestar.**

No obstant això, no falten més crítics de l'argumentació dworkiniana. Arneson<sup>14</sup>, seguint Roemer, basa la seva argumentació en el fet que les preferències no sempre són voluntàries, amb la qual cosa no podem seguir l'esquema dworkinià de fer responsable la gent de les seves preferències i igualar tan sols les seves circumstàncies -tant socials com naturals.

“Segurament, els factors socials i biològics influeixen en la formació de les preferències, de forma que si podem mantenir la responsabilitat sobre el que està dins el nostre control, aleshores només podem mantenir

---

<sup>13</sup> Van Parijs (1990), p. 343.

<sup>14</sup> Richard Arneson, "Equality and Equal Opportunity for Welfare", *Philosophical Studies*, nº 56, 1989; "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, nº 2, 1990a; "A Defense of Equal Opportunity for Welfare", *Philosophical Studies*, nº 62, 1991.

parcialment la responsabilitat sobre les nostres preferències...Per la qual cosa si som responsables, de vegades no ho som.”<sup>15</sup>

D'altra banda, no podem propugnar una igualtat en el benestar o en la utilitat degut al fet que, aleshores, no evitariem l'objecció dels gustos cars<sup>16</sup>. La solució proposada per Arneson és igualar les oportunitats pel benestar.

“Una oportunitat és una opció (*chance*) per obtenir un bé si algú el desitja. Per tant, per obtenir una igual oportunitat pel benestar entre un nombre de persones, cadascú ha de gaudir d'un conjunt d'opcions que siguin equivalents al de qualsevol altre en termes de les perspectives per la satisfacció de preferències que ofereix.”<sup>17</sup>

La idea d'Arneson és que resultaria contraintuïtiu si una persona està pitjor -en benestar- que una altra a causa d'eleccions no voluntàries. Hi ha dèficits de benestar que s'escapen a l'elecció lliure dels individus; aquests dèficits han de ser compensats per la justícia distributiva, i la versió més adequada d'aquesta resulta ser la igualtat d'oportunitats pel benestar, la qual suposa que tothom ha de tenir opcions equivalents per tal de satisfer les seves preferències.

Cal notar que les preferències que són susceptibles de ser tingudes en compte com a pròpies de l'individu i que són la base del tipus de benestar que compta per a la justícia distributiva no són les

---

<sup>15</sup> Arneson (1989), p. 79.

<sup>16</sup> Veure Arneson (1989), pp. 83-5. Aquesta i altres dificultats de la igualtat de benestar són tractades àmpliament a R. Dworkin, "What is equality? Part 1: Equality of Welfare", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, nº 3, 1981. Veure també el capítol 2 del present treball per un repàs de les conseqüències d'una igualtat utilitarista o del benestar.

<sup>17</sup> Arneson (1989), p. 85. Veure també Arneson (1990a), pp. 177-9.

preferències declarades, sinó el que Arneson anomena les preferències idealment considerades: aquelles que tindria una persona amb una completa i pertinent informació, preses en calma, pensant clarament i sense errors de raonament<sup>18</sup>.

Ara bé, sovint no som conscients de les opcions que realment volem, es difereix en l'habilitat d'escollir raonablement entre elles i en la força del caràcter per perseguir les opcions escollides. Per tant, cal afegir uns altres requisits. Així, direm que les opcions són efectivament equivalents si es compleix alguna d'aquestes tres condicions: (1) les opcions són equivalents i la gent té una igual capacitat de negociar-les; (2) les opcions no són equivalents, però contrapesen exactament les desigualtats en la capacitat de negociar; i (3) les opcions són equivalents i qualsevol desigualtat en la capacitat de negociar no és personalment imputable en el sentit d'atribuir responsabilitat<sup>19</sup>. D'aquesta manera, qualsevol desigualtat en benestar és deguda a factors que entren en el control de l'individu<sup>20</sup>.

Dworkin creu que la millor manera d'evitar l'objecció dels gustos cars és fer la gent responsable de les seves preferències i, per tant, la justícia distributiva no pot compensar pel resultat desigual derivat de les preferències de la gent. Arneson, convençut que hi ha preferències que es formen involuntàriament, ha de donar una solució a l'objecció dels gustos cars.

Per Arneson, el problema dels gustos cars implica abandonar la idea d'una igualtat de benestar com a mesura de la justícia distributiva, però

---

<sup>18</sup> Veure Arneson (1989), p. 85 i (1990a), p. 163.

<sup>19</sup> Veure Arneson (1989), p. 86.

<sup>20</sup> Un problema afegit a la igualtat d'oportunitats pel benestar es troba en el fet que, en la seva realització, els governs necessiten una informació completa respecte al benestar de la gent, la qual cosa és, d'una banda, tècnicament impossible i, d'una altra, perillosa, en tant que l'autoritat podria esdevenir abusiva amb una informació total sobre la intimitat de les persones.

no suposa necessàriament eliminar el benestar com a criteri de distribució i substituir-lo pels recursos. L'objectiu d'Arneson és captar la distinció entre les preferències voluntàries i les involuntàries sense abandonar la idea del benestar. En aquest sentit, la igualtat d'oportunitats pel benestar aconsegueix compensar pels gustos cars formats involuntàriament, però sanciona els gustos cars formats voluntàriament. Per exemple, una preferència cara involuntària podria consistir a voler una cadira de rodes per millorar el benestar d'un paraplèxic.

Dworkin, però, contestaria que la igualtat de recursos també compensa el paraplèxic, ja que caminar és un recurs més de les persones. Intuïtivament volem compensar un paraplèxic o un cec, però no un tastador de cava. A tal efecte, suposem que hi ha preferències que són raonablement atribuïbles a la responsabilitat de les persones. Però, i si algú va quedar-se cec després de participar voluntàriament en un esport on el risc de quedar-se cec és molt alt i públicament conegut? En aquest cas no és evident que mereixi una compensació. La igualtat de recursos li concediria. La igualtat d'oportunitats pel benestar, en canvi, el faria responsable de la seva elecció i no li atorgaria una compensació per raons de justícia distributiva<sup>21</sup>.

El problema al qual s'enfronta Arneson és que no sempre podem discernir amb exactitud una preferència capritxosa d'una de necessària. És per això que:

---

<sup>21</sup> Hom li podria compensar d'alguna manera, però no per una raó de justícia, sinó per pietat o compassió. Per una relació entre la compassió i la justícia, consultar Martha Nussbaum, "Human Functioning and Social Justice", *Political Theory*, vol. 20, n° 2, 1992, especialment pp. 237-42. El seu punt de vista cal distingir-lo, però, de la visió nozickiana que redueix l'Estat del benestar a una mera qüestió de compassió voluntària o benèfica amb els que estan pitjor (Nozick: 1974).



“En molts contextos d'importància pràctica el millor que un agent de la societat pot fer, amb el propòsit de determinar el que una persona particular prefereix, és atribuir a aquesta persona les preferències que la majoria de la gent comparteix.”<sup>22</sup>

L'avaluació de les preferències de les persones per part dels ciutadans o la societat, sense consultar el posseïdor de les preferències, pot ser una mesura adequada, però implica un indicador del valor objectiu de les preferències.

“Per obtenir una justificació, les diferències en el tractament que la societat fa de les diferents categories de preferències cares ha de descansar, aleshores, en un judici perfeccionista.”<sup>23</sup>

Necessitariem una teoria perfeccionista que ens permetés distingir entre preferències cares degudes a handicaps físics i preferències cares degudes a gustos capritxosos sobre la base que les primeres contribueixen significativament a una vida bona definida en termes objectius, mentre que les segones no. Ara bé, el compromís d'Arneson amb la moralitat d'una societat liberal li impedeix abraçar alguna teoria perfeccionista. Amb la qual cosa,

“La intuïció de *no compensar per les preferències cares* descansa així sobre un deute que la teoria moral contemporània no ha satisfet i que es pot mostrar en última instància impagable. La convicció que les meres preferències són analíticament distingibles de les veritables necessitats humanes pot resultar il·lusòria.”<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Arneson (1990a), p. 188.

<sup>23</sup> Arneson (1990a), p. 190.

<sup>24</sup> Arneson (1990a), p. 191.

En aquest sentit, caldria una teoria que combinés les virtuts del subjectivisme sense que les seves deficiències ens arrossequin a una teoria perfeccionista. Per Arneson, els teòrics liberals com Rawls i Dworkin no han tingut èxit en articular aquesta teoria. Els béns primaris de Rawls, per exemple, no poden complir aquest paper perquè qualsevol indexació d'aquests béns suposaria alguna forma de perfeccionisme. La proposta d'Arneson és convidar-nos a reconèixer que no tenim una altra solució que inclinar-nos o per un subjectivisme distributiu com el seu o per un perfeccionisme.

“No trobo cap manera de confeccionar un índex com aquest excepte en termes d'una ordenació subjectiva que cada persona fa dels varis funcionaments de les seves capacitats (la qual cosa ens retorna a un subjectivisme distributiu) o en termes d'una ordenació perfeccionista de les capacitats per funcionar.”<sup>25</sup>

Arneson creu que hi ha millors raons per acceptar el subjectivisme distributiu que alguna teoria perfeccionista, que minaria profundament l'interès de fonamentar una moralitat política liberal.

#### **6.4. La igualtat d'accés a l'avantatge.**

Cohen<sup>26</sup> accepta les dues crítiques bàsiques adreçades per Arneson a la igualtat de recursos de Dworkin: la igualtat de recursos (1) penalitza la gent que té preferències cares de les quals no és responsable i (2) la

---

<sup>25</sup> Arneson (1990a), p. 193.

<sup>26</sup> G. A. Cohen, "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics*, nº 99, 1989; *Self-ownership, Freedom and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

implementació de la igualtat de recursos, seguint l'ideal de compensar per un desavantatge injust, eliminaria la institució de la família, amb la qual cosa el remei seria pitjor que l'enfermetat. En aquest sentit, la igualtat d'oportunitats pel benestar supera la igualtat de recursos de Dworkin, perquè si el benestar d'una persona és baix a causa d'haver escollit lliurement el risc d'una pèrdua de benestar a canvi de la possibilitat de guanyar més benestar, la igualtat d'oportunitats pel benestar no compensa la persona per aquesta pèrdua. La igualtat d'oportunitats pel benestar elimina les deficiències de benestar involuntàries i només permet les voluntàries.

Ara bé, per Cohen, l'objectiu final de l'igualitarisme no és eliminar *per se* les pèrdues involuntàries de benestar, sinó els desavantatges involuntaris, incloses les pèrdues de benestar en la mesura que també són pèrdues de desavantatge.

“L'avantatge és un concepte més ampli que el benestar. Tot el que augmenta el meu benestar, augmenta també el meu avantatge, però al contrari no és així. I el desavantatge és respectivament més ampli que una deficiència de benestar, de forma que el punt de vista que proposo, que vaig anomenar *igual oportunitat per l'avantatge* o, preferiblement, *igual accés a l'avantatge*, corregeix les desigualtats sobre les quals la igualtat d'oportunitats pel benestar és insensible.”<sup>27</sup>

La crítica es basa en haver advertit que alguns dels contra-exemples proposats per Dworkin contra la igualtat de benestar no són superats per la igualtat d'oportunitats pel benestar. Imaginem una persona que té problemes físics amb els seus braços. No és menys capaç que un altre per moure'ls, però amb el moviment li fan molt mal els músculs.

---

<sup>27</sup> Cohen (1989), p. 916.

Només una medicina molt cara pot aliviar el dolor. Per aquesta persona no resulta difícil moure els braços, però sí li resulta molt costós. És a dir, té l'oportunitat de fer-ho, però és una oportunitat molt més cara que en altres persones. En aquest sentit, la ceguesa de la igualtat d'oportunitats pel benestar en Arneson i de la igualtat de recursos en Dworkin és manifesta.

D'una banda, Arneson no capta la distinció entre la dificultat d'obtenir benestar i el seu cost. Sovint una persona no té la capacitat d'escollir allò que realment vol, no perquè li manqui l'oportunitat de fer-ho, sinó perquè el cost que li suposa escollir-ho és més alt que en altres persones. Per exemple, perquè no està en el seu control escollir l'opció que seria més prudent o perquè l'elecció requereix una excepcional força de voluntat<sup>28</sup>. En paraules de Roemer,

“Cohen diria que tot igualant el benestar esperat de les diverses possibilitats de decisió de dos individus (seguint Arneson) igualem les seves oportunitats pel benestar, però no l'accés al benestar, i és l'accés al benestar el que és èticament rellevant.”<sup>29</sup>

D'altra banda, l'igualitarisme de Dworkin no capta la necessitat de compensació pel dolor. La persona de l'exemple no pateix una absència de recursos, sinó una absència de benestar, que no ha estat escollida per l'individu i que, per tant, no mereix.

---

<sup>28</sup> Cohen prefereix el terme accés al d'oportunitat. Per Cohen, les oportunitats poden ser les mateixes, però hi pot haver un accés molt diferent, per exemple, entre una persona forta, intel·ligent i una feble i tonta. El terme accés captaria les possibles diferències en capacitat, cosa que no permet el terme oportunitat.

<sup>29</sup> J. Roemer, "A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 22, nº 2, 1993, p. 149.

“Un igualitarista recursista que digués: 's'ha de compensar aquí perquè l'home té una mancança del recurs de ser capaç d'evitar el dolor' estaria invocant la idea de la igualtat d'oportunitats pel benestar fins i tot en el cas que utilitzi un llenguatge recursista per descriure-ho.”<sup>30</sup>

La idea de Cohen és que sovint hi ha un aspecte de benestar irreductible en els exemples de handicaps involuntaris que la compensació igualitària ha de tenir en compte.

El principal tret que es pot fer a la igualtat d'accés a l'avantatge és que sembla que hauria d'implicar una valoració objectiva del que és un avantatge, ja que si la noció d'avantatge és enterament subjectiva, fàcilment caiem en la perversió d'incentivar la gent perquè declari falsament què és per ella un avantatge i un desavantatge. El mateix Cohen és conscient d'aquest problema, però no hi dóna cap solució:

“Defenso la igualtat d'accés a l'avantatge, sigui quina sigui la noció d'avantatge, però no puc dir, d'una manera sistemàtica, què hauria de comptar exactament com a un avantatge, en part a causa de no haver-hi pensat prou sobre aquesta qüestió, la qual és segurament una de les més profundes de la filosofia normativa.”<sup>31</sup>

Un altre problema de la indefinició del que és un avantatge és la impossibilitat derivada de comparar avantatges nets de diferents persones. Aquest és, en el fons, el mateix problema que té Rawls amb els béns primaris i Sen amb el conjunt de capacitats (com es veurà a continuació). Ni la indexació dels béns primaris, ni la de les capacitats, ni la dels avantatges pot finalment portar-se a terme sense alguna visió

---

<sup>30</sup> Cohen (1989), p. 919.

<sup>31</sup> Cohen (1989), p. 920.

perfeccionista dels interessos humans, sense una decantació sobre algun tipus de vida bona moralment superior a un altre.

### 6.5. La igualtat de capacitats.

En aquest punt del debat entre recursistes, benestaristes i benestaristes liberals<sup>32</sup>, entren les idees d'A. Sen per trobar un compromís entre les dues mesures de les oportunitats. Sen s'alinea amb els recursistes quan aquests critiquen la legitimació de preferències immorals en la teoria utilitarista de la justícia<sup>33</sup>. Però aquesta crítica no el condueix a rebutjar plenament tot tipus de compromís amb el benestarisme. El que succeeix és que, per Sen, el benestar és un concepte més ampli del que contempen habitualment els benestaristes. El benestar o assoliment de funcionaments<sup>34</sup> no es pot interpretar exclusivament com la utilitat individual, definida com un estat mental (el plaer, la felicitat o els desigs) o com la mera satisfacció de

---

<sup>32</sup> Anomeno benestarisme la doctrina que identifica el *distribuendum* de la igualtat amb el benestar, com ara l'utilitarisme, que advoca per una igualtat d'utilitat o de benestar. En canvi, anomeno benestarisme liberal la doctrina que inclou el benestar en el *distribuendum* de la igualtat, però que també accepta la responsabilitat dels individus sobre les seves preferències, com ara la igualtat d'oportunitats pel benestar i la igualtat d'accés a l'avantatge.

<sup>33</sup> Veure el capítol 2 del present treball.

<sup>34</sup> Per Sen, el benestar (*well-being*) es pot definir com la consecució de funcionaments. Els funcionaments són estats o accions *elementals*, com ara estar suficientment alimentat, tenir bona salut, evitar possibles malalties i mortalitat prematura, o *complexes*, com ara ser feliç, tenir dignitat, participar de la vida de la comunitat, etc. "La realització d'una persona es pot concebre com el vector dels seus funcionaments (...) els funcionaments són constitutius de l'estat d'una persona i l'avaluació del benestar ha de consistir en una estimació d'aquests elements constitutius" Sen, *Inequality Reexamined*, Oxford: Oxford University Press, 1992 (trad. al castellà d'Ana Maria Bravo, revisió de Pedro Schwartz, amb el títol *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid: Alianza, 1995, p. 53).

preferències<sup>35</sup>. Per Sen, si bé la felicitat és un factor important del benestar, no es pot entendre com l'únic important en la vida de les persones<sup>36</sup>.

La llibertat d'elecció és un factor moralment important de la persona que no és captat per la idea de benestar. Per ubicar la llibertat d'elecció en l'avaluació moral de la persona, cal fer un pas endavant en la idea dels funcionaments per arribar al concepte de capacitat. Si el benestar és el conjunt de funcionaments, la capacitat representa les diverses combinacions de funcionaments (estats i accions) que la persona pot assolir. Així, el conjunt de capacitats en l'àmbit dels funcionaments reflecteix la llibertat de la persona, les seves oportunitats reals per escollir benestar. La llibertat d'elecció no és contemplada en l'enfocament purament benestarista, però sí en l'enfocament de les capacitats<sup>37</sup>.

Ara bé, l'enfocament de les capacitats difereix també dels plantejaments recursistes, que basen les oportunitats en els béns primaris (Rawls), els recursos (Dworkin) o els ingressos reals (com ara en PNB o el PIB).

---

<sup>35</sup> Per una distinció entre estats mentals i satisfacció de preferències, veure el capítol 2 del present treball. De forma resumida, podem recordar que en la interpretació de la utilitat com un estat mental, la utilitat consisteix en assolir algun estat psíquic com ara estar content, mentre que en la versió de la satisfacció de preferències, la utilitat s'aconsegueix a través de la realització objectiva d'un estat desitjat. La distinció és important, perquè en el segon sentit no necessitem mesurar amb alguna mètrica mental la utilitat; en tenim prou sabent si l'objecte desitjat s'ha obtingut.

<sup>36</sup> Si la felicitat fos realment l'únic important, tots els altres funcionaments serien importants només en la mesura que contribueixen a la felicitat o al plaer. Veure Sen (1995), p. 68.

<sup>37</sup> Per a una exposició més detallada de la relació entre el benestar i la llibertat en Sen, consultar A. Sen, "Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984", a *The Journal of Philosophy*, nº 82, 1985 (trad. castellana de Damián Salcedo: A. Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona: Paidós, 1997, pp. 39-108).

Sen considera que si l'única informació que la justícia distributiva té dels individus són les diferències en recursos (béns primaris, recursos o ingressos), aleshores és incapaç de compensar, per exemple, un paraplègic pel fet de ser-ho. Per Rawls, entre un paraplègic i Carl Lewis no hi ha cap diferència des del punt de vista de la justícia, i el primer no rep cap compensació en comparació al segon. Al paraplègic "el principi de la diferència no li concedeix ni més ni menys, per motiu de la seva minusvàlua."<sup>38</sup>

Sen basa la seva crítica en el fet que els béns primaris o els recursos en general no contempen, com a mesura de les comparacions interpersonals, una altra diferència entre els individus que no sigui les distintes concepcions del bé. Pels recursistes, les persones són iguals excepte en les diferències quant a fins i objectius. Si ens quedem aquí, la mètrica dels recursos resulta ideal, perquè permet que cadascú utilitzi la seva part justa<sup>39</sup> de recursos de forma lliure i responsable en la consecució dels propis fins i objectius. El problema és que les persones són distintes de diferents maneres. Una variació fa referència a la diferència en les concepcions particulars del bé. Però hi ha una altra diversitat important: les variacions en la nostra capacitat per convertir els recursos en llibertats reals.

"Resulta que la gent té necessitats molts diferents, que varien amb l'estat de salut, la longevitat, les condicions climàtiques, el lloc geogràfic,

---

<sup>38</sup> A. Sen, "Equality of What?", a *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1980 (trad. castellana de Guillermo Valverde: "¿Igualdad de qué?" a *Libertad, igualdad y derecho*, Barcelona: Ariel, 1988, p. 151).

<sup>39</sup> Distribuïts amb el criteri del maximin (Rawls) o amb el criteri de la igualtat estricta (Dworkin).



les condicions de treball, el temperament, i fins i tot el volum del cos (que afecta les necessitats de menjar i roba).<sup>40</sup>

Sen objecta a Dworkin i a Rawls no tenir en compte les conseqüències que els recursos o els béns primaris tenen sobre les llibertats. Dworkin i Rawls separen clarament la llibertat respecte dels mitjans de la llibertat, però igualen els mitjans sense parar esment en la llibertat mateixa. Sen afirma que si només els mitjans són iguals, es pot generar una desigualtat en el seu ús, ja que les capacitats de les persones són diferents. Els *béns primaris* de Rawls i els *recursos* de Dworkin s'ocupen del que les coses poden fer per les persones, però no del que les persones són capaces de fer amb les coses. En comptes dels recursos o dels béns primaris, Sen proposa les *capacitats* com a mesura de les llibertats.

“Les reivindicacions dels individus no han de ser avaluades a través dels recursos o dels béns primaris que les persones respectivament posseeixen, sinó a través de les llibertats que de fet gaudeixen per escollir entre diferents formes de viure que tenen raons per valorar. És aquesta llibertat efectiva la que és representada per la *capacitat* de les persones per realitzar les diverses combinacions alternatives de funcionaments.”<sup>41</sup>

Així, per esdevenir justos valorarem les llibertats, representades per les capacitats per funcionar que de fet posseïm per escollir entre diferents tipus de vida. Per exemple, una dona pot tenir els mateixos béns primaris i recursos que un home, però un embaràs o el rol de

---

<sup>40</sup> Sen (1988), p. 150. Veure també Sen (1995), p. 102.

<sup>41</sup> A. Sen, "Justice: Means versus Freedoms", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, nº 2, 1990, p. 114 (trad. castellana de Damián Salcedo: *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona: Paidós, 1997, pp. 109-22). Veure també Sen (1995), pp. 91-104.

mestressa de casa pot desigualar l'aprofitament de la igualtat de béns primaris o de recursos. De la mateixa manera, el paraplègic de l'exemple anterior pot tenir els mateixos recursos (ingressos, riquesa, llibertats polítiques, etc.) que l'atleta olímpic, però menys capacitat degut a la seva paraplègia. Encara un altre exemple:

"Una persona pot tenir ingressos més alts i millor nivell d'alimentació, però menys llibertat per dur una existència ben alimentat degut a la seva taxa metabòlica més gran, una vulnerabilitat major a les malalties parasitàries, el major volum del cos o, simplement, degut a l'embaràs. Similarment, tractant-se de la pobresa en els països més rics, hem de prendre nota del fet que molts dels que són pobres en termes d'ingressos o altres béns primaris tenen també característiques d'edat, de propensió a les malalties, de minusvàlua, que els dificulten la transformació dels béns primaris en capacitats bàsiques, p. ex., ser capaços de moure's amb facilitat, de portar una vida saludable, de participar en la vida de la comunitat."<sup>42</sup>

Per tant, ni els béns primaris ni els recursos poden representar la capacitat que una persona de fet té<sup>43</sup>.

Dins el liberalisme igualitarista, podem separar en tres les objeccions a l'enfocament de la igualtat d'oportunitats com a igualtat de capacitats, segons la seva procedència: 1) el benestarisme, 2) el recursisme, i 3) la concepció social de la igualtat d'oportunitats.

El benestarisme adreça dues crítiques a l'enfocament de les capacitats. D'una banda, una interpretació utilitarista de les capacitats

---

<sup>42</sup> Sen (1995), p. 98.

<sup>43</sup> La llista de textos on Sen desenvolupa les seves idees sobre la igualtat de capacitats és amplíssima. Per un repàs de tots els títols apareguts fins el 1993, consultar la bibliografia que es troba a Sen (1995).

redueix aquestes a satisfaccions de desigs. Així, la realització de les capacitats, per un utilitarista, equivaldria a una mera satisfacció dels desigs. El problema de la interpretació utilitarista de les capacitats és que condueix a unes desigualtats intolerables per Sen. L'utilitarisme no és capaç, per exemple, de solucionar el problema de les preferències adaptatives.

"Una persona completament desvalguda, que porta una vida molt degradada, pot semblar que no es troba en una mala situació en termes de mètrica mental dels desigs i la seva satisfacció, quan accepta la seva privació amb resignació i sense queixes...[perquè] una raó prudencial aconsella que concentri els seus desigs en aquelles coses limitades que potser pot assolir, en comptes d'aspirar infructuosament al que és inassolible."<sup>44</sup>

Mentre que la naturalesa d'aquestes privacions apareix clarament en l'enfocament de les capacitats, passa desapercebuda en la mètrica de les utilitats.

La segona objecció prové del benestarisme liberal G.A. Cohen<sup>45</sup>. Pel defensor de la igualtat d'accés a l'avantatge, els funcionaments que descriu Sen es troben a mig camí entre els recursos i el benestar o, com ell ho anomena, *midfare*. Per Cohen, el fet que l'enfocament de les capacitats posi l'accent, per exemple, en el nivell nutricional i no en l'oferta de menjar -com faria un recursista-, és una forma d'identificar la capacitat amb la utilitat esperada d'allò que els béns fan per les persones. En aquest sentit, les capacitats no són més que derivacions

---

<sup>44</sup> Sen (1995), pp. 68-9.

<sup>45</sup> G.A. Cohen, "Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities", a *The Quality of Life*, M. Nussbaum i A. Sen (eds.), Oxford: Clarendon Press, 1993, pp. 9-29.

del *midfare*, que és una forma de benestar<sup>46</sup>. Per la qual cosa, la igualtat de capacitats col·lapsaria en una igualtat d'oportunitats pel benestar o, en la formulació de Cohen, una igualtat d'accés a l'avantatge.

Sen respon advertint que el que Cohen anomena *midfare* són els funcionaments de la persona, però no les capacitats<sup>47</sup>. Si bé els funcionaments engloben els diferents factors del benestar, les capacitats inclouen un factor no benestarista: la possibilitat d'escollir, a partir dels funcionaments, com volem viure<sup>48</sup>. Així, l'important del nivell nutricional no és la seva utilitat esperada, sinó l'obtenció objectiva del funcionament que permetrà tenir la capacitat, per exemple, de moure's amb facilitat.

L'objecció recursista a l'enfocament de les capacitats l'encapçala Rawls. En resposta a la proposta seniana de substituir els recursos per les capacitats, Rawls no opta per abandonar els béns primaris com a mesura de les desigualtats, perquè considera que les variacions entre les persones poden ser compensades pels principis de la justícia.

"Atès el nostre omnipresent supòsit que diu que tots posseeixen la capacitat de ser membres cooperants normals de la societat, podem dir que, satisfets els principis de la justícia (amb el seu índex de béns primaris), cap d'aquestes diferències entre els ciutadans són inequitatives i donen lloc a la injustícia."<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Veure Cohen (1993), pp. 19-20.

<sup>47</sup> Veure A. Sen, "Capability and Well-Being", a M. Nussbaum i A. Sen (1993), pp. 30-53.

<sup>48</sup> Per això, dues persones poden tenir les mateixes capacitats i, no obstant això, escollir una cistella distinta de funcions segons els seus fins i objectius. Veure Sen (1995), p. 98.

<sup>49</sup> Rawls (1993), p. 184.

Malgrat això, Rawls reconeix que en el cas de les diferències en capacitats físiques, així com en els efectes de les malalties i accidents sobre les habilitats naturals, cal flexibilitzar l'índex de béns primaris per tenir en compte les diferents capacitats de les persones, flexibilitat que es produirà en l'etapa legislativa de les institucions, on s'han de resoldre els casos plantejats per Sen.

“Les diferències resultants de malalties i accidents (quan els tenim en compte) que situen alguns ciutadans per sota de la línia, poden ser tractades legislativament quan es coneixen el predomini i el tipus d'aquestes desgràcies i els costos de tractar-les poden ser avaluats i ponderats en relació amb la despesa governamental total. L'objectiu és recuperar la gent a través de l'atenció sanitària per tal que tornin a ser membres plenament cooperants de la societat.”<sup>50</sup>

La raó adduïda per Rawls és estrictament moral: haurem de compensar el paraplègic per tal de reintegrar-lo a la societat com a un membre totalment cooperant. Al cap i a la fi, la justificació moral dels principis de la justícia consisteix a tractar les persones, dins un sistema equitatiu de cooperació, com a lliures i iguals seguint les dues facultats morals: la capacitat de desenvolupar un sentit de la justícia i la capacitat de formar una concepció del bé. En aquest sentit, Rawls segueix els arguments de N. Daniels, que considera que el paraplègic hauria de ser compensat pel principi de la igualtat equitativa d'oportunitats, ja que

“els impediments d'un funcionament normal com a espècie redueixen el ventall d'oportunitats que tenim dins les quals construïm els plans de vida

---

<sup>50</sup> Rawls (1993), p. 184.

i les concepcions del bé que tenim una raonable expectativa de trobar satisfets o que ens portaran a la felicitat."<sup>51</sup>

Si hem de garantir les dues facultats morals que justifiquen els principis de la justícia, hem de preservar les oportunitats de les persones de revisar les seves concepcions de la vida bona al llarg de la seva vida i, en conseqüència, tenim un gran interès en mantenir el normal funcionament -físic i psíquic- de les persones a través d'institucions com ara la sanitària.

Ara bé, per Sen no és fàcil estar segur de quines regles de procediment ni quins principis d'assignació se satisfarien d'aplicar-se una estructura en etapes tan complexa. Però, si efectivament

"es dona el cas que totes les variacions interpersonals rellevants s'acaben tenint en compte en un o altre estadi ulterior, aleshores quedaria reduïda la força de la crítica. Algunes de les qüestions plantejades per les variacions interpersonals en la conversió de béns primaris en capacitats acabarien rebent atenció després de tot."<sup>52</sup>

L'encaix de les diferències en capacitats dins el principi de la igualtat equitativa d'oportunitats esdevindria una altra versió de la igualtat de capacitats.

Ara bé, crec que es pot trobar un argument que fa que, dins la teoria de la justícia de Rawls, hom compensi el paraplègic sense renunciar als

---

<sup>51</sup> Norman Daniels, "Health-Care Needs and Distributive Justice", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, nº 2, 1981, p. 154. Aquest argument és àmpliament desenvolupat en el seu *Just Health Care*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, cap. 1-3. En el capítol 13 del present treball faig una exposició de l'aplicació dels principis de la justícia de Rawls a l'atenció sanitària, amb especial atenció a les tesis de Daniels.

<sup>52</sup> Sen (1995), p. 99, nota 23.

béns primaris. Com s'ha vist anteriorment, en repassar la llista dels béns primaris, la renda i la riquesa no eren els únics elements en el càlcul del principi de la diferència. A part dels drets i les llibertats bàsiques, que entren dins el primer principi, i de la llibertat de moviment i d'elecció d'ocupació, que pertanyen al principi de la igualtat d'oportunitats, els ingressos i també l'autoestima són els béns primaris que afecten el principi de la diferència. L'autoestima no és un bé primari de segon ordre, com pot semblar si només atenem les desigualtats en ingressos, sinó tot el contrari:

“En varies ocasions he declarat que potser el més important dels béns primaris és aquell de l'autoestima.”<sup>53</sup>

L'autoestima o autorrespecte té dues parts:

“Primer de tot...inclou el sentiment d'una persona del seu propi valor, la seva ferma convicció que la seva concepció del bé, el seu pla de vida, és valuós portar-lo a terme. I segon, l'autoestima implica una confiança en la pròpia capacitat, en la mesura que això depèn de la pròpia facultat, de realitzar les pròpies intencions. Quan veiem que els nostres projectes són de poc valor no podem perseguir-los amb plaer ni gaudir amb la seva execució.”<sup>54</sup>

El paraplègic ha vist menguada la seva capacitat de portar a terme la seva concepció de la vida bona, no per culpa d'alguna preferència formada, sinó per una falta de recursos que si bé la diferència d'ingressos pot no notar, sí que ho nota l'autoestima personal. Quan

---

<sup>53</sup> Rawls (1971), p. 440.

<sup>54</sup> Rawls (1971), p. 440. Veure també Rawls (1971), p. 178.

l'autoestima es veu lesionada per factors aliens a la persona "aleshores les parts en la posició original desitjarien evitar gairebé a qualsevol cost les condicions socials que socaven l'autoestima". En aquest sentit, la disminució de l'autoestima suposa veure reduïdes les oportunitats vitals per perseguir la pròpia concepció de la vida bona i, en conseqüència, el principi de la igualtat d'oportunitats hauria de compensar el paraplègic fins al punt d'anivellar en el possible les seves oportunitats vitals amb les de qualsevol altre ciutadà.

Compensar el paraplègic per una falta d'autoestima, en combinació amb el bé primari dels ingressos, té una virtut afegida que la igualtat de capacitats no contempla. Si el paraplègic és, per exemple, una persona rica, aleshores des del punt de vista dels béns primaris, si la suma dels seus ingressos amb la pèrdua d'autoestima és superior encara a un altre individu no paraplègic, però pobre, el paraplègic no rebria compensació econòmica. Sen, en canvi, compensaria econòmicament el paraplègic, malgrat que fos l'amo d'una immensa fortuna.

Aquest argument, però, té un problema. El càlcul combinatori d'ingressos i autoestima suposa incorporar alguna visió utilitarista en la comparació interpersonal, visió que anula la pretesa objectivitat dels béns primaris i que porta a una visió benestarista de la justícia, amb els problemes irresolubles que això plantejaria a la teoria de la justícia en Rawls.

El tercer tipus d'objecció a l'enfocament de les capacitats té a veure amb el paper que ocupa el pluralisme en la visió de la justícia de Sen. Així, sabem que el benestar equival al conjunt de funcionaments, però en cap moment s'ofereix una llista completa d'aquests funcionaments bàsics. Donada la defensa del pluralisme respecte a les concepcions particulars del bé -que uneix Sen amb Rawls i la resta d'igualitaristes liberals-, Sen descarta definir un índex restringit de funcionaments,



segurament per permetre que aquest índex es pugui ajustar a les concepcions del bé que cada persona lliurement escolleix. El resultat és que l'índex de funcionament perd, així, la seva possible independència i apareix lligat a les preferències associades a la llibertat d'elecció.

Però encara es pot anar més enllà amb l'objecció. En el cas que disposem d'un índex de funcionaments, ens manca, per la mateixa raó d'abans, un índex de capacitats. De forma que, sense aquest índex, resulta impossible comparar el nivell de capacitats de les persones i, en conseqüència, no tenim una base operativa per definir una planificació igualitarista amb el criteri de la igualtat de capacitats. Possiblement, com el mateix Sen augura, l'enfocament de les capacitats és suficient per dissenyar i avaluar polítiques socials. Ara bé, a l'hora de comparar diferents cistelles de capacitat entre dos membres de diferents cultures, per exemple, no podem saber, sense un índex específic de capacitats, quin conjunt diferent de capacitats és més ric<sup>55</sup>. Com diu Roemer per aquest cas:

"Qui és vostè, Comissari Justícia, per dir que la capacitat del captaire de Bengali és menys rica que la del professor de Princeton?"<sup>56</sup>

El problema és que la preocupació per la pluralitat de concepcions del bé disminueix les ambicions igualitaristes de l'enfocament de les capacitats. La meua tesi és que Sen comparteix una concepció rawlsiana de la responsabilitat individual respecte a les preferències

---

<sup>55</sup> M. Nussbaum, en canvi, s'ha encarregat d'elaborar una llista de capacitats bàsiques sobre la qual basar la igualtat social. Veure l'apartat 11.3 del present treball per una exposició crítica de les tesis de Nussbaum.

<sup>56</sup> J. Roemer, *Theories of Distributive Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996, p. 192.

personals que fa perdre a la seva concepció de la igualtat d'oportunitats  
bona part de la seva força moral.

## 7. LA PARADOXA DE LA IGUALTAT D'OPORTUNITATS

L'ideal de la igualtat d'oportunitats gaudeix de molt prestigi a les nostres societats. Totes les ideologies democràtiques, tant d'esquerra com de dreta, coincideixen a afirmar que la igualtat d'oportunitats és un ideal irrenunciable d'una societat justa, malgrat que difereixen en les intervencions que exigeix. Els conservadors aposten per una igualtat d'oportunitats de mínims, és a dir, reduïda a l'expressió napoleònica de la *carrière ouverte aux talents* o, el que és el mateix, una igualtat formal d'oportunitats. Milton Friedman, premi Nobel d'Economia, en el seu assaig *Free to Choose*, declara que

"com la igualtat personal, la igualtat d'oportunitats no s'ha d'interpretar de forma literal. El seu significat real s'expressa millor amb l'expressió francesa provinent de la Revolució Francesa: una carrera oberta als talents. Cap obstacle arbitrari no hauria d'impedir que la gent aconseguís les posicions que s'adeqüen millor als seus talents i que els seus valors porten a desitjar. Ni el naixement, la nacionalitat, el color, la religió, el sexe o qualsevol altra característica irrellevant haurien de determinar les oportunitats que són obertes a una persona -només la seva capacitat. En aquesta interpretació, la igualtat d'oportunitats reproduïx amb més detall el significat de la igualtat personal, de la igualtat davant de la llei."<sup>1</sup>

Entre nosaltres, Herrero y Rodríguez de Miñón<sup>2</sup> ha copsat perfectament la visió conservadora de la igualtat d'oportunitats. Per ell,

---

<sup>1</sup> M. Friedman, *Free to Choose*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1980, p. 132.

<sup>2</sup> M. Herrero de Miñón, "La igualdad vista por un conservador", a *La igualdad en las ideas y en el pensamiento político*, Madrid, Fundación Argentaria, 1993.

els valors tradicionals de conservació de la propietat, de llibertat de l'individu i de jerarquia social són moralment superiors a l'intent d'igualar efectivament les condicions socials i econòmiques que obstaculitzen la igualtat d'oportunitats.

"Els aspectes econòmics d'aquesta posició no són els únics, però sí molt importants i reveladors. Els conservadors creuen en la propietat privada com a valor clau. Es tracta de l'expressió econòmica de la llibertat. Ara bé, a la propietat li és inherent la capacitat de sublimar-la en la fundació o perpetuar-la en l'herència, i ambdues institucions, més encara que la possessió mateixa dels béns, introdueixen uns sediments socials que trascendeixen els individus i els condicionen i habiliten més enllà de la seva igualtat."<sup>3</sup>

Les raons morals que prioritzen el valor de la propietat -i de la desigualtat socio-econòmica i cultural que l'acompanya- per sobre de la igualtat es tradueixen a la pràctica en una tendència a limitar les càrregues fiscals que graven l'herència, el respecte als drets adquirits que impedeixen una igualació de les condicions educatives i l'acceptació de totes les desigualtats que provenen dels beneficis productius del talents desiguals.

"El valor de la igualtat és només instrumental i no final, la igualtat d'oportunitats es concep no com un comú punt de partida que, tot fent taula rasa del patrimoni social acumulat en cada generació, iguala tots els nous ciutadans, joves o encara nens. Aquesta pretensió, molt cara per cert

---

<sup>3</sup> Herrero (1993), p. 69. En la línia argumentativa d'Herrero i de Friedman respecte a la igualtat d'oportunitats trobem Flew (1981), Levin (1981) i Westen (1985 i 1990). Veure el capítol 3 del present treball per a una exposició de les idees d'aquests autors.

al pensament socialista o encara socialdemòcrata, repugna els conservadors en virtut del seu especial semblant de l'evolució orgànica de la societat i de la consegüent permanència de les seves institucions i del sediment que això comporta. "Deixem els nostres fills créixer alts -deia M. Thatcher el 1975- i alguns creixeran més alts que uns altres si tenen en si mateixos capacitat per això".<sup>4</sup>

La posició conservadora derivada de la revolució industrial, compromesa encara amb una societat classista, accepta un ideal d'igualtat d'oportunitats que rebutja l'adquisició feudalista de privilegis per raó de costum i llei, de forma que permet l'ascens social dels individus que demostren tenir un talent superior. Però no està disposada a lluitar, com assenyala Tawney en el seu famós assaig sobre la igualtat, a favor que la igualtat d'oportunitats condueixi a una disminució de les distàncies socials en general.

"Les classes altes estan contentes de reforçar-se amb individus talentosos que provenen de les classes inferiors, ja que, com a classe, ells romanen en la seva preeminència...el que no assumeixen ni esperen, llevat de rares excepcions, el que fins i tot temen i desprecien són les aspiracions que troben expressió, no merament en la pretensió d'un camí obert a l'ascens individual, sinó en els moviments col·lectius que estreten l'espai entre la vall i el cim."<sup>5</sup>

Els progressistes, en canvi, atribueixen a la igualtat d'oportunitats una major legitimitat per intervenir en les condicions socio-econòmiques de la societat. La supressió de les discriminacions socials no s'ha de limitar a la mera garantia legal d'igualtat d'accés a les

---

<sup>4</sup> Herrero (1993), p. 69.

<sup>5</sup> R. Tawney, *Equality*, London, Unwin Books, 1931, pp. 104-5.

posicions socials, sinó que s'ha d'entendre com un vertader intent d'igualar les expectatives d'èxit social, independentment de la situació econòmica i social en la qual la persona ha nascut o es troba. Tawney, un dels pensadors progressistes més primerencs respecte a l'estudi de la igualtat d'oportunitats, considera que és necessària una implicació política de la igualtat d'oportunitats, perquè de no ser així

"si les capacitats d'alguns estan frenades o aixafades per l'ambient social que els rodeja, mentre que les d'altres estan afavorides o mimades per aquest ambient, la igualtat d'oportunitats esdevé una elegant, però infructuosa, quimera."<sup>6</sup>

Tawney afegeix que l'ideal d'igualtat d'oportunitats s'ha d'entendre dins un projecte polític de reducció de les desigualtats socio-econòmiques:

"només amb la presència d'un grau alt d'igualtat social es pot difondre i generalitzar un augment de les oportunitats. L'existència d'aquestes oportunitats de fet, i no merament en la forma, depèn no tan sols d'un camí obert (*open road*), sinó també d'un començament igual (*equal start*)."<sup>7</sup>

Per les ideologies socialistes l'objectiu final de la igualtat d'oportunitats és apropar-nos a una certa igualtat social<sup>8</sup>. Tant l'intent

---

<sup>6</sup> Tawney (1931), p. 104.

<sup>7</sup> Tawney (1931), p. 106.

<sup>8</sup> Podem entendre la igualtat social com la igualtat de resultats. No obstant això, per no caure en l'error d'associar igualtat d'oportunitats amb igualtat de resultats o igualtat social, consultar, entre d'altres, Frankel (1971), Coleman (1973), Goldman (1977), Lloyd Thomas (1977) i Green (1989). Ara bé, encara roman la sospita que una concepció progressista de la igualtat d'oportunitats s'identifiqui amb una igualtat de resultats, com molt bé ha posat de manifest Barry (1988).

de reduir les desigualtats econòmiques com el manteniment d'una eficaç igualtat d'oportunitats educatives conduirà a una societat més igualitària, en la qual les distàncies socials i econòmiques dels seus membres no siguin tan grans com perquè les expectatives d'un individu estiguin prefixades per l'estrat sòcio-econòmic de partida. Una major igualtat d'oportunitats no eliminarà la desigualtat social, però sens dubte tendirà a un major equilibri social i econòmic. Així, la concepció progressista de la igualtat d'oportunitats, menys compromesa amb els valors de la conservació de la propietat i dels drets educatius i culturals adquirits per herència, i convençuda que les persones no mereixen rebre beneficis diferents en funció de l'atzar de la loteria en el seu naixement, declara el desig d'aconseguir una major igualtat social, a través, entre d'altres mecanismes, de la igualtat d'oportunitats.

Amb aquesta finalitat, la igualtat d'oportunitats utilitza, com a principal eina d'actuació, el mecanisme de la igualtat d'oportunitats educatives. Ningú no nega la importància social de l'educació com a mitjà per resoldre els problemes derivats de la desigualtat sòcio-econòmica, en especial la pobresa. És cert que alguns conservadors creuen que els pobres ho són perquè no han estat capaços de treballar dur i obtenir l'educació a la qual podien tenir accés d'haver demostrat un gran talent<sup>9</sup>. No obstant això, tots ells consideren que una versió mínima de la igualtat d'oportunitats és almenys defensable: aquella que proposa una competència lliure per algunes posicions socials, de manera que allò que determinarà els resultats no ha de ser l'estrat social o els diners, sinó la capacitat o talent demostrat en un examen d'accés

---

Veure els capítols 3 i 5 del present treball per un repàs de les idees d'aquests autors.

<sup>9</sup> Veure Friedman (1980), pp. 134-40.

comú a tothom. Això sí, "compaginat amb la seva adhesió tradicional a una vella xarxa d'influències i a una aristocràcia natural autèntica."<sup>10</sup>

Els progressistes sostenen, en canvi, que la inferior educació dels pobres i dels marginats condueix injustament a la desigualtat socio-econòmica. Consideren que algunes de les persones que realitzen els exàmens comuns tenen oportunitats desiguals i millors. Estan millor preparades pels exàmens perquè provenen d'ambients educatius i culturals més adequats per superar les proves<sup>11</sup>. Per aquest motiu, no tan sols calen exàmens comuns sinó una preparació igual des de l'inici de la formació, una igualtat en les condicions del desenvolupament de les persones. Les ideologies progressistes depositen la confiança en una igualtat de condicions de desenvolupament, que arrencarà des de les primeres etapes educatives i permetrà una progressiva disminució de la desigualtat social. La igualtat d'oportunitats es converteix d'aquesta forma en una "força política que té la lluita per la igualtat com a meta."<sup>12</sup>

No obstant això, l'actual liberalisme igualitarista, que veu en la igualtat d'oportunitats la perfecta combinació entre la igualtat formal i abstracta dels drets i llibertats dels ciutadans i el desig d'igualar efectivament les condicions de desenvolupament de les persones, ha reduït la seva força igualitarista. En l'igualitarisme liberal, l'objectiu final de la igualtat d'oportunitats es desvincula de la construcció d'una societat amb menys desigualtats socials i abraça un ideal estrictament individualista de justícia.

El desencís respecte a les possibilitats de la igualtat d'oportunitats com a mitjà per acostar-se a una igualtat social correlacionaria amb el

---

<sup>10</sup> T. Honderich, *El conservadurismo*, Barcelona, Península, 1993a, p. 225.

<sup>11</sup> No falten conclusions empíriques, des de la sociologia a la psicologia, per demostrar aquesta correlació. Veure el capítol 5 del present treball.

<sup>12</sup> J.M. Maravall, "La igualdad en el pensamiento socialista", a *La igualdad en las ideas y en el pensamiento político*, Madrid, Fundación Argentaria, 1993, p. 6.



que podem anomenar el fracàs empíric de l'ideal progressista d'igualtat d'oportunitats.

El fracàs empíric veuria la llum després de comprovar que la punta de llança de l'ideal, la igualtat d'oportunitats educatives, no ha aconseguit, allà on s'ha aplicat, el seu principal objectiu: igualar efectivament les oportunitats d'accés a les posicions socials independentment de l'origen social i econòmic. Després d'una espectacular reducció de les desigualtats socials amb mesures com per exemple la universalització de l'educació institucionalitzada, l'ideal mostra la seva impotència per eliminar les barreres menys vistoses però més profundes que desigualen les condicions de desenvolupament de les persones i l'accés realment igualitari a les posicions socials<sup>13</sup>.

D'altra banda, alguns aspectes teòrics en el principi de la igualtat d'oportunitats també contribueixen a reduir les seves expectatives més igualitaristes. Barry sospita, per exemple, que la igualtat equitativa d'oportunitats que Rawls descriu pot esdevenir igualtat de resultats si vol ser coherent en la seva aplicació, la qual cosa suposaria una reducció important de la llibertat. En conseqüència, hauríem de reduir la igualtat d'oportunitats a igualtat formal d'oportunitats. Fishkin planteja el problema teòric de la igualtat d'oportunitats en forma de *trilema*: les tres condicions bàsiques de la igualtat d'oportunitats no es poden complir al mateix temps (el principi del mèrit, el principi de la igualtat de les condicions de desenvolupament i l'autonomia de la família). Rae, finalment, conclou que si no volem reduir la igualtat d'oportunitats a igualtat de resultats, ens hem de conformar amb una igualtat en els mitjans i no podem aspirar a una igualtat en les

---

<sup>13</sup> Veure l'apartat 5.3 del present treball.

probabilitats, la qual cosa impedeix compensar pels factors moralment arbitraris més profunds de la desigualtat<sup>14</sup>.

En el context del fracàs empíric de l'ideal progressista d'igualtat d'oportunitats, l'igualitarisme liberal ha transformat el seu significat, orientant-lo envers una nova perspectiva més liberal que igualitarista. Els principals filòsofs de l'igualitarisme liberal situen la igualtat d'oportunitats com el principi fonamental de la justícia distributiva, però la desposseeixen de la seva força moral més característica: la promesa d'una efectiva igualtat en les condicions de desenvolupament de les persones, una igualtat que impedeixi que les expectatives socials i econòmiques dels individus vinguin marcades per la seva condició o origen social.

El conjunt del liberalisme igualitarista, al marge de les diferències entre els seus membres pel que fa a l'*equalisandum* o *distribuendum* i al criteri de distribució escollits, comparteix una mateixa teoria liberal i individualista de la igualtat d'oportunitats. En el moment d'avaluar moralment el resultat social i econòmic d'un individu, els liberals igualitaristes elegeixen bàsicament tres factors que condicionen el valor del resultat esmentat: els recursos, els talents i la lliure elecció. Els recursos són els factors que les institucions socials i l'Estat controlen directament. Es tracta dels recursos externs que l'Estat pot posar a disposició de la redistribució. Els talents equivalen tant a les circumstàncies naturals (la capacitat i la destresa) dels individus com a les circumstàncies socials inicials que els envolten, amb la doble característica que l'Estat no les pot manipular directament, però que, en tractar-se de circumstàncies moralment arbitràries, tampoc no han de ser deixades a la responsabilitat individual. En canvi, el tercer factor, la lliure elecció, determina tot allò sobre el qual la persona és

---

<sup>14</sup> Veure el capítol 5 del present treball.

responsable. En resum, el resultat social i econòmic d'un individu sorgeix com una combinació dels recursos, els talents i la voluntat lliure. A partir d'aquí, la *igualtat d'oportunitats* compensarà, amb una redistribució dels *recursos*, les desigualtats entre les persones degudes a les diferències en els *talents*, permetent únicament les desigualtats que tenen l'origen en els efectes de la *lliure elecció*.

El que separa el recursisme de Rawls i de Dworkin del benestarisme liberal d'Arneson, Cohen, Roemer, Le Grand o Sen és la combinació entre talents i llibertat. Pels primers, la distinció important s'estableix entre les preferències i les circumstàncies de les persones o, amb altres paraules, entre les ambicions o motivacions i els factors que els ajuden o els obstaculitzen a obtenir-les. D'altra banda, els benestaristes liberals rebutgen la distinció recursista entre personalitat i circumstàncies i prefereixen separar allò que la persona controla d'allò que està fora del seu control. Els talents s'identifiquen amb tots els factors que l'individu no controla i dels quals, en conseqüència, no és responsable. La llibertat, per altra part, no es redueix a la realització de les motivacions dels individus, sinó a les decisions autònomes sobre tot allò que aquests controlen. Només d'això últim els podem fer responsables.

El que vull destacar és que, malgrat les diferències observades, tots ells, recursistes i benestaristes liberals, coincideixen a associar la igualtat d'oportunitats amb la responsabilitat individual, situant la demarcació redistributiva de recursos en la responsabilitat personal davant de les preferències i desentenen-se així d'una possible responsabilitat social davant dels processos transindividuals de desigualtat.

Es pot dir, doncs, que tots aquests autors comparteixen una concepció individualista de la igualtat d'oportunitats. Això significa que

l'interès moral de la igualtat d'oportunitats es redueix a una reclamació individual de justícia distributiva, eludint la força social i mobilitzadora que primogèniament va caracteritzar la igualtat d'oportunitats. La raó moral per reclamar igualtat d'oportunitats no es troba en la injustícia d'una societat amb grans diferències socio-econòmiques, sinó en l'objectiu d'"indemnitzar la gent pels resultats pobres que són conseqüència de causes que estan més enllà dels seu control, però no pels resultats les causes dels quals estan dins el control dels individus". Les persones són responsables de les seves preferències i del que voluntàriament aporten per assegurar-se un lloc en l'estrat socio-econòmic. La justícia té l'encàrrec de premiar els ambiciosos que s'esforcen per cultivar-se un futur prometedor, i de ser indiferent (o permetre les desigualtats) davant dels que *voluntàriament* es dediquen a l'oci i no al treball, a tasques no productives, es troben desmotivats o desmoralitzats, o els que perden o no poden mantenir el ritme competitiu que condueix a l'èxit o tan sols a la subsistència en el món social. Independentment de l'*equalisandum* -si els recursos, els béns primaris, les oportunitats pel benestar, les capacitats, els avantatges o els conjunts d'elecció- el que pretén la nova igualtat d'oportunitats és compensar per les barreres involuntàries que obstaculitzen les preferències dels individus. En paraules de LeGrand -però que podrien secundar qualsevol dels altres igualitaristes liberals-,

"els nostres judicis sobre el grau de desigualtat inherent a una distribució determinada depenen de la consideració d'aquesta distribució com a resultat d'una elecció individual. Si un individu té una renda menor que la d'un altre com a conseqüència d'una elecció personal, la disparitat no es veu injusta; si sorgeix de raons que escapen al seu control, és injusta. En conseqüència, l'enfocament de la igualtat *hauria de dirigir-se*

no als resultats (com ara la renda o la utilitat) sinó a les eleccions que fan els individus.<sup>15</sup>

Ara bé, com distingir l'elecció lliure de l'elecció condicionada, distinció que, en la transformada versió de la igualtat d'oportunitats, és l'únic fet que dóna lloc a reclamacions moralment legítimes? Des de Kant, sabem que no podem acceptar el determinisme de la voluntat si volem suposar la moralitat. Però ara, el renovat principi de la igualtat d'oportunitats ens exigeix que busquem el punt exacte on separar llibertat i determinisme per calcular el grau de responsabilitat moral de les persones, que servirà al seu torn com a criteri per distribuir les oportunitats equitatives. La qüestió de la voluntat lliure apareix com la peça central que posa en funcionament el mecanisme compensatori de la igualtat d'oportunitats i, per tant, de la justícia distributiva.

No obstant això, la línia que divideix el que està en el control total de l'individu i el que hi queda més enllà és impossible de traçar en termes metafísics. La manida polèmica entre la llibertat i el determinisme mai no ha proporcionat un resultat lliure d'objeccions raonables. L'únic consens assolit és la confirmació de la continuïtat de la discussió, almenys entre els metafísics. És més, el debat filosòfic actual sobre la voluntat lliure es troba més centrat en el que significa la llibertat que en si existeix o no la voluntat lliure<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> J. LeGrand, "Economía, igualdad y justicia", a *La igualdad en las ideas y en el pensamiento político*, Madrid, Fundación Argentaria, 1993, p. 53. L'associació entre igualtat d'oportunitats i responsabilitat individual davant de les preferències la trobem en tots els altres igualitaristes liberals. Veure, per exemple, Rawls (1993), p. 33; Dworkin (1993), p. 184; Roemer (1993b), p. 147; Cohen (1989), p. 908; i Sen (1995), p. 165.

<sup>16</sup> Veure, per exemple, P. Van Inwagen, *An Essay on Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 1983; R. Kane, *Free Will and Values*, New York: State University of New York Press, 1985; R. Double, *The Non-Reality of Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 1991; T. Honderich, *How Free Are You?*, Oxford: Oxford University Press, 1993.

Sense resoldre aquesta qüestió metafísica, la igualtat d'oportunitats sembla orfe de base moral per ser aplicada. No obstant això, alguns autors han suggerit diferents arguments per salvar l'obstacle. B. Barry, per exemple, proposa que ens preguntem si algú se sent satisfet amb les seves voluntats o preferències, de forma que si la resposta és afirmativa, aleshores la justícia distributiva no compensarà pels resultats pobres d'aquest tipus de preferències, perquè podem considerar que han estat creades de forma autònoma o sota el control de l'individu. Però si la resposta és negativa, aleshores tractarem les preferències com si haguessin estat formades fora del control de la persona i, en conseqüència, les diferències de resultat que es derivin de la posada en pràctica d'aquestes preferències hauran de ser compensades per la igualtat d'oportunitats.

Ara bé, es poden fer dues objeccions a aquest argument: una de tècnica i una altra de filosòfica. L'objecció de caràcter tècnic es basa en comprovar que necessitem un sempre controvertible mecanisme per saber quina és la satisfacció de les preferències sense que els individus tinguin l'incentiu de mentir per tal de veure's beneficiats del resultat de la distribució. L'objecció filosòfica consisteix a adonar-nos que la proposta de Barry no evita el problema inicial. Quins factors determinen la satisfacció dels individus? Aquests factors han estat escollits lliurement per les persones que els utilitzen? Seguint per aquest camí, la proposta de Barry cau en una regressió a l'infinit.

T. Scanlon suggereix que no considerem com a voluntari un acte de voluntat immediata. Una autèntica decisió voluntària seria aquella que persisteix en el temps malgrat la mal.leabilitat de les preferències. No obstant això, alguns desigs no persistents poden ser excessivament cars i, aleshores, sembla contraproductiu que la justícia distributiva no els diferenciï dels altres tipus de desigs. En aquest sentit, la solució

que Scanlon proposa per evitar compensar les preferències cares és la següent: la justícia distributiva ha d'atendre qüestions urgents abans que qüestions no urgents, i està clar que compensar una preferència cara no és una qüestió urgent, tant si ha estat, com si no, desenvolupada com a resultat d'una elecció lliure.

A la proposta de Scanlon es poden adreçar dues objeccions. Primerament, una elecció pot persistir en el temps i, al mateix temps, venir determinada per factors sociològics i culturals que la persona no controla<sup>17</sup>. En segon lloc, respecte a la distinció entre preferència i urgència, sembla que cal una mesura o valoració, novament objectiva, per determinar la urgència de l'interès. Scanlon considera que si l'interès és universalment compartit, aquesta és una bona base per discernir entre una urgència i una preferència. En concret, cita la religió com a exemple:

“A la nostra societat algunes persones tenen preferències religioses, i altres no. En aquesta situació, la no interferència entre les preferències religioses d'uns i d'altres ha de ser considerada com un afer d'especial urgència. Ara bé, seria això possible si no pensem que la religió o un altre àmbit com ella ocupa un lloc central en la vida de les persones?”<sup>18</sup>

El problema és que tant si és una religió com si és una altra qüestió la que ocupa un lloc central en la vida de tothom -com, per exemple,

---

<sup>17</sup> Suposo que per Scanlon això no anul·laria la validesa de la distinció entre el que podem considerar una elecció lliure i el determinisme. És obvi que les nostres eleccions estan condicionades per multitud de variables alienes a la nostra responsabilitat. Però del que es tracta és de donar una versió convincent dels actes de voluntat que no estan enterament determinats. Al final, és clar que si no acceptem un determinisme suau o, el que és el mateix, l'absència d'un determinisme dur, no tenim lloc per la idea de responsabilitat i, en conseqüència, tampoc no hi ha lloc per a un igualitarisme liberal.

<sup>18</sup> T. Scanlon, "Preference and Urgency", *The Journal of Philosophy*, n° 72, 1975, p. 666.

els béns primaris de Rawls-, la urgència de considerar-la prioritària depèn finalment del que la gent prefereix, amb la qual cosa la validesa del criteri de distribució deriva d'una ordenació del benestar subjectiu. Per tant, tornem a la idea d'Arneson i Cohen, que diu que en absència d'alguna teoria perfeccionista dels interessos de la gent, hem d'acceptar un subjectivisme distributiu, al preu de no poder diferenciar, a efectes d'una distribució de recursos, entre les preferències cares i els handicaps físics.

Un altre autor que s'ha enrolat en la causa de discernir l'elecció lliure de la condicionada és Roemer. El crític de Dworkin<sup>19</sup> ha dissenyat un mecanisme per tal de discernir *a la pràctica* quina part de responsabilitat pertoca a cada individu i ajudar, d'aquesta manera, la funció d'un hipotètic planificador igualitarista de la justícia distributiva.

L'originalitat de Roemer és abandonar el debat metafísic i centrar-se en consideracions estrictament polítiques. Independentment de l'*equalisandum* utilitzat -si el benestar, els avantatges, els recursos, etcètera. Roemer pretén contestar la pregunta sobre el moment en el qual les oportunitats han estat efectivament igualades. La seva resposta, en la línia individualista de la igualtat d'oportunitats, és la següent:

“La igualtat d'oportunitats per obtenir X s'assoleix quan els valors de X per tots els que han exercit un grau comparable de responsabilitat són iguals, independentment de les seves circumstàncies.”<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Roemer és un dels principals crítics del recursisme, en especial del criteri de la igualtat de recursos en Dworkin. Veure l'apartat 6.2 del present treball.

<sup>20</sup> Roemer (1993b), p. 149.



La resposta a “qui jutja la responsabilitat dels individus sobre els actes de voluntat” es troba en

“un algoritme amb el qual qualsevol societat, amb els seus particulars punts de vista sobre el moment a partir del qual les persones poden vèncer les seves circumstàncies amb actes de voluntat, pot posar en pràctica un igualitarisme de l'oportunitat d'acord amb aquests punts de vista. En aquest sentit, la meua proposta és política, no metafísica.”<sup>21</sup>

Roemer proposa una fórmula per tal de considerar *políticament* quin és el grau de responsabilitat dels individus respecte de les seves eleccions. L'objectiu d'aquesta fórmula és determinar un grau comparable de responsabilitat i no un mateix grau de responsabilitat, perquè no podem eludir que dues persones, degut a les seves circumstàncies diferents, poden haver exercit diferents graus de responsabilitat. L'interessant, però, és que intuïm que hi ha persones que comparteixen un grau comparable de responsabilitat sobre algunes eleccions, degut al fet que també comparteixen una sèrie de factors ambientals i genètics. El que Roemer pretén és, doncs, proporcionar un argument que capti aquesta intuïció i que sigui vàlid per tal d'ajudar un hipotètic planificador igualitarista a implementar el seu model de justícia distributiva.

Roemer elabora la seva idea a través d'alguns exemples. N'hi ha un que fa referència al grau de responsabilitat imputable a cada individu si desenvolupa un càncer de pulmó. El grau de responsabilitat personal en el desenvolupament d'un càncer de pulmó interessa al planificador igualitarista perquè el causant principal de la malaltia podria ser el fet de fumar, cosa que pot ser atribuïble a la lliure elecció del fumador. La

---

<sup>21</sup> Roemer (1993b), p. 149.

qüestió rellevant és saber quina part de responsabilitat té cada fumador en el fet de fumar, i és rellevant si per culpa de fumar desenvolupa el càncer i si la sanitat pública ha de ser l'encarregada d'atendre'l. Per Roemer, la part de responsabilitat que pertoca a cada individu està en els àmbits d'elecció lliure que té disponibles, els quals es revelen una vegada hem determinat les circumstàncies que estan més enllà del control de la persona. Aquestes circumstàncies les ha de determinar la societat escollint els condicionants de la conducta. Per exemple, podem considerar que els factors més importants que influeixen en la decisió de fumar són: el tipus d'ocupació de la persona, l'ètnia, el sexe, si el pares fumaven i el nivell d'ingressos. El següent pas és dividir la població afectada en *tipus*, on cada tipus consisteix en un subconjunt de la població que comparteix aproximadament els mateixos valors per les cinc característiques. En cada tipus, hi haurà un nivell mitjà de la conducta fumadora. La mediana d'anys com a fumador variarà d'un tipus a un altre. La conclusió final de Roemer és que:

“Podrem dir que dues persones de seixanta anys, cada una de les quals ha fumat la mediana d'anys del seu tipus, han exercit *un grau comparable de responsabilitat* respecte a la conducta fumadora.”<sup>22</sup>

La idea és que cada persona pot ser inclosa en un tipus determinat, derivat del seu hàbit a fumar i de les seves característiques personals en relació als cinc factors rellevants que la societat considera que condicionen un fumador. La variació en la conducta fumadora, dins cada tipus, reflecteix els diferents graus de responsabilitat que els seus membres han exercit. I la societat indemnitzarà per igual els individus que finalment demostrin haver tingut un grau comparable de

---

<sup>22</sup> Roemer (1993b), p. 150.

responsabilitat. Per exemple, imaginem una víctima del càncer de pulmó de seixanta anys, una dona blanca, professora d'universitat, els pares de la qual van deixar de fumar quan ella tenia set anys; ella va fumar just el nombre d'anys de la mediana dels seu tipus, per exemple vuit anys. Una segona víctima del càncer de pulmó, també sexagenària, és un home negre de professió paleta, els pares del qual han estat sempre fumadors empedreïts; ell també ha fumat els anys de la mediana del seu tipus, és a dir, durant vint-i-cinc anys. L'ètica igualitarista de Roemer diu que ambdós haurien de rebre el mateix grau d'indemnització social: si, per exemple, totes les despeses mèdiques del tractament de la professora són cobertes per la sanitat pública, aleshores el mateix hauria de succeir en el cas del paleta.

Respecte a l'omnipresent objecció de les preferències cares, que centra la polèmica entre els igualitarismes de Rawls, Dworkin, Arneson i Cohen, Roemer respon que en el cas, per exemple, que una persona, enamorada irrefrenablement del cava, requereixi més diners que una altra, amant de la cervesa, per tal d'obtenir la mateixa satisfacció, la decisió de compensar el primer individu dependrà de la manera com es comporta la persona mediana del seu tipus. Imaginem que el seu tipus és "filla d'aristòcrata arruïnat". Si les preferències medianes de les persones d'aquest tipus coincideixen en beure cava, aleshores

"ella té dret a una compensació que incrementi el seu nivell de benestar fins a aquell que gaudeix la persona de gustos frugals, que va exercir un grau comparable de responsabilitat sobre la mediana en altres circumstàncies."<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Roemer (1993b), p. 156.

Roemer resol el problema de les preferències cares defugint la polèmica metafísica i acudint a la sociologia. La societat té el deure moral de compensar les persones per les seves circumstàncies que no controlen, i la mediana social del comportament individual marca els límits d'una hipotètica elecció individual.

No obstant això, es poden fer quatre objeccions al plantejament roemerian. La primera consisteix a adonar-se que amb la solució *política* el valor ètic de la distribució resultant en realitat es fonamenta en unes decisions polítiques que poden venir influïdes per prejudicis socials i culturals. La segona objecció, que en part es pot considerar com a derivada de l'anterior, l'ha reconegut recentment el mateix Roemer quan ha admès que la seva solució *política* no pot substituir la qüestió filosòfica fonamental: la demarcació metafísica entre la voluntat lliure i el determinisme. En paraules de Roemer:

"es tracta d'un mecanisme per obtenir una distribució justa de recursos una vegada ha estat resol el problema de definir l'avantatge i de distingir entre circumstàncies i volició."<sup>24</sup>

Malgrat aquest reconeixement, Roemer encara pot mantenir que davant de la improbable resolució metafísica de la qüestió del lliure albir, el seu mecanisme s'hauria de consolidar com el millor sistema d'atribuir responsabilitats a les persones per tal de dilucidar l'actuació de la igualtat d'oportunitats.

Però crec que aquest no hauria de ser el cas. En les altres dues objeccions, es pot comprovar que amb el seu igualitarisme ètic la idea d'igualtat d'oportunitats que obtenim, així com el tipus de

---

<sup>24</sup> Roemer (1996), p. 309.

compensació que s'atorga per les preferències cares, generen algunes conRAINTUÏCIONS morals. En què consisteixen aquestes objeccions?

La solució que Roemer aporta per compensar els gustos cars involuntaris suposa, per exemple, que si alguns rics estan acostumats a sopar amb cava i caviar, mentre que els pobres normalment sopen lleties i cervesa, la societat hauria de donar més recursos a aquests rics per tal d'anivellar el grau de satisfacció que tant rics com pobres treuen del fet de sopar. En aquest sentit, el problema de compensar per les preferències cares torna al punt inicial formulat per Rawls i Dworkin: l'igualitarisme no hauria de donar més recursos als que ja en tenen més.

En conseqüència, associar la igualtat d'oportunitats únicament a l'elecció i preferències individuals significa prescindir de la força moral de l'ideal d'igualtat d'oportunitats. Roemer no espera que la igualtat d'oportunitats redueixi les desigualtats socials i econòmiques. La seva finalitat és alliberar els individus de la responsabilitat sobre el que ells personalment no controlen o no han controlat en el passat. Així, si els fills dels rics han estat educats en el consum d'extravagàncies cares i en l'adquisició d'eines intel·lectuals elaborades, una pèrdua involuntària d'aquests privilegis resulta una circumstància que està més enllà del control de l'individu i, en conseqüència, mereix ser reparada en la mesura que també reparam la capacitat de consumir primeres necessitats -físiques i educatives- en els fills dels pobres quan aquests en pateixen una pèrdua involuntària. En la teoria ètica de Roemer, l'absència d'un consum extravagant en algunes persones, com pot ser un ambient refinat i tranquil per a l'estudi i la reflexió en una caseta de camp a la vora d'un llac amb ànecs -si s'escau- pot esdevenir un requisit per rebre compensació social comparablement justificable a la necessitat d'un llit de monja en una minúscula habitació

d'un barri suburbial, que és al que d'altres estan més acostumats per descansar i que és, per tant, el que més troben a faltar. Les injustícies del passat en la construcció de les actuals desigualtats econòmiques, socials i educatives no constitueixen -en la concepció individualista de la igualtat d'oportunitats- una reivindicació legítima per avaluar moralment les desigualtats actuals.

Aquest fet es recolza en la limitació metodològica de la concepció individualista de la igualtat d'oportunitats. Per un marxista analític com Roemer<sup>25</sup>, la categoria de l'individu és indepassable en les anàlisis sobre l'acció social, inclosa la qüestió de la justícia compensatòria o distributiva. Això significa que no podem fer responsables a persones actuals dels abusos produïts pels individus del passat, encara que les primeres hagin heretat els avantatges materials i culturals de les segones i que aquests privilegis contribueixin a perpetuar la desigualtat injusta.

Però l'individualisme metodològic de Roemer, aplicat a la igualtat d'oportunitats, va més enllà de la impossibilitat d'incorporar una idea de la responsabilitat social en la configuració de les injustícies actuals. L'herència social i econòmica no es limita a oferir una desigualtat d'oportunitats materials, sinó que a més correlaciona positivament amb l'herència cultural en la definició de la vida bona. Els individus que han

---

<sup>25</sup> John Roemer es pot situar dins l'anomenat marxisme analític, caracteritzat per utilitzar les eines marxistes de l'anàlisi de l'acció social, si bé que sota l'influx de l'individualisme metodològic. En paraules de J. Elster, un altre defensor del marxisme analític, "l'individualisme metodològic és la perspectiva que diu que totes les institucions, els models de comportament i els processos socials poden ser explicats, en principi, només en termes d'individus: les seves accions, propietats i relacions. Es tracta d'una forma de reduccionisme, que diu que hem d'abraçar explicacions dels fenòmens complexos en termes dels seus components més simples." (J. Elster, *An Introduction to Karl Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986). Per una revisió dels postulats fonamentals del marxisme analític i la seva influència en el pensament progressista contemporani, veure M.A. Lebowitz, "Is Analytical Marxism Marxism?", *Science and Society*, vol. 52, n. 2, 1988, pp. 191-214.

nascut en un context de privilegis socials i materials normalment desenvolupen unes concepcions de la vida bona adaptades als seus privilegis, a l'igual que els individus que han nascut en contextos de pobresa material i de submissions i prohibicions socials també adapten les seves concepcions de la felicitat als seus contextos socials.

Per aquest motiu, no és difícil entendre que el fill d'un aristòcrata defineixi la seva felicitat a partir del consum de refinaments cars i que, en conseqüència, si s'arruïna, es produeix una pèrdua involuntària del seu benestar que l'ètica de Roemer s'entesta en compensar. Això és així perquè el desig d'extravagàncies cares no equival a una preferència autònoma en els fills dels aristòcrates, sinó que es tracta d'una necessitat psicològica formada involuntàriament. Però Roemer no ens proporciona cap argument per separar conceptualment la necessitat psicològica d'un desig car d'una concepció autònoma de la vida bona. Amb la qual cosa, en la seva ètica, la preferència cara i la concepció de la vida bona poden coincidir. En conseqüència, ens quedem orfes d'un argument per distingir, per exemple, la necessitat de consumir extravagàncies cares en el fill d'un aristòcrata de la necessitat de connectar-se a una màquina de diàlisi en un malalt avançat de ronyó.

En l'ètica de Roemer i, en general, en la concepció individualista de la igualtat d'oportunitats, la defensa de la imparcialitat liberal, que representa la llibertat d'escollir la forma de vida que cadascú prefereix, acaba afavorint les persones que desenvolupen les seves preferències en contextos socials, educatius i econòmics privilegiats. La concepció individualista de la igualtat d'oportunitats cau víctima així de la indiferència davant de les preferències adaptatives.

En aquest sentit, la versió individualista de la igualtat d'oportunitats fa responsable a la gent del que directament està dins el seu control, però legitima una societat plena de desigualtats culturals, socials i

econòmiques sense cap principi moral que tendeixi a reduir-les. Podríem dir que la moderna concepció liberal de la igualtat, pretesament oberta al pensament progressista, es troba en realitat més a prop dels principis conservadors quan, per exemple, ignora completament l'origen històric de les injustícies socials, desempallegant-se així dels processos a través dels quals s'arriba a les desigualtats actuals, amb la seva consegüent legitimació tàcita.

Sembla que se'ns confirma, una vegada més, que sense una teoria perfeccionista que iguali les necessitats humanes i les oportunitats de desenvolupament de totes les persones, una teoria del bé que ens indiqui, per exemple, que la necessitat d'un diabètic de rebre tractament de diàlisi o d'un paraplègic de rebre ajuda motriu és moralment superior a la necessitat d'un sibarita de consumir cava i caviar, estem condemnats a relacionar la justícia amb les preferències subjectives de la gent. En absència d'aquesta teoria del bé, el subjectivisme distributiu resultant imposa els seus límits a les aspiracions més ambiciosament igualitaristes dels anti-subjectivistes com Rawls i Dworkin. Aquest és el missatge final que hem vist que iniciava Arneson amb la seva idea d'una igualtat d'oportunitats pel benestar, continuava Cohen amb la igualtat d'accés a l'avantatge i segueix Roemer amb la seva teoria pragmàtica de la responsabilitat per a un planificador igualitarista.

Dworkin, seguint la línia marcada per Rawls, proposa -com ja sabem- una concepció de la igualtat que nega el fonament benestarista de la justícia, amb la qual cosa es desmarca del reduccionisme als principis conservadors en matèria de polítiques d'igualtat que hem vist que pot portar a terme la igualtat benestarista d'oportunitats.

No obstant això, Dworkin també legitima la igualtat d'oportunitats des de les preferències individuals. Abans, però, d'arribar a les meves



conclusions, vull ser fidel al diàleg que mantenen el recursisme de Dworkin i el benestarisme de Roemer.

Roemer creu que Dworkin no compensaria per igual la professora i el paleta de l'exemple anterior perquè Dworkin, que considera que la gent és totalment responsable de les seves preferències, és insensible al fet que el paleta tenia uns condicionants ambientals molt més forts que la professora de cara a fumar durant més anys. No obstant això, ens trobem ara que la solució de Roemer al problema de les preferències cares, derivada de la seva ètica igualitarista, torna a causar-nos un malestar moral, perquè acaba donant més recursos als que ja en tenen més, només perquè aquest tipus de gent ha adequat el seu estil de vida -les seves preferències- a la gran quantitat de recursos que disposava<sup>26</sup>.

La resposta de Dworkin a l'acusació que la igualtat de recursos és insensible amb les preferències cares involuntàries es basa en la separació, des d'un punt de vista moral, entre les preferències cares voluntàries i les involuntàries, divisió que és -segons Dworkin- filosòficament errònia. Per Dworkin, darrera del cultiu dels propis gustos sempre podem trobar un desig no deliberat de cultivar aquests gustos. La persona que s'obliga a si mateixa a sopar caviar ho fa a causa d'alguna malaurada convicció ètica: pensa que la gent amb gustos cars de satisfer gaudeix d'una vida millor, i en la mesura que és una convicció més profunda o ètica no va escollir tenir-la. De manera que si l'objecció té algun mèrit, la seva força es troba en obligar-nos a acceptar que tots els gustos, preferències, conviccions, etc., han de comptar com a part de les circumstàncies. El resultat d'això és el col.lapse de la igualtat de circumstàncies en la igualtat de benestar:

---

<sup>26</sup> Consultar el capítol 2 del present treball per veure com funcionen les preferències adaptatives i quins efectes tenen en la concepció de la igualtat.

l'única forma de compensar algú perquè li agrada el caviar es transferir-li recursos addicionals fins que el benestar total que aconseguirà no serà menor que el de qualsevol altre individu. Per aquest motiu, Dworkin està convençut que els talents i els handicaps formen part de les circumstàncies -moralment arbitràries- de les persones, però les conviccions i les preferències no, amb la qual cosa no podem considerar que una preferència cara involuntària haurà de comptar com a una circumstància més i merèixer per aquesta raó una compensació, tal com ho mereix l'absència un d'handicap físic de naixement.

“Resultaria incoherent que jo considerés qualsevol convicció ètica que tingués -per exemple, que l'única cosa important en la meua vida és crear monuments religiosos- com a una limitació per a la bondat de la vida que puc portar. Si aquesta fos la meua convicció del que seria per mi una vida bona, aleshores hauria de pensar que tenir la convicció és *essencial* per viure una vida bona; no pot ser una *limitació*, perquè jo estaria pitjor, no millor, sense ella.”<sup>27</sup>

La idea de Dworkin és que si no podem considerar que les conviccions ètiques són una limitació per a les nostres vides, tampoc no podem admetre que la justícia distributiva tracti d'igual manera les nostres conviccions ètiques i la paraplàxia.

La idea d'una distinció arbitrària entre les minusvàlues i les conviccions -que és mantinguda per Arneson, Cohen i Roemer, considerant que l'igualitarisme hauria de compensar per les preferències cares involuntàries- es basa en el fet de reduir el que una persona vol a la satisfacció dels seus desigs o l'augment de la seva

---

<sup>27</sup> Dworkin (1993), p. 186.

utilitat. En aquest sentit, tant les minusvàlues com les conviccions no satisfetes resulten obstacles per tal d'augmentar la utilitat. Ara bé, per Dworkin, les conviccions ètiques de la majoria de la gent o les seves ambicions més profundes no són experimentades com a obstacles en el camí de satisfer els seus desigs o plaers. Ans el contrari, la majoria de les persones volen portar una vida en consonància amb les seves conviccions ètiques, que són la base de les seves ambicions.

“Si la gent no pot considerar les seves pròpies conviccions i preferències com a limitacions, tampoc no pot acceptar i utilitzar una teoria de la justícia que tracti de la mateixa manera les conviccions i la ceguesa.”<sup>28</sup>

La resposta de Dworkin és una argumentació elaborada. Rawls també dóna una resposta a l'objecció de les preferències cares involuntàries, però resulta molt més directa: la justícia no ha de compensar algú que havent estat acostumat a menjar caviar i a beure cava s'ensorra econòmicament i, en conseqüència, també psicològicament. El problema d'aquesta persona és senzillament una qüestió mèdica o psiquiàtrica.

“La possibilitat d'acceptar la responsabilitat pels nostres gustos i preferències és part de les expectatives mútues dels ciutadans lliures. Ser responsable dels gustos i preferències propis, tant si han estat produïts o no per les nostres eleccions, és un cas particular d'aquella responsabilitat. Com a ciutadans amb facultats morals realitzades, hem d'aprendre a

---

<sup>28</sup> Dworkin (1993), pp. 186-7.

manegar això... Aquesta situació s'entendrà, aleshores, com un cas mèdic o psiquiàtric i haurà de ser tractada com a tal."<sup>29</sup>

Per Rawls, les necessitats psicològiques respecte de les preferències subjectives no s'han de tenir en compte en la igualtat d'oportunitats<sup>30</sup>. Però aquest argument, malauradament tampoc no ajuda a distingir entre una preferència cara que consisteix en la necessitat de menjar regularment cava i caviar i la necessitat d'un llarg i costós tractament de diàlisi<sup>31</sup>. Per què la igualtat d'oportunitats ha de compensar el diabètic i no la filla d'aristòcrat arruïnat? Com distingir moralment entre ambdues necessitats?

Tornem a l'argumentació de Dworkin. Efectivament, la igualtat de recursos suposa igualar els mitjans materials que condicionen les circumstàncies de la persona, fent-la responsable tan sols de les seves preferències, però no de les seves conviccions. Les preferències es formen voluntàriament, però les conviccions no. Si les contingències socials i naturals són moralment arbitràries, és injust que aquestes condicionin la posició social de les persones. Un Estat igualitarista hauria de trobar algun mitjà que igualés aquestes contingències -a través de la jurisdicció, l'educació i la fiscalitat distributiva-, però tot

---

<sup>29</sup> Rawls (1993), p. 185.

<sup>30</sup> "Considerem l'exemple d'Arrow: suposem que ens hem acostumat a una dieta que inclou ous de corriol i clarets de collites anteriors a la fil·loxera (se suposa que hem crescut dins una família acabalada), i que després d'una etapa ruïnosa ens sentim abatuts i reclamem un ajut econòmic per poder satisfer els nostres gustos. Daniels proposa que en un cas així considerem que la nostra capacitat normal, com a membres cooperants de la societat, de responsabilitzar-nos dels nostres objectius ha patit un col·lapse. El seu mal funcionament requereix tractament. No diem que, atès que les preferències provenen de l'educació i no de la nostra elecció, la societat ens deu una compensació. El que diem és que controlar les preferències en les quals hem estat educats forma part d'allò que normalment entenem com a ésser humà." Rawls (1993), p. 185.

<sup>31</sup> L'aplicació que Norman Daniels fa dels principis de la justícia rawlsians a la sanitat intentarà aportar llum en aquesta qüestió. Això serà examinat en el capítol 13 del present treball.

preservant els efectes desiguals que sorgeixen de la desigual ambició. L'única legitimitat de la desigualtat de recursos prové, doncs, del fet d'haver estat sensible amb els ambiciosos. Aquests han d'obtenir un benefici proporcional al grau de la seva ambició i a l'interès que aquesta té pels altres. Es tracta de reflectir el cost o el benefici pels altres de les eleccions de cadascú.

No obstant aquesta major reivindicació de la igualtat per part de Dworkin, la seva resposta a l'exemple exposat anteriorment es limitaria a aplicar la igualtat de recursos a la situació donada, és a dir, al consum explícit de tabac per part del camioner i de la professora, atribuint-los la responsabilitat del consum desigual i, per tant, mostrant que el criteri de la igualtat de recursos és insensible a la intuïció de compensar per igual les dues persones. Dworkin responsabilitza la gent per les seves preferències, però la igualtat de recursos no capta la desigual influència que uns recursos inicials diferents tenen en la formació de les preferències.

Les preferències de les persones es troben profundament afectades, entre d'altres coses, pel seu ambient material, educatiu i cultural, de manera que fent-les completament responsables de les seves preferències ignorem el poder d'aquesta influència. Les preferències condicionades per aquests factors moralment arbitraris poden esdevenir conviccions com a conseqüència dels processos cognitius que expliquen les anomenades preferències adaptatives. La igualtat de recursos és insensible al fet que una inicial i moralment arbitrària desigualtat hagi convertit les preferències en conviccions a través del mecanisme de les preferències adaptatives. Per tant, el mateix argument que es va emprar per objectar la igualtat utilitarista i que pot ser aplicat a la resta de concepcions benestaristes de la igualtat, es pot utilitzar per mostrar la inestabilitat de la igualtat de recursos

dworkiniana. Inestabilitat que consisteix en què la igualtat de recursos no capta, paradoxalment, la influència dels recursos en les diferències respecte a la formació de les preferències.

Les opcions vitals lliurement escollides pels individus sobre el que és una vida bona, com s'ha de viure i com es pot viure personalment depenen en un grau bastant elevat de la seva posició dins la societat i de la consciència de la seva capacitat per intentar portar endavant les seves decisions, és a dir: la pregunta sobre quin tipus de vida vull per mi, la formació de les conviccions ètiques, depèn molt del coneixement d'allò que puc fer i d'allò que puc arribar a ser. En aquest sentit, les ciències socials ens recorden que hi ha individus que tenen un marge d'opcions vitals més reduït a causa precisament d'ocupar una posició social més limitada en recursos -materials, socials i culturals.

D'altra banda, és obvi que hi ha una forta diferència entre una dotació inicial d'intel·ligència i de talent i el resultat del desenvolupament posterior d'ambues capacitats, i també ho és que aquesta diferència ve marcada pels recursos disponibles que ajuden a aquest desenvolupament. Així doncs, l'objecció és la mateixa d'abans: les diferències en intel·ligència o aprofitament de la intel·ligència per a l'èxit social i les diferències en el talent poden venir provocades en bona part per una injustícia en l'aprofitament dels recursos desiguals, una injustícia que la igualtat de recursos proposada per Dworkin no pot resoldre. La igualtat, en Dworkin, redistribueix els recursos atenent les demandes individuals del tipus de vida que les persones volen construir, però no s'interroga sobre la possible injustícia en el procés social de formació d'aquestes demandes. El valor de salvaguardar la llibertat d'elecció d'una vida bona impedeix respectar la mateixa igualtat de recursos i, per tant, la idea fonamental de Dworkin, que afirma que un govern ha de tractar tothom amb el mateix interès, no

s'acaba de complir. Atès que no podem eludir el fet que les desigualtats de recursos també intervenen en la configuració de concepcions particulars de la vida bona, repartir els recursos responsabilitzant les persones de les seves conviccions ignora que possiblement va ser una injusta desigualtat de recursos el que va condicionar les diferents conviccions.

La teoria liberal de la igualtat es veu atrapada d'aquesta forma en la seva pròpia xarxa: *no pot intervenir en les concepcions de la vida bona amb la finalitat de redistribuir els recursos que igualarien efectivament les oportunitats perquè si ho fes violaria la neutralitat respecte a les concepcions del bé que s'obliga a respectar.*

En aquest sentit, podem afirmar que l'igualitarisme de Dworkin és inestable<sup>32</sup>: prescriu la igualtat en les circumstàncies que la persona no controla i responsabilitza els individus de les seves conviccions, però ignora la desigualtat en les circumstàncies que contribueixen a la formació de les conviccions. Ignora que una persona pot adaptar involuntàriament les seves conviccions a l'entorn dels seus recursos. D'aquesta manera, l'igualitarisme de Dworkin està condemnat a interpretar la igualtat d'oportunitats en termes marginals<sup>33</sup>, contemplant

---

<sup>32</sup> L'estabilitat és un requisit metodològic comú en les teories normatives. Una teoria és estable si hi ha coherència entre les conseqüències i les restriccions que imposa. En altres paraules, no poden haver incentius, dins la teoria, per violar tot o part del que ambiciona. Per això, l'igualitarisme liberal és inestable, perquè proposa el principi de la igualtat substantiva -i no merament formal- d'oportunitats, mentre que la neutralitat liberal que sustenta a aquest principi impedeix, precisament, la seva realització completa. Per una exposició detallada del requisit metodològic de l'estabilitat, consultar A. Domènech, "Ètica y economía de bienestar: una panorámica", a O. Guariglia (ed.), *Cuestiones morales*, Madrid, Trotta, 1996, p. 197, n. 3. El mateix autor ha fet un valuós estudi sobre els diferents criteris metodològics de les teories normatives: A. Domènech, "Algunos desiderata metodológicos de las teorías sociales normativas", Seminari de Metodologia de las Ciències Socials, Facultat de Ciències Econòmiques, Universitat de Barcelona, 1993, mimeo.

<sup>33</sup> Recordem la distinció de Rae entre la igualtat marginal i la igualtat inicial. Veure l'apartat 3.3 d'aquest treball.

passivament com les desigualtats de fons -moralment arbitràries- impedeixen el vertader sentit de la igualtat d'oportunitats.

Les implicacions dels dos igualitarismes més incisius del liberalisme -el benestarisme de Roemer i el recursisme de Dworkin- no poden ser més desil·lusionants a l'hora d'aplicar la igualtat d'oportunitats: la deserció d'un projecte de justícia tendent a aminorar les desigualtats socials i econòmiques, l'abandonament d'un criteri que avalui moralment el mateix procés social de formació de les preferències.

La concepció individualista de la igualtat d'oportunitats no posa l'èmfasi moral en la reducció de la desigualtat social, sinó en l'agravi a la voluntarietat de l'acció individual, de forma que no és la igualtat social el valor que hauria de moure les polítiques d'igualtat, sinó la responsabilitat individual davant de la pròpia acció. La societat ideal esdevé així una societat d'ambiciosos legítimament satisfets. Si la igualtat d'oportunitats es centra exclusivament en la responsabilitat individual, ens quedem sense un criteri de justícia per compensar per les desigualtats moralment arbitràries que no són responsabilitat directa de cap individu, perquè formen part del llegat generacional o de la responsabilitat col·lectiva.

Thomas Nagel adverteix de la inconsistència de la responsabilitat individual en el principi de la igualtat. Si en Pau obté un benefici del qual és responsable, millorant la seva situació respecte a la Maria, que no és responsable del canvi, la desigualtat resultant és acceptable pel principi individualista de la igualtat d'oportunitats, perquè aquest principi no està preocupat per les desigualtats per les quals les persones no són responsables, sinó per la responsabilitat sobre la pròpia acció o voluntat, ignorant si la situació d'un individu empitjora des del punt de vista de la igualtat per l'acció o la voluntat d'un altre



individu. Si el Pau i la Maria són responsables del que individualment posseeixen, la desigualtat és inobjectable.

"De vegades, per exemple, les desigualtats en la condició dels nens no s'han de considerar acceptables només pel fet que són el resultat d'avantatges i desavantatges dels quals els seus pares sí són responsables."<sup>34</sup>

En el terreny socio-econòmic, la responsabilitat sovint és compartida per les nombroses interaccions entre els individus i entre els grups. Marc Fleurbaey introdueix dos conceptes de responsabilitat que ens poden ajudar a interpretar el dilema de la igualtat d'oportunitats. Hom pot ser responsable dels propis actes, en la mesura que la meua voluntat i la meua acció són lliures. Aquest és el sentit que la responsabilitat tindria pel principi individualístic de la igualtat d'oportunitats. Però hi ha un altre possible significat de la responsabilitat que no necessita del lliure albir perquè l'acceptem. L'elecció dels mobles per la pròpia casa, la forma d'educar els fills o les decisions en política monetària si hom és el president del banc nacional diem que són responsabilitat de les persones. En la vida social, la responsabilitat sobre tots els assumptes que han de ser decidits es distribueix entre els individus, els grups i les institucions. Cada individu pren part en el procés de decisió, en algun punt del qual situem la seva àrea de responsabilitat. I no ens preguntem si l'elecció ha nascut del lliure albir o no. És la forma com la societat distribueix el poder de decisió i no necessitem saber si la voluntat és totalment lliure a l'hora de prendre les decisions. Probablement, les decisions són

---

<sup>34</sup> T. Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 72.

inflüides per multitud de factors, incloses les observacions de la resta de persones, però acceptem que el decisor es responsabilitza de l'última paraula<sup>35</sup>.

Malgrat aquesta interessant distinció, Fleurbaey no evita alguna de les objeccions que he adreçat a Roemer. Per exemple, qualsevol solució *política* al tema de la responsabilitat cau en l'objecció d'entregar la distinció entre el que està en el control de l'individu i el que està més enllà del seu control als prejudicis socials i culturals.

El principi de la igualtat d'oportunitats mostra, una vegada més, el seu perfil contradictori, perquè basa el principi d'igualtat en responsabilitzar les persones sobre accions i volicions socialment condicionades i, perquè per aquesta raó, pot tendir a incrementar en comptes d'aminorar les desigualtats socials.

Una possible solució a aquest dilema la podríem trobar en el plantejament rawlsià dels principis de la justícia. Recordem que el principi de la diferència vol compensar la desigualtat tot afavorint els que estan pitjor, ja que les persones poden haver perdut en la competència social per raons moralment arbitràries, com per exemple un desavantatge biològic. El principi de la diferència pretén afavorir els que estan pitjor sense preguntar-se si es troben aquí per mèrits propis o per mala sort en l'atzar natural. En aquest sentit, el principi de la diferència sembla més preocupat per reduir *per se* la desigualtat social que per compensar cada individu per les circumstàncies que no controla. El principi de la diferència, que apareix com la superació de les imperfeccions de la igualtat equitativa d'oportunitats, vol donar més als qui tenen menys, independentment de la responsabilitat que les persones han tingut en el resultat de la seva situació. Conscient que la

---

<sup>35</sup> M. Fleurbaey, "Equality of Opportunity or Equality of Social Outcomes?", *Economics and Philosophy*, nº 11, 1995, pp. 25-55.

intenció de la igualtat liberal, que vol igualar les oportunitats dels que comparteixen talent i motivació, es veu greument alterada per la influència social i familiar -com ja s'ha demostrat a bastament-, Rawls proposa la igualtat democràtica, que combina els principis de la igualtat equitativa d'oportunitats i de la diferència, per tal de veure superades les deficiències de la igualtat liberal.

No obstant aquest nou interès per la igualtat, el principi de la diferència és susceptible d'interpretacions desfavorables per la igualtat social. El principi de la diferència, basat en el criteri *maximin* de distribució, considera que la millora social en termes de béns primaris bàsics ha de beneficiar la situació dels que estan pitjor -també en termes de béns primaris. Però el principi de la diferència, en la seva definició formal, permet desigualtats extremes, atès que veu amb bons ulls que uns quants obtinguin grans quantitats d'ingressos a canvi que els que tenen menys rebin una compensació minúscula.

La resposta que dona Rawls a aquest efecte pervers del principi de la diferència és confiar en el principi de la igualtat equitativa d'oportunitats, lexicogràficament anterior al principi de la diferència, com a garant de la igualtat moral entre rics i pobres. Però, com es fàcil de percebre, aquesta solució condueix a un cercle viciós: la igualtat equitativa d'oportunitats ha de superar els dèficits igualitaristes del principi de la diferència quan aquest té la missió inicial de compensar per les desigualtats que la igualtat equitativa d'oportunitats no pot evitar<sup>36</sup>.

En conseqüència, la igualtat democràtica en Rawls continua essent víctima dels defectes de l'igualitarisme liberal: no aconsegueix que la

---

<sup>36</sup> Veure Rawls (1971), p. 158 i Rawls (1986), p. 71. Una forma com Rawls intentarà superar el cercle viciós esmentat consisteix a introduir una especial relació entre la igualtat equitativa d'oportunitats i les llibertats polítiques. Aquesta mesura, però, serà insuficient. Ho veurem en l'apartat 8.2 del present treball.

igualtat d'oportunitats contribueixi a disminuir les desigualtats socials, ans el contrari, pot augmentar-les.

Ens queda per veure com resol Sen la paradoxa de la igualtat d'oportunitats. Podem pensar que el filòsof d'origen indi supera el dèficit igualitarista dels autors anteriors perquè, d'una banda, el seu criteri de justícia accepta les objeccions que els recursistes fan al benestarisme, però, d'altra banda, no està interessat en aconseguir una igualtat de recursos, sinó que és sensible a l'efecte que els recursos tenen en les persones. És sensible al fet que persones distintes aprofiten de manera diferent els mateixos recursos per raó de les seves diferències individuals, algunes de les quals es deuen tant a factors socials com naturals dels quals les persones no són directament responsables. A diferència de Rawls, per exemple, Sen no discrimina un paraplègic, a l'hora de distribuir recursos, per la seva incapacitat física. L'absència d'una capacitat bàsica compta perquè la justícia distribueixi els recursos a favor de la incapacitat. Per Sen, la llista restringida dels béns primaris, com l'única base per determinar la justícia distributiva, no té en compte el que les persones poden fer amb aquests recursos.

"Si la gent fos fonamentalment essencial, l'índex de béns primaris podria ser un mètode bastant bo per jutjar els avantatges de cadascú. Però, en realitat, resulta que la gent té necessitats molt diferents, que varien amb el seu estat de salut, la seva longevitat, les condicions climàtiques, el lloc geogràfic, les condicions de treball, el temperament, i fins i tot el volum del cos (que afecta les seves necessitats de menjar i

roba). Jutjar els nivells d'avantatge exclusivament en funció dels béns primaris ens condueix a una moralitat parcialment cega."<sup>37</sup>

Per aquest motiu, els recursos o béns primaris són substituïts en la teoria de la justícia de Sen per les capacitats bàsiques per portar una vida normal. Quan les persones es troben constrenyides per incapacitats naturals o socials que no controlen, com les derivades del sexe, l'estat físic i mental, la pobresa, la gana o la influència del clima en el qual viuen, aleshores no són responsables de no aprofitar la igualtat equitativa d'oportunitats que la justícia rawlsiana els ofereix. En aquest sentit, podem dir que Sen amplia la llista dels factors que condicionen la capacitat de les persones d'aprofitar la igualtat d'oportunitats i dels quals no són responsables.

"L'interès per les capacitats bàsiques es pot veure com una extensió natural de la preocupació de Rawls pels béns primaris, tot desplaçant l'atenció dels béns a allò que els béns suposen pels éssers humans."<sup>38</sup>

Aquesta ampliació dels factors que condicionen la llibertat d'elecció que Sen incorpora al seu criteri d'igualtat de les capacitats bàsiques resulta més satisfactori per la igualtat que els criteris recursistes i benestaristes liberals que hem vist fins ara. Malgrat això, el concepte d'igualtat d'oportunitats que Sen defensa, a falta d'una definició i indexació ètica de les capacitats, cosa que el mateix Sen reconeix, quan diu que

---

<sup>37</sup> Sen (1988a), p. 150. Per a una ampliació de les idees de Sen, veure l'apartat 6.5 del present treball.

<sup>38</sup> Sen (1988a), pp. 152-3.

"Hi ha, per suposat, molts problemes amb el concepte d'igualtat de capacitats bàsiques. En particular el problema d'establir un índex dels grups de capacitats bàsiques seriosament."<sup>39</sup>

El seu concepte d'igualtat -com dic- cau també en la paradoxa de la igualtat d'oportunitats que hem vist en els altres igualitaristes liberals. Per què?

Com sabem, Sen comparteix la idea de fer a les persones responsables dels seus actes i preferències lliurement escollits.

"Si la societat s'organitza de tal forma que un adult responsable dels seus actes gaudeix de no menys llibertats que d'altres (sobre bases preestablertes), però malgasta les seves oportunitats i acaba en pitjor situació que els demés, es pot dir que no hi ha hagut injustícia."<sup>40</sup>

El problema és que l'oportunitat desaproveitada en una ocasió pot generar una penalització en la línia de sortida de la següent oportunitat, de forma que sempre s'arrossega una desigual oportunitat per competir en curses posteriors. La desigualtat d'oportunitats es torna crònica, malgrat que la responsabilitat directa de la persona en el desaproveïment de la primera oportunitat s'allunya progressivament en el passat. Com conclou Rae després del seu brillant estudi del concepte d'igualtat d'oportunitats,

"De fet, la cursa justa per la vida s'assembla a un torneig més que a una lluita oberta, amb la següent regla de selecció: 'quan guanyes, només

---

<sup>39</sup> Sen (1988a), p. 153.

<sup>40</sup> Sen (1995), p. 165.

guanyes el dret a continuar en la propera batalla; quan perds, perds per sempre".<sup>41</sup>

La vida no és una única competició, sinó una seqüència de competicions, i el lloc de partida en cada una d'elles ve determinat pel resultat de l'anterior. Assumint aquest fet, es pot mantenir encara que la gent és totalment responsable al llarg del temps de les conseqüències de desigualtat que com una bola de neu s'engrossen a partir d'una primera derrota?

La igualtat de capacitats capta bé la relació deficient entre els recursos i la igualtat en Rawls i en Dworkin, però és indiferent a la injustícia que es deriva dels efectes ilimitats de la responsabilitat individual sobre les oportunitats. Els únics atenuants de la responsabilitat individual que en aquest punt Sen admet són, en primer lloc, la mala sort, fins i tot sobre els riscos voluntàriament presos,

"Per exemple, la fallida d'una companyia d'assegurances o un banc de bona reputació no hauria de donar lloc a un rebuig fred de les desafortunades víctimes, degut al fet que les víctimes van elegir la companyia d'assegurances o el banc. De fet, una de les raons que ens poden portar a fixar l'atenció en els resultats aconseguits en comptes de les llibertats és la capacitat de les persones per comprendre les alternatives que s'hi presenten i per escollir intel·ligentment entre elles."<sup>42</sup>

I, en segon lloc, les preferències adaptatives generades per *disciplina social*, però sense extreure -com es veurà després de la cita- la conseqüència realment igualitarista que per la justícia haurien de

---

<sup>41</sup> Rae (1981), p. 75.

<sup>42</sup> Sen (1995), p. 166.

tenir les preferències adaptatives: que hi ha una possibilitat de valorar objectivament quines preferències són més valuoses que d'altres.

"Una qüestió relacionada amb l'anterior es refereix a la manera com el fet de tenir en compte les capacitats ha de considerar les llibertats reals que gaudeixen de fet les persones, no només aquelles que gaudeixen en principi. Si un condicionament social porta una dona a la manca del valor d'escollir, i fins i tot de *desitjar* allò que valoraria si no se li denegés, aleshores no seria just que realitzés l'avaluació social partint del supòsit que podria escollir. És important concentrar l'atenció en les llibertats que realment es gaudeixen, prenent nota de tots els obstacles, inclosos els de la *disciplina social*."<sup>43</sup>

Es pot pensar que la defensa de la llibertat de les persones i, per tant, de la responsabilitat associada a aquesta llibertat, que el liberalisme de Sen incorpora al seu igualitarisme, és la causant del límit a una concepció més àmplia de la igualtat. Però crec que en realitat no és així, almenys quan aprenem a distingir dos moments de la llibertat: la llibertat d'elecció i la llibertat com a respecte a les teories particulars del bé.

No és la preservació de la llibertat d'elecció el que enfosqueix un enfocament més igualitarista en Sen (i en els altres igualitaristes liberals), sinó la falta de compromís amb una intervenció pública que suposi la defensa d'una teoria particular del bé. Sen, per exemple,

---

<sup>43</sup> Sen (1995), p. 166. Malgrat això, cal remarcar que la igualtat de capacitats de Sen intenta superar el problema de les preferències adaptatives de forma més eficaç que el recursisme. Si el recursisme aconsegueix vèncer els problemes de les preferències immorals i de les preferències cares, tan onerosos per la igualtat del benestar, no és capaç de dominar, de la mateixa manera, el problema de les preferències adaptatives. Només per aquest motiu, l'enfocament de les capacitats és més adequat que l'enfocament dels recursos per interpretar la igualtat d'oportunitats.



admet que "el que s'està discutint és la interpretació de les necessitats com a capacitats bàsiques; aquesta interpretació de les necessitats i els interessos està freqüentment implícita en les exigències de la igualtat"<sup>44</sup>, però no està disposat a definir amb claredat quines són les necessitats humanes, ni de forma general ni en àmbits restringits de la vida de les persones (educació, sanitat, etcètera). Una definició *específica* de les capacitats bàsiques trencaria el compromís liberal amb el respecte a la pluralitat de les visions particulars del bé. Per tant, encara que Sen admet que les persones són distintes tant en les variacions sobre les concepcions del bé com en la capacitat de transformar els recursos disponibles en llibertat real, no està disposat ni a definir quines concepcions del bé poden ser més valuoses ni a donar una llista de capacitats que eviti l'ambigüetat del terme. Sen aprova que

"si cada llista possible de béns primaris, i cada manera de fer un índex permet algunes persones aconseguir molt bé els seus fins, i a d'altres no, aleshores es perdrà la important característica de neutralitat, amb la qual cosa tota la línia de raonament de la justícia com a equitat es pot veure posada en qüestió. *Per mi, es fan necessaris alguns requisits addicionals en la relació entre els béns primaris i els àmbits d'altres valors.*"<sup>45</sup>

Però no accepta ultrapassar clarament la neutralitat. La defensa de la pluralitat de les concepcions del bé impedeix una indexació de les capacitats bàsiques, la qual cosa porta a la paradoxa de saber que els recursos s'han de distribuir per tal d'igualar les capacitats, però desconexem quines són aquestes capacitats.

---

<sup>44</sup> Sen (1995), p. 152.

<sup>45</sup> Sen (1995), p. 101, n. 26. La cursiva és meua.

L'enfocament de les capacitats capta millor que l'enfocament dels recursos la llibertat i la responsabilitat davant de l'aprofitament de les oportunitats, perquè es preocupa per la llibertat en si i no només pels mitjans per aconseguir la llibertat, però sense introduir una definició normativa i objectiva de les capacitats i sense descriure un procediment d'avaluació objectiva pel qual les capacitats puguin ser comparades i valorades en la seva contribució a una vida bona, l'enfocament de les capacitats col·lapsarà en una avaluació subjectiva de les mateixes.

Tanmateix, crec que la llibertat d'elecció no es trobaria en perill amb la defensa d'una indexació de les capacitats bàsiques, ja que ella mateixa pot ser una capacitat bàsica o la més important de les capacitats<sup>46</sup>. La llibertat d'elecció no és necessàriament un límit a la igualtat d'oportunitats, sinó la seva condició, com molt bé veu Sen quan associa l'enfocament de les capacitats a la llibertat d'elecció. Hi ha una autèntica igualtat d'oportunitats només quan totes les persones gaudeixen d'una igual llibertat d'elecció. L'absència de bona salut, per exemple, obstrueix la llibertat d'elecció<sup>47</sup>. Garantir una atenció sanitària universal que eviti el deteriorament de la salut es pot justificar per la preservació de la llibertat d'elecció. Qualsevol límit a una atenció sanitària universal haurà de buscar un altre tipus de justificació, com ara l'eficiència, la falta de recursos o la falta de voluntat política i

---

<sup>46</sup> Més endavant, es veurà que aquesta és la proposta de M. Nussbaum per incloure la llibertat d'elecció en una concepció més objectiva de les necessitats humanes bàsiques. Veure l'apartat 11.3 del present treball.

<sup>47</sup> Si la llibertat d'elecció és una capacitat més, potser la més important, no hi hauria problema en permetre que algú lliurement considerés que l'absència total de salut és un bé per ell, per exemple en els casos d'eutanàsia, sempre que la persona fos conscient de totes les alternatives. Però si la llibertat és un escut per impedir la definició de les necessitats bàsiques, aleshores no podem eludir la paradoxa de la igualtat d'oportunitats. Per entendre la relació entre la llibertat i les teories del bé caldrà analitzar les concepcions morals de la persona de les diferents teories de la justícia, cosa que faig en els capítols 10 i 11 del present treball.

social, però no podrà argumentar que destorba la llibertat d'elecció. Si la llibertat vol superar la frontera de la mera formalitat haurà d'incorporar una teoria que indiqui que la falta de salut<sup>48</sup> és un mal que cal evitar sempre que tinguem col·lectivament els mitjans per aconseguir-ho. Si aquesta teoria implica una concepció del bé, en concret una concepció moral sobre el que és la bona salut, això no és una conseqüència que limiti una teoria preocupada per la llibertat, sinó que la possibilita. Una teoria del bé basada en una concepció de la bona salut no només no faria perillar la justícia liberal, sinó que sembla deduir-se de l'ideal liberal de respectar i promoure la llibertat.

En conclusió, l'ideal d'igualtat d'oportunitats sembla immers en una paradoxa sense solució. Tant en la versió recursista com en la benestarista liberal, la igualtat d'oportunitats ensenya el seu caràcter contradictori: promet més del que ofereix. Quan la igualtat d'oportunitats encara té com a nord la igualtat social, com en Tawney<sup>49</sup>, hem descobert que justament la desigualtat social -allò que hauria de disminuir gràcies a la igualtat d'oportunitats- és la causa de la impossibilitat pràctica de l'ideal d'igualtat d'oportunitats. Més tard, quan la igualtat d'oportunitats perd l'objectiu de la igualtat social i es redueix a voler compensar els individus pels factors que no estan sota el seu control, bo i fent-los responsables de les seves eleccions individuals, hem vist que no pot corregir les desigualtats de fons en la formació inicial de les preferències. El resultat sembla portar-nos a l'assumpció de la impossibilitat de dur a terme l'objectiu de la igualtat

---

<sup>48</sup> Òbviament, la definició de la salut també implica una concepció moral de la persona, una teoria del bé que ens digui, per exemple, que la falta de capacitat motriu d'un paraplègic afectat de poliomelitis és susceptible de ser compensada per la justícia de forma diferent que la depressió d'un sibarita afectat per no poder esquiar als Alps.

<sup>49</sup> Veure Tawney (1931), p. 106.

d'oportunitats, més enllà del seu sentit mínim o igualtat formal d'oportunitats.

Aquesta impossibilitat l'he anomenada la paradoxa de la igualtat d'oportunitats. D'una banda, la igualtat d'oportunitats és un concepte del liberalisme. Hom vol preservar les diferències de les persones quant a l'ambició, l'esforç, la responsabilitat davant de les pròpies eleccions, de manera que aquestes diferències es reflecteixin en el resultat final de la posició que les persones ocupen en la societat. D'altra banda, utilitzem l'ideal de la igualtat d'oportunitats per justificar una societat més igualitària, en la qual les diferències socials, econòmiques i educatives s'haurien de reduir.

Tendim a reivindicar la igualtat d'oportunitats com a mecanisme de compensació pels que parteixen d'una situació social més difícil. Amb aquest propòsit separem una visió conservadora de la igualtat d'oportunitats, que la redueix a una mera no-discriminació formal per accedir a l'educació i als llocs de treball, d'una visió progressista, en la qual s'insisteix en promoure, amb polítiques de discriminació positiva, una efectiva igualació de les capacitats individuals. I creiem que seguint la línia progressista de la igualtat d'oportunitats reduïrem de forma important la desigualtat d'oportunitats.

Malgrat això, el resultat és la impossibilitat d'agregar els dos objectius de forma satisfactòria. Com més respectuosos ens mostrem amb la responsabilitat individual, més distanciem la igualtat social de la igualtat d'oportunitats. La igualtat d'oportunitats serveix per treure del camí els obstacles en el desenvolupament de les capacitats individuals, però resulta inútil, en la seva concepció liberal, per igualar l'accés a la formació d'aquestes capacitats, atès que es considera que la capacitat no és una realitat independent dels valors morals diferents de cada persona o grup social, diferències que una teoria liberal de la

justícia ha de preservar. La tensió entre la llibertat i la igualtat té aquí un dels seus nusos més rígids. La igualtat d'oportunitats esdevé així un ideal sense solució.

La paradoxa va més enllà d'una qüestió econòmica, com pretenen assenyalar de vegades alguns autors, que persisteixen en reduir les dificultats de l'igualitarisme als contextos econòmics i de mercat. La discussió entre conservadors i progressistes es centra sovint en els aspectes pressupostaris, d'eficiència i de creixement econòmic que envolta la promoció de la igualtat. En canvi, el que estic plantejant és que més enllà dels requisits monetaris de la igualtat d'oportunitats, l'ideal és víctima d'un conflicte de valors que exigeix un compromís moral i no una mera negociació d'interessos crematístics.

Per tal de dilucidar millor la manera d'enfocar la paradoxa de la igualtat d'oportunitats i, en definitiva, contribuir a argumentar en favor d'un compromís moral dins el conflicte plantejat, vull estudiar a partir d'ara la compatibilitat entre la igualtat d'oportunitats i tres idees aparentment irrenunciables de la teoria liberal de la justícia: la llibertat d'elecció, l'eficiència i la neutralitat.

En principi, la teoria liberal de la igualtat no vol contradir l'eficiència perquè accepta que, en termes generals, una societat rica però desigual és més justa que una societat igualitària però pobre<sup>50</sup>. Tanmateix, no vol contradir la llibertat perquè considera que de res serviria una societat igualitària que no respectés les llibertats individuals bàsiques, enteses habitualment com a llibertats negatives<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> Recordem l'exemple d'Adam Smith quan deia que vivia millor un treballador anglès pobre enmig de la revolució industrial que un cap de tribu africà en un país no desenvolupat.

<sup>51</sup> Veure l'excel·lent assaig d'I. Berlin per a una distinció entre la llibertat positiva i la llibertat negativa. I. Berlin, "Dos conceptos de libertad", a *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 187-243 (original: I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press).

El que intentaré mostrar a partir d'ara és que, en primer lloc, l'eficiència i la llibertat no només no són un fre per les exigències de la igualtat d'oportunitats, sinó que, en el cas de la llibertat, una efectiva igualtat equitativa d'oportunitats és la millor interpretació de la llibertat, i, en el cas de l'eficiència, es tracta d'escollir entre diferents interpretacions de la igualtat i no entre la igualtat i l'eficiència com a valors irreductibles.

En segon lloc, examinaré quina relació pot haver entre la justícia i el bé per tal de fer efectiva una igualtat real d'oportunitats. En aquest sentit, mostraré que darrera de tota teoria de la justícia s'amaga una parcialitat<sup>52</sup> en forma de concepció moral de la persona que determina la visió de la igualtat que desitgem.

Finalment, aplicaré les meves conclusions a l'objectiu d'una igualtat d'oportunitats en el món de la sanitat.

---

<sup>52</sup> Amb aquesta expressió, parafrasejo alguns dels títols que recentment han aparegut en la filosofia política liberal: veure B. Barry, *Justice as Impartiality*, Oxford: Oxford University Press, 1995; i Th. Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford: Oxford University Press, 1991. La parcialitat o imparcialitat de la justícia i de la igualtat són conceptes paradigmàtics de la relació entre la justícia i el bé.

## **8. LLIBERTAT I IGUALTAT D'OPORTUNITATS.**

Per estudiar les relacions entre la igualtat d'oportunitats i el valor liberal de la llibertat d'elecció em centraré en la concepció rawlsiana de la llibertat (apartat 8.1). Utilitzo la idea rawlsiana de la llibertat com a paradigma del valor liberal de la llibertat d'elecció que comparteixen els igualitaristes liberals, i perquè, a més a més, em permetrà realitzar una valoració crítica sobre el paper de les llibertats polítiques en la consecució de la igualtat d'oportunitats (apartat 8.2) i sobre els efectes igualitaristes de la igualtat democràtica en Rawls, és a dir, la combinació del principi de la igualtat equitativa d'oportunitats i del principi de la diferència.

### **8.1. Llibertat i vàlua de la llibertat.**

Rawls considera que en la posició original els individus consensuen una igual llibertat que exclou consideracions econòmiques. La raó es troba en el fet que els membres de la posició original, que veuen les llibertats bàsiques com a inviolables, acorden que cap avantatge socio-econòmic no pot compensar una pèrdua o reducció de llibertats bàsiques i, en conseqüència, aïllen els factors econòmics en la definició de la igual llibertat del primer principi.

No obstant això, aquesta exclusió resulta problemàtica pel principi de la igualtat d'oportunitats<sup>1</sup>. En la posició original, els individus provistos del vel d'ignorància no es poden conformar amb consensuar

---

<sup>1</sup> A l'inici d'aquest apartat, segueixo en part les idees de Norman Daniels, "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty", a *Reading Rawls*, Stanford, Stanford University Press, 1975.

una igual llibertat que deixa de banda la qüestió de la vàlua de la llibertat. A cap persona racional no se li escapa el fet que la llibertat, si només es defineix formalment, es buïda del seu autèntic valor moral. La preocupació per igualar la llibertat que tots hem de gaudir, evitant la naturalesa moralment arbitrària de les barreres físiques i socials que no són responsabilitat de l'individu, porta a la preocupació per la vàlua de la llibertat. Així doncs, les condicions materials que fan possible el gaudi efectiu - i no només formal- de la llibertat seran uns elements a tenir en compte pels membres de la posició original a l'hora de definir la igual llibertat.

Rawls segueix la tradició teòrico-liberal de voler harmonitzar la igualtat política i la desigualtat socio-econòmica. En aquest sentit, el primer principi de la justícia garanteix una igualtat política formal - defensa dels drets polítics, llibertat de consciència, d'expressió, llibertat real d'accés al poder<sup>2</sup>, etc.- mentre que el segon principi de la justícia -la igualtat d'oportunitats i el principi de la diferència- es dedica a justificar les desigualtats socio-econòmiques que l'exercici del valor de l'eficiència econòmico-productiva genera. La igualtat d'oportunitats intenta legitimar l'accés als processos socials i econòmics que generaran eficiència, mentre que el principi de la diferència vol pal·liar els resultats desiguals que la recerca de l'eficiència produeix. En aquest sentit, podem dir que els principis de la igualtat d'oportunitats i de la diferència limiten el principi de l'eficiència.

La meua intenció en aquest capítol és tractar la qüestió de les condicions materials de la justícia, condicions que formen part

---

<sup>2</sup> Més endavant, examinaré la importància de la distinció entre igualtat política formal i igualtat política efectiva, terme aquest últim que inclou una efectiva llibertat d'accés al poder. En parlaré quan explicaré la controvertible aplicació de la igualtat d'oportunitats en l'accés al poder.



ineludible de l'exercici de la llibertat. La tesi és la següent: l'absència de les consideracions materials de la justícia en els principis rawlsians de la justícia pot violar, en determinades condicions, l'exercici efectiu de la llibertat i de la igualtat d'oportunitats.

L'arrel d'aquesta crítica crec que la podem trobar en el concepte de llibertat que Marx critica en el pensament liberal i en la societat de tipus burgès que pressuposa. Marx subratlla el caràcter il·lusori de la llibertat burgesa basada en el lliure intercanvi de mercaderies i en la lliure competència econòmica. Per Marx, els individus es relacionen mútuament en una determinació donada, en la qual el treballador es veu obligat a vendre la seva força de treball per tal de sobreviure. En canvi, les relacions d'intercanvi són pressuposades, en el pensament liberal, com a relacions entre individus lliures en el sentit que no es veuen obligats a intercanviar. La relació de compra-venda de força de treball implica un moment jurídic de contracte en el qual els contractants són lliures, malgrat que en un nivell abstracte. Creu Marx que aquesta llibertat ha estat erigida, pel pensament liberal, com l'autèntica llibertat, però no és sinó aparent, ja que, posteriorment al moment jurídic i abstracte, l'obrer està forçat a vendre.

“La magnitud del salari es determina en un inici pel conveni lliure entre l'obrer lliure i el capitalista lliure. Després es revela que l'obrer està forçat a deixar que el salari es fixi en el nivell més baix possible, així com el capitalista està forçat a establir-lo en aquest nivell. En comptes de la llibertat de les parts contractants entra en escena la coerció. Això també succeeix amb el comerç i amb totes les altres relacions de l'economia política.”<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Marx, *La Sagrada Família*, Grijalbo, Barcelona, 1978, p. 32. Per a una anàlisi del concepte marxista de llibertat, consultar A. Prior Olmos, *La libertad en el pensamiento de Marx*, Universidad de Murcia, Murcia, 1988.

Es pot pensar, no obstant això, que les relacions descrites per Marx entre l'obrer i el capitalista no es corresponen amb les que pressuposa la societat liberal descrita per Rawls, en el sentit que el concepte d'explotació identificat per Marx entre el capitalista i el treballador, basat en les relacions laborals de dependència, ha quedat obsolet per la crítica moderna a l'economia política de Marx. Malgrat això, l'igualitarisme liberal, en l'intent de recuperar per a la teoria política el concepte d'explotació, l'ha situat en un terreny estrictament material: en les pures desigualtats econòmiques<sup>4</sup>.

L'explotació no resulta de l'intercanvi desigual de la força de treball, tal com ho va descriure Marx, sinó de la desigual distribució de la propietat, de manera que "un grup o persona és explotat si no té accés a la seva part equitativa del capital productiu alienable de la societat"<sup>5</sup>. Així doncs, el problema per a la justícia deixa de ser la desigualtat en les relacions laborals per passar a ser la legitimitat moral de la propietat privada del capital.

Dins aquesta preocupació per la justícia, Roemer apunta la possibilitat de trobar una igualtat d'oportunitats en els mitjans de producció que eviti la injustícia distributiva de l'explotació, però aquest intent resulta infructuós.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Per a una exploració del concepte d'explotació de l'igualitarisme liberal, veure J. Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982; Roemer, "Why Should Marxists be Interested in Exploitation?", a J. Roemer (ed.), *Analytical Marxism*, New York: Cambridge University Press, 1985; Roemer, *Value, Exploitation and Class*: Chur, Suïssa: Harword, 1986b; G.A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995; i Ph. van Parijs, *Real Freedom For All*, Oxford: Clarendon Press, 1995 (trad. castellana: *Libertad real para todos*, Barcelona: Paidós, 1996, cap. 5).

<sup>5</sup> Roemer (1986b), pp. 81-2.

<sup>6</sup> L'explotació resulta ser, doncs, una forma d'injustícia distributiva: la conseqüència d'una desigual i injusta distribució de la propietat en els mitjans alienables de producció. A partir d'aquí, sembla justificable proposar una igualtat d'oportunitats en l'accés als mitjans de producció que eliminés l'explotació. No

Rawls intenta escapar-se de la crítica marxista a la llibertat liberal apel·lant a la distinció entre la llibertat i la vàlua de la llibertat:

“Així doncs, podem distingir de la següent manera la llibertat i la vàlua de la llibertat [*worth of liberty*]: representem la llibertat amb un sistema complet de llibertats iguals per la ciutadania, mentre que la vàlua de la llibertat per les persones és proporcional a les seves capacitats per perseguir els seus fins dins l'esquema que el sistema defineix.”<sup>7</sup>

Si la llibertat es distribueix igualitàriament segons dicta el primer principi de la justícia, la vàlua de la llibertat obeeix en canvi al marc de la distribució equitativa definit pel segon principi. Aparentment, la incompatibilitat entre la igual llibertat i la desigualtat en riquesa -o entre el primer i el segon principi de la justícia- desapareix. La desigualtat en riquesa no és causa de la desigualtat en llibertat, sinó només de desigualtats respecte a la vàlua de la llibertat<sup>8</sup>. Per Rawls, no

---

obstant això, tant Cohen com Roemer descarten aquesta possible interpretació de la igualtat d'oportunitats, degut a la producció d'externalitats negatives per a la justícia. Per exemple, si després d'una igual divisió dels mitjans de producció, el talent d'A és superior al de B fins al punt de produir més, en un nou equilibri competitiu obtindriem una nova desigualtat en els mitjans de producció i una disminució del benestar de B, la qual cosa ens portaria a una nova intervenció pública que restaurés la igualtat inicial, una mesura que ara implica fer incursions en la propietat privada i desincentivar els talents. Per tant, l'única igualtat d'oportunitats que evita l'explotació és una igualtat de resultats, la qual cosa és contrària precisament a l'ideal de la igualtat d'oportunitats, com hem vist en la primera part d'aquest treball. Per aquesta discussió, consultar Roemer (1986b) i Cohen (1995). Per una crítica d'origen marxista a la teoria de la justícia de Rawls, consultar R.G. Peffer, *Marxism, Morality, and Social Justice*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990, pp. 361-415.

<sup>7</sup> Rawls (1971), p. 204.

<sup>8</sup> "La llibertat com a igual llibertat és la mateixa per tothom; la qüestió de compensar per una igual llibertat menor no té sentit. Però la vàlua de la llibertat no és la mateixa per tothom. Alguns tenen una autoritat i una riquesa més gran i, en conseqüència, majors mitjans per aconseguir els seus fins." Rawls (1971), p. 204.

està justificat incloure els factors econòmics en la definició de la llibertat. Així,

“En ocasions tindrem en compte com a una de les restriccions definitòries de la llibertat la incapacitat d'aprofitar-se dels propis drets i oportunitats com a resultat de la pobresa i la ignorància i, en general, de l'absència de mitjans. No obstant això, mantindré que aquestes coses afecten la vàlua de la llibertat, el valor que tenen pels individus els drets definits pel primer principi.”<sup>9</sup>

Ara bé, està legitimat excloure els factors econòmics en la definició de la llibertat? Per Daniels, qualsevol concepció de la llibertat que es pugui reflectir jurídicament implica l'ordenació de la interacció econòmica:

“El requeriment que els obstacles definitoris de la llibertat han de ser restriccions legals no implicarà excloure els factors econòmics, ja que aquests sempre queden reflectits en les lleis i la constitució. De fet, els factors econòmics són recollits per lleis que reconeixen i reforcen els drets de propietat, inclosos els drets de transferència, intercanvi i protecció de la propietat. Si no tinc diners per sufragar les despeses d'una defensa jurídica adequada serà perquè existeixen lleis que protegeixen els drets dels advocats per refusar la meva defensa jurídica i els drets de la policia per arrestar-me si ocasiono un altercat tot reclamant la defensa jurídica que vull.”<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Rawls (1971), p. 204.

<sup>10</sup> Daniels (1975), pp. 261-2.

Per tant, si tota interpretació de la llibertat política, social i individual necessita una visió de la interacció econòmica, no podem aïllar els factors econòmics de la definició de la llibertat.

Després de distingir entre la llibertat i la vàlua de la llibertat, Rawls fonamenta en l'elecció racional dels membres de la posició original la innecessarietat de considerar la vàlua de la llibertat en l'elecció del principi de la igual llibertat.

No obstant això, Daniels creu que la diferència entre la llibertat i la vàlua de la llibertat no justifica el fet que els membres de la posició original escolliran la primera com a prioritària respecte a qualsevol interpretació de la segona. De fet, creu que la sola distinció és arbitrària. La defensa racional -en la posició original- de les llibertats bàsiques, com ara la llibertat de consciència<sup>11</sup>, que el primer principi recull com a inviolables en una societat justa<sup>12</sup>, assumeix una defensa també racional de les condicions materials mínimes que possibiliten l'exercici del valor de les llibertats bàsiques, condicions sense les quals la llibertat bàsica esdevindria merament formal. Així, l'experiència mostra, per exemple, que les conseqüències socials de ser objector de consciència poden ser més negatives pels individus de classe inferior que pels individus de classe superior. Els primers reben una pressió social que els coarta amb més intensitat que els segons i de la qual resulta més difícil aïllar-se. En un altre exemple, és fàcil pensar que en un sistema de segregació racial com el que ha mantingut Sudàfrica, els rics que per raons de consciència vulguessin fugir ho tenien més fàcil que els pobres, atesos els costos de desplaçament.

---

<sup>11</sup> Rawls posa com a exemple la llibertat de consciència sempre que vol justificar la preponderància de les llibertats bàsiques. L'altra llibertat que Rawls analitza, juntament amb la llibertat de consciència, és la llibertat per a la participació política. Més tard em referiré als problemes que representa la defensa de la igual llibertat de la participació política.

<sup>12</sup> És a dir, no intercanviables en qualsevol negociació amb béns primaris.

La idea de Daniels és que si la igualtat és el criteri adequat de distribució de la llibertat de consciència, resulta racional en la posició original minimitzar els riscos d'interferència, inclosos els deguts a factors econòmics. No té sentit distingir entre obstacles formals i obstacles materials en l'exercici de la llibertat de consciència i argumentar que els segons no és necessari evitar-los per tal d'assolir la llibertat de consciència. El que realment importa, des del punt de vista racional de les parts integrants de la posició original, és evitar qualsevol tipus d'obstacle en l'ús efectiu de la llibertat i, en conseqüència, hom intentarà igualar les condicions de superació dels obstacles, tant els formals com els materials, tant a través de restriccions legals com a través de la distribució de la riquesa. I en la mesura que la llibertat de consciència és una llibertat bàsica -com recull el primer principi-, més bàsica, per exemple, que el principi de l'eficiència econòmico-productiva, aquest últim no podrà interferir ni tan sols en la recerca d'una combinació -entre l'eficiència i la igualtat- que resulti justa sota algun principi com ara el de la diferència o alguna altra variant d'aquest.

Una interpretació del segon principi que intentés salvar la dificultat de distingir la llibertat de la seva vàlua podria atorgar al principi de la diferència el poder de considerar beneficiosa la desigualtat en la vàlua de la llibertat si actua com a maximitzadora de la vàlua de la llibertat d'aquells que gaudeixen d'una llibertat menys valuosa. Es tractaria d'una nova versió del principi de la diferència, aplicat no sobre els béns primaris com a índex de mesura de la desigualtat, sinó sobre la vàlua de la llibertat, definida com la capacitat de fer efectiva la llibertat sense restriccions degudes tant a factors legals com econòmics.

Aquesta versió del principi de la diferència suposa substituir els béns primaris per la vàlua de la llibertat. Si el principi de la diferència

utilitza com a criteri de desigualtat la cistella de béns primaris de que disposen els individus o grups, la nova versió reemplaçaria aquesta mesura per la vàlua de la llibertat que els individus o grups gaudeixen. La substitució dels béns primaris com a mesura de la desigualtat socio-econòmica per alguna concepció de la vàlua de la llibertat no seria tan descabellada en el context de les intencions de Rawls, ja que si la virtut de l'índex basat en els béns primaris és la neutralitat respecte a qualsevol concepció particular de la vida bona, la vàlua de la llibertat es pot entendre com la capacitat objectiva -i efectiva- de poder exercir la llibertat al marge del contingut o fi del seu ús. És a dir, amb la idea d'una igualtat equitativa de la llibertat no es tracta d'afavorir cap pla de vida particular, sinó de garantir que tots tenen un igual accés a gaudir de les llibertats considerades bàsiques.

Malgrat això, la relació entre els béns primaris i la vàlua de la llibertat comporta algun problema. D'una banda, en comparació amb la mesura estricta de les desigualtats a través dels béns primaris, obtenim que un augment en termes absoluts dels béns primaris en les persones que es troben en la situació pitjor, augment avalat pel principi de la diferència<sup>13</sup>, pot provocar, en termes relatius, un descens de la vàlua de la llibertat en els mateixos. En paraules de Daniels:

“La gran desigualtat de poder i de riquesa, que actua per *incrementar* l'índex dels individus que estan pitjor, també pot actuar al mateix temps per *disminuir* la vàlua de la seva llibertat.”<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> En termes econòmics, hom assumeix que els incentius en forma de benefici econòmic actuen per incrementar la inversió i, aleshores, permeten crear més llocs de treball, sous més alts i recollir posteriorment major volum d'impostos destinats a millorar el benestar dels menys afavorits.

<sup>14</sup> Daniels (1975), p. 271.

En defensa de l'argumentació de Daniels crec que la raó d'aquest desajustament entre la funció dels béns primaris i la de la vàlua de la llibertat es trobaria en el fet que la maximització dels béns primaris pels que estan pitjor, a través del principi de la diferència, no genera necessàriament una disminució de la desigualtat entre els que estan millor i els que estan pitjor. En altres paraules: un augment en termes absoluts dels béns primaris pels qui en tenen menys és compatible amb un augment en termes relatius de la desigualtat mesurada també en béns primaris. Com a exemple, considerem els següents estats alternatius<sup>15</sup>:

	Situació d' A	Situació de B
estat x	10	5
estat y	20	7

<sup>15</sup> Es tracta d'un problema senzill d'elecció entre estats socials alternatius. A i B poden ser individus o, preferentment, en la teoria de la justícia de Rawls, grups, els quals són identificats en funció de la quantitat de béns primaris que disposen, mesurats amb xifres en l'exemple. Naturalment, es poden fer objeccions a la utilització d'un exemple d'elecció entre estats socials per tal de valorar el principi de la diferència. Una objecció dèbil apunta que la naturalesa del principi de la diferència és purament ordinal i, per tant, no és sensible a magnituds de guanys i pèrdues; és una objecció dèbil, en la meua opinió, perquè les qüestions de la justícia distributiva són cegues si no tenen en compte la cardinalitat de les diferències i, en conseqüència, no ens facilita poder aïllar el principi de la diferència de les desigualtats mesurades cardinalment. Una objecció forta, en canvi, mostra que l'argumentació de Rawls està basada en un cert marc institucional i, per tant, per avaluar l'efectivitat del principi de la diferència hauríem de tenir això present. Així, si bé és possible que la dificultat que apuntaré aquí en el principi de la diferència serà molt seriosa en l'elecció entre estats socials en general, no ho serà tant en l'elecció entre institucions, que és l'àmbit que Rawls reserva a l'aplicació del principi. Sembla com si l'àmbit institucional tingués en compte altres índexs de desigualtat per tal de reduir el forat entre el promig i el mínim que l'exemple mostra. En qualsevol cas, però, Rawls no especifica això últim.



El principi de la diferència indicarà que  $y$  és preferit a  $x$ . No obstant això, la desigualtat entre A i B ha augmentat considerablement en passar de  $x$  a  $y$ . L'exemple pot transformar-se fàcilment amb xifres més exagerades. Imaginem l'esquema anterior amb l'única variació d'incloure en la situació d'A en l'estat  $y$  la xifra 1000 en comptes de 20. La idea intuïtiva és que el principi de la diferència permet que un grup guanyi milions de pessetes a canvi que el grup dels més pobres guanyi tan sols un cèntim.

Però la paradoxa resulta més greu si afegim la idea de la vàlua de la llibertat. Així, si el principi de la diferència corrobora com a millora social el fet que els que tenen menys augmenten mínimament els seus béns primaris a canvi d'un gran augment dels béns primaris en els que d'entrada ja tenen més, i combinem aquest fet amb l'anterior, que diu que amb un augment dels béns primaris podem obtenir una disminució de la vàlua de la llibertat, el resultat és aleshores que la desigualtat en termes de la vàlua de llibertat es dilata encara més. En conseqüència, el principi de la diferència, combinat amb els béns primaris com a mesura de la desigualtat -tal com Rawls ho defineix-, conviu amistosament amb una gran -i fins i tot progressiva- desigualtat en la vàlua de la llibertat.

En síntesi: he ressaltat dos problemes en la interpretació del principi de la diferència. El primer es deriva de la indeterminació del mateix principi, de manera que un augment ostensible dels béns primaris en un grup està legitimat a canvi de produir-se un augment mínim en el grup dels que estan pitjor. El segon problema parteix de la mateixa concepció de la llibertat: si no admetem la distinció, en la posició original, entre la llibertat i la vàlua de la llibertat, fins i tot l'exigu augment dels béns primaris en els que estan pitjor pot tenir com a efecte una disminució de la vàlua de la llibertat per aquests. Aquest

resultat és, amb claredat, moralment contraintuïtiu respecte a les exigències de la igualtat.

Rawls, però, se n'adona del problema, ja a *A Theory of Justice*, almenys de la part que he exposat en primer lloc.

“L'objecció diu que, atès que haurem de maximitzar (amb les restriccions habituals) les perspectives a llarg termini dels menys avantatjats, sembla que la justícia d'un gran nombre d'increments i disminucions en les expectatives dels més avantatjats depèn de petits canvis en les perspectives dels que estan pitjor. Per exemple: es permeten les majors diferències en riquesa i ingressos a canvi que siguin necessàries per elevar les expectatives dels menys afortunats en la mesura més nímia (...) Resulta sorprenent que la justícia d'augmentar les expectatives dels que estan millor, posem en un bilió de dòlars, depengui de si les perspectives dels menys afavorits augmenten o disminueixen en un cèntim.”<sup>16</sup>

L'argumentació de Rawls per contrarestar la paradoxa consisteix a confiar en el paper del primer principi i, sobretot, de la igualtat d'oportunitats com a garant per evitar les desigualtats materials greus.

“Precisament, els principis d'igual llibertat i igualtat d'oportunitats impedeixen que es donin aquests casos (...) Atès que les majors expectatives dels més afavorits possiblement cobreixen els costos de la formació i responen a exigències d'organització, contribueixen així a l'avantatge general. Encara que no hi ha cap garantia que les desigualtats no seran significatives, existeix una tendència persistent vers la seva

---

<sup>16</sup> Rawls (1971), p. 157.

disminució mitjançant la creixent disponibilitat de talents educats i d'oportunitats més àmplies."<sup>17</sup>

La idea és que les desigualtats materials no resultaran tan aberrants moralment si part dels guanys dels més rics s'inverteix en sufragar els costos de l'educació dels pobres, a la qual tenen dret tant per raons d'eficiència econòmica -s'extreu un millor partit de la distribució social dels talents- com per raons de justícia lligades a les oportunitats equitatives.<sup>18</sup>

Malgrat això, roman la qüestió de com evitar les desigualtats en la vàlua de la llibertat. Podríem pensar que aquesta desigualtat tindria una solució amb la nova interpretació del principi de la diferència apuntada anteriorment, és a dir: que el principi de la diferència disposi del poder de considerar beneficiosa la desigualtat en la vàlua de la llibertat si actua com a maximitzadora de la vàlua de la llibertat d'aquells que gaudeixen d'una menor vàlua de la llibertat. D'aquesta manera, com a mínim, hom legitimaria la pèrdua de vàlua de la llibertat, eliminant de pas la distinció entre els termes relatius i els absoluts que resultava demolidora -des del punt de vista de la justícia- en parlar dels béns primaris.

No obstant això, si admetem la nova interpretació del principi de la diferència, ens trobem amb un altre problema. Assumim el nou raonament dels membres de la posició original, és a dir: no hi ha cap raó per acceptar menys vàlua de la llibertat per tal de mantenir la

---

<sup>17</sup> Rawls (1971), p. 158.

<sup>18</sup> En un principi, però, Rawls no acaba de confiar massa en el principi de la igualtat d'oportunitats per tal de mitigar les desigualtats socio-econòmiques, dissuadit segurament per les crítiques que situen el principi més com a garant de la no discriminació formal que com a corrector de les discriminacions substantives basades en la classe i en la família. Més tard, però, mostraré que una correcta interpretació del principi de les oportunitats equitatives condueix a una implicació major en la força igualitària dels principis de la justícia.

igualtat si acceptar certes desigualtats en la vàlua de la llibertat podria portar a augmentar en termes absoluts la vàlua de la llibertat. En conseqüència, atès que la distinció entre la llibertat i la vàlua de la llibertat no és significativa en la posició original, si apliquem el principi de la diferència a la vàlua de la llibertat, l'hauríem d'aplicar també a la llibertat en ella mateixa i, per tant, abandonar la idea de la igual llibertat.

L'arrel del conflicte és la següent: si no admetem la separació entre la llibertat i la vàlua de la llibertat en el terreny substantiu de la justícia distributiva, hem d'assumir que la igual llibertat formulada en el primer principi implica la defensa d'una igualtat en la vàlua de les llibertats bàsiques. Aquest resultat, però, entra en conflicte amb l'interès liberal -mostrat per Rawls- de deixar els factors econòmics fora de la defensa de les llibertats bàsiques.

En no admetre la distinció entre la llibertat i la vàlua de la llibertat en el veritable camp de la justícia distributiva -més enllà de la pura definició formal- sorgeix una contradicció entre dos interessos inicialment defensats per la concepció liberal de la justícia que proposa Rawls. D'una banda, si mantenim els factors econòmics en l'àmbit del segon principi, subjectes al principi de la diferència, aleshores el principi de la diferència s'aplicarà també sobre les llibertats bàsiques, la qual cosa és sens dubte un efecte antiliberal. D'altra banda, si prioritzem la defensa de la igualtat estricta de les llibertats bàsiques, aleshores els factors econòmics ineludibles de la definició de les llibertats bàsiques han de ser tinguts en compte en el poder igualatori del primer principi, la qual cosa també s'allunya de la motivació i de la tradició liberal.

No obstant això, Rawls està obligat a ordenar aquests dos interessos d'alguna manera clara si no pot contestar l'objecció de l'estreta relació

-per a la justícia distributiva- entre la llibertat i la seva vàlua. Al meu parer, sigui com vulgui l'ordenació, la igual llibertat defensada pels dos principis de la justícia ha de tenir, com es desprèn de l'apuntat, una interpretació més igualitària de la que Rawls li atorga.

El factor clau és, sens dubte, la controvertible distinció entre la llibertat i la seva vàlua. Rawls, en el text *The Basic Liberties and Their Priority*,<sup>19</sup> acaba per ser conscient de la limitació d'aquesta distinció, quan afirma que:

“la distinció entre la llibertat i la vàlua de la llibertat és, naturalment, una mera definició i no determina cap qüestió substantiva.”<sup>20</sup>

Però continua convençut de la força de la distinció de cara a intermediar en la justícia distributiva, ja que afegeix que:

“aquesta definició és un primer pas en la direcció de combinar llibertat i igualtat dins una visió coherent.”<sup>21</sup>

## **8.2. Igual vàlua de les llibertats polítiques.**

La manera que té Rawls d'entrar en els problemes substantius de la justícia distributiva no serà ampliant les implicacions materials de l'ús efectiu de les llibertats bàsiques, sinó:

---

<sup>19</sup> Publicat originalment a *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 3, Salt Lake City, University of Utah Press, 1982. Inclòs posteriorment a J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.

<sup>20</sup> Rawls (1993), p. 326.

<sup>21</sup> Rawls (1993), pp. 326-7.

“incloent en el primer principi de la justícia la garantia que les llibertats polítiques, i només aquestes llibertats, han de ser assegurades mitjançant el que he anomenat la seva vàlua equitativa.”<sup>22</sup>

En comptes d’abordar els condicionants materials de l’ús efectiu de les llibertats bàsiques, Rawls recorre a la tradició liberal i insisteix en el fet que l’enfortiment de les llibertats polítiques garantiran la justícia del repartiment de béns després de l’acció del mercat. En definitiva, el refermament de les llibertats polítiques acabarà amb les desigualtats socio-econòmiques moralment indesitjables, aquelles que ni tan sols el principi de la diferència pot mitigar.

Vista la solució de Rawls, crec que, en comptes de fear un pas endavant en la força igualitarista que apuntava el principi de la diferència, el filòsof nord-americà rescata la vella tradició liberal d’arribar a la justícia distributiva pel camí exclusiu de la política, eludint el contacte directe amb la intervenció econòmica. Rawls creu haver trobat una fórmula capaç de respondre a la crítica que diu que les llibertats bàsiques poden esdevenir merament formals, i ho aconsegueix sense comprometre la defensa de l’eficiència econòmica i la seva exigència de legitimar certes desigualtats materials.

La vàlua equitativa de les llibertats polítiques significa que les llibertats polítiques han de ser iguals per a tots els ciutadans, independentment de la seva posició socio-econòmica, és a dir: han de ser aproximadament igual, o almenys suficientment igual, en el sentit que tothom tingui una igual oportunitat equitativa d’assolir un càrrec públic i d’influir en el resultat de les decisions polítiques. Aquesta idea d’oportunitat equitativa -afegeix Rawls- és paral·lela a la d’igualtat equitativa d’oportunitats del segon principi de la justícia.

---

<sup>22</sup> Rawls (1993), p. 327.

Rawls modifica així lleugerament la seva concepció dels principis de la justícia, que queden així:

“a. Totes les persones són iguals per reclamar un esquema adequat de drets i llibertats bàsics iguals, esquema que és compatible amb el mateix esquema per tots; i en aquest esquema es garanteix la seva vàlua equitativa a les llibertats polítiques iguals, i només a aquestes llibertats.

b. Les desigualtats socials i econòmiques han de satisfer dues condicions: primera, han de ser vinculades a posicions i càrrecs oberts a tots en condicions d'igualtat equitativa d'oportunitats; i segona, han de promoure el major benefici pels menys avantatjats de la societat.”<sup>23</sup>

Conscient segurament de la reducció de la igualtat d'oportunitats a un principi merament formal, però també de la injustícia que això suposa en la intenció de mitigar les desigualtats socio-econòmiques, eleva posteriorment la igualtat d'oportunitats en l'accés al poder polític fins al primer principi.

Però, en qualsevol cas, la idea d'incloure una certa igualtat material en el primer principi o, el que és el mateix, ampliar la idea d'una igual llibertat amb el que suposaria acceptar una igualtat en la vàlua de la resta de llibertats li sembla, a Rawls, una autèntica disbauxa. Per ell:

“Mentre que no és gens clar quin pot ser el significat d'una garantia més àmplia de la vàlua equitativa, la resposta a aquesta qüestió, segons crec, és que una garantia així és o bé irracional, o bé supèrflua, o bé generadora de divisió social.”<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Rawls (1993), pp. 5-6.

<sup>24</sup> Rawls (1993), p. 329.

És irracional en el sentit que una distribució estrictament igualitària dels béns primaris resulta clarament ineficient. Malgrat això, hom pot interpretar la idea d'una igualtat en la vàlua de la llibertat com la satisfacció d'uns mínims bàsics de béns primaris per a tothom. Però si és així, resulta superflu, ja que el principi de la diferència assegura que cap individu no veurà disminuir la seva cistella de béns primaris. Finalment -conclou Rawls- hom pot entendre la igualtat en la vàlua de la llibertat com aplicable als interessos considerats bàsics. En el cas de l'interès per la religió, per exemple, es tractaria de satisfer totes les exigències materials d'aquells que consideren imprescindible anar en peregrinació als llocs sants, o construir catedrals, mentre que d'altres, que no generen interessos religiosos tan cars, rebrien molts menys recursos, la qual cosa provocaria la desconfiança i la divisió social.

Aquestes idees mostren clarament que Rawls dóna preponderància al valor de l'eficiència per sobre de la vàlua de la llibertat. Ara bé, en cap moment no rebutja la idea que diu que resulta racional en la posició original la defensa d'una unió inexcusable entre la vàlua de la llibertat i la llibertat individual. Per tant, es pot deduir que en el fons Rawls podria estar afirmant un cert domini del valor de l'eficiència sobre una part important -si no fonamental- de la llibertat individual, atès que aquest domini sí s'exerceix sobre el que significa la llibertat efectiva per les persones.

La defensa formal o jurídica de les llibertats bàsiques individuals estaria garantida davant del valor de l'eficiència, però la importància d'aquest quedaria per sobre del valor efectiu de la llibertat. I així, en la mesura que l'eficiència provoca desigualtats socio-econòmiques que, al seu torn, generen desigualtats en la vàlua de la llibertat, podem dir que la defensa de l'eficiència econòmica suposa, en la teoria de la



justícia de Rawls, la pèrdua de part de les llibertats bàsiques per molts individus.

En aquest sentit, s'amplia encara més l'acusació de massa liberal que Rawls rep, atès que la justificació de les desigualtats en la llibertat va més enllà de l'acceptació de desigualtats socio-econòmiques com a legítimes. Legitimar que alguns individus gaudeixen de fet de més possibilitats que d'altres per exercir les llibertats individuals s'allunya d'una interpretació estrictament liberal de la justícia i s'apropa a una visió de caire més conservadora, en la qual la defensa dels drets de propietat adquireixen una clara preeminència sobre la màxima projecció de les llibertats individuals.

Hem vist que la idea d'oportunitats no es pot desentendre de les raons econòmiques de la desigualtat d'oportunitats. Si la igualtat equitativa d'oportunitats implica tenir en compte els factors econòmics implicats en la defensa de les oportunitats equitatives, i la igualtat liberal és prioritària a consideracions d'eficiència, és una inconsistència admetre posteriorment que la igualtat econòmica derivada del principi d'igualtat equitativa d'oportunitats és irracional. Una qüestió diferent, però, és saber si la igualtat equitativa d'oportunitats exigeix necessàriament igualtat econòmica. Segurament no és així, ja que la producció de la desigualtat d'oportunitats no prové només de la desigualtat econòmica, sinó sobretot de les diferències culturals.

Es pot interpretar, però, que el valor de l'eficiència té efectivament més pes en la teoria de la justícia que la igualtat equitativa d'oportunitats, però que la igualtat formal d'oportunitats està garantida contra qualsevol canvi social o econòmic per raons d'eficiència. Aquesta és la tesi de Pöggge<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Veure T.W. Pöggge, *Realizing Rawls*, Ithaca: Cornell University Press, 1989.

No obstant això, crec que aquesta proposta no se sosté, ja que els arguments aportats per Pöggge no són prou consistents. Pöggge basa la prioritat de la igualtat formal d'oportunitats en la defensa de l'autoestima. Però l'autoestima és un bé primari subjecte al principi de la diferència que mai no pot tenir prioritat sobre les oportunitats, que, en la teoria de la justícia de Rawls, són incommensurablement més importants que els béns primaris<sup>26</sup> -tal com les llibertats bàsiques són incommensurablement més importants que les oportunitats i que els béns primaris.<sup>27</sup> L'altre argument de Pöggge per afirmar la prioritat de la igualtat formal d'oportunitats, però no de la igualtat equitativa d'oportunitats, és que amb la primera els pitjor situats econòmicament no empitjoren. A part que això no sempre és cert, tampoc no ho és que amb la igualtat equitativa d'oportunitats els que estan pitjor obtindran necessàriament menys ingressos que sense ella. La igualtat liberal pot tenir limitacions provinents de la defensa de les llibertats, com ara la llibertat de la família per educar els fills, però no és cert que el principi de la igualtat equitativa d'oportunitats empobreixi encara més els més pobres, com sembla afirmar Pöggge.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> També podem considerar que les oportunitats són un bé primari més. Però, fins i tot en aquest cas, les exigències d'un bé primari com l'autoestima no pot tenir prioritat sobre un altre bé primari, ja que ambdós estan subjectes per igual al principi de la diferència. L'única possibilitat perquè l'argument de Pöggge fos encertat passaria per assumir que l'autoestima és un bé incommensurablement més important que les oportunitats, la qual cosa és sense dubte inacceptable en la teoria de la justícia de Rawls.

<sup>27</sup> D'altra banda, no trobo cap argument per no estendre les exigències de l'autorrespecte a la igualtat equitativa d'oportunitats, en el cas que aquest no fos considerat com un bé primari més, sinó com un bé comparable en importància a les oportunitats o fins i tot a les llibertats bàsiques.

<sup>28</sup> Respecte als altres dos arguments que Rawls dona per evitar una igualtat material he de dir el següent: d'una banda, el principi de la diferència com a corrector de les desigualtats és susceptible -com ja hem vist i com ampliaré més endavant- d'interpretacions clarament anti-igualitàries; d'altra banda, creure que promoure la igualtat material crea divisió social és un argument polític, però no moral, i té el mateix pes, en una teoria ètica, que dir que l'afirmació "la desigualtat material resulta moralment legítima" també pot generar divisió social.

En definitiva, els arguments que Rawls dona contra la igualtat econòmica no són del tot vàlids si entenem que les consideracions materials són una exigència de la igualtat liberal. L'únic argument, al meu entendre, que impedeix una estricta igualtat material és el fet que les desigualtats d'oportunitats no s'eliminen a l'interior de la igualtat material, sinó que també és necessària una igualtat cultural. Però això no suposa el vist-i-plau moral a les desigualtats econòmiques ilimitades, perquè continua essent veritat que la igualtat equitativa d'oportunitats és un principi lexicogràficament anterior a l'eficiència, i que la igualtat d'oportunitats, així com la igualtat de llibertats bàsiques, si tenen algun sentit real i no merament formal, exigeixen una reducció considerable de les actuals desigualtats materials.

No obstant això, Rawls pretén subsanar el resultat de la seva teoria de la justícia com una teoria que permet grans desigualtats materials proposant una igualtat equitativa de les llibertats polítiques.

Malgrat això, una anàlisi acurada del que significa una igual vàlua de les llibertats polítiques donarà com a resultat que també aquesta idea esdevindrà merament formal si no es tenen en compte els condicionaments materials sense els quals no pot ser efectiva. Emprendre la crítica per dues vies: d'una banda, mostraré que la sola defensa de la igual vàlua de les llibertats polítiques resulta clarament insuficient per tal de mitigar tant les condicions d'accés obert als càrrecs socials com les desigualtats sòcio-econòmiques; d'altra banda, veuré que si s'ha de defensar una igual vàlua de les llibertats polítiques, caldrà incloure els factors econòmics que la fan possible. Si això és així, obtenim bones raons per a una defensa dels factors econòmics que condicionen les altres llibertats.

Comencem pel que afirma Rawls: les úniques llibertats que han de ser garantides en la seva vàlua equitativa són les llibertats polítiques.

La raó és que “aquells que disposen d'una riquesa i una responsabilitat més gran poden controlar el curs de la legislació al seu favor.”<sup>29</sup> La solució de Rawls per impedir aquesta injustícia consisteix, d'una banda, a incloure, en el primer principi, una igualtat efectiva de la vàlua de les llibertats polítiques que proporcioni un accés equitatiu a l'autoritat política i, d'altra banda, a regular amb el principi de la diferència la protecció de tots els ciutadans respecte al diferent aprofitament que hom treu dels drets i les llibertats en funció del poder econòmic del qual es gaudeix. D'aquesta manera, Rawls pretén resoldre la qüestió de la injustícia derivada de les desigualtats socio-econòmiques. Està convençut que la defensa de la igual vàlua de les llibertats polítiques arrossegarà la transformació de la resta de llibertats bàsiques de merament formals a substantives. Però, com vull comprovar, si bé la mesura proposada per Rawls és apropiada, no resulta suficient.

D'entrada, es pot sospitar que la preocupació de Rawls no és tant que les llibertats bàsiques deixin d'esdevenir merament formals, malgrat encapçali d'aquesta manera la qüestió a solucionar<sup>30</sup>, sinó concentrar els seus arguments en evitar el desequilibri de forces a l'hora de confeccionar la legislació bàsica de la societat. Es tracta de portar a la pràctica<sup>31</sup> els criteris d'equitat que fonamenten la idea contrafàctica i hipotètica de la posició original. Com el mateix Rawls afirma:

---

<sup>29</sup> Rawls (1993), p. 325.

<sup>30</sup> El títol del capítol reça: "Basic Liberties not Merely Formal" i la pregunta que dona peu a l'inici de l'argumentació és la següent: "com s'enfronta la justícia com a equitat al vell problema que diu que les llibertats bàsiques poden esdevenir merament formals, per dir-ho així?", Rawls (1993), pp. 324-5.

<sup>31</sup> Responent així a una altra crítica comuna adreçada a Rawls, a saber: les condicions hipotètiques de la posició original poden esdevenir merament ideals i no trobar un correlat efectiu en la realitat socio-política.

“La idea és incorporar en l'estructura bàsica de la societat un procediment polític efectiu que reflectirà en aquesta estructura la representació equitativa de les persones assolida en la posició original.”<sup>32</sup>

Però aquest argument resulta insuficient en afirmar tot seguit que és aquesta equitat del procediment la que proporciona una resposta a la qüestió de per què les llibertats bàsiques no són merament formals. És insuficient perquè lluny de donar una resposta concloent, encara obre més interrogants al respecte i, des del punt de vista de la vàlua equitativa de les llibertats efectives, resulta clarament insatisfactòria.

La igualtat en la vàlua de les llibertats polítiques s'assegura propiciant un accés en condicions de justa equitat a l'exercici públic de l'activitat política, és a dir: equitat en l'accés al procés i al control polítics que possibiliten gaudir de l'autoritat política. I això no perquè la vida política i la participació democràtica s'hagin de considerar com un bé per als individus autònoms, la qual cosa formaria part d'una concepció particular del bé, allunyant-se del caràcter neutral de la concepció liberal de la justícia que defensa Rawls, sinó perquè la garantia d'una igualtat equitativa d'oportunitats resulta suficientment important per tal de fer substantiva la igualtat política. Si ja hem dit que el problema fonamental que Rawls intenta resoldre és evitar la crítica que afirma que l'equitat procedimental de la posició original no troba un paral·lelisme a la pràctica, ens trobem que la solució aportada per Rawls és incloure la igual vàlua de les llibertats polítiques per tal de treslladar l'equitat de la situació hipotètica de la posició original a la pràctica política. L'objectiu és que l'activitat política tingui un inici que respecti les oportunitats equitatives en la capacitat dels ciutadans per intervenir-hi.

---

<sup>32</sup> Rawls (1993), p. 330.

“La garantia de la vàlua equitativa de les llibertats polítiques s'inclou en el primer principi de la justícia perquè resulta essencial a l'hora de determinar una legislació justa i també per assegurar que el procés polític equitatiu definit per la constitució resta obert a tothom sobre la base d'una igualtat aproximada.”<sup>33</sup>

No obstant això, una vegada més es pot acusar la idea de Rawls d'instal·lar-se en la mera formalitat, a menys que especifiqui a través de quins mecanismes és possible la igualtat efectiva de la vàlua de les llibertats polítiques<sup>34</sup>. En aquest sentit, Rawls apunta<sup>35</sup> el fet de mantenir els partits polítics independents de les grans concentracions de poder econòmic i social privat com a principal mecanisme pràctic d'assegurar la igualtat equitativa de les llibertats polítiques.

Ara bé, una anàlisi del que significa la igualtat d'oportunitats en l'exercici del poder i en la representació política em permetrà veure les limitacions d'aquesta idea.

---

<sup>33</sup> Rawls (1993), p. 328.

<sup>34</sup> Per exemple, la teoria feminista contemporània ens recorda que si les dones no treuen més profit del poder polític al qual tenen accés formal a través de les llibertats polítiques no es deu a una mala formulació d'aquestes llibertats, sinó sovint a una falta d'emancipació personal i col·lectiva de les dones per *participar* en la democràcia política. Per aquesta qüestió, veure, per exemple, S.M. Okin, *Women in Western Political Thought*, London: Virago, 1980, p. 278; i A. Phillips, "Must Feminist Give up on Liberal Democracy?" a *Democracy and Difference*, Cambridge: Polity Press, 1993 (trad. castellana: "¿Deben las feministas abandonar la democracia liberal?", a C. Castells (ed.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona: Paidós, 1996). Malgrat això, algú pot pensar que no li pertoca, a la teoria de la justícia de Rawls, determinar els mecanismes socials que ajuden a transformar la llibertat política de formal a efectiva, que aquesta és una tasca dels polítics, no dels filòsofs. El propi Rawls declara que "depassa l'objectiu d'una doctrina filosòfica la consideració en detall dels tipus d'ordenaments necessaris per assegurar la vàlua equitativa de les llibertats polítiques iguals" (1993, p. 327). Ara bé, sense entrar en el detall de l'ordenació política *ad hoc*, podem analitzar les conseqüències ètiques del conflicte de principis que apareix en els sistema moral rawlsianà, cosa que em dispenso a fer a continuació.

<sup>35</sup> Veure Rawls (1993), p. 328.

Mansbridge<sup>36</sup> distingeix entre igualtat d'oportunitats davant del poder coercitiu, d'una banda, i davant del poder d'influència, d'una altra. El poder coercitiu s'empra per dirimir interessos en conflicte, mentre que el poder d'influència s'utilitza quan els interessos són comuns<sup>37</sup>. El sistema democràtic exigeix que es respecti una certa igualtat en la distribució del poder coercitiu, la qual cosa es tradueix en el dret d'atorgar un vot per cada ciutadà. Cada ciutadà té un dret igual d'anar a votar, la qual cosa coincideix amb un poder també igual. A partir d'aquesta igualtat inicial, queden legitimats uns resultats desiguals tot respectant l'interès de tots.

Ara bé, amb el principi de repartir un vot per ciutadà paradoxalment no es compleix la màxima liberal de respectar per igual els interessos de tots. Factors independents dels interessos dels votants<sup>38</sup> com la mida del districte, el tipus de sistema electoral i, en general, el diferent pes d'un vot dins el conjunt de vots, fa que alguns vots tinguin més importància que d'altres a l'hora de legitimar l'autoritat política resultant. A més a més, existeixen altres factors com els grups d'interès, les èlits i la pertinença a una classe social o a una altra<sup>39</sup> que contribueixen a comprovar que la igualtat formal d'oportunitats en què

---

<sup>36</sup> Jane Mansbridge, "The Equal Opportunity to Exercise Power", a *Equal Opportunity*, N. Bowie (ed.), Boulder & London, Westview Press, 1988.

<sup>37</sup> El poder coercitiu apareix quan hi ha en joc conflicte d'interessos, i es defineix en termes de sanció o amenaça fins causar una nova situació no existent sense la sanció o l'amenaça. El poder d'influència, en canvi, es pot definir en termes de persuasió: A persuadeix B; en principi, la influència no és ni paternalisme (A exerceix coerció sobre B en interès de B) ni manipulació (A persuadeix B contra l'interès de B).

<sup>38</sup> Independència que en realitat no és tal, atès que tant la confecció de les mides dels districtes com dels sistemes electorals responen sovint a calculades estratègies polítiques destinades a afavorir alguns partits o opcions polítiques i perjudicar d'altres. El sistema electoral majoritari, per exemple, perjudica clarament les opcions minoritàries.

<sup>39</sup> Sidney Verba i Norman H. Nie, *Participation in America*, New York, Harper and Row, 1972. Citat a Mansbridge (1988), p. 149, n. 35. Per la influència de la classe social en l'exercici del vot, veure la n. 41 més endavant en el present treball.

es basa l'ideal liberal "un individu equival a un vot" provoca en realitat fortes desigualtats de poder, la qual cosa és contrària a l'ideal de no permetre que cap ciutadà no tingui un pes superior a un altre en el disseny de la governació de la societat.

Rawls, conscient d'aquest fet i de la necessitat de garantir una igualtat substantiva en la capacitat de participar en els processos d'assoliment del poder polític, afegeix el compromís, per part de la teoria de la justícia, d'evitar les diferències en el finançament dels partits polítics.

"S'han de fer, per tant, passos compensatoris per tal de preservar la vàlua equitativa de les llibertats polítiques iguals per tothom (...) Els partits polítics han de ser independents dels interessos econòmics privats, assignant-los suficients ingressos per prendre part en l'esquema constitucional."<sup>40</sup>

Això és així perquè si els partits i les campanyes electorals són finançats amb contribucions privades, les diferències econòmiques provoquen que l'arena política estigui controlada pels interessos dominants econòmicament, la qual cosa esdevé moralment injustificable, ja que cap criteri econòmic no hauria de modificar el dret a una llibertat bàsica, i la llibertat de poder participar en la configuració del poder polític és inclosa, com ja hem vist, en el primer principi de la justícia.

No obstant això, si bé la mesura proposada per Rawls recolça el propòsit d'igualar les condicions d'accés al poder polític, també sembla clar que resulta insuficient. És així perquè, fins i tot amb iguals contribucions monetàries en el finançament dels partits polítics i les

---

<sup>40</sup> Rawls (1971), pp. 225-6.



campanyes electorals i amb igualtat de vot, els individus amb més recursos participen més en política que els que en tenen menys. Existeix una relació cost-benefici en l'acte de participar que resulta desigual entre els més rics i els més pobres, entre els membres d'una classe social i els d'una altra. Així, ens trobem que, en les societats occidentals, els membres de la classe mitjana acostumen a tenir més incentius per exercir el vot<sup>41</sup> o que els membres de grups reduïts i poderosos ho tenen més fàcil per constituir grups de pressió<sup>42</sup>. És més, atès que en la societat ideal de Rawls els membres de les classes mitjanes i altes serien els més capaços -ja que l'èxit social s'hauria de basar exclusivament en la capacitat i en l'esforç individuals-, i atès que el món de la política requereix d'unes habilitats especials, serien precisament els integrants de les classes superiors els que acapararien la millor competència política i els que, en definitiva, controlarien en el seu favor els fils de la política. Com assenyala Mansbridge:

"Rawls no deia que els *ciutadans* haurien de 'tenir aproximadament la mateixa oportunitat d'adquirir autoritat política amb independència de la seva classe social i econòmica', sinó que únicament aquells que 'tenen una educació i una dotació natural similar' haurien de tenir aproximadament la mateixa oportunitat. Lluny de tenir la mateixa oportunitat 'independentment de la classe', els similarment dotats tendiran a provenir encara de les classes altament dotades."<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Per una exposició brillant d'aquest tema, veure Dennis C. Mueller, *Public Choice II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, especialment el capítol titolat "Redistribution".

<sup>42</sup> Veure el ja clàssic llibre de Mancur Olson, *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982. Mueller és clar quan afirma, per exemple, que "moltes despeses, subsidis, regulacions i mesures impositives poden ser explicades millor com a premis als millors esforços d'organització i de pressió en *lobbys* per part d'alguns." (Mueller, 1989, p. 457).

<sup>43</sup> Mansbridge (1988), p. 144.

El poder d'influència, en canvi, no requereix ser igualat estrictament en una democràcia liberal, ja que hom considera que l'ambició, l'esforç i les habilitats desiguals entre les persones poden legitimament generar desigualtats en el poder d'influència. Malgrat això, aquest desigual poder d'influència no seria justificable en la teoria de la justícia de Rawls si no revertís en una millora dels menys avantatjats, donada l'arbitrarietat moral de les habilitats socials i naturals. És per això que s'hauria d'aplicar el principi de la diferència a la distribució del poder desigual d'influència política<sup>44</sup>. És a dir, el desigual poder d'influència política seria legítim si beneficia els que tenen menys poder d'influència i si una igualtat estricta d'aquest poder els deixaria en una situació pitjor -mesurada pel conjunt de béns primaris.

Una igualtat estricta en el poder d'influència implicaria una igualació de les habilitats naturals i dels condicionants socials i familiars, la qual cosa atempta contra altres valors defensats per una concepció liberal de la justícia, com ara l'autonomia de la família i la llibertat sobre la pròpia persona. Així doncs, sembla que, efectivament, el principi de la diferència és l'encarregat d'impartir justícia en aquest àmbit.

Ara bé, l'aplicació del principi de la diferència a la distribució del poder d'influència contradiu l'interès demostrat per Rawls de voler assegurar una igual vàlua de la llibertat de participació política, és a dir, l'interès en garantir que les desigualtats econòmiques i socials no

---

<sup>44</sup> Això és el que es desprèn de la idea general de Rawls d'aplicar el principi de la diferència per tal de compensar el fet que les diferències naturals de les persones són moralment arbitràries i que la igualtat d'oportunitats, compromesa amb el principi de l'eficiència, no pot resoldre els problemes de desigualtat socio-econòmica generats per aquest principi. Problemes que, d'altra banda, es basen en el fet que les persones tenim diferents capacitats naturals.

condicionin la capacitat de treure profit de la llibertat bàsica, o, en paraules del propi Rawls:

“que tothom tingui una oportunitat equitativa per accedir a un càrrec públic i per influir en el resultat de les decisions polítiques. Aquesta noció de les oportunitats equitatives és anàloga a la de la igualtat equitativa d'oportunitats en el segon principi de la justícia.”<sup>45</sup>

És evident que Rawls pensa compensar les limitacions del principi de la diferència amb la igualtat d'oportunitats. La igualtat d'oportunitats en el poder d'influència hauria d'implicar, com a mínim, una igualtat d'accés als mecanismes socials i a les capacitats naturals que condueixen a gaudir de poder d'influència política. En aquest sentit, l'aportació de la igualtat d'oportunitats pot ser àmplia: igualtat d'accés als mitjans de comunicació, a l'educació, a la cultura, a les eleccions, etc.

No obstant això, aquestes mesures corren el perill d'esdevenir merament formals, atès que, d'una banda, interveuen valors importants en la justícia liberal, com ara l'autonomia de la família, que impedeixen -com ja s'ha vist- una igualtat estricta de l'educació i de l'accés a la cultura, la qual cosa repercuteix ineludiblement en una desigual motivació i capacitat per exercir influència en l'arena política. D'altra banda, també s'ha vist que en Rawls la igualtat d'oportunitats vol preservar la llibertat d'accés a les posicions socials, però sense entrar a discutir la desigualtat de la llibertat producte de diferències socio-econòmiques i culturals que Rawls deixa intactes en l'aplicació de la igualtat d'oportunitats. En conclusió: la igualtat d'oportunitats no pot ser mai la salvaguarda de les limitacions del principi de la diferència,

---

<sup>45</sup> Rawls (1993), p. 327.

quan aquest principi existeix precisament per mitigar les desigualtats que l'altre permet.

Doncs bé, encara que la idea original de Rawls d'incloure només la igualtat efectiva de les llibertats polítiques en el primer principi cerca indirectament no implicar els factors econòmics en la idea de garantir una igual llibertat, del que s'ha dit fins ara es deriva que *les condicions econòmiques intervenen en les desigualtats d'accés al poder d'influència i que la igualtat d'oportunitats definida per Rawls no aconsegueix evitar que aquestes condicions econòmiques i socials distorsionin injustament -és a dir, arbitràriament des d'un punt de vista moral- l'accés a la participació política.*

En conseqüència, obtenim que si la igualtat en la vàlua de les llibertats polítiques ha de ser efectiva, cal tenir en compte els factors econòmics que la condicionen. En aquest punt, se'ns obre una disjuntiva: o bé Rawls accepta que no podem eludir el fet que els factors econòmics han de ser presents a l'hora de garantir una igual llibertat o bé les llibertats bàsiques romandran merament formals, almenys per a la part de la població pitjor situada socio-econòmicament.

Així mateix, si recordem l'anàlisi sobre l'acusació de mera formalitat a les llibertats bàsiques, també recordarem que allà es va concloure que no hi ha una diferència substantiva, en l'argumentació dels membres racionals que componen la posició original, entre la llibertat i la seva vàlua, la qual cosa suggereix que els factors econòmics i socials que condicionen l'ús efectiu de les llibertats bàsiques són susceptibles de ser inclosos -seguint la racionalitat dels membres de la posició original- en la idea d'igualtat del primer principi. Això és així si volem donar un contingut moral autèntic a la idea d'una igual llibertat.

Si en aquella ocasió em vaig referir a la llibertat de consciència com a exemple on podem veure el sentit i la racionalitat d'unir la llibertat i la seva vàlua, podem allargar aquesta anàlisi ara a la llibertat de participació política. Així doncs, atès que l'ús efectiu de la llibertat de participació política està condicionat tant per factors polítics com per factors econòmics i culturals, un principi d'igual llibertat ha de donar una resposta adequada a aquest fet. No és suficient amb aportar garanties formals excessivament allunyades de les desigualtats socio-econòmiques i culturals, com ara no atorgar més d'un vot per cada ciutadà; ni tampoc no és suficient regular l'accés econòmic a la creació i foment de partits polítics. El pluralisme i la tolerància polítics, expressats en la permissivitat d'influir pacíficament en les idees polítiques de tots els ciutadans, genera també diferents capacitats en el poder d'abastar la influència. Aquestes capacitats o habilitats són fundades en els interessos diferents dels individus, però no tots els interessos gaudeixen dels mateixos recursos per deixar-se sentir, precisament perquè la igualtat formal inicial no té el poder suficient per erradicar moltes desigualtats arbitràries moralment, desigualtats substantives en el mateix procés d'arribada al poder polític. La igualtat en el finançament dels partits polítics no pot evitar que grups reduïts de pressió o els membres de les classes mitjanes i altes disposin de majors avantatges en l'accés a les decisions polítiques<sup>46</sup>; com tampoc no pot evitar que la grandària dels Estats moderns minimitzi la importància de la participació política com a panacea per resoldre -o mitigar

---

<sup>46</sup> Descarto aquí l'anàlisi de la possibilitat que el poder econòmic aconsegueixi avantatges en la influència política a través de vies alternatives, com ara la compra directa o indirecta de decisions i de governants. Aquesta qüestió es troba relacionada amb el món de la corrupció de les persones i, en tot cas, mereix ser tractada en un discurs sobre la moralitat privada, però no sobre la justícia, que assumeix simplement que la corrupció de les persones ha de ser oportunament castigada pel codi penal corresponent.

sensiblement- les desigualtats socio-econòmiques. En definitiva, no pot evitar que les diferències socials i d'interessos basades en la posició de classe afectin les desiguals expectatives dels individus, precisament allò que sanciona la igualtat equitativa d'oportunitats amb més insistència.<sup>47</sup>

### **8.3. Igualtat d'oportunitats i principi de la diferència.**

Com es podria defensar el filòsof americà de l'objecció adreçada en l'apartat anterior? Rawls exposa dues raons perquè els factors econòmics no entrin en la definició del primer principi. En primer lloc, el primer principi té una prioritat absoluta sobre qüestions d'eficiència o d'utilitat general, de manera que cap criteri d'eficiència econòmica no pot modificar el contingut i la defensa de les llibertats individuals bàsiques.

“De fet, en la justícia com a equitat els principis de la justícia tenen prioritat sobre les consideracions d'eficiència.”<sup>48</sup>

La segona raó per la qual Rawls allunya els factors econòmics del primer principi rau en el fet que el primer principi vol assegurar que tothom gaudeixi d'unes llibertats individuals bàsiques. En aquest sentit, incloure més llibertats de les necessàries o, per exemple, aspectes lligats a l'economia individual, provocaria àmplies zones de conflicte interpersonal que podrien abortar el consens que, a la pràctica -i no només en una situació ideal hipotètica- requereixen els principis de la

---

<sup>47</sup> Veure Rawls (1971), p. 73.

<sup>48</sup> Rawls (1971), p. 69.

justícia. Això fa que Rawls insisteixi en el fet que el principi de la igualtat d'oportunitats no és una part essencial de la constitució, sinó que ha de ser regulat pel poder legislatiu.

‘Però, mentre que algun principi d'oportunitats és, sens dubte, una essència d'aquest tipus (per exemple, un principi que exigís almenys llibertat de moviment i lliure elecció de treball), la igualtat equitativa d'oportunitats, tal com l'he definida, va més enllà d'això, i no es pot considerar constitucionalment essencial.’<sup>49</sup>

Tanmateix, en evitar que les consideracions d'eficiència puguin alterar la garantia d'una igual llibertat<sup>50</sup>, Rawls també impedeix que els factors econòmics entrin en les consideracions sobre el contingut de les llibertats. Crec que si Rawls és temorós d'incloure els factors econòmics en la definició de les llibertats bàsiques es deu al fet que aquesta inclusió podria restar força a la separació de les raons d'eficiència econòmica respecte del primer principi. En nom de l'eficiència econòmica es poden defensar retalls de llibertats individuals o, encara més greu, retalls de llibertats a una part només de la població. El principi de la igual llibertat pretén immunitzar algunes llibertats anomenades bàsiques respecte de les raons de l'eficiència. I perquè aquesta immunitat resulti eficaç Rawls considera que no només

---

<sup>49</sup> Rawls (1993), p. 228.

<sup>50</sup> Una interpretació reforçadora de la garantia de les llibertats individuals seria convertir la garantia en drets individuals, de manera que es pogués parlar del dret a les llibertats individuals. "Si algú té dret a alguna cosa [tal com ho defineix R. Dworkin] està malament que el govern li ho negui, malgrat que negant-li-ho hom afavoreixi l'interès general." (R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, London, Gerald Duckworth and Co., 1977; trad. castellana *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 384). D'altra banda, la defensa del valor de l'eficiència es recolza en la idea de l'interès general. Per tant, defensar un dret individual suposa fer-ho contra les exigències de l'eficiència econòmica si aquestes posen en perill els drets.

ens hem de prevenir del valor de l'eficiència productiva, sinó també de qualsevol valor econòmic. El preu perquè l'eficiència no condicioni el contingut de les llibertats bàsiques es paga amb la no introducció dels factors econòmics en la defensa d'aquestes llibertats.

Ara bé, amb aquest aïllament dels factors econòmics respecte de la definició de les llibertats bàsiques, ¿no podem obtenir un resultat tan contraintuïtiu com el que volíem evitar amb la inclusió dels factors econòmics en la defensa de les llibertats? Si alterar les llibertats bàsiques per raons d'eficiència resulta moralment inacceptable, limitar la seva defensa al seu aspecte merament formal o jurídic, ¿no esdevé també inacceptable des d'un punt de vista moral, sobretot si afegim que, quan les llibertats són defensades només jurídicament, uns grups o individus de la societat acaben gaudint efectivament d'elles mentre que d'altres, els menys afavorits econòmicament, es queden a les seves portes?

Rawls no sembla respondre una altra cosa que aportar el principi de la diferència com a regulador de les desigualtats socio-econòmiques. *A priori*, el principi de la diferència conserva l'eficiència sense permetre grans desigualtats socio-econòmiques. No obstant això, ja hem vist que el principi de la diferència és susceptible de varies interpretacions, unes més igualitàries que d'altres, sobre les quals Rawls no té elements de discriminació. En concret, el principi de la diferència pot escollir una societat molt desigualitària a condició que els menys afavorits augmentin mínimament la seva part de béns primaris respecte a la situació anterior (una almoïna generalitzada entre els més pobres, per exemple, compleix perfectament aquest requisit).

Rawls ha intentat evitar aquest resultat introduint un nou principi de justícia que seria prioritari als altres dos.



“En particular, el primer principi, que abasta els drets i llibertats iguals bàsics, podria fàcilment ser precedit d'un principi de prioritats lexicogràfica que exigiria que les necessitats bàsiques dels ciutadans es satisfaguin, almenys fins al punt que la seva satisfacció sigui necessària perquè els ciutadans comprenguin el que significa i siguin capaços d'exercir fructíferament aquests drets i llibertats. Certament, un principi d'aquest tipus ha de ser assumit a l'hora d'aplicar el primer principi.”<sup>51</sup>

Sorgeix el problema de com calcular el mínim social, degut al fet que la garantia d'aquest mínim podria provocar pèrdues d'eficiència econòmica i social.<sup>52</sup> El nivell de renda mínima garantida haurà de ser limitat en el punt que està en perill l'eficiència econòmica, punt a partir del qual els menys afavorits econòmicament començarien a estar pitjor amb la renda mínima que sense ella. La suma de transferències que el mínim social implica ha de ser “aquella que maximitzi les expectatives de la classe de renda més baixa de forma compatible amb l'adopció d'un estalvi apropiat i amb el manteniment del sistema de llibertats iguals.”<sup>53</sup> Van Parijs, que ha estudiat a fons aquesta qüestió, suggereix

---

<sup>51</sup> Rawls (1993), p. 7. Aquest principi ja estava apuntat en els escrits de 1967 com a una derivació del principi de la diferència, però no com a un principi autònom prioritari a la garantia de la igualtat formal de llibertats bàsiques. Veure J. Rawls, *Justicia como equidad*, Madrid: Tecnos, 1986, p. 79.

<sup>52</sup> Veure Rawls (1986), pp. 82-5.

<sup>53</sup> Van Parijs posa l'accent en altres dificultats d'eficiència social que la renda mínima garantida hauria de vèncer. D'una banda, hauria d'evitar la *trampa de l'atur*, de manera que la renda mínima no hauria de superar la renda que els més pobres obtindrien de treballar. D'altra banda, rebre el mínim social en forma d'ingressos no s'ha de subordinar a la prestació de treball o a la voluntat de treballar, per tal de no violar la llibertat d'ocupació (Philippe van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste*, París, Éd. du Seuil, 1991; edició castellana *¿Qué es una sociedad justa?*, Barcelona, Ariel, 1993, p. 173). Recentment, el pensador belga ha agrupat els seus arguments en la seva obra més important: *Real Freedom for All*, Oxford, Clarendon Press, 1995 (trad. castellana: *Libertad real para todos*, Barcelona, Paidós, 1996).

que el mínim social ha d'adoptar la forma d'una *assignació universal*.<sup>54</sup>

En qualsevol cas, una renda mínima garantida o una assignació universal no haurien de posar en perill, des de la perspectiva rawlsiana, les exigències econòmiques i socials de l'eficiència. Per Van Parijs, l'assignació universal hauria d'incloure també el repartiment equitatiu de les oportunitats. En aquest cas, torna a aparèixer el conflicte entre les exigències de l'eficiència econòmica i la igualtat d'oportunitats.

Recordem ara els arguments que porten Rawls a aplicar el principi de diferència.

Rawls és conscient de les limitacions de la igualtat d'oportunitats. Sabem que si bé la igualtat d'oportunitats pretén eliminar la influència de les contingències socials, continua permetent que el resultat en riquesa i renda es determini per la distribució natural d'aptituds i talents, de manera que el sistema de loteria natural decideixi les quotes distributives, la qual cosa és també arbitrària des d'un punt de vista moral. No hi ha més raó per permetre que la distribució de la riquesa i la renda estigui decidida per la distribució dels talents naturals que pels efectes d'accidents històrics i per la fortuna social. A més a més, el principi d'oportunitat equitativa pot complir-se només de forma imperfecta, almenys mentre acceptem la institució de la família. Tant la família com la classe afecten el desenvolupament de les capacitats naturals sense que la igualtat equitativa d'oportunitats ho pugui resoldre definitivament. Fins i tot la disposició cap a l'esforç depèn de circumstàncies familiars i socials afortunades.

---

<sup>54</sup> Veure Ph. van Parijs i R.J. van der Veen, "A Capitalist Road to Communism" i "Universal Grants Versus Socialism. Reply to Six Critics", *Theory and Society*, vol. 15, 1986; també Ph. van Parijs, *Arguing for basic income*, London, Verso, 1992, i *Real Freedom For All* (1995, cap. 2).

“A la pràctica és impossible assegurar igual oportunitat de realització i cultura als qui estan dotats de forma similar, i per tant necessitem adoptar un principi que reconegui aquest fet i que també mitigui l'arbitrarietat de la mateixa loteria natural. Que la concepció liberal no ho pugui fer és la seva debilitat capital des del punt de vista d'interpretar la justícia com a equitat.”<sup>55</sup>

Rawls troba aquest principi en la idea d'afavorir els que resulten menys afortunats per la loteria natural tot conservant els beneficis comuns de la distribució de la loteria natural.

“Donant per suposat que es dóna el marc institucional requerit per la igualtat equitativa d'oportunitats, les majors expectatives dels que estan millor situats en l'estructura bàsica són justes si i només si operen com a part d'un esquema que millora les expectatives dels membres menys afavorits de la societat.”<sup>56</sup>

Aquest principi és definit com el principi de la diferència. El seu objectiu és que el benefici que els millor situats treuen de la seva posició no perjudiqui els menys afortunats. En paraules de Rawls:

---

<sup>55</sup> Aquestes paraules ja les recollia Rawls en un dels seus primers treballs: "Distributive justice", *Philosophy, Politics and Society*, ed. P. Laslett i W.G. Runciman, 3rd Series, Oxford, Basil Blackwell, 1967, inclòs a l'edició castellana *Justicia como equidad* (1986), p. 71.

<sup>56</sup> Rawls (1986), p. 71. El 1967 apareix la idea fonamental sobre la legitimitat de les desigualtats socio-econòmiques, idea que no s'ha modificat mai substancialment, i que podem trobar reproduïda en els seus escrits de 1971, 1982 i 1993.

“la idea intuïtiva és que l'ordre social no ha d'establir i assegurar les probabilitats més atractives dels que estan millor situats a menys que fer això serveixi per beneficiar els menys afortunats.”<sup>57</sup>

El problema d'aquest objectiu intuïtiu és que pot no complir-se en funció de la interpretació que donem al principi de la diferència. D'una banda, existeix l'objecció sobre la validesa dels béns primaris com a mesura de les comparacions interpersonals de benestar. En concret, les desigualtats en benestar poden no ser abastades completament amb la mesura dels béns primaris: podem trobar dos grups o individus que tot i tenir la mateixa quantitat de béns primaris, el seu benestar és clarament desigual.<sup>58</sup>

D'altra banda, la comparació entre uns individus i altres pot ser entesa en termes relatius o en termes absoluts, mentre que Rawls no indica en cap moment quina seria la perspectiva adequada. Una millora de la igualtat en termes absoluts pot generar una desigualtat en termes relatius. En aquest cas, el principi de la diferència no sap decidir entre les dues situacions<sup>59</sup>.

Això significa que, encara que acceptem com a vàlida la mesura dels béns primaris proposada per Rawls, podem trobar problemes amb la interpretació del que realment signifiquen les desigualtats socials. Hem vist com es reflectia aquest problema en parlar dels efectes d'una millora ostensible per part d'un grup o individu mentre que la millora del que està pitjor és exigua. Ara, podem ampliar més l'argumentació si entrem conjuntament en relació els principis de la diferència, de les oportunitats equitatives i de l'eficiència.

---

<sup>57</sup> Rawls (1971), p. 75.

<sup>58</sup> L'objecció prové principalment d'Amartya Sen, com ja hem tingut l'oportunitat de comprovar en l'apartat 6.5 d'aquest treball.

<sup>59</sup> Aquesta objecció ha estat desenvolupada en l'apartat 8.2. del present treball.

Per tal d'il·lustrar-ho millor imaginem aquests dos estats alternatius<sup>60</sup>:

---

	Situació d'A	Situació de B
estat x	8	4
estat y	20	5

---

L'etat x és més pobre que l'etat y, però hi ha més igualtat entre els seus membres. El principi de la diferència -basat en la regla maximin-, sensible a les qüestions d'eficiència, legitimaria passar de l'etat x a l'etat y, atès que en aquest últim els pitjors (B) han millorat la seva situació. A més a més, el canvi resulta Pareto-eficient, ja que ningú no empitjora quan algú millora<sup>61</sup>. Ara bé, aquesta millora, tant des del punt de vista de l'eficiència com de la justícia, l'entendem en termes absoluts. El grup o individu B passa de 4 a 5 amb el canvi d'etat, és a dir, augmenta la seva quantitat de béns primaris i, per tant, en la concepció liberal de Rawls, basada en l'individu aïllat que només es preocupa de maximitzar els seus recursos en termes absoluts, el grup o individu B ara disposa de més possibilitats materials per tal d'assolir els seus objectius vitals.

No obstant això, com es veurà a continuació, aquestes expectatives de millora poden ser il·lusòries. En realitat, pel grup o individu B, el fet de passar de l'etat x a l'etat y pot perjudicar seriosament les seves expectatives vitals.

---

<sup>60</sup> Veure la nota 15 del present capítol per a una presentació d'aquest tipus d'exemple

<sup>61</sup> Per una definició de l'eficiència en el sentit de Pareto, veure la nota 31 del capítol 2 del present treball. D'altra banda, el capítol 9 està dedicat exclusivament al conflicte entre l'eficiència i la igualtat.

Per entendre el caràcter només aparent de la millora pels que estan pitjor en passar de  $x$  a  $y$  hem de recordar el que significa tenir igualtat d'oportunitats d'accés als càrrecs socials -tal com Rawls ho planteja. La igualtat d'oportunitats exigeix, entre d'altres requisits, que no existeixin discriminacions per raó de classe entre els individus similarmet dotats i motivats. Recordem, a més a més, que en la teoria de la justícia dissenyada per Rawls el principi de la igualtat d'oportunitats té prioritat d'aplicació sobre el principi de la diferència.

Ara imaginem que els individus A i B de l'esquema anterior tenen efectivament una dotació natural i una motivació similars. Avaluem el canvi produït en les seves respectives oportunitats socials. En principi, es pot pensar que tant les oportunitats d'A com les de B han augmentat amb el canvi d'estat, de  $x$  a  $y$ , però en realitat les oportunitats de B han disminuït considerablement en relació a les oportunitats d'A. Això és així perquè els càrrecs socials sobre els quals hem de garantir la igualtat d'accés tenen la característica de ser escassos, de manera que qualsevol millora en un competidor afecta molt directament les possibilitats d'un altre competidor. En aquest cas, les desigual millores d'A i B augmenten la distància competitiva entre ambdós, beneficiant A i perjudicant B. En l'estat  $x$ , l'individu pitjor situat té la meitat de possibilitats que l'individu millor situat d'assolir els seus objectius, atès que disposa de la meitat de béns primaris (4 sobre 8). En canvi, en l'estat  $y$  l'individu pitjor situat ha augmentat la seva desgràcia, ja que ara només diposa d'una quarta part del béns primaris que té l'individu millor situat (5 sobre 20).<sup>62</sup> Des del punt de vista de la

---

<sup>62</sup> Si les xifres representen ingressos i l'accés a les posicions socials té un cost econòmic, el mercat s'encarrega de pujar els preus en funció de la demanda i de l'oferta. Qualsevol anàlisi de la formació dels preus ens diu que, si les posicions socials desijades per tots són escasses, els seus preus en l'estat  $y$  seran més alts -*ceteris paribus*- que en l'estat  $x$ . Només una intervenció pública en els preus pot canviar la tendència. En aquest sentit, però, una intervenció completament eficaç

igualtat equitativa d'oportunitats, el grup o individu B ha empitjorat la seva situació en passar de l'estat  $x$  a l'estat  $y$ . Aquesta comparació en termes relatius és, sens dubte, més encertada que la comparació en termes absoluts, ja que, en el terreny de les oportunitats, seria absurd establir una comparació en termes absoluts quan no existeix un altre àmbit del principi de les oportunitats que el que relaciona - competitivament<sup>63</sup>- les oportunitats dels individus, relació que exigeix, òbviament, una comparació en termes relatius.

Així doncs, atès que el principi de les oportunitats equitatives és prioritari a l'aplicació del principi de la diferència, obtenim que en la teoria de la justícia de Rawls mai no hauriem de passar de l'estat  $x$  a l'estat  $y$ , i sí de l'estat  $y$  a l'estat  $x$ , ja que en aquest cas millorem la igualtat d'oportunitats.

D'altra banda, el principi de Pareto és indiferent a l'elecció entre ambdós estats. Si som a l'estat  $y$  Pareto no ens permet passar-nos a l'estat  $x$ , perquè aleshores A surt clarament perjudicat des del punt de vista del benestar. Però, curiosament, si som a l'estat  $x$  tampoc no ens deixa passar-nos a l'estat  $y$ , perquè aleshores el benestar de B (en termes relatius, és a dir, comparant les oportunitats efectives de B amb les d'A) disminueix. Una vegada més, el principi de Pareto decep per la seva escassa informació<sup>64</sup>.

---

significaria controlar absolutament els preus, cosa que només és factible en un Estat autoritari. No obstant això, també és possible una intervenció parcial en la fixació dels preus (cosa que faria un Estat socialdemòcrata, per exemple). L'important, per nosaltres, és que aquesta intervenció estaria justificada per tal de garantir la igualtat d'oportunitats, i no altres mesures correctores de la justícia distributiva rawlsiana com el principi de la diferència o l'assignació universal.

<sup>63</sup> Recordar que en el capítol 3 del present treball es va veure que la visió de la igualtat d'oportunitats competitives és més encertada, quan les posicions socials i econòmiques són escasses, que la igualtat d'oportunitats no competitives.

<sup>64</sup> Veure el proper capítol del present treball per una crítica a la falta d'informació del principi de Pareto a l'hora de resoldre problemes de justícia distributiva.

He suposat que el benestar de B va lligat a la igualtat d'oportunitats respecte a A. Algú pot pensar que aquest supòsit és irrealístic, per exemple perquè es basa en un fet empíric que encara no s'ha provat. Una altra objecció pot acusar aquest supòsit de basar-se en el benestar (o malestar) derivat de l'enveja: l'individu B creu que estar pitjor en l'estat  $y$  que en l'estat  $x$  només si enveja la situació d'A (les seves majors oportunitats o, simplement, la seva cistella més gran de béns primaris). En aquest cas, emparant-se en la teoria de Rawls, el pas de  $y$  a  $x$  no sembla justificat, perquè l'enveja no és un valor moral legítim per desenvolupar una reivindicació de justícia. Seguint la teoria rawlsiana, l'única motivació moralment legítima dels individus per reivindicar un tracte just és la preocupació per la pròpia cistella de béns primaris, independentment del contingut de la cistella dels altres.

Ara bé, per mi no està clar per què resulta racional maximitzar el propi bé en termes absoluts i no, per exemple, en termes relatius. Amb altres paraules, ¿per què les persones estan més interessades en optimitzar la seva situació prenent-se a si mateixes com a única referència o element comparatiu, i no estan també o potser més interessades en millorar la seva situació també respecte a la situació dels altres, tant dels que estan millor com dels que estan pitjor que elles?

Rawls sembla descartar d'arrel que l'argumentació a favor de la justícia inclogui la comparació amb els altres individus, basant-se en el fet que darrera d'aquesta comparació pot esmicolar-se l'enveja. Ell distingeix dos tipus d'enveja. D'una banda, hi ha l'enveja amable o sana, que és aquella que sentim quan no hi ha mala voluntat. Es tracta de l'enveja que sorgeix quan sabem que no tenim certes coses que els altres tenen, però que creiem que realment paga la pena esforçar-se per obtenir-les. Fins i tot, esperem que aquells als qui fem l'observació



envejosa la rebem com una mena d'elogi i no com un senyal de la nostra hostilitat. En canvi, hi ha una enveja malsana, que per Rawls és la verdadera enveja, en contrast amb l'enveja amable, i que equival a una forma de rancor. L'enveja malsana és col·lectivament perjudicial:

"l'individu que enveja un altre està disposat a fer coses que empitjoren la situació de tots dos, només per aconseguir que la diferència entre ells es redueixi força. Així, Kant, la definició del qual he seguit en bona mesura, tracta l'enveja, molt encertadament, com un dels vicis que la humanitat odia."<sup>65</sup>

Quan ens comparem amb els altres, es corre el risc de generar aquest tipus d'enveja, donades les desigualtats existents. No obstant això, si la situació de la persona és econòmicament i socialment molt pobre, tant que es pot lesionar el sentiment d'autoestima, Rawls considera que aleshores l'enveja és excusable.

"De vegades, les circumstàncies que provoquen l'enveja són tan constrenyedores que, donada la condició dels éssers humans, no es pot demanar a ningú, raonablement, que superi els seus sentiments rancuniosos."<sup>66</sup>

Ara bé, establerts els principis de la justícia que imperen en una societat ben ordenada, creu Rawls que no hem d'esperar que es donin les condicions d'una enveja comprensible. La societat ben ordenada mitiga, quan no impedeix, el sorgiment de les condicions de l'enveja.

---

<sup>65</sup> Rawls (1971), p. 532. La idea de Kant es torba a *Fonamentació de la metafísica dels costums*, part II, capítol 36.

<sup>66</sup> Rawls (1971), p. 534.

L'enveja té tres causes principals, diu Rawls: una de psicològica i dues on intervenen factors socials. La primera és la falta d'autoconfiança i de valor propi. La segona prové del dolor i de la humiliació que sorgeixen quan comparem la nostra situació pitjor amb la situació millor dels altres. La tercera apareix quan la situació social no permet cap alternativa constructiva perquè l'individu que està pitjor pugui oposar-se a les condicions favorables dels més avantatjats.

Però Rawls està convençut que si es compleixen els principis de la justícia, no hi haurà lloc perquè aparegui l'enveja. En primer lloc, perquè en la societat ben ordenada els que estan pitjor no se sentiran maltractats, ja que admetran que viuen en la millor situació alternativa possible per ells. Si hagués una situació social que els permetés està millor, el principi de la diferència els hi portaria. Amb el dos principis de la justícia a ple rendiment, els individus han de saber que la seva situació, millor o pitjor des el punt vista social, és la més beneficiosa per ells. En segon lloc, Rawls afegeix que les diferències absolutes i les relatives permeses en la societat ben ordenada són, probablement, menors que les existents fins ara. A Rawls, no li afecta l'objecció que diu que el principi de la diferència pot conviure normalment amb grans desigualtats a canvi de minsos guanys pels menys afavorits. Rawls deposita una confiança plena en la igualtat equitativa d'oportunitats i en una economia competitiva amb un sistema de classes obert per evitar les desigualtats excessives.

Ara bé, què succeeix si efectivament, i malgrat que els dos principis de la justícia han actuat amb les seves màximes possibilitats, sorgeixen unes desigualtats suficientment àmplies com per socavar l'autoconfiança dels que estan pitjor? Abans d'admetre la possible aparició d'una enveja comprensible, Rawls prefereix eludir aquesta qüestió en favor de la confiança en què finalment les preferències

adaptatives de l'individu cap al seu grup social de referència impediran l'aparició excusable de l'enveja.

"Tendim a comparar les nostres circumstàncies amb altres que es troben en el mateix grup o en un grup similar al nostre, o en situacions que considerem rellevants per les nostres aspiracions. Les diverses associacions d'una societat tendeixen a dividir-la en molts grups *incomparables entre si*, de forma que les discrepàncies entre aquestes divisions no atraiguin el tipus d'atenció que perturba les vides dels que estan pitjor situats."<sup>67</sup>

Per tant, la societat ben ordenada impedeix l'aflorament de l'enveja raonable. Amb la qual cosa, l'enveja i, consegüentment, la comparació social amb els que estan millor com a motivació de la justícia, deixen de ser un argument vàlid per incorporar a la comprensió dels principis de la justícia, inclosa la igualtat d'oportunitats. Per aquesta raó, l'única referència que Rawls tolera per valorar la situació social d'un individu és el mateix individu, els seus guanys o pèrdues en termes absoluts. La possibilitat que la comparació amb els altres individus s'adjunti a les reivindicacions de justícia és acusada d'estar motivada per l'enveja -que no té lloc en la societat ben ordenada- i, per tant, eliminada del seu discurs.

Ara bé, l'argument de Rawls pressuposa sorprenentment que les preferències adaptatives capaces d'eliminar el sentiment d'enveja formen part de la mateixa societat ben ordenada. Rawls confia en l'espontaneïtat de les preferències adaptatives per minar l'enveja cap a la posició dels que estan millor que nosaltres. Fa l'efecte que la possibilitat que sorgeixin aquests tipus de preferències adaptatives

---

<sup>67</sup> Rawls (1971), pp. 536-537 (la cursiva és meua).

s'utilitza com a coartada per justificar la no aparició de l'enveja. Coartada en el sentit que si, per alguna raó, les preferències adaptatives no es manifestessin, per exemple perquè la societat ha assolit un nivell de maduresa prou alt o perquè l'educació incorpora un sentit crític o d'autoconsciència de classe, aleshores de l'argument de Rawls es desprèn un incentiu per a promoure aquesta mena de preferències adaptatives, per exemple, a través d'una educació pública de reproducció i perpetuació del sentiment de pertinença a una classe, el tipus d'educació que Boudon (1977) i Bourdieu i Passeron (1970) denuncien com a reaccionària. L'ambigüetat dels arguments de Rawls per impedir l'aparició de l'enveja comprensible em permet aquest comentari.

La teoria de la justícia de Rawls no només resulta insensible per vèncer la desigualtat que es deriva de les preferències adaptatives, sinó que les pressuposa com a garantia d'una societat ben ordenada. Sens dubte, Rawls aquí mostra la seva cara més conservadora.

Tornant a l'exemple anterior, podem imaginar una manera de conservar l'eficiència en la producció dels béns primaris -en termes absoluts- i al mateix temps la igualtat d'oportunitats -en termes relatius- en canviar de l'estat  $x$  a l'estat  $y$ . Es tractaria de realitzar una redistribució dels béns primaris (d'A cap a B) fins al punt de mantenir, com a mínim, les oportunitats equitatives dels membres d'A i B en relació a les que existien en l'estat  $x$ , és a dir, mantenir una relació de 2 a 1 en la possessió dels béns primaris. Per exemple, amb un estat final  $z$  de 16,6 per A i 8,3 per B. Mantenint la distància (2 a 1) entre els millor situats i els pitjor situats no agreugem la situació dels que estan pitjor des del punt de vista de les oportunitats equitatives, ja que no disminuïm la influència relativa dels seus béns primaris en el mercat competitiu de les oportunitats socials. Al mateix temps, conservem els

incentius dels que estan millor per continuar incrementant la producció de béns primaris, ja que en cap moment no perden la seva situació privilegiada quant a la quantitat de béns primaris que posseeixen.

La idea fonamental és que si es pot escollir entre dos estats alternatius com  $x$  i  $y$ , el canvi de  $x$  a  $y$  implica, gràcies al principi de les oportunitats equitatives, una redistribució important dels béns primaris d'A cap a B. Ara bé, perquè aquest efecte redistributiu quedi plenament justificat, hem de recuperar la idea que *el principi de la igualtat d'oportunitats ha d'incloure una redistribució equitativa dels recursos materials, i no només dels educatius i dels polítics.*

La igualtat equitativa d'oportunitats ocupa finalment un lloc més destacat en la teoria de la justícia del que semblava a primer cop d'ull. Algunes crítiques han intentat mostrar que l'única interpretació plausible de la igualtat d'oportunitats en l'obra de Rawls havia de ser la igualtat formal d'oportunitats.

No obstant això, crec que el principi de la igualtat d'oportunitats pot ser capaç de trencar la dissociació entre les llibertats bàsiques i els factors econòmics. D'una banda, la igualtat d'oportunitats està lligada a l'eficiència econòmica, no només perquè part de la seva legitimació en les societats liberals provingui del fet que la igualtat d'oportunitats augmenta el nivell d'eficiència, sinó també perquè intervenen raons morals. Així, el mateix Rawls reconeix que:

“He de constatar que les raons per reclamar posicions obertes no són únicament, o principalment, les de l'eficiència... [el principi de les posicions obertes] expressa la convicció que si algunes places no s'obriessin sobre una base equitativa per tothom, aquells que quedessin exclosos tindrien dret a sentir-se injustament tractats, encara que es

veïessin beneficiats dels majors esforços d'aquells als quals se'ls permet ocupar-les.”<sup>68</sup>

La qual cosa fa que el segon principi exigeixi que les oportunitats siguin repartides per igual entre els individus igualment dotats i motivats, independentment que un repartiment desigual provoqui augmentar el nivell col·lectiu de béns primaris. Aquest i no un altre és el sentit que pot tenir la prioritat de la igualtat d'oportunitats sobre els principis de l'eficiència i de la diferència.

D'altra banda, no podem aïllar les oportunitats de les oportunitats econòmiques. Així, resulta impossible ignorar els factors econòmics en la idea de garantir una igualtat d'oportunitats. De fet, la mateixa definició rawlsiana d'oportunitat comporta una visió econòmica d'aquestes, com molt bé ha assenyalat R.Martin.<sup>69</sup>

Malgrat això, és oportú fer un aclariment. Una qüestió és la igualtat d'oportunitats per introduir-se en el món econòmic i social i una altra qüestió són les condicions socio-econòmiques de la igualtat d'oportunitats. En aquest sentit, es pot preguntar quin tipus d'igualtat d'oportunitats és més pertinent. En la primera de les interpretacions, allò que igualem són les oportunitats d'accés, com ara l'accés a l'educació i a la cultura. En la segona, en canvi, a més a més tendim a igualar les condicions socio-econòmiques mateixes.

És aquesta segona interpretació la que causa més rebuig a una teoria de la justícia liberal. A part de les qüestions d'ineficiència productiva lligades a una igualtat econòmica, de la seva defensa es deriva una paradoxa: una igualtat econòmica destinada a garantir una igualtat d'oportunitats econòmiques el resultat de la qual hauria de ser

---

<sup>68</sup> Rawls (1971), p. 84.

<sup>69</sup> Rex Martin, *Rawls and Rights*, Lawrence, University Press of Kansas, 1985, especialment el capítol 4.

necessàriament una igualtat econòmica és un cercle viciós. No té sentit justificar la igualtat econòmica com a pas previ a la igualtat d'oportunitats econòmiques si el resultat final ha de ser la igualtat econòmica. Aquí, la igualtat d'oportunitats coincideix amb la igualtat de resultats, amb la qual cosa la primera esdevé innecessària. Defensant la igualtat econòmica, perseguim una igualtat de resultats, però no una igualtat d'oportunitats. Per obtenir una igualtat de resultats no necessitem la idea d'una igualtat d'oportunitats: tindriem prou a afirmar que tota desigualtat econòmica és ilegitima des d'un punt de vista moral, ja que les diferències socials i naturals en les quals es basa són moralment arbitràries. En aquest cas, només una preocupació pels beneficis derivats de l'eficiència productiva pot modificar aquest resultat, i si la preocupació és moral, és a dir, si intentem justificar moralment la necessitat de millorar l'eficiència productiva, aleshores podrem trobar un argument per permetre les desigualtats econòmiques.

La idea de Rawls crec que és aquesta última, de manera que es permet l'eficiència productiva només si aquesta aconsegueix millorar la situació de tots els individus en aquells àmbits de l'existència que són moralment rellevants. La meua aportació és veure que el principi de la igualtat equitativa d'oportunitats pot ser utilitzat per evitar alguns problemes del principi de la diferència. La qüestió és que si les oportunitats socials són un àmbit de la relació social moralment rellevant, i l'eficiència productiva pot portar a una desigualtat d'oportunitats, aleshores la teoria de la justícia no és estable. De vegades haurem d'escollir entre garantir igualtat d'oportunitats o eficiència. En aquesta línia, Rawls sembla inclinar-se per afavorir la igualtat d'oportunitats. El principi de la diferència, en canvi, mai no pot violar els criteris de l'eficiència productiva, perquè en si mateix es tracta d'un principi de justícia per escollir entre els diversos mons que

**l'eficiència permet. En aquest sentit, doncs, si acceptem que la igualtat equitativa d'oportunitats inclou factors econòmics en la seva efectiva realització, aleshores també hem d'acceptar que els criteris d'eficiència productiva no poden violar el principi de les oportunitats equitatives.**



## 9. EFICIÈNCIA I IGUALTAT D'OPORTUNITATS.

Una part de l'última filosofia política contemporània ha insistit en el fet que el conflicte de valors que caracteritza les societats modernes no el trobem en el dilema entre tenir més llibertat o afavorir la igualtat. L'autèntic *trade-off* l'hem de situar entre l'eficiència i la igualtat. La *negociació* entre aquests dos valors té una llarga tradició en el pensament econòmic, però mai no havia estat incorporada al nucli del pensament ètic i social amb l'interès que ara desperta. Potser aquest interès es deu a la creixent interdisciplinarietat dels estudiosos de les ciències socials i l'ètica social en general, els quals combinen la formació filosòfica del pensament polític clàssic amb un coneixement ampli de matèries com ara l'elecció social o l'economia<sup>1</sup>.

J. LeGrand assenyala que hi ha dues formes d'entendre el problema del *trade-off* entre la igualtat i l'eficiència<sup>2</sup>. D'una banda, ens veiem

---

<sup>1</sup> L'obra de J. Rawls és la mostra més palpable d'aquest fet. Amb un profund coneixement de la tradició filosòfica en el terreny de la política, des de Locke al *New Deal*, incorpora a la seva reflexió i amb naturalitat matèries com la teoria de l'elecció racional o la teoria econòmica de Keynes. D'altra banda, d'entre els teòrics més importants de la filosofia política contemporània, i en tots els àmbits ideològics, destaquen economistes com ara A. Sen, J. Roemer, J. LeGrand o J. Buchanan. Una de les branques teòriques que més difusió està tenint als nostres dies és precisament la que estudia les relacions entre l'ètica i l'economia. Veure, per exemple, l'àmplia bibliografia que inclou A. Sen en la seva obra *On ethics and economics*, Oxford: Basil Blackwell, 1987 (traducció castellana: *Sobre ètica y economia*, Madrid: Alianza Universidad, 1989). Els problemes de distribució que planteja la igualtat d'oportunitats poden ser entesos com una relació entre ètica i economia. Veure Domènech (1996).

<sup>2</sup> Julian Le Grand, *Equity and Choice*, London, HarperCollins, 1991, cap. 3. En realitat, Le Grand parla del conflicte entre l'eficiència i l'equitat. La igualtat i l'equitat no són conceptes sinònims. Mentre la igualtat és descriptiva, l'equitat, per LeGrand, és normativa. A més a més, un resultat equitatiu pot ser desigual, i una situació d'igualtat pot resultar no equitativa. Per exemple, imaginem que les participacions d'una societat anònima són desiguals de forma que els quatre individus que formen la societat disposen d'un 40%, un 30%, un 21% i un 9% respectivament de les accions. Aquesta desigualtat en la propietat de la societat també desiguala el poder en les votacions a l'hora d'escollir un consell

forçats a escollir entre dos valors, el valor de la igualtat i el valor de l'eficiència, i fins i tot se'ns pot demanar que definim la proporció amb la qual combinem ambdós valors. Es tracta d'un genuí conflicte de valors. D'altra banda, podem plantejar el dilema en termes empírics i intentar esbrinar, per exemple, si és possible aconseguir al mateix temps eficiència i equitat en les economies modernes, si només en l'economia capitalista o també en la socialista, o quanta equitat hem de sacrificar per obtenir eficiència, i viceversa. Aquest plantejament no apunta a una elecció moral entre valors, sinó a una compatibilitat empírica de les conseqüències d'aquests valors.

Respecte al conflicte de valors pròpiament, hem de recordar en primer lloc que justament el principi de l'eficiència productiva ha servit per justificar l'ideal de la igualtat d'oportunitats. Així, se sol considerar que els més talentosos haurien d'ocupar els càrrecs més importants perquè, al cap i a la fi, seran els que millor rendiment hi sabran treure. Aquesta argumentació, però, no implica un reclam moral per part dels talentosos pel fet de ser-ho, com podria semblar a primer cop d'ull, ja que els talents naturals són arbitraris des d'un punt de vista moral<sup>3</sup>. En conseqüència, si els talentosos han d'ocupar els millors càrrecs no és per raons morals, sinó per raons d'eficiència o d'utilitat. En principi, la

---

d'administració, de forma que sempre que coalicionin dos dels tres accionistes majoritaris, la coalició guanyarà l'elecció. Aquest resultat es desprèn de la desigualtat entre els accionistes, però és clarament equitatiu, atès el repartiment de la propietat de la societat. D'altra banda, el mateix Aristòtil ens va anunciar que tractar amb igualtat els que són desiguals és una de les pitjors injustícies. Veure el capítol 3, nota 3, del present treball.

<sup>3</sup> Aquesta idea és àmpliament tractada per la filosofia moral contemporània. Consultar Rawls (1971), p. 72; Dworkin (1981), p. 300; Sen (1992), p. 148; N. Daniels, "Merit and Meritocracy", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 7, nº 3, 1978, p. 220. A l'altra cara de la moneda trobem, per exemple, Nozick (1974). Nozick creu que els talents que la gent posseeix encarnen *per se* una exigència moral de ser premiats en una societat competitiva si efectivament el talentós es decideix a explotar el seu talent. Per una ampliació d'aquesta qüestió, veure l'apartat 5.1 del present treball.

gent més talentosa rendeix millor en els càrrecs de més difícil execució, la qual cosa afavoreix la productivitat d'una societat i, en termes utilitaristes, augmenta la utilitat general<sup>4</sup>.

No obstant aquesta justificació de la igualtat d'oportunitats a partir de l'eficiència, no podem passar per alt que el valor de l'eficiència entra sovint en col·lisió amb valors com ara la llibertat individual. Així, la competició entre individus per ocupar posicions socials pot no produir eficiència agregada, fins i tot si són escollits els més talentosos per ocupar els millors càrrecs. Imaginem, per exemple, dos individus, un (A) amb una capacitat de producció 2 sobre una tasca (T1) i una capacitat de producció 4 sobre una altra tasca (T2); el segon individu (B) té una capacitat de producció 1 sobre la tasca T1 i una capacitat de producció 1 sobre la tasca T2. Suposem que T1 està més ben pagada que T2 i, per tant, és d'esperar que ambdós individus volen realitzar T1. El resultat és que A realitza T1, mentre que B opta per T2. Aquest resultat és, però, ineficient: la suma de capacitats de producció és 3, mentre que si A realitzés T2 i B es dediqués a T1, la suma seria 5<sup>5</sup>.

L'exemple mostra que la igualtat d'oportunitats, encara que basada en el mèrit, necessita apel·lar a una llibertat individual que eviti l'esclavatge dels talentosos per raons d'eficiència<sup>6</sup>. En definitiva, la igualtat d'oportunitats té una base moral que no és reduïble a l'eficiència.

---

<sup>4</sup> Per l'utilitarisme, l'eficiència coincideix amb la bondat social. Per una aplicació d'aquest resultat utilitarista a l'àmbit de l'atenció sanitària, veure el capítol 13 del present treball.

<sup>5</sup> Aquest exemple el podem trobar originalment a Daniels (1978), pp. 210-4. Una reformulació del mateix apareix a W. Galston, "Equality of Opportunity and Liberal Theory", a *Justice and Equality. Here and Now*, New York, Cornell University Press, 1986, pp. 96-7.

<sup>6</sup> Una solució que mantingués, en aquest exemple, l'eficiència sense alterar la llibertat individual suposaria una coordinació centralitzada que dirigís salaris i preus. Aquesta alternativa, però, causaria més problemes amb les llibertats individuals en altres àmbits socials i personals.

Per tant, no resulta una bona resolució del conflicte entre el valor de l'eficiència i el valor de la igualtat el fet de justificar el segon pel primer. Abans de considerar altres possibilitats de prioritització, cal definir millor la matèria d'estudi: què podem entendre exactament per eficiència?

Podem constatar dos sentits de l'eficiència: l'eficiència com a creixement econòmic o eficiència productiva i l'eficiència paretiana. L'exemple descrit fa un moment ens parla de l'eficiència com la maximització de la capacitat productiva. La situació en la qual la producció dels dos individus de l'exemple és 5 és més eficient que la situació en la qual la capacitat productiva no supera el valor 3. En aquest sentit, l'eficiència s'identifica amb el creixement econòmic.

Aquesta és la definició d'eficiència que més s'acostuma a esmentar per parlar de la impossibilitat de compartir, juntament amb l'eficiència, l'assoliment de la igualtat. Es diu que el desenvolupament econòmic de les societats modernes és incompatible amb un repartiment igualitari dels recursos. La teoria econòmica neoclàssica acostuma a asseverar sense fisures aquesta tesi. J. Roemer resumeix, amb aquestes paraules, la teoria de la distribució de Hayek i la teoria econòmica neoclàssica:

"La distribució del producte en una economia de mercat, d'acord amb la teoria, està determinada a llarg termini per l'escassetat de varis factors de producció, principalment els talents humans, inclòs el talent empresarial. Els drets de propietat, fins i tot quan es troben estretament relacionats amb la distribució del producte, s'interpreten a llarg termini com si derivessin ells mateixos del talent. Les empreses són els mitjans a través dels quals els empresaris capitalitzen el seu talent; al seu torn, són precisament els beneficis de les empreses els que fan possible que els seus propietaris adquireixin béns arrels i altres recursos naturals, la qual

cosa significa que, a llarg termini, també els recursos naturals seran posseïts per persones amb talent (o pels seus descendents). A més a més, qualsevol intent d'interferir amb el funcionament dels mercats - això és, amb la institució que maximitza la llibertat per competir en l'esfera econòmica- només aconseguiria, d'acord amb aquest punt de vista, reduir el benestar general, doncs acabaria inevitablement obstaculitzant la plena utilització del talent empresarial."<sup>7</sup>

Si aquesta teoria, que Roemer anomena *naturalista*, és correcta, aleshores estem condemnats a acceptar tota la desigualtat que la teoria econòmica neoclàssica de la distribució permet, i l'única possibilitat de contrarrestar-la seria, d'una banda, a través d'una igualtat d'oportunitats educatives que desenvolupés els talents dels individus en igualtat de condicions i, d'una altra, amb impostos sobre l'herència. Aquesta condemna es justificaria per la consideració del creixement econòmic com un valor en si mateix. Com més rica és la societat, més benestar guanyen els seus membres. El que quedaria per discutir en aquesta consideració és com s'ha d'organitzar la societat per maximitzar la seva capacitat productiva -per exemple, respectant les llibertats individuals- i com s'ha de distribuir posteriorment la riquesa perquè l'augment del benestar col·lectiu beneficiï tots els individus. No entro en la primera qüestió. És en la segona on es troba l'escenari del conflicte entre l'eficiència i la igualtat.

Un repartiment més igualitari dels beneficis de la producció impedeix el creixement econòmic? La teoria econòmica positiva explica que el creixement econòmic és principalment una funció de la

---

<sup>7</sup> J.E. Roemer, *Un futuro para el socialismo*, Barcelona: Crítica, 1995, p. 13. Per una exposició dels nombrosos estudis sobre el conflicte entre la igualtat i l'eficiència en termes de creixement econòmic, veure: A. Okun, *Equality and Efficiency: The Big Trade-off*, Washington D.C.: Brookings, 1975.

inversió i la innovació tecnològica. Podem afirmar, com fa l'economia normativa neoclàssica, que una distribució dels recursos més igualitària desincentivaria la inversió i la innovació tecnològica fins a impedir el creixement econòmic?<sup>8</sup>.

Existeix evidència empírica i models teòrics que mostren que és possible invertir la relació entre igualtat i eficiència que la teoria econòmica convencional descriu. J.M. Maravall, entre nosaltres, ho ha manifestat amb claredat:

"El Banc Mundial ha aportat evidència comparativa recent sobre l'augment de la productivitat gràcies a l'educació i a la sanitat. Així mateix, existeix fonament empíric, recolzat igualment pel Banc Mundial, que diu que una distribució igualitària de la renda afavoreix l'eficiència econòmica."<sup>9</sup>

Part d'aquesta evidència empírica és aportada per autors com M. Boldrin, B. Starlings i S. Morley. Starlings i Morley<sup>10</sup> mostren que el miracle de l'est asiàtic, amb un espectacular creixement econòmic els últims anys, ha anat acompanyat d'una progressiva disminució de la desigualtat de renda en aquells països<sup>11</sup>. En canvi, a Llatinoamèrica, que ha experimentat, també els últims anys, una progressiva introducció de mesures econòmiques neoliberals, el resultat ha estat un gran augment de la desigualtat econòmica a canvi d'un lleuger

---

<sup>8</sup> En la teoria econòmica neoclàssica, la desigualtat actua com un estimul positiu per l'esforç i el màxim rendiment del talent. Sobre les relacions entre el comportament econòmic, l'egoisme i l'ètica, veure: A. Sen, *Sobre ètica y economía*, Madrid: Alianza Universidad, 1987.

<sup>9</sup> J.M. Maravall, a Varios autores, *Perspectivas teóricas y comparadas de la igualdad*, Madrid: Visor, 1996, p. 14.

<sup>10</sup> Comunicació presentada al II Simposi sobre Igualtat i Distribució de la Renda i la Riquesa, celebrat a Madrid, maig de 1995.

<sup>11</sup> A excepció de Filipines, que va ser colonitzada primer per Espanya i després pels Estats Units.

creixement econòmic a partir de la dècada dels vuitanta. Boldrin<sup>12</sup>, més caut que els anteriors economistes, cita R. Perotti per afirmar que existeix una evidència estadística limitada, però no insignificant, que ens indica que les societats més igualitàries, que fan una gran inversió en educació i sanitat, tendeixen a créixer de forma més accelerada. Malgrat que aquesta conclusió precisa de salvedats i distincions, es pot prendre com a punt de partida de la seva tesi.

"Les societats més igualitàries tenen una taxa de fertilitat més reduïda i índexs més elevats d'inversió en educació. Ambdós es reflecteixen en taxes més elevades de creixement. Empíricament, aquestes dues vies demostren ser molt robustes. A més, societats altament desiguals tendeixen a mostrar uns índexs més elevats d'inestabilitat política i social, el que es reflecteix en inferiors taxes d'inversió i, consegüentment, de creixement."<sup>13</sup>

J. Roemer ha suggerit un model teòric de socialisme de mercat que fa compatible una disminució de la desigualtat amb l'eficiència econòmica<sup>14</sup>. Per l'economista nordamericà, l'eficiència depèn de la competitivitat, però aquesta no va lligada necessàriament a una acumulació desigual del capital, sinó que és possible "amb institucions

---

<sup>12</sup> M. Boldrin, "Distribución de la renta y desarrollo económico", a Varios autores, *Perspectivas teóricas y comparadas de la igualdad*, Madrid: Visor, 1996, pp. 99-120.

<sup>13</sup> El text és de Roberto Perotti ("Political Equilibrium, Income Distribution and Growth", *Review of Economic Studies*, 60, 1993, pp. 755-775). Citat a Boldrin (1996) p. 104.

<sup>14</sup> Roemer parteix de la base que no disposem d'una teoria econòmica que adequi perfectament l'eficiència econòmica i l'eficàcia en la innovació tecnològica. Sí la tenim quant a l'eficiència estàtica, però no quant a l'eficiència dinàmica. "Ningú no ha aconseguit demostrar un teorema que mostri que els mercats superen la planificació quant a la innovació. Tampoc no s'ha realitzat mai un experiment controlat que permetés al científic escèptic assegurar confiadament que els mercats són superiors a la planificació en el sentit dinàmic." Roemer (1995), p. 11.

que obliguin les empreses a comportar-se competitivament en una economia de cupons". L'economia de cupons consisteix, bàsicament, a impedir l'accés a l'adquisició d'accions empresarials amb un altre bé que no sigui els cupons impresos per l'Estat, que es repartirien per igual entre els ciutadans. L'accés provoca dues restriccions: els cupons no es poden vendre o comprar amb un altre bé i una persona no pot adquirir accions el valor de les quals excedeixi el nombre de cupons que té assignat cada persona. La resta de condicions serien les mateixes d'una economia de mercat capitalista. Per mantenir l'equilibri polític-econòmic d'aquest socialisme de mercat calen uns bancs de cupons, de propietat pública i elecció democràtica dels seus consells d'administració, que s'encarregarien de suplir el paper de la borsa capitalista a l'hora de suministrar capital a les empreses.

"Si cau el preu en cupons de les accions d'una empresa (o el que és encara més habitual, abans que caigui), el banc principal s'encarrega d'investigar la qualitat de la gestió empresarial. El banc té un incentiu per controlar seriosament les empreses del seu grup perquè, en fer-ho, aconsegueix que les seves empreses siguin rendibles i estiguin en condicions de tornar els préstecs. Tenir com a clients empreses rendibles dona al banc una bona reputació, fent més fàcil per ell continuar suministrant diner per finançar les operacions de les empreses del seu grup."<sup>15</sup>

Amb un reguitzell de matisos per tal de controlar els controladors (els bancs), el resultat del model és que si els bancs controlen les empreses i aquestes han de dependre dels bancs per al seu finançament, i si es mantenen obertes les portes al comerç

---

<sup>15</sup> Roemer (1995) pp. 106-107.



internacional, les empreses innovaran i, en conseqüència, creixerà l'economia. Per tant, una progressiva igualació de la distribució dels beneficis en mans de ciutadans privats aconsegueix, en el model descrit per Roemer, l'eficiència de les empreses i sosté la innovació tecnològica, dues condicions necessàries per al creixement econòmic<sup>16</sup>.

Malgrat això, es pot dir que la igualtat és incompatible amb l'eficiència en uns altres termes. Entrem ara en el segon sentit que pot adquirir el concepte d'eficiència. Si bé la identificació de l'eficiència amb la productivitat econòmica és una idea arrelada en el món social, en l'economia moderna el concepte d'eficiència també significa una altra cosa. La teoria econòmica pot explicar de quina manera pot una economia de mercat assolir un equilibri en el qual els recursos s'assignen de forma eficient en el sentit de Pareto, és a dir, en el sentit que no existeix cap altra assignació de recursos que podria deixar tothom com a mínim tan bé com ella, i algunes persones millor que ella.

"Una assignació de mercaderies o de recursos a individus i empreses és eficient en el sentit de Pareto si no hi ha cap altra assignació factible de les mercaderies i recursos que aconseguirà que almenys alguns individus estiguin millor (en termes de benestar) i cap no estigui pitjor. El benestar de cada individu es mesura segons la pròpia concepció del benestar, representada per la seva funció d'utilitat. Si una assignació és eficient en el sentit de Pareto, aleshores no hi ha malbaratament, en el sentit que l'única manera de millorar el benestar d'alguns seria empitjorar el d'altres."<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> A més de l'evidència empírica i de la teòrica per desmitificar la incompatibilitat entre igualtat i creixement econòmic, no és tan clar, per exemple, que el creixement econòmic comporti necessàriament un augment de la utilitat col·lectiva. Veure LeGrand (1991), pp. 30-32.

<sup>17</sup> Roemer (1995), p. 11.

Aquest és el criteri d'eficiència que els economistes utilitzen en els problemes de distribució de la moderna economia del benestar. Si la igualtat viola aquest principi d'optimalitat paretiana, aleshores ens trobem amb un conflicte entre igualtat i eficiència.

No obstant això, encara que la moderna economia de l'Estat del benestar considera l'eficiència paretiana una condició necessària per jutjar la distribució de recursos<sup>18</sup>, clarament no és una condició suficient. Com he assenyalat en un altre moment del present treball, l'optimalitat paretiana pot conviure amb una situació de gran desigualtat<sup>19</sup>. Així, si partim d'una situació en la qual una minoria posseeix la majoria dels recursos, una política redistributiva que intenti traspasar recursos dels rics als pobres és en principi ineficient. En el llenguatge tècnic de Roemer, "en una economia de dues persones, l'assignació en la qual jo rebo tots els béns i vosté cap és eficient en el sentit de Pareto, mentre jo no estigui saciat".<sup>20</sup> La justícia distributiva ha de trobar algun criteri per seleccionar entre diferents òptims de Pareto.<sup>21</sup> En altres paraules, acceptar l'eficiència paretiana com el

---

<sup>18</sup> Pels defensors de l'eficiència paretiana, dir que la igualtat ha de respectar les preocupacions agregatives significa el següent. Imaginem que el Pere és poc talentós i només pot aspirar a aconseguir una renda de 100.000 pessetes mensuals. El Pere viu amb d'altres que poden arribar a guanyar fins a 200.000 pessetes al mes. Clarament resultaria injust que, perquè el Pere obtingués les 100.000 pessetes, els altres haguessin de guanyar el mateix que el Pere. Del que es tracta és de trobar la forma que tan el Pere com els altres aconseguixin tot allò que poden obtenir. Més tard, podem plantejar-nos qüestions distributives, però no al preu d'ignorar la qüestió agregativa.

<sup>19</sup> Estic interessat en trobar els dèficits d'igualtat que genera l'eficiència en el sentit de Pareto. Malgrat això, de forma secundària podem recordar que el principi de Pareto també entra en col·lisió amb el principi de la llibertat, com ha assenyalat agudament A. Sen amb el seu teorema de la impossibilitat liberal. Veure A. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco: Holden-Day, 1970, capítol 6 (trad. castellana de Francisco Elias Castillo: *Elección colectiva y bienestar social*, Madrid: Alianza, 1976).

<sup>20</sup> Roemer (1995), p. 11.

<sup>21</sup> Una possibilitat apuntada pels defensors de l'utilitarisme ha estat unir l'eficiència paretiana amb l'elecció democràtica com a criteri de justícia. Si s'ha d'escollir entre diferents òptims de Pareto, dins una estructura normativa basada en les

criteri de bondat agregativa no resol el problema de trobar el criteri de bondat distributiva. Si bé l'eficiència paretiana incorpora un criteri normatiu de distribució, també és cert que aquest criteri és, d'una banda, poc informatiu<sup>22</sup> i, de l'altra, tendeix a afavorir els que estan millor. Qualsevol compromís moral amb la igualtat exigeix trobar un criteri més igualitari que seleccioni entre els diferents òptims paretians.

Malgrat això, encara podem anar més enllà en el conflicte entre l'eficiència paretiana i la igualtat d'oportunitats. L'eficiència paretiana és un principi benestarista, amb la qual cosa no ens ha d'estranyar que un repartiment equitatiu dels recursos en funció dels talents i no del benestar pugui resultar pareto-ineficient. Tant en el recursisme de Rawls i de Dworkin com en les versions de la igualtat d'oportunitats pel benestar d'Arneson, Cohen, Roemer, Le Grand i Sen, la igualtat d'oportunitats vol compensar per les desigualtats derivades dels talents desiguals. Aquest objectiu el podem concretar en la màxima *igualtat de recursos per igualtat de talent*<sup>23</sup>.

---

preferències individuals, sembla una bona solució que l'elecció es faci democràticament, a través, per exemple, de la regla de la majoria. El problema d'aquest argument és que la combinació d'optimalitat paretiana i democràcia no és possible en tots els casos. Com demostra el famós teorema de la impossibilitat de Kenneth Arrow, pot ser incompatible amb unes condicions mínimes de racionalitat (K. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, New York: Wiley, 1951). Per una exposició clara del teorema i les seves conseqüències per l'economia normativa, veure Domènech (1996), pp. 206-10.

<sup>22</sup> És poc informatiu perquè és compatible amb moltes solucions distributives que comporten desigualtat socio-econòmica. En el joc més senzill del Dilema del Presoner, per exemple, on interactuen quatre possibilitats distributives, tres d'elles són òptims de Pareto. Hi ha moltes situacions distributives possibles que són eficients des del punt de vista de l'optimalitat paretiana.

<sup>23</sup> Mentre que per Rawls i Dworkin els talents s'identifiquen amb els recursos i les circumstàncies que ajuden les persones a obtenir els seus objectius, pels altres autors esmentats els talents haurien d'incloure tots els factors (a més a més dels recursos) que la persona no controla directament. Feta l'aclaració, podem entendre millor que tots ells signin la màxima d'igualtat de recursos per igual talent. Veure el capítol 7 per un examen més detallat de les semblances entre els diferents criteris de la igualtat liberal exposats aquí.

Ara bé, l'interès igualitarista per la desigualtat en els talents es despreocupa de la desigualtat en el benestar<sup>24</sup>, de forma que és pràcticament inevitable que un repartiment desigual dels recursos per compensar la desigualtat en talents fins a igualar els recursos i talents entre les persones provoqui ineficiència paretiana en la distribució del benestar.

En conclusió: la igualtat d'oportunitats és incompatible amb l'eficiència paretiana. Malgrat això, em semblaria injust argumentar contra la igualtat d'oportunitats perquè viola el principi de l'eficiència paretiana. La raó d'aquesta injustícia prové del fet que la base moral de la igualtat d'oportunitats és prioritària a la base moral de la justícia estrictament benestarista. En el proper capítol intento argumentar a favor d'aquesta afirmació. En la mesura que l'eficiència paretiana és un criteri de distribució del benestar, formaria part dels principis que ha de respectar la igualtat de benestar, però no dels que poden afectar la igualtat de recursos per igual talent, perquè aquest no és un criteri benestarista. Amb la qual cosa, el principi de la igualtat de recursos per igual talent no té l'obligació d'incloure l'eficiència paretiana entre les seves exigències. Atès que l'optimalitat paretiana respon a un concepte d'igualtat estrictament benestarista, el compromís o *trade-off* entre l'eficiència paretiana i la igualtat d'oportunitats es transforma, en realitat, en una elecció entre diferents criteris d'igualtat: la igualtat de recursos per igual talent o la igualtat de benestar.

Ara bé, això no significa que el discurs de la igualtat no hagi de tenir en compte les preocupacions agregatives que són a la base de l'eficiència. Al contrari, si la igualtat desprecia les consideracions agregatives, el resultat de la igualtat pot esdevenir contraintuïtiu. Imaginem que el nostre objectiu és assolir una efectiva igualtat

---

<sup>24</sup> Per la crítica a la igualtat de benestar, veure el capítol 2 del present treball.

d'oportunitats. El valor de la igualtat predomina sobre qualsevol altre tipus de preocupació social. Suposem, ara, que la igualtat efectiva d'oportunitats només s'aconsegueix si disminuïm les oportunitats de tothom, per exemple perquè és impossible augmentar les oportunitats de les persones que estan pitjor des del punt de vista de les oportunitats (com ara persones amb discapacitats greus o en estat vegetal). Si reduïm les oportunitats de la gent fins a igualar el nivell d'oportunitats que gaudeixen aquests individus, el resultat és clarament contraintuïtiu.

Si aquest resultat producte del que podríem anomenar una igualtat cega ens resulta inacceptable es deu a la seva incapacitat de tenir en compte les qüestions agregatives. És a dir, el resultat és contraintuïtiu i inacceptable perquè és *ineficient*. Aleshores, hem de buscar un equilibri entre la igualtat i l'eficiència que respecti les mostres intuïcions en els dos àmbits quantitatius de la justícia: la distribució i l'agregació dels béns considerats moralment valuosos.

Tanmateix, amb aquest argument hem descobert un fet important. El principi de la igualtat s'ha de comprometre amb les consideracions agregatives, però no necessàriament amb l'eficiència paretiana en termes d'utilitats o de benestar. L'eficiència no s'ha d'aplicar obligatòriament als resultats en benestar de les polítiques igualitaristes; és suficient si s'aplica al resultat en els béns que són objecte de la distribució igualitarista. Per exemple, si el que distribuïm són les oportunitats, l'eficiència declararia que s'hauria d'assolir una situació en la qual ja no quedés cap possibilitat de canvi que millorés les oportunitats de tothom<sup>25</sup>. L'eficiència no s'ha de reduir a l'espai de les

---

<sup>25</sup> Es tracta de la definició d'optimalitat paretiana en un sentit dèbil. En sentit fort, l'eficiència òptima s'assoliria quan cap millora no podria elevar les oportunitats d'algú si ha de reduir les d'un altre. En qualsevol cas, la definició d'eficiència aplicada a les oportunitats es pot utilitzar amb qualsevol noció del contingut

utilitats, sinó que s'hauria d'aplicar a qualsevol espai considerat adequat de la igualtat<sup>26</sup>.

Malgrat això, encara es pot fer una altra aproximació a la relació entre igualtat i eficiència que posa en dubte la rellevància de l'eficiència com a criteri necessari que la igualtat ha de respectar, àdhuc en la versió no estrictament benestarista de l'eficiència. Imaginem que existeix un valor predominant a la societat que diu que les mares s'haurien de quedar a casa cuidant els seus fills. Amb aquesta finalitat, s'incentiva les mares perquè abandonin el món laboral, per exemple, obligant els contribuents a fer-se càrrec generosament de tots els costos de la maternitat. Des del punt de vista de l'eficiència, la retirada d'un nombre considerable de dones del mercat laboral disminueix la productivitat i, a més a més, les subvencions públiques a la maternitat poden generar un problema d'explotació per part de les mares als soferts contribuents. Ara bé, algú pot pensar que cuidar els fills a casa és una feina socialment valuosa. Aleshores, hem d'abandonar l'objectiu de la maternitat a la llar perquè afecta les recomanacions agregatives de l'eficiència? Si considerem que es tracta d'una política equivocada serà, per exemple, perquè creiem que és encara més valuosa la realització personal i pública de la dona incorporada al món laboral fora de la llar, però no merament perquè resulti ineficient.

Ara imaginem que la societat està compromesa moralment amb la realització de la dona com a persona i com a ciutadana i vol que ocupi igualitàriament posicions laborals importants. Amb aquest objectiu, es posen en marxa polítiques de discriminació positiva a favor de la

---

apropiat de les oportunitats (recursos, oportunitats pel benestar, accés a l'avantatge, capacitats, etc.)

<sup>26</sup> Es pot comprovar que, en el capítol anterior, quan reivindicava la redistribució z com el resultat més just en nom de la igualtat equitativa d'oportunitats, he tingut en compte les consideracions agregatives aquí exposades.

incorporació al món del treball i l'ascens professional de les dones. Òbviament, en un primer moment poden aparèixer aquí problemes d'ineficiència productiva<sup>27</sup>. Però, en general, podem considerar que les raons morals a favor de la discriminació positiva en aquest cas són superiors a les possibles pèrdues momentànies d'eficiència.

El que vull destacar amb aquestes idees són dues coses. En primer lloc, que la preocupació per la igualtat ha d'incorporar la preocupació per l'eficiència si no vol arribar a resultats totalment contraintuïtus. Però, en segon loc, que en qualsevol cas l'eficiència és un valor *relatiu* als objectius socials moralment més valuosos, la qual cosa fa que en determinades ocasions ningú no s'hauria d'escandalitzar si es permeten algunes ineficiències (mai no més de les necessàries) en nom d'un objectiu social realment valuós des del punt de vista moral<sup>28</sup>.

Abans d'acabar aquest apartat, vull afegir algunes idees sobre el conflicte que es pot establir entre els incentius i la igualtat. Una de les crítiques que en favor de l'eficiència productiva es fa a les polítiques igualitaristes consisteix a creure que la igualtat desincentiva la productivitat. La teoria econòmica neoclàssica associa la competitivitat amb la incentivació a la productivitat per part de l'empresari, de forma que la incentivació disminuiria a mesura que s'iguali la distribució dels beneficis empresarials. L'individualisme metodològic, basat en la teoria maximitzadora del propi interès o egoisme, és a la base d'aquesta teoria. La teoria afirma que la desigualtat fomenta el treball, el risc empresarial i la inversió, mentre que la igualtat els frena.

---

<sup>27</sup> La literatura sobre la discriminació positiva en el món laboral palesa habitualment aquest tipus de crítiques.

<sup>28</sup> És bo recordar que una inesgotable font d'ineficiències són les guerres. Malgrat això, normalment les guerres es justifiquen perquè condueixen a fites socials (i morals) molt més desitjables que l'eficiència. Si volem trobar raons en contra de la guerra, podem invocar la seva ineficiència intrínseca, però segurament també haurem de fer esment del perjudici moral de violar d'altres objectius més valuosos que els que es persegueixen amb la guerra.

Ja hem vist amb el model de socialisme de mercat de Roemer que la igualtat pot ser compatible amb la inversió. Però podem enfrontar l'argument de l'incentiu a les conseqüències, per exemple, d'una distribució igualitària de l'atenció sanitària. Aquest és un cas on es pot demostrar que una tendència a la igualtat en la distribució dels recursos i l'atenció sanitaris no afecta al problema de l'incentiu, ja que no s'espera que la gent es posi malalta per poder consumir recursos sanitaris. En la major part de les malalties, les persones no volen córrer el risc de posar-se malaltes només perquè el tractament estigui cobert pel sistema sanitari. En tot cas poden haver situacions molt particulars on es podria pensar que la gent pren menys precaucions si sap que el tractament de la possible malaltia serà gratuït o molt barat, però en la majoria d'ocasions és creïble pensar que la gent no té incentius per emmalaltir. El tema de les relacions entre l'eficiència i la igualtat dins la sanitat l'estudiaré àmpliament a l'última part d'aquest treball.

Una altra forma de tractar el tema de la igualtat i els incentius és a partir de la idea dworkiniana de la igualtat de recursos i la concepció moral de la persona que se'n deriva. L'individualisme metodològic de l'utilitarisme, tant en la versió cardinalista com en l'ordinalista -que dóna entrada a l'eficiència paretiana com a criteri d'una distribució justa- suposa una concepció moral de l'individu basada en el supòsit smithià de la maximització del propi interès. Sota aquesta concepció de la moralitat, he interpretat fins ara la relació entre la igualtat socio-econòmica i els incentius per la producció. Però la maximització del propi interès pot no ser l'única motivació racional dels individus davant de les relacions socials. Podem invocar una concepció moral de la persona que posseeix uns interessos morals no reduïbles a la maximització del propi interès, com per exemple tenir un interès moral prioritari per l'intercanvi equitatiu dels recursos. Dworkin no entén



l'ètica social sense aquest supòsit de l'ètica individual. Com mostraré més endavant<sup>29</sup>, Dworkin considera que els individus guiats per una ètica liberal basada en el repte personal davant de la pròpia existència creuen que obtenir més riquesa no és necessàriament prioritari a una assignació justa d'aquesta. Tenir més riquesa no es trobaria en els interessos de la majoria de la gent llevat que l'esquema d'assignació sigui just. I això és cert fins i tot pels que tenen menys recursos, que no acceptarien una porció de recursos més gran que la justa si fos assignada a través del robatori o una expropiació no equitativa.

Independentment de la confirmació empírica de la motivació moral per l'equitat i del criteri de distribució justa amb el qual Dworkin interpreta l'equitat, el cert és que la maximització del propi interès, en el sentit d'A. Smith que recull l'utilitarisme, es basa en una concepció moral de la persona que podem no compartir normativament dins una motivació més igualitarista respecte a la societat bona.

En definitiva, les discrepàncies de caràcter normatiu respecte a la manera d'entendre la relació entre la igualtat i els incentius (i la igualtat i l'eficiència) responen a una qüestió filosòfica de fons que té a veure amb la relació entre la racionalitat econòmica i la racionalitat moral (en la terminologia rawlsiana: entre la racionalitat i la raonabilitat dels individus). Dit d'una altra manera, la forma de combinar igualtat i eficiència, i igualtat i incentius, depèn finalment de la concepció moral de la persona que defensem.

---

<sup>29</sup> Veure el l'apartat 11.2 del present treball.

## 10. LA CONCEPCIÓ MORAL DE LA PERSONA (COM A BASE D'UNA IGUALTAT D'OPORTUNITATS).

### 10.1. La concepció utilitarista de la persona.

La concepció de la persona que defensen els igualitaristes liberals vol aparèixer com a una alternativa a la concepció de la persona de l'utilitarisme. En el capítol 2 he intentat mostrar que l'utilitarisme no és especialment receptiu a les demandes d'igualtat<sup>1</sup>. El que ara afirmo és que la causa de la seva insensibilitat respecte a la igualtat moral substantiva es troba en la concepció de la persona que l'utilitarisme pressuposa.

L'utilitarisme restringeix la informació moral que ha de fonamentar la relació entre les persones a la capacitat individual de generar utilitat. En aquest sentit, si la informació moralment rellevant és la utilitat, les persones són considerades, des del punt de vista moral i distributiu, dipòsits d'utilitat.

"Essencialment, l'utilitarisme veu les persones com a dipòsits de les seves respectives utilitats, com els llocs on passen les activitats del desig i de l'obtenció de plaer i dolor."<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> La teoria de la utilitat marginal decreixent és un dels intents més seriosos per part de l'utilitarisme d'incorporar les demandes d'igualtat. D'altra banda, el principi de Pareto, base de la teoria distributiva de l'Estat del benestar, també pretén incloure les peticions igualitaristes dins la teoria utilitarista. Malgrat això, existeixen importants fisures en les intencions igualitaristes de l'utilitarisme. Sobre els problemes utilitaristes amb la igualtat veure el capítol 2 del present treball.

<sup>2</sup> A. Sen i B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, 1982, p. 4.

Després d'haver tingut en compte la utilitat de la persona, l'utilitarisme no està interessat en recollir més informació sobre ella. La importància moral de la persona es redueix a la utilitat que és capaç de produir. La voluntat, els objectius personals, les intencions, les preferències o els afectes no són valuosos en si mateixos, sinó pels efectes que tenen sobre la utilitat. Hom ha mostrat a bastament les conseqüències discriminatòries que té la no distinció que fa l'utilitarisme entre les preferències personals i les preferències externes. També hom ha exposat, a través de la possibilitat de formar preferències adaptatives, la ceguesa de l'utilitarisme per considerar com a valuosa, per exemple, la llibertat dels esclaus socialment condicionats per acceptar acríticament la seva situació.<sup>3</sup> A aquestes objeccions es poden afegir d'altres que veuen en la concepció utilitarista de la persona una violació de la integritat de la persona i del seu caràcter moral.<sup>4</sup>

No obstant això, la crítica més important que es pot fer a la concepció utilitarista de la persona prové de la seva violació dels principis bàsics de la justícia. Rawls s'ha convertit en el pare d'aquest tipus de crítica. Pel filòsof de Harvard, i en connexió amb l'objecció de Sen i Williams citada anteriorment, l'utilitarisme considera la persona com a una mera contenidora d'experiències.

"La concepció de la persona aquí representada és la d'una persona-recipient: hom pensa en les persones com a llocs en els quals passen

---

<sup>3</sup> Per aquestes dues objeccions a l'utilitarisme, veure el capítol 2 del present treball.

<sup>4</sup> Consultar: B. Williams, "A Critique of Utilitarianism", a J.J.C. Smart i B. Williams, *Utilitarianism, For and Against*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973, pp. 97-104, reimprès de forma resumida a J.G. Haber (ed.), *Doing and Being*, London: Macmillan, 1993, pp. 46-50; B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 1-19; J.J.C. Smart, "Utilitarianism and Justice", *Journal of Chinese Philosophy*, 1978; i J. Glover (ed.), *Utilitarianism and Its Critics*, London: Macmillan, 1990, capítol 5è.

experiències intrínsecament valuoses, prenent aquestes experiències com completes en si mateixes. No importa qui té les experiències, ni quina és la seva distribució seqüencial entre persones; aquestes consideracions són meres qüestions d'espai i temps, i com a tals irrellevants. Hem de centrar l'atenció en les experiències valuoses mateixes i l'únic que compte és el total net sumat per totes les persones-recipients en conjunt."<sup>5</sup>

La conseqüència d'aquesta visió de la persona que Rawls descriu en l'utilitarisme es tradueix en una transgressió de la igualtat moral de la persona basada en la inviolabilitat de la individualitat.

"Tota persona posseeix una inviolabilitat basada en la justícia que fins i tot el conjunt del benestar de la societat no pot ignorar."<sup>6</sup>

La individualitat de la persona és violada en l'utilitarisme perquè en la mesura que l'única informació que compte és la utilitat, es permet fer càlculs d'utilitat independentment dels detentors de la utilitat.

"La característica més sorprenent de la visió utilitarista de la justícia és que no importa, excepte de manera indirecta, de quina forma es distribueix aquesta suma de satisfaccions entre els individus; com tampoc no importa, excepte de manera indirecta, de quina forma un home distribueix la seva satisfacció al llarg del temps. La distribució correcta en cada cas és la que produeix la màxima satisfacció."<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> J. Rawls, "La independència de la teoria moral", a *Justicia como equidad*, Tecnos, 1986, p. 132 (original: "The independence of moral theory", *Proceedings of the American Philosophical Association*, n. 48, pp. 5-22).

<sup>6</sup> J. Rawls (1971), p. 3. El mateix text es repeteix de forma literal al final del llibre: Rawls (1971), p. 586.

<sup>7</sup> Rawls (1971), p. 26.

Aquesta indiferència sobre la individualitat condueix l'utilitarisme a fondre, en paraules de Rawls, moltes persones en una de sola i que, per tant, "l'utilitarisme no es prengui seriosament la distinció entre les persones."<sup>8</sup>

Això fa que si bé en un primer moment es podia pensar que l'utilitarisme era una teoria que respectava la individualitat, sobretot si ens aturem en la idea política de considerar cada persona com a detentora d'un sol vot, en realitat l'utilitarisme no és individualístic, perquè fon els desigs o utilitats de les distintes persones en una sola experiència que el distribuïdor utilitarista imagina com l'experiència de tots els membres de la societat. El resultat d'aquesta indiferenciació és la impersonalitat, la no-separabilitat de les persones i, consegüentment,

"no hi ha en principi cap raó per la qual els majors guanys d'algú no han de compensar les menors pèrdues d'altres; o, el que és encara més important, cap raó per la qual la violació de la llibertat d'uns pocs no pugués ser considerada correcta per un major bé compartit per molts."<sup>9</sup>

La no-separabilitat entre les persones condueix a la violació dels drets individuals. La concepció utilitarista de la persona no contempla la individualitat de les persones i, per tant, es veu incapaç de reconèixer uns drets i llibertats que pertanyin a l'individu contra les exigències de la col·lectivitat. No hi ha més drets, per l'utilitarisme, que els derivats de la igualtat d'utilitats, però aquesta base moral no garanteix la unitat moral de l'individu i, en conseqüència, no existeix un individu separat moralment d'un altre en algun tret exclusiu o

---

<sup>8</sup> Rawls (1971), p. 27. Aquesta mateixa idea es pot trobar també a les pàgines 29, 187-88 i, en general, a les seccions 5, 6 i 30 de la mateixa obra.

<sup>9</sup> Rawls (1971), p. 26.

diferenciador. El valor moral de l'individu està subjecte al valor col·lectiu de la utilitat.

Dworkin ha expressat amb claredat les conseqüències que la concepció utilitarista de la persona té sobre la igualtat moral i la justícia. Aparentment, l'utilitarisme es mostra a si mateix defensant la igualtat, degut al seu compromís amb una imparcialitat estricta.

"Si la comunitat només té suficients medecines per tractar alguns malalts, semblaria que l'argument [utilitarista] recomenaria que es tractés primer els més malalts (...) No s'ha de preferir un malalt a un altre perquè sigui més digne de la preocupació oficial (...) Amb paraules de Bentham, cada home ha de comptar com a un, i cap home no ha de comptar com a més d'un."<sup>10</sup>

En l'utilitarisme, les preferències competeixen *per igual* en la pràctica social. Però aquest igualitarisme és enganyós un cop identifiquem la varietat i l'origen de les preferències dels individus. En la primera part d'aquest treball es va assenyalar que les preferències es poden distingir entre personals (el desig de gaudir de certs béns o oportunitats per mi) i externes (la preferència per l'assignació de certs béns o oportunitats a altres).

"L'aspirant a ingressar en una facultat de dret per a blancs, per exemple, podria tenir una preferència personal per les conseqüències de la segregació perquè aquesta política afavoreix les seves probabilitats d'èxit, o bé una preferència externa per aquestes conseqüències, mentre que

---

<sup>10</sup> R. Dworkin, *Los derechos en serio*, Barcelona: Ariel, 1984, p. 341 (original: *Taking Rights Seriously*, London: G.Duckworth & Co., 1977).

desprecia els negres i desaprova les situacions socials en les quals es dona una barreja racial."<sup>11</sup>

L'utilitarisme no separa ambdós tipus de preferències, la qual cosa desvirtua l'argument igualitarista, perquè les probabilitats d'èxit de les preferències d'un individu depenen no només de les preferències personals que els altres tinguin sobre el repartiment dels recursos escassos, sinó també del respecte que aquests altres tinguin sobre ell o la seva concepció particular del bé. Si es tenen en compte les preferències externes, aleshores no és cert que els interessos de tots siguin tractats com a iguals. El problema per la teoria utilitarista és que sovint no es poden separar els dos tipus de preferències, sobretot quan aquestes es basen en prejudicis.

La concepció utilitarista de la persona, doncs, no només no separa les unitats morals que representen cada individu, sinó que tampoc no distingeix l'origen de les preferències dins l'individu. Amb aquestes dues indiferències, en els àmbits interpersonal i intrapersonal respectivament, l'utilitarisme mostra la seva ceguesa davant la justícia i, per tant, les limitacions de la seva concepció moral de la persona.

L'utilitarisme ha desenvolupat diverses línies de defensa respecte d'aquests arguments. H.L.A. Hart, per exemple, intenta matisar l'atac dworkinià a l'utilitarisme. Per Hart, l'objecció de Dworkin es troba mal fonamentada. És cert, diu Hart, que el resultat del procediment democràtic basat en la regla de la majoria pot ser moralment injust, si una majoria discrimina una minoria amb el pes electoral d'unes preferències basades en prejudicis. Però això no és una conseqüència de la inadequació de la concepció utilitarista de la persona, sinó de la desinformació dels membres de la majoria respecte al valor moral dels

---

<sup>11</sup> Dworkin (1984), p. 342.

membres de la minoria. El problema de la inacceptabilitat moral del resultat de la democràcia no es deriva, en aquest cas, de l'argumentació utilitarista, sinó del fet que el procediment democràtic de la regla de la majoria no garanteix la justícia dels resultats.<sup>12</sup> La raó es troba en el fet que les preferències de la majoria poden estar mal informades i ser insensibles a l'argument de la justícia.

"Una majoria de votants teòricament independents pot consolidar els seus prejudicis degut a un entossudiment autoensordidor i autopetruador que no permet tenir oportunitats equitatives a una minoria menyspreuada per argumentar públicament el seu cas. Tot això és possible i de fet en ocasions ha passat."<sup>13</sup>

Hart sembla suggerir que si el problema del resultat injust prové d'una mala formació de les preferències basades en prejudicis, això no invalida l'argument utilitarista a favor de tenir en compte per igual les preferències dels individus. El camí de la justícia, aleshores, ha de ser intentar convèncer els detentors de prejudicis del seu error, però no anular ni el procediment de la democràcia ni el seu resultat, encara que sigui contrari als drets individuals més bàsics. "Incrementa els teus números i aleshores els teus punts de vista podran vèncer": declara Hart.

Ara bé, en la meua opinió, Hart confon la igualtat moral amb la igualtat formal. Del fet que el procediment democràtic garanteixi una

---

<sup>12</sup> Per a una ampliació dels problemes de connexió entre la justícia del procediment democràtic i la justícia o injustícia del resultat d'aquest procediment, consultar William N. Nelson, *On Justifying Democracy*, London: Routledge, 1980. (traducció castellana: *La justificació de la democràcia*, Barcelona: Ariel, 1986).

<sup>13</sup> H.L.A. Hart, "Between Utility and Rights", a A. Ryan (ed), *The Idea of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1979, p. 95.



igualtat formal (cada vot compta per un i no més d'un) no es deriva que també respecti sempre la igualtat moral.

És cert que la igualtat moral és un concepte excessivament abstracte, però això no significa que sigui compatible amb qualsevol de les interpretacions que li donem. Diferents teories del bé poden interpretar de forma distinta la igualtat moral, però no totes elles han de ser igualment bones. Nosaltres sabem que hi ha diferents concepcions de la igualtat d'oportunitats, fins i tot conflictives entre si, però totes elles parteixen del que interpreten que és un tracte igual o igualtat moral. Del que es tracta, aleshores, no és de definir la formalitat del procediment igualitarista i deduir a partir d'aquí la justícia, sinó de comparar la igualtat moral defensada en el resultat del procediment amb la de l'ideal d'igualtat moral o tracte just.

La qüestió de fons és quina comprensió del tractament igual és la més adequada per captar l'ideal d'igualtat moral. Aquest interrogant remet a la pregunta per allò que fa de les persones mereixedores d'un mateix respecte i d'una mateixa atenció. I això crec que condueix a la pregunta per la concepció moral de la persona que fonamenta els posteriors i diferents plantejaments respecte a quines activitats o mecanismes vetllen millor perquè es compleixin aquest respecte i aquesta atenció. En aquest sentit, la concepció moral de la persona que sustenta l'utilitarisme esdevé una deficient interpretació de la igualtat moral, malgrat que defensi un correcte procediment d'igualtat formal.

Una altra línia de defensa de la concepció utilitarista de la persona prové del debat sobre la identitat personal. Derek Parfit és l'autor més destacat en aquest àmbit. Per Parfit, la concepció de la moralitat i, per tant, la concepció moral de la persona, depenen en bona part de la identitat personal. Admetre això, per Parfit, és important perquè si es pot demostrar que la teoria utilitarista respon millor a una concepció

correcta de la identitat personal, les objeccions a l'utilitarisme que pressuposin una altra visió de la identitat personal es desacreditaran per aquest fet.

Parfit distingeix dos grans concepcions de la identitat personal: la reduccionista i la no-reduccionista<sup>14</sup>. El Reduccionisme considera que la identitat personal es redueix a una continuïtat física i psicològica en el temps d'una persona. La continuïtat psicològica pot no ser perfecta, per la qual cosa podem parlar de graus de continuïtat<sup>15</sup>. El No-reduccionisme, en canvi, creu que la identitat personal es construeix amb algun fet que està més enllà de la continuïtat física i psicològica. Per Parfit, davant de la impossibilitat de trobar aquest fet fora de la continuïtat física i psicològica, hem d'acceptar el Reduccionisme com la concepció de la identitat personal més encertada<sup>16</sup>, la qual cosa ens obliga, al seu torn, a assumir les conseqüències morals del Reduccionisme.

Acceptar el Reduccionisme, per Parfit, comporta unes implicacions sobre la moralitat que canvien radicalment la nostra concepció de la

---

<sup>14</sup> Una primera versió d'aquestes idees va aparèixer en el seu article "Later Selves and Moral Principles", a A. Montefiori (ed.), *Philosophy and Personal Relations*, London: Routledge and Kegan Paul, 1973, pp. 137-69. En aquest article Parfit també anomena *Complex View* al Reduccionisme i *Simple View* al No-reduccionisme.

<sup>15</sup> La possibilitat que la continuïtat psicològica sigui imperfecta ocasiona seriosos problemes per la moralitat. Per exemple, si no hi ha una continuïtat perfecta i segura del jo, podem mantenir que els assassins mereixen ser castigats en el present per actes comesos fa temps? Atès que la continuïtat depèn de graus, per Parfit la qüestió de la responsabilitat de l'assassí dependrà de cada cas. Una altra objecció al reduccionisme diu que d'admetre aquesta visió de la identitat personal, aleshores no es podria exigir fidelitat als compromisos, atès que podria no ser evident que en el moment d'executar el compromís siguem la mateixa persona que el dia que vam adquirir el compromís (D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press, 1984, pp. 324-29). El que vull destacar és que la concepció de la identitat personal té, per Parfit, clares implicacions morals.

<sup>16</sup> Per consultar la demostració d'aquesta conclusió, veure Parfit (1984), part 3a, sobretot els capítols 10 i 11, on l'autor exposa les rèpliques i contrarrèpliques de la seva tesi.

persona moral. D'una banda, sorgeixen problemes respecte a la responsabilitat moral dels individus. Si la identitat personal equival a la continuïtat i la connexió física i psicològica, un grau baix d'aquesta connexió debilita la responsabilitat individual. Per exemple, el jo actual pot no ser totalment responsable dels actes del jo del passat i, per tant, pot no vincular-se als compromisos adquirits en el passat pel jo antic<sup>17</sup>.

D'altra banda, la concepció reduccionista de la identitat personal té un gran efecte sobre la justícia distributiva. Parfit planteja el tema de la justícia distributiva a partir del principi d'igualtat. Fins i tot per algú compromès amb l'utilitarisme, declara Parfit, el principi d'igualtat necessita d'una visió distributiva de la justícia. Si ens prenem la utilitat com la mesura del benestar, com fa la teoria utilitarista, aleshores ens caldrà una concepció distributiva de la utilitat. Això significa, en termes formals, que la utilitat hauria de ser justament distribuïda entre les diferents persones. Però, per complir això, l'argument de la igualtat sembla necessitar la separabilitat de les persones.<sup>18</sup> En paraules de Nozick, citades per Parfit:

"Atès que és una profunda veritat que vivim vides diferents, és un objectiu moral últim que, fins al punt que les mereixem per igual, les vides de tothom haurien d'anar bé per igual. Si això és impossible, hauria de ser

---

<sup>17</sup> Per una exposició de les rèpliques a les conseqüències morals del Reduccionisme, consultar: Bernard Williams, *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, on es recull l'article "Persons, character and morality", pp. 1-19, així com, del mateix autor, "Utilitarianism and Moral Character", a J.J.C. Smart i B. Williams (eds.), *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.; i Norman Daniels, "Moral Theory and the Plasticity of Persons", *The Monist*, nº 62, 1979, pp. 265-87.

<sup>18</sup> Parfit s'encarrega de mostrar que Sidgwick, utilitarista dels segle XIX, va necessitar suposar la separabilitat de les persones per poder defensar la teoria racional de l'autointerès. Malgrat això, la idea de Parfit és desmarcar-se de la separabilitat de les persones sense abandonar l'essencial de la teoria utilitarista. Veure Parfit (1984), pp. 329-30.

cert almenys que les vides de tothom tenen una igual oportunitat d'anar bé."<sup>19</sup>

El principi de la igualtat necessita acceptar que les persones estan moralment separades entre si, és a dir, que ningú no s'ha de sacrificar per un altre<sup>20</sup>. En termes utilitaristes, la utilitat d'una persona no és reductible a la utilitat d'una altra. El bé individual no s'ha de diluir en el bé social. Un cert deontologisme sobre el respecte a la llibertat de la persona és imprescindible per evitar fusionar les experiències individuals en l'experiència col·lectiva.

Però acceptar la separabilitat de les persones implica compartir una visió no-reduccionista de la identitat personal. Què succeeix, aleshores, si som reduccionistes? Quines conseqüències pel principi d'igualtat o altres principis distributius té el Reduccionisme?

L'efecte és descoratjador per la igualtat. El Reduccionisme ignora la separabilitat de les persones i, en conseqüència, ha d'acceptar les implicacions morals que se'n deriven. Sense la distinció entre les persones, els principis distributius deixen de tenir sentit, i són subsumits en els principis maximitzadors. Així, per l'utilitarisme, el que compta és maximitzar la utilitat (obtenir la major suma neta d'utilitat descomptada la desutilitat), independentment de la seva distribució.

La raó d'aquesta ignorància de les fronteres entre les persones es deu, segons Parfit, al Reduccionisme.<sup>21</sup> Això converteix el

---

<sup>19</sup> Parfit (1984), p. 330.

<sup>20</sup> Veure Nozick (1974), p. 33.

<sup>21</sup> Parfit suggereix altres dos arguments per justificar l'absència de criteris distributius dins l'utilitarisme: a) el mètode de raonament moral i b) l'equivalència entre el conjunt de les vides i una sola vida. Per Parfit, Rawls i Gauthier, respectivament, defensen aquesta línia d'arguments. Per Parfit, però, la clau de la dissociació entre l'utilitarisme i els principis distributius de la justícia no es troba ni en *a* ni en *b*, sinó en la visió reduccionista de la identitat personal. Veure Parfit (1984), p. 331.

Reduccionisme en la base de la impossibilitat d'una igualtat moral substantiva i no merament formal, és a dir, d'un principi d'igualtat que té cura dels aspectes distributius de la mesura de la justícia.

Queda justificat, doncs, amb ajuda dels arguments de Parfit, el divorci entre la teoria utilitarista de la justícia i la igualtat moral substantiva<sup>22</sup>. En aquest punt, hem de retrocedir al punt de partida: quina concepció moral de la persona amaga finalment l'utilitarisme, basat, com ens ha mostrat Parfit, en la concepció reduccionista de la identitat personal? La resposta ja ha aparegut: la persona no existeix com a entitat moral diferenciada del bé social. No hi ha una diferència moral rellevant que justifiqui les fronteres entre les persones. La mateixa idea de persona moral és un constructe enganyós. La persona no és una font de reclamació moral més enllà de la seva capacitat per generar utilitat.<sup>23</sup> L'individu i la comunitat es fonen en una mateixa massa moral indiferenciada.

"Segons la meua opinió, la visió utilitarista es pot basar, no en la dissolució de les persones, sinó en la seva parcial desintegració. Pot

---

<sup>22</sup> Això no significa, com diu Samuel Scheffler, que Parfit afirmi que la teoria de la justícia de l'utilitarisme sigui més plausible que les teories de la justícia que es basen en el No-reduccionisme. Després de tot, algú que no està compromès amb l'utilitarisme pot dir que fins i tot si acceptem el Reduccionisme, les persones són diferents. La continuïtat psicològica afecta més la vida interior dels individus que la vida entre els individus. "el qui no és utilitarista pot concloure que el que aprenem quan passem d'una Visió Simple (*Simple View*) a una Visió Complexa (*Complex View*) no és que la vida d'un individu no tingui unitat, sinó que no està unificada en el sentit que prèviament havia estat." (S. Scheffler, "Ethics, Personal Identity, and Ideals of the Person", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. XII, nº 2, 1982, pp. 229-246).

<sup>23</sup> Això no és el mateix que afirmar que la persona no existeix. "Creiem que l'existència d'una persona no implica res més que l'ocurrència d'uns esdeveniments mentals i físics (...) Neguem que una persona és una entitat l'existència de la qual és separable del seu cervell i del seu cos, i l'ocurrència de les seves experiències. I neguem que l'existència de la continuïtat d'una persona sigui algun fet que es troba més enllà d'ella, que ha de ser tot o res, i que és diferent del fet de la continuïtat física i psicològica." Parfit (1984), p.341.

descansar en el punt de vista que la vida d'una persona és menys profundament integral del que la majoria de nosaltres assumeix. Els utilitaristes poden tractar els beneficis i les càrregues, no com si es produïssin dins la mateixa persona, sinó com si no hagués una diferència moral allà on es produeixen. I aquesta creença es pot basar en part en la idea que la unitat de cada vida, i per tant la distinció entre les vides, és en si mateixa menys evident."<sup>24</sup>

L'utilitarisme és impersonal, però no perquè la impersonalitat es confongui amb la imparcialitat, com suggereix Rawls, sinó perquè es deriva d'una concepció reduccionista de la identitat personal. El Reduccionisme deslegitima la distribució compensatòria entre individus, així com *intra* individus. Si no disposem de cap *deep further fact* respecte de la continuïtat psicològica, de la qual sabem que no podem assegurar la consistència, no podem justificar ni tan sols la compensació entre les diferents parts de la vida d'una persona.

"La compensació pressuposa un fet profund situat més enllà [*deep further fact*]. La continuïtat psicològica, en l'absència d'aquest fet profund situat més enllà, no pot fer possible la compensació en el temps."<sup>25</sup>

La conclusió és que la concepció reduccionista de la identitat personal, que resulta empíricament més plausible que basar la identitat personal en un fet profund situat més enllà de la continuïtat psicològica i física, impedeix l'aplicació de principis distributius entre les persones i, fins i tot, en diferents moments de la vida d'una persona. I aquest és un argument que afavoreix l'utilitarisme contra les teories de la justícia

---

<sup>24</sup> Parfit (1984), pp. 335-36.

<sup>25</sup> Parfit (1984), p. 344.

-com la rawlsiana i altres versions de l'igualitarisme- que incorporen principis distributius que els obliguen a pressuposar una visió no-reduccionista de la identitat personal.

El que ha mostrat la concepció utilitarista de la persona és la impersonalitat, la indiferenciació de les persones com a unitats morals. I, aprofitant els arguments de Parfit, he comprovat que és justament la impersonalitat el fet que permet la insensibilitat de l'utilitarisme envers els problemes distributius i la igualtat. L'anàlisi de la concepció moral de la persona en l'utilitarisme ha revelat la seva visió de la justícia distributiva<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> No tots els utilitaristes accepten que la teoria utilitarista ignori els criteris distributius a favor dels maximitzadors. Alguns utilitaristes com Stephen W. Ball consideren que, en la pràctica, no és cert que l'utilitarisme no concedeixi cap pes ni cap valor a la distribució dels béns o a la connexió que hi pot haver entre els béns i la contribució productiva dels individus. Per Ball, si abandonem la concepció hedonista i individualística de l'utilitarisme de Sidgwick, ampliant la utilitat, com fa Richard Brandt, per exemple, al conceixement, l'amor, l'amistat, el coratge, l'enteniment, etc., hom pot considerar que aquests béns són valuosos en la vida d'una persona i que perden valor si els despersonalitzem (veure S.W. Ball, "Choosing between choice models of ethics: rawlsian equality, utilitarianism, and the concept of persons", *Theory and Decision*, nº 22, 1987, 209-224; veure també els arguments que dona Geoffry Scarre en la seva recent obra *Utilitarianism*, London: Routledge, 1996, pp. 152-55). L'utilitarisme d'Stuart Mill pot seguir també aquesta línia d'argumentació. Stuart Mill considera que si concedim importància a l'autorealització personal, aleshores la defensa de la llibertat pressuposa la individualitat: "entre les obres de l'home, en el perfeccionament i l'embelliment del qual s'utilitza legítimament la vida humana, la primera en importància és, segurament, l'home mateix (...) qualsevol que hom pensi que s'ha de facilitar el desenvolupament de la individualitat de desigs i d'impulsos ha de mantenir que la societat no té necessitat de naturaleses fortes -que no és millor per amagar un gran nombre de persones de caràcter- i que no és desitjable un elevat promig d'energia." (Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza, 1986, pp. 130-31). D'altra banda, podem plantejar si aquesta és encara una forma correcta d'utilitarisme. Així, pel que fa a les tesis de Brandt, veure Rawls (1971), p. 182, nota 31. Entre nosaltres, Esperanza Guisán proposa una visió de l'utilitarisme basat en la idea mil·liana de l'autodesenvolupament. Per la filòsofa espanyola, la defensa de la llibertat, en contra del formalisme kantian, que posteriorment serà recollit per Rawls i Dworkin, es fonamenta en el dret a la llibertat individual. Prendre's *la persona seriosament* significa entendre els seus drets com a "exigències legítimes dels éssers humans perquè no se'ls impedeixi desenvolupar-se lliurement com a éssers intel·ligents i capaços de sentiments (fins i tot morals), així com el dret a ser ajudats en aquest desenvolupament amb l'objectiu de fruit del benestar derivat d'un

La qüestió que es pot plantejar ara és si estem condemnats a acceptar les conclusions de Parfit, que afavoreixen l'utilitarisme i la seva concepció moral de la persona, o podem deslligar la identitat personal de la justícia distributiva.

Rawls sembla decantar-se per aquesta segona opció. En *Political Liberalism* Rawls fa referència al problema de la identitat personal com una qüestió pròpia de la filosofia de la ment en la qual el desacord abunda més que l'acord. En relació a les idees de Parfit, Rawls reconeix que una vegada que acceptem, amb Parfit, una visió determinada de la identitat personal, desapareix la distinció entre el problema de la identitat moral de la persona i el problema de la identitat personal. Malgrat això, Rawls insisteix en què la qüestió de la identitat personal és tan controvertible tant en la filosofia del passat com en l'actual que

"per aquesta raó és important intentar desenvolupar una concepció política de la justícia que eviti aquest problema tant com sigui possible. Fins i tot així, per referir-me a un exemple del text, estic d'acord, assumeixo, que pel propòsit de la vida pública, Saül De Tars i l'Apòstol Sant Pau són la mateixa persona. La conversió és irrellevant des del punt de vista de la nostra identitat pública o institucional."<sup>27</sup>

Per Rawls, el problema de la identitat personal no afecta la identitat moral de la persona perquè aquesta, en la seva teoria de la justícia, depèn d'una concepció política i moral, però no metafísica, de la persona<sup>28</sup>. Saber en què consisteix la identitat o concepció política i

---

gaudi compartit amb l'espècie humana." (Esperanza Guisán, "Las personas en serio", *Télos*, vol. V, nº 1, 1996, p. 30).

<sup>27</sup> Rawls (1993), p. 32, n. 34.

<sup>28</sup> L'argument de Rawls per eludir les implicacions morals del problema de la identitat personal podria perdre consistència, aleshores, si hom pot demostrar que



moral de la persona que Rawls i els altres igualitaristes liberals proposen és el que tractaré d'analitzar en el següent apartat.

## **10.2. La concepció liberal-igualitarista de la persona.**

Com a reacció a la teoria moral de l'utilitarisme i les seves implicacions en la justícia distributiva, han sorgit els igualitarismes liberals contemporanis. Des del benestarisme liberal d'Arneson, Cohen i Roemer fins al recursisme de Rawls, Dworkin i Van Parijs, i amb la figura extraordinària de Sen, que es podria situar a mig camí entre ambdues tendències, els diferents igualitarismes liberals tenen com a referent originari de les seves tesis la teoria utilitarista de la justícia.

Aquesta imbricació d'idees ha estat exposada en els capítols 4 i 6 d'aquest treball. En el present capítol, pretenc mostrar que el contrast de criteris sobre la justícia distributiva que mantenen l'utilitarisme i l'igualitarisme liberal es pot explicar mitjançant les seves diferents i enfrontades concepcions de la persona moral. Fins al moment, he repassat la concepció de la persona que s'amaga en l'utilitarisme. A partir d'ara, analitzaré la visió de la persona moral que comparteixen els igualitaristes liberals i que, pel fet de compartir-la, els atorga una cohesió i una coherència com a alternativa a l'utilitarisme. Paral·lelament a la unitat dels igualitaristes liberals al voltant d'una mateixa concepció *global* de la persona moral, també explicaré les

---

la concepció política de la persona que Rawls proposa com a base dels principis de la justícia té un contingut més metafísic del que el propi Rawls creu. La crítica comunitarista a la concepció rawlsiana de la persona, que examinaré en el següent capítol, intenta argüir en aquesta línia. En qualsevol cas, en el context argumentatiu de Parfit, la identitat moral de la persona en Rawls es basaria en una visió No-reduccionista de la identitat personal. Veure Parfit (1984), pp. 321-47.

diferències entre ells a partir dels matisos que proposen en les seves respectives concepcions *particulars* de la persona.

Estic convençut que la concepció moral de la persona és una clau important per entendre no solament el pas de l'utilitarisme a l'igualitarisme liberal, sinó també la paradoxa de la igualtat d'oportunitats descrita en el capítol anterior.

Hem vist que l'utilitarisme elimina la persona moral bo i diluint-la en la massa indiferenciada de la comunitat. Això i el fet que la justícia utilitarista respongui millor a la maximització que a la distribució, anula el principi d'igualtat substantiva entre les persones. La igualtat utilitarista es redueix, com hem tingut ocasió de comprovar, a la igual capacitat per generar utilitat, però ignora la persona com a font de moralitat més enllà d'aquesta capacitat.

En resposta a la impersonalitat de l'utilitarisme, apareixen les crítiques de Rawls i de Dworkin. La no-separabilitat de les persones encén l'objecció rawlsiana a favor de la individualitat i la responsabilitat de la persona sobre la satisfacció de les seves preferències. En el cas de Dworkin, la desaprovació a l'utilitarisme es centra en la no distinció entre les preferències externes i les preferències personals. Ambdues crítiques, però, coincideixen en un mateix objectiu: salvaguardar la llibertat individual contra la voluntat col·lectiva.

Com ho aconsegueixen? Afirmant la persona moral en la seva individualitat i omplint-la de nous continguts morals. Bàsicament, la concepció liberal-igualtarista de la persona moral reincorpora les idees d'autonomia i de responsabilitat en l'individu. Un text de K. Arrow serveix Rawls per confirmar l'absència de la individualitat i l'autonomia en la *bare person* (persona nua) de l'utilitarisme, com Rawls anomena la concepció utilitarista de la persona.

"Reduint l'individu a una llista específica de qualitats, estem negant la seva individualitat en un sentit profund. D'una manera que no puc articular bé i que no estic massa segur de defensar correctament, l'autonomia dels individus, un element d'incommensurabilitat entre les persones, sembla negada per culpa de les comparacions interpersonals." <sup>29</sup>

No obstant això, Rawls creu que Arrow no distingeix la individualitat de l'autonomia. No és suficient afirmar la individualitat de la persona, també cal reconèixer la seva capacitat per erigir-se en font de moralitat. Per dur a terme aquest canvi, Rawls rebutja la concepció hedonista de la persona que impregna l'utilitarisme:

"Crec que aquesta concepció de la persona és psicològicament intel·ligible només si acceptem, com feia Sidgwick, una visió hedonista del bé com la base d'una visió dels judicis racionals dels individus." <sup>30</sup>

I la substitueix per una visió kantiana de la persona, que posa l'accent en l'autonomia com a garantia de la llibertat i de la igualtat de l'individu.

L'autonomia, al seu torn, porta a la idea de responsabilitat. Si l'individu és moralment autònom, hom pot exigir que es faci responsable dels seus desigs. L'utilitarisme concep la persona en termes de capacitat de satisfacció de preferències, eximint-la de responsabilitat sobre l'origen de les seves preferències. Només el reconeixement de l'autonomia moral permet responsabilitzar l'individu

---

<sup>29</sup> K. Arrow, "Extended Sympathy and the Possibility of Social Choice", *American Economic Review*, Supplementary issue of the Proceedings, 1977, pp. 222-3. Citat a J. Rawls, "Social unity and primary goods", a A. Sen i B. Williams (1982), p. 180.

<sup>30</sup> Rawls (1982), p. 181.

dels seus desigs, perquè l'autonomia incorpora una idea d'igualtat moral més àmplia o substantiva que la igualtat formal de l'utilitarisme.<sup>31</sup>

Així mateix, la substitució de la concepció utilitarista de la persona per la persona moralment autònoma també proporciona, al meu entendre, una explicació vàlida del canvi que s'ha produït en la concepció de la igualtat d'oportunitats.

En el capítol 7 hem vist que la igualtat d'oportunitatsha intercanviat la promesa original d'igualtat social per la reclamació individual de compensació pels factors que l'individu no controla o dels quals no és directament responsable. També hem indicat que aquesta transformació uneix els diferents igualitarismes liberals, des de la igualtat d'oportunitats en Rawls fins a la igualtat de capacitats en Sen. La tesi que ara defenso vol relacionar la transformació de la igualtat d'oportunitats amb la resposta liberal-igualitarista a la concepció utilitarista de la persona, i que es pot resumir en la següent idea: *el rebuig a la dissolució de la persona moral en el bé social origina el compromís amb una concepció individualista de la persona que incorpora, entre les seves conseqüències, el fet paradoxal de promoure un ideal inestable<sup>32</sup> d'igualtat d'oportunitats.*

Amb el propòsit de defensar la individualitat moral contra la inadequada concepció utilitarista de la persona moral, l'igualitarisme liberal es veu obligat a deslligar l'objectiu de la reducció de la desigualtat social de l'ideal de la igualtat d'oportunitats. La igualtat d'oportunitats esdevé un argument més del liberalisme per evitar que l'individu desaparegui en l'interior dels interessos col·lectius, al mateix temps, però, que perd la vinculació que inicialment havia tingut amb

---

<sup>31</sup> Per una associació entre la llibertat i la responsabilitat, d'un costat, i l'autonomia, d'un altre, en els textos de Rawls, consultar Rawls (1971), p. 241, 389, 423 i 519.

<sup>32</sup> Recordar que l'estabilitat és un requisit metodològic de les teories normatives. Veure la n. 2 de la introducció i la n. 32 del capítol 7 del present treball per trobar alguns cometaris pertinents sobre l'estabilitat.

una disminució de la desigualtat social. La justícia ja no reivindica més igualtat social a través de la igualtat d'oportunitats. La nova meta de l'ideal consisteix a procurar que cada persona obtingui efectivament el que es mereix a partir de la seva aspiració individual. Però, d'aquesta manera, la justícia distributiva es centra en el repartiment de premis i càstigs entre les preferències ambicioses i modestes, respectivament, dels individus, alhora que mostra un escàs interès en descobrir el fons de desigualtat social que influeix poderosament en la formació d'aquests tipus de preferències individuals.

Dit d'una altra manera, l'ideal de la igualtat d'oportunitats que comparteixen recursistes i benestaristes liberals aconsegeix l'objectiu de denunciar el problema utilitarista dels desigs cars i dels desigs immorals i egoistes, però fa recaure la força de la denúncia en una concepció de la persona que prioritza la responsabilitat moral de l'individu (sobre els seus propis desigs) contra els condicionants socials en la formació dels desigs. Com a conseqüència d'això, la concepció moral de la persona que serveix per aturar la injustícia de les preferències cares, les preferències egoistes i les preferències immorals, esdevé incapaç de donar una resposta contundent a un altre dels problemes de l'utilitarisme: les preferències adaptatives.

Si tenim en compte que les preferències adaptatives són les causants de bona part de la desigualtat entre les persones, l'ideal de la igualtat d'oportunitats que ignora aquesta font de desigualtat redueix enormement les seves expectatives més igualitaristes. El problema de les preferències adaptatives no es pot resoldre amb una concepció moral de la persona que simplement prioritza la responsabilitat individual en la formació de les preferències. Si volem que la justícia distributiva sigui sensible a les preferències adaptatives, necessitem una concepció de la persona compromesa amb una igualtat moral que,

sense detriment de la llibertat d'elecció, ens proporcionem arguments per abandonar la indiferència que les actuals versions de la igualtat d'oportunitats dediquen a la formació de les preferències adaptatives.

Amb aquest objectiu, començo exposant la concepció moral de la persona que defensa la teoria de la justícia en Rawls, com a paradigma de la resta de teories igualitaristes liberals. Posteriorment, exploraré les importants mancances de la personalitat moral de tall kantiana que domina en l'igualitarisme liberal. Finalment, intentaré proposar el camí per on hauria de transcórrer la recerca d'una renovada concepció moral de la persona que no desvinculi la igualtat d'oportunitats de la justícia social i que pugui, si és possible, abordar satisfactòriament el problema de les preferències adaptatives.

### **10.3. La concepció rawlsiana de la persona.**

La concepció moral de la persona es pot considerar com el nucli fonamental de la teoria de la justícia de Rawls.

"Una raó per formular la concepció de la posició original en la justícia com a equitat és comprovar el paper de la concepció de les persones com a lliures i iguals en el moment de determinar els principis de la justícia tan visiblement com sigui possible."<sup>33</sup>

Rawls proposa una concepció de la persona que s'adeqüi al que ell anomena la concepció política de la justícia. El liberalisme polític de Rawls vol fugir de les concepcions perfeccionistes o metafísiques de la justícia, que es basen en alguna doctrina religiosa, filosòfica o moral.

---

<sup>33</sup> Rawls (1982), pp. 181-2.

En l'objectiu de dissenyar una concepció de la justícia que provoqui l'acceptació o el consens<sup>34</sup> de tots els membres raonables<sup>35</sup> de la societat, consens necessari per legitimar la teoria de la justícia dins una concepció liberal de la societat, es fa necessari partir d'una concepció política de la justícia que inclogui, al seu torn, una visió política de la persona moral.

La concepció política de la justícia té tres característiques. En primer lloc, es tracta d'una concepció moral que s'ha d'aplicar exclusivament a les institucions socials, polítiques i econòmiques o, com ho anomena Rawls, l'estructura bàsica de la societat. En segon lloc, tot i tractar-se d'una concepció moral, adopta un punt de vista independent (*freestanding view*) respecte a les distintes visions del bé. Es tracta d'eludir el totalitarisme ètic de l'utilitarisme<sup>36</sup> i de qualsevol forma de perfeccionisme en la definició de la justícia<sup>37</sup>. Finalment, Rawls

---

<sup>34</sup> El tipus de consens que Rawls busca és el consens entrecreuat (*overlapping consensus*), que consisteix en l'acceptació, per part dels membres *raonables* de la posició original, dels principis de la justícia. Per seguir l'argumentació de Rawls al respecte, consultar: Rawls (1993), pp. 133-173. Els antecedents d'aquesta idea els trobem a Rawls (1987a) i (1989a). La primera aparició del terme la descobrim a Rawls (1971), p. 388.

<sup>35</sup> Els membres de la posició original són *raonables* si tenen una idea de la moralitat, és a dir, si estan disposats a acatar unes normes a condició que els altres també les segueixin. Aquest és el requisit formal que Rawls exigeix a les persones que comparteixen una visió diferent del bé. Si no són raonables o morals en aquest sentit, el consens entrecreuat no serà possible i, en conseqüència, els principis de la justícia no obligaran els ciutadans a seguir-los. Per tant, la raonabilitat és una característica essencial de la concepció moral de la persona. Més tard, ampliaré aquesta idea.

<sup>36</sup> "L'utilitarisme proporciona un exemple familiar: hom parla normalment que el principi d'utilitat, independentment de com s'entengui, s'aplica a qualsevol tipus d'objectes, des de la conducta dels individus i les relacions personals fins a l'organització global de la societat, així com al dret dels pobles." Rawls (1993), p. 13.

<sup>37</sup> Per entendre com és possible que una concepció política de la justícia sigui moral, però no metafísica, Rawls ens fa distingir entre una concepció moral general i una concepció moral *comprehensiva*. Una concepció moral és general si s'aplica a "a un ampli ventall d'objectes, i en el límit a tots els objectes universalment". En canvi, és *comprehensiva* "quan inclou concepcions del que té valor en la vida humana i ideals sobre el caràcter personal, així com sobre l'amistat

fonamenta el punt de vista independent en la cultura política de les societats democràtiques. La concepció política de la justícia no respon a cap doctrina metafísica, sinó que es deriva de la cultura política *que tots els demòcrates compartim*. La base de la justícia no és un model perfeccionista de l'ésser humà o una intuïció il·lustrada, sinó un fet històric.

"La cultura pública comprèn les institucions polítiques d'un règim constitucional i les tradicions públiques de la representativitat (incloent les del règim jurídic), així com els texts i els documents històrics comuns."<sup>38</sup>

Per tant, la concepció política de la justícia és descrita com un fet. Del que es tracta, aleshores, és de buscar la fórmula que articuli les institucions liberals i democràtiques per tal de fer emergir els principis de la justícia que ja es troben implícits en la nostra cultura. La base d'aquesta fórmula és reconèixer que, de fet, en la cultura política de la nostra societat democràtica, compartim una determinada concepció moral de la persona, capaç d'imposar-se, dins la concepció política de la justícia, a totes les visions *comprehensives* de l'individu i de la societat. Juntament amb la concepció moral de la persona, també

---

i les relacions familiars i d'associació, i tot allò que conforma la nostra conducta, i en el límit, el conjunt de la nostra vida." Rawls també distingeix entre una doctrina totalment *comprehensiva*, si les virtuts i els valors s'engranen en una sistema coherent, i una doctrina parcialment *comprehensiva*, si els valors i les virtuts no responen a una articulació ben definida (1993), p. 13. Malgrat aquest esforç de Rawls per diferenciar una moral general d'una moral particular o *comprehensiva*, reconec els meus dubtes respecte a l'adequació de la distinció. En concret, crec que pot no ser possible definir una visió *general* de la moralitat sense incloure algun aspecte del que és una *vida humana valuosa*. No insistiré ara en aquest punt, perquè es tracta d'una de les hipòtesis centrals que utilitzaré per formular una crítica a la concepció moral de la persona en Rawls, cosa que realitzaré més endavant amb més precisió.

<sup>38</sup> Rawls (1993), pp. 13-4.



compartim una concepció de la societat regulada per la concepció política de la justícia, que Rawls anomena societat ben ordenada.

El consens entrecruat és possible perquè els membres de la societat democràtica, independentment de les seves conviccions sobre el bé (religioses, filosòfiques o morals), comparteixen històricament<sup>39</sup> una mateixa concepció política de la persona i de la societat ben ordenada.

Ambues idees formen el que Rawls anomena la concepció de la societat com un sistema equitatiu de cooperació al llarg del temps. Això significa tres coses: en primer lloc, la cooperació social apareix guiada per regles públicament reconegudes i volgudes pels implicats; en segon lloc, hom acull l'equitat com a regla de distribució, de manera que tothom accepta les normes de la cooperació social en el benentès que els altres també les acceptaran; en tercer lloc, la cooperació social inclou la idea del benefici individual des del punt de vista del propi bé.

El sistema de cooperació social vol combinar dos trets de l'individu que ha de recollir la concepció moral de la persona: l'autointerès i la imparcialitat o, en paraules de Rawls, les dues facultats morals de la racionalitat i la raonabilitat<sup>40</sup>. La persona és racional perquè és capaç

---

<sup>39</sup> Com sabem, Rawls utilitza el mecanisme contractualista de la posició original, que a través del vel d'ignorància recull les restriccions necessàries per evitar que les decisions fonamentals sobre la justícia estiguin esbiaixades pels nostres interessos particulars (problema que no sap evitar el mecanisme de la regla de la majoria), per tal d'unir les concepcions polítiques de la persona i de la societat ben ordenada amb els principis de la justícia que se'n deriven. No vull detallar, en el present treball, aquesta argumentació; d'una banda, perquè la dono per coneguda i suposada en el meu discurs i, d'una altra banda, perquè ompliria l'espai del treball en excés. Espero que l'apartat 4.1. del present treball serveixi com a referència suficient de l'argument contractualista de Rawls. Totes les obres de Rawls fan alguna referència explícita o implícita a l'argument de la posició original i la derivació dels principis de la justícia. No obstant això, l'argument de la posició original ha estat un dels més criticats pels comentaristes de Rawls. Veure especialment: R. Dworkin, "The Original Position", a N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, Stanford: Stanford University Press, 1989, pp. 16-53, publicat originalment a *University of Chicago Law Review*, vol. 40, n° 3, 1973, pp. 500-33.

<sup>40</sup> Al marge de les dues facultats morals, la persona també posseeix una determinada concepció del bé que intenta perseguir, una concepció sobre el que és

de perseguir el seu propi bé. En canvi, és raonable si és capaç de proposar i acceptar els principis de l'equitat als quals obliga la cooperació social<sup>41</sup>. La desraonabilitat pot coexistir amb la racionalitat, però només quan són presents les dues facultats morals podem parlar de persona moral. La persona que no és capaç de ser raonable tampoc no disposa de la moralitat necessària per formar part activa de la societat. Per Rawls, els desraonats són comparables als psicòtics.

"Els agents racionals freguen la psicopatia quan els seus interessos es redueixen al benefici propi."<sup>42</sup>

Malgrat això, la racionalitat o autointerès és un concepte psicològic més fàcil de trobar en el món real, mentre que la raonabilitat és més difícil de constatar, en la pràctica, de forma tan òbvia. A Rawls, però, no li preocupa aquest fet. El mecanisme de la posició original s'encarrega de pressuposar la raonabilitat sense necessitat d'esperar que la pràctica la confirmi. Això és així perquè en la posició original, sembla dir-nos Rawls, resultaria racional ser raonable, atès el vel

---

valuós en la vida humana. Rawls (1993), pp. 19-20. Però, explícitament, Rawls ignora aquest fet en la definició de la personalitat moral sobre la qual s'han de basar els principis de la justícia, ja que la concepció sobre el que és valuós en la vida humana està estretament connectat, creu Rawls, amb les doctrines *comprehensives* de la persona, de les quals la concepció política de la justícia ha de fugir.

<sup>41</sup> En realitat, la raonabilitat inclou dos aspectes: "la disposició a proposar termes equitatius de cooperació i a atènyer-se a ells, suposant que els altres faran el mateix... [i] la disposició a reconèixer les càrregues del judici i a acceptar les seves conseqüències a l'hora de fer servir la raó pública en la tasca d'orientar l'exercici legítim del poder polític en un règim constitucional." Rawls (1993), p. 54. La persona moral no només pot ajustar-se a una idea d'equitat unànimement compartida, sinó que també és capaç de reconèixer la raonabilitat del qui no pensa com ella, pas imprescindible per mantenir el diàleg dins el desacord. Avantposar els prejudicis, els interessos egoistes individuals o de grup, la ceguesa i l'ofuscació és propi de qui no és raonable en aquest sentit. L'individu moral que Rawls descriu no posseeix aquestes últimes característiques. Veure Rawls (1993), p. 58.

<sup>42</sup> Rawls (1993), p. 51.

d'ignorància. Si les parts desconeixen les seves peculiaritats personals, i donada una comuna aversió al risc<sup>43</sup>, l'autointerès recomana escollir els principis de la justícia que maximitzen la situació, en termes absoluts, dels que estaran pitjor després de treure el vel d'ignorància. Ara bé, això no significa que la raonabilitat es derivi de la racionalitat<sup>44</sup>. Una derivació tal seria el mateix que afirmar que els principis de la justícia es poden derivar de les preferències dels individus. A *Political Liberalism* introdueix un altre argument -més kantianà, com més tard tindrè l'oportunitat d'analitzar- per demostrar la presència del sentit de la justícia: la raonabilitat és una característica de la personalitat moral, un fet irreductible a la capacitat de l'individu racional per concebre el seu bé.

Així, un cop definida la concepció política de la justícia, hi hem d'adaptar una concepció de la persona que inclogui les característiques de ser racional i raonable. S'ha de buscar una concepció moral de la persona que s'adeqüi a la concepció política de la justícia, però no a una doctrina *comprehensiva* (utilitzant la terminologia rawlsiana). Per tant, es tractarà d'una concepció política de la persona que es pugui acoplar a la idea del ciutadà democràtic<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Alguns autors han criticat la inclusió en la posició original d'una comuna aversió al risc en els seus membres, atès que la psicologia humana és molt variada en aquest aspecte. Per exemple, si alguns empresaris no tinguessin menys aversió al risc de l'habitual, no serien possibles determinades formes d'inversió econòmica que poden contribuir al creixement econòmic en general. D'altra banda, sembla obvi que algunes persones tenen menys aversió al risc que d'altres quan, amb la mateixa informació i recursos, escolleixen formes de vida i de gaudi on la derrota i fins i tot la pèrdua de la pròpia vida són molt probables.

<sup>44</sup> Aquí es troba una altra contradicció en l'argumentació rawlsiana. Si a *A Theory of Justice* els principis de la justícia semblen una part de la teoria de l'elecció racional, a *Political Liberalism* Rawls deixa clar que el sentit de la justícia és previ i irreductible a la racionalitat de l'individu. El mateix Rawls reconeix el canvi de parer. Veure Rawls (1993), p. 53, n. 7.

<sup>45</sup> Com a concepte normatiu, Rawls està interessat en definir la filosofia, no la psicologia, de la personalitat moral. Per la distinció entre la filosofia i la psicologia

"una persona és algú que pot ser un ciutadà, és a dir, un membre normalment i plenament cooperant de la societat en el conjunt d'una vida completa."<sup>46</sup>

En la nostra cultura política democràtica, aquest ciutadà és una persona lliure i igual. En virtut de les dues facultats morals, les persones són lliures. I en la mesura que aquestes facultats morals són un requisit mínim compartit pels membres plenament cooperants de la societat, les persones són iguals<sup>47</sup>.

La persona moral és lliure en tres sentits. En primer lloc, és lliure perquè es reconeix en si mateixa la facultat moral de concebre el bé, amb l'opció de poder canviar la idea del bé sempre que ho consideri oportú, "sobre bases racionals i raonables". Per aquest motiu la concepció de la persona no està subjecta a una idea del bé. El que sigui valuós per la vida humana es pot modificar amb el temps. En canvi, aquestes modificacions no alteren la personalitat moral del ciutadà, que roman estable com a base de la justícia. Hom garanteix, així, que els drets bàsics de la persona no es puguin veure alterats amb les transformacions en la idea del bé, perquè estan lligats al fet fonamental de la igualtat moral. A més a més, permet que la identitat moral de la persona pugui combinar els compromisos morals de la vida pública, presidits pels drets i els deures del ciutadà, amb els compromisos

---

de la persona moral, veure Rawls (1993), pp. 86-8. Veure també Rawls (1971), p. 478.

<sup>46</sup> Rawls (1993), p. 18.

<sup>47</sup> Algunes persones poden no estar en disposició de ser membres plenament cooperants de la societat a causa de malaltia o d'accident, per raons físiques o psíquiques. En principi, això no ha d'afectar la idea de ciutadà descrita, perquè aquesta es pot prendre en un sentit ideal i no necessàriament fàctic. No obstant això, en l'última part d'aquest treball em referiré als problemes que la persona moral descrita per Rawls produeix en la sanitat.

morals de la vida privada. Aquests últims poden variar sense que el canvi afecti els primers.

En segon lloc, les persones són lliures perquè es veuen a si mateixes com a fonts autolegitimadores (*self-authenticating sources*) d'exigències vàlides, és a dir, com a creadores i avaluadores de principis morals. Al marge de tota autoritat i jerarquia social, cada persona és autònoma per jutjar la moralitat.

En tercer lloc, i donada l'autonomia moral, les persones són lliures atès que es responsabilitzen dels seus fins i de les seves preferències, la qual cosa afecta el judici que fan sobre la moralitat. Les persones no són "portadores passives de desigs", com en l'utilitarisme, sinó que tenen la "capacitat d'assumir responsabilitat sobre els seus fins i preferències". Les persones són responsables d'ajustar els seus desigs al conjunt de béns primaris que amb justícia (després d'actuar els principis de la justícia) els corresponen.

"Es considera que els ciutadans són capaços d'ajustar els seus objectius i aspiracions a la llum del que raonablement poden esperar. A més a més, s'entén que els ciutadans són capaços de restringir les seves exigències en afers de justícia als tipus de coses que els principis de la justícia permeten."<sup>48</sup>

Contràriament a l'utilitarisme, el pes de les exigències de les persones no prové de la força i la intensitat dels seus desigs, encara que aquests siguin racionals per la mateixa persona. La responsabilitat consisteix a saber adequar les preferències pròpies a les finalitats que

---

<sup>48</sup> Rawls (1993), p. 34.

es poden perseguir, atesos els recursos que podem esperar obtenir a canvi del que esperem contribuir<sup>49</sup>.

#### 10.4. La concepció kantiana de la persona.

La concepció de la persona que Rawls proposa s'emmarca dins una determinada visió del liberalisme. Es tracta del liberalisme que insisteix en la primacia de la justícia entre els diferents ideals morals i polítics. Un liberalisme que pot ser anomenat deontològic.

"La justícia com a equitat és una teoria deontològica, una que no especifica el bé independentment del just, o que no interpreta el just com una maximització del bé."<sup>50</sup>

El liberalisme deontològic pressuposa que la societat, que està formada per una pluralitat de persones, cadascuna amb els seus propis interessos i concepcions del bé, es regeix millor per uns principis que no es derivin de cap concepció particular i comprensiva del bé<sup>51</sup>. L'important pel liberalisme deontològic no és que els principis de la justícia maximitzin el benestar social o qualsevol altra manifestació del

---

<sup>49</sup> Un utilitarista mai no acceptaria aquesta restricció moral als desigs de la persona, justament perquè són els seus desigs els que determinen el sentit de la justícia. Sobre aquesta idea, veure el capítol 2 del present treball.

<sup>50</sup> Rawls (1971), p. 30.

<sup>51</sup> Una doctrina moral és *comprehensiva*, per Rawls, quan inclou concepcions sobre el que és valuós en la vida humana, així com ideals sobre l'excel·lència, la família, l'amistat i les relacions humanes, i d'altres que dicten la nostra conducta i en el límit el conjunt de la nostra vida. Una doctrina és plenament *comprehensiva* si cobreix tots els valors i virtuts reconeguts en un sistema articulat amb precisió; mentre que una doctrina és tan sols parcialment *comprehensiva* si comprèn un nombre determinat de valors i virtuts no polítics i està vagament articulada. Veure Rawls (1993), p. 13. Veure la n. 37 del present capítol.

bé, sinó procurar que s'ajustin al què és correcte independentment de qualsevol definició del bé. En això consisteix la prioritat del just - *right*- sobre el bé -*good*.

El deontologisme de Rawls vol oposar-se al tipus de liberalisme que representa l'utilitarisme, en el qual la justícia consisteix en la maximització del bé. Per Rawls, la prioritat del bé sobre la justícia que professa l'utilitarisme perjudica l'ideal liberal de tractar els interessos de tots per igual, ja que la persecució social d'un bé determinat pot violar les reivindicacions morals dels individus.

Rawls insisteix repetidament<sup>52</sup> en la necessitat de prioritzar la justícia sobre el bé. No es tracta només d'una prioritat moral del valor de la justícia sobre altres valors: la justícia té una justificació independent de qualsevol altre valor. Els principis de la justícia no depenen de les visions del bé; al contrari, degut a aquest caràcter independent, la justícia es pot imposar socialment a les diferents concepcions del bé.

No obstant això, el liberalisme deontològic es pot definir en dos sentits diferents: a) en oposició al conseqüencialisme i b) en oposició al teleologisme. Com a oposat al conseqüencialisme, el liberalisme proposa determinats deures que la societat ha de complir independentment de les seves conseqüències. En canvi, oposar-se al teleologisme significa justificar aquests deures socials o principis de la justícia sense presuposar cap concepció del bé. El deontologisme de Rawls comparteix ambdós sentits.

El paradigma de liberalisme deontologista que és a la vegada anticonseqüencialista i antiteleologista el presideix Kant, i és aquesta la referència que Rawls segueix de forma oberta i declarada. La

---

<sup>52</sup> La prioritat del just sobre el bé apareix en tots els textos de Rawls, fins al punt de dedicar articles sencers a exposar i defensar aquesta idea. Veure Rawls (1971, capítol III), (1988) i (1993, lectura V).

metodologia contractualista, el constructivisme polític i moral, la posició original, la primacia del just sobre el bé i, fins i tot, la concepció de la igualtat com a objectiu social<sup>53</sup> són aspectes de la teoria de la justícia de Rawls que tenen el seu origen en la filosofia moral i política de Kant<sup>54</sup>.

Un dels aspectes de la teoria de la justícia de Rawls on la influència de Kant apareix més clarament és la concepció de la persona. La concepció moral de la persona com a racional i raonable és hereva de la persona moral kantiana. Així, la racionalitat o capacitat per perseguir el propi bé i la raonabilitat o capacitat per tenir un sentit de la justícia són una derivació del concepte d'autonomia moral de Kant. L'exigència kantiana d'autonomia queda reflectida en el vel d'ignorància de la posició original, on les persones estan impedides per escollir principis heterònoms de la justícia<sup>55</sup>. La persona moral que hi ha darrera del vel d'ignorància no és un subjecte empíric, sinó

"el subjecte dels fins, és a dir, l'ésser racional mateix, que mai s'ha de posar com a fonament de les accions com a simple mitjà, sinó com a

---

<sup>53</sup> Els textos on Rawls fa gala explícita del seu kantisme són els següents: "The Kantian Interpretation of Justice as Fairness", *A Theory of Justice* (1971), pp. 251-8; "A Kantian Conception of Equality", *Cambridge Review*, n° 96, pp. 94-9 (1975); "Kantian Constructivism in Moral Theory", *The Journal of Philosophy*, 77, 9, pp. 515-72 (1980) i "Themes in Kant's Moral Philosophy", a E. Forster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford: Stanford University Press, 1989b, pp. 81-113. No obstant això, les referències a Kant són constants en tota l'obra de Rawls.

<sup>54</sup> Per un repàs d'alguns estudis que es centren en el kantisme rawlsià, veure: Stephen Darwall, "A Defence of the Kantian Interpretation", *Ethics*, n° 86, pp. 164-70; William Galston, *Liberal Purposes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 118-40; Kenneth Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism*, N.Y.: State University of New York Press, 1992, pp. 49-77.

<sup>55</sup> Veure Rawls (1971), p. 252.



suprema condició limitativa en l'ús de tots els mitjans, això és, sempre al mateix temps com a fi."<sup>56</sup>

A més a més, de la mateixa manera que, en Kant, els principis de la conducta moral que la persona autònoma es dona a si mateixa obliguen en forma d'imperatiu categòric,

"els principis de la justícia són també categòrics en el sentit kantià (...) actuar a partir dels principis de la justícia és actuar a partir dels imperatius categòrics en el sentit que s'apliquen a tots els nostres objectius particulars."<sup>57</sup>

Els principis de la justícia actuen com a imperatius categòrics perquè les persones que els escolleixen són plenament autònomes<sup>58</sup> en les condicions ideals de la posició original.

La persona que s'amaga darrera del vel d'ignorància és el subjecte transcendental kantià. El subjecte kantià és transcendental per dos motius: un d'epistemològic i un altre de moral. L'argument epistemològic diu, breument, el següent: no puc conèixer res sense adonar-me que és un jo el qui coneix. Per tant, introspectivament, la

---

<sup>56</sup> Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), traduït per Manuel García Morente a Espasa-Calpe, 1946 (reimpressió 1981, p.97).

<sup>57</sup> Rawls (1971), p. 253.

<sup>58</sup> Rawls distingeix entre l'autonomia racional i l'autonomia plena. Els individus són racionalment autònoms quan deliberen en la posició original perseguint el seu bé i un contracte que garanteixi les dues facultats morals (que en realitat són tres, si afegim la capacitat d'atorgar-se uns principis que permetin les persones protegir les seves respectives concepcions del bé, així com poder-les canviar si ho troben convenient). Rawls insisteix que l'autonomia racional és artificial, perquè es tracta d'un artifici de la raó. En canvi, les persones tenen autonomia plena quan no només escolleixen els principis de la justícia, sinó també quan actuen conforme a ells, és a dir, "quan actuen a partir dels principis de la justícia que defineixen els termes equitatius de la cooperació que es donarien a si mateixos si estiguessin representats equitativament com a persones lliures i iguals." Rawls (1993), p. 77.

persona descobreix un jo com a portador de les seves experiències, com a lloc on ocorren els desigs, les inclinacions, les disposicions, etcètera.. Ara bé, aquesta autoconsciència està limitada per les constriccions kantianes del coneixement humà. No podem conèixer què hi ha darrera de l'objecte de les experiències, perquè d'això no podem tenir cap experiència. Malgrat això, necessitem pressuposar una unitat del jo darrera de l'objecte de les experiències, unitat que configura el subjecte. Atès que no podem conèixer el subjecte -perquè només podem conèixer a través de l'experiència-, però el subjecte és condició de possibilitat del coneixement, parlem d'un subjecte transcendental<sup>59</sup>.

Si l'argument epistemològic pressuposa el subjecte com a condició de possibilitat del coneixement, l'argument moral pressuposa el subjecte com a condició de possibilitat de l'acció moral. Com a objecte d'experiències, la persona està determinada per les lleis naturals. En canvi, el subjecte d'experiències, que habita en el món intel·ligible, més enllà de tota experiència, és lliure de les cadenes de les determinacions naturals i, en conseqüència, pot ser plenament autònom. El subjecte disposa d'autonomia plena per donar-se a si mateix les lleis morals i obligar-se, per deure, a complir-les. Només en aquest sentit, la persona és lliure, perquè és capaç d'una acció moral que no està determinada per la causalitat de la naturalesa.

---

<sup>59</sup> Recordem que la unitat del jo o identitat personal té un tractament ben diferent en els arguments de Derek Parfit. Per Parfit, la identitat personal que Kant defensa pertany a la visió reduccionista, en la qual es pressuposa un jo més enllà de l'experiència. En abandonar la visió reduccionista, Parfit opta per una concepció no-reduccionista de la identitat personal -basada únicament en la continuïtat física i psicològica de l'individu- que, entre d'altres implicacions sobre la moralitat, impediria el segon argument kantià a favor del subjecte transcendental. Com a conseqüència d'això, els arguments de Kant a favor de la llibertat i de l'autonomia -que ara veurem que es deriven de la visió reduccionista- quedarien en un sense sentit per la concepció de la identitat personal que Parfit defensa.

"Com a ésser racional i, per tant, pertanyent al món intel·ligible, no pot l'home pensar mai la causalitat de la seva pròpia voluntat sinó amb la idea de llibertat, ja que la independència de les causes determinants del món sensible (independència que la raó sempre s'ha d'atribuir) és llibertat."<sup>60</sup>

En Kant, doncs, la llibertat i l'autonomia<sup>61</sup> de la persona neixen del subjecte transcendent, un concepte "formal" de persona, que no es compromet amb cap idea sobre el bé de les persones o sobre la finalitat de les accions morals. Quan ens pensem com a persones lliures, no ens podem pensar com a éssers empírics. La llibertat i l'autonomia són conceptes formals i independents respecte de l'experiència, però connaturals a la persona.

Rawls recull el concepte kantian de persona moral i el trasllada del món intel·ligible a la posició original.

Seguint la terminologia de Parfit, Rawls manté, a l'igual que Kant, el punt de vista reduccionista en la concepció de la identitat personal, és a dir, està obligat a pressuposar una continuïtat del jo més enllà de les connexions psicològiques d'aquest. Sense aquest pressupòsit no serien possibles els principis distributius en la teoria de la justícia<sup>62</sup>. Rawls també manté una correspondència entre els principis de la justícia i els imperatius categòrics, com hem vist abans. Els principis de la justícia deriven de l'elecció *necessària* d'unes persones que, darrera del vel

---

<sup>60</sup> Kant (1981), p. 121. Per una exposició detallada de l'argumentació kantiana sobre el subjecte transcendent com a condició de possibilitat de la llibertat i l'autonomia de la persona, veure Kant (1981), pp. 110-38.

<sup>61</sup> La relació entre la llibertat i l'autonomia, tal com l'entén Kant, queda resumida en el paràgraf següent: "quan ens pensem com a lliures, ens inclouem en el món intel·ligible, com els seus membres, i coneixem l'autonomia de la voluntat amb la seva conseqüència, que és la moralitat." Kant (1981), p. 121.

<sup>62</sup> Veure l'apartat 10.1 d'aquest treball per tenir una visió del plantejament de Parfit sobre la identitat personal i les seves implicacions en una teoria de la justícia. Sobre la crítica parfitiana al punt de vista Reduccionista en Kant i en Rawls, consultar Parfit (1984), pp. 321-47.

d'ignorància, són lliures i iguals en el sentit kantian. Això vol dir que la força de la seva elecció és equivalent a la de l'imperatiu categòric. Rawls entén que la principal virtut d'una teoria de la justícia ha de ser salvaguardar els interessos essencials de la persona, interessos que han de fugir de la negociació amb les preferències i desigs que les persones es creen en el món. La millor protecció d'aquests interessos essencials es produeix vetllant per la igual autonomia i llibertat individuals que recull el primer principi de la justícia i que (insistim en això) deriva per deducció del màxim interès moral dels membres de la posició original: l'interès de protegir l'autonomia i la llibertat de la persona respecte de les conveniències del col·lectiu o d'individus que no volguessin respectar la igualtat bàsica de drets. Els principis rawlsians de la justícia adopten la forma de l'imperatiu categòric kantian per poder garantir la dignitat humana, i ho fan a partir d'una concepció moral de la persona que segueix la kantiana en considerar, com a interès suprem d'aquesta, l'autonomia i la llibertat individuals.

"L'autonomia és el fonament de la dignitat de la naturalesa humana i de tota naturalesa racional."<sup>63</sup>

El primer principi de la justícia no fa sinó recollir l'aspecte primordial de la dignitat humana: la inviolabilitat i individualitat de la persona. Es tracta de reflectir, en els principis de la justícia, el fet que els ciutadans

"estiguin subjectes a la llei que diu que cada un d'ells ha de tractar-se a si mateix i tractar tots els altres, mai no com a simple mitjà, sinó sempre al mateix temps com a un fi en si mateix."<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> Kant (1981), p. 94.

Malgrat això, Rawls s'aparta de la concepció kantiana de la persona moral en el rebuig al seu idealisme. La persona rawlsiana es troba més a prop del món intel·ligible que del sensible, però no fins al punt d'ignorar els fets que caracteritzen una comunitat. L'ésser noümenic kantianà no necessita de ningú per expressar-se moralment. En canvi, la persona rawlsiana, sense abandonar l'abstracció de la transcendentalitat kantiana, requereix d'un context social, polític i econòmic on desenvolupar-se.

"A partir d'aquesta concepció, al marge de l'individualística que pugui semblar, hem d'explicar finalment el valor de la comunitat. D'una altra manera, la teoria de la justícia no podria tenir èxit."<sup>65</sup>

Per aquest motiu, els membres de la posició original, si bé desconeixen els seus trets particulars, no ignoren les circumstàncies generals de la justícia. Gràcies a aquest coneixement (que no queda ocult sota el vel d'ignorància) se n'adonen de la racionalitat o avantatge mutu de cooperar entre si, i de la necessitat de fer-ho, donada la condició d'escassetat moderada que cobreix un ampli ventall de situacions socials. A més a més,

"es dona per suposat que coneixen els fets generals sobre la societat humana. Entenen les qüestions polítiques i els principis de la teoria econòmica; coneixen les bases de l'organització social i les lleis de la psicologia humana."<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Kant (1981), p. 91.

<sup>65</sup> Rawls (1971), pp. 264-5.

<sup>66</sup> Rawls (1971), p. 137.

Aquest argument, plantejat en la seva essència a *A Theory of Justice* quan Rawls dibuixa la persona que forma part de la posició original, s'amplia a *Political Liberalism* definint la societat humana en termes històrics. Així, la persona moral d'origen kantiana conviu, en la teoria de la justícia de Rawls, amb la tradició d'una societat democràtica.

"Ja que partim de la tradició del pensament democràtic, no podem sinó concebre les persones com a lliures i iguals."<sup>67</sup>

El subjecte transcendentals pot perdre així el seu caràcter metafísic i esdevenir merament polític, perquè no té un altre destí que la societat política que el legitima i l'acull. Sense perdre el caràcter individualístic (que la persona rawlsiana rescata de la kantiana contra la desintegració parcial de l'individu moral en l'utilitarisme), la persona abstracta de la posició original coincideix amb el subjecte polític de la societat democràtica: el ciutadà.

Amb la concepció política de la persona moral, aquesta perd la universalitat moral kantiana en un sentit general, però això no sembla preocupar Rawls. Al cap i a la fi, el destí de la persona moral, en la seva teoria de la justícia, no és el regne kantiana dels fins, sinó la societat democràtica. El missatge de Rawls és purament polític: si volem definir els principis de la justícia d'una societat democràtica, l'argument contractualista que incorpora la concepció política de la persona és el més adequat<sup>68</sup>. La persona política no s'identifica amb la universalitat

---

<sup>67</sup> Rawls (1993), pp. 18-9.

<sup>68</sup> En els seus primers articles, Rawls encara semblava mantenir un origen estrictament universal del concepte de persona moral. Així, a *The Sense of Justice*, després d'aclarir que "la capacitat per a un sentit de la justícia és necessària i suficient per considerar la persona com a lliure i igual" i és "l'aspecte fonamental de la personalitat moral en la teoria de la justícia", Rawls declara que "sembla gairebé segur que almenys la immensa majoria del gènere humà té una capacitat per a un sentit de la justícia i que, a tots els efectes pràctics, podem suposar sense

kantiana dels éssers racionals, sinó amb l'ideal polític de ciutadania universal.

No obstant això, ¿es pot mantenir encara que la concepció política de la persona és independent de tota metafísica o teoria *comprehensiva* del bé, com Rawls espera? Si la definició de la persona com a lliure i igual es deriva de la tradició del pensament democràtic, ¿no estarem pressuposant una visió de la vida bona que anula altres alternatives, com per exemple considerar la llibertat i la dignitat de la persona com una derivació de la revelació divina? El que sabem és que per Rawls, si la concepció de la persona és metafísica, i no merament política, la prioritat del just sobre el bé i els principis de la justícia com a equitat es precipiten en el perfeccionisme antiliberal.

Per contestar aquests interrogants seguiré el camí següent. En primer lloc, repassaré les raons que condueixen, en Rawls, a la prioritat del just. En segon lloc, veuré quins problemes metafísics i morals presenta aquesta prioritat. Finalment, intentaré dilucidar els senderis per on pot transcórrer una redefinició de la persona moral que aprofundeixi en l'igualitarisme moral i polític del liberalisme.

---

por que totes les persones el posseeixen originàriament." J. Rawls, "The Sense of Justice", *The Philosophical Review*, nº 72, 1963, pp. 281-305, recollit a *Justicia como equidad*, 1986, p. 55. Ara bé, anys més tard, la definició de la capacitat per a un sentit de la justícia dins una persona moral que es veu a si mateixa com a lliure i igual es circumscriu als membres d'una cultura política democràtica: "la justícia com a equitat comença des de dins una certa tradició política i (...) aquesta idea organitzadora central es desenvolupa juntament amb (...) la idea dels ciutadans (els compromesos en la cooperació) com a persones lliures i iguals." Rawls (1993), p. 14.

## 11. IGUALTAT D'OPORTUNITAS I PERFECCIONISME.

Hi ha dos importants motius que expliquen l'entestament de Rawls per prioritzar el just sobre el bé: una visió antiperfeccionista de la justícia i l'atribució de responsabilitat personal als ciutadans. Els conflictes que es deriven d'aquests objectius, per a una teoria igualitarista de la justícia, centren a partir d'ara la meua argumentació.

Rawls prioritza el just sobre el bé per tal d'evitar el domini polític d'alguna forma de perfeccionisme. El perfeccionisme identifica el nostre interès essencial amb una visió particular del bé o la perfecció humana i, en conseqüència, proposa una justícia distributiva que desenvolupa aquesta visió del bé, la qual cosa pot resultar injusta per les persones que segueixen un altre ideal perfeccionista. Així, una societat dominada políticament per una idea determinada de la felicitat provoca injustícies per aquells que tenen una altra idea de la felicitat. En aquest sentit, la millor forma de mantenir la neutralitat estatal passaria per prioritzar una concepció política de la justícia no compromesa amb cap idea perfeccionista del bé. Per això, Rawls s'anomena a si mateix antiperfeccionista en el disseny de la concepció política de la justícia.

"Amb l'objectiu de trobar una base ferma per la igual llibertat, crec que hauríem de rebutjar els dos principis teleològics tradicionals del perfeccionisme i l'utilitarisme."<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Rawls (1971), p. 330. Per un repàs de la interpretació i posició de Rawls respecte al perfeccionisme, veure Rawls (1971) pp. 325-32.



La distribució basada en els béns primaris bàsics garanteix la igual llibertat de desenvolupament de cada ètica particular, perquè els béns primaris són neutrals respecte a totes les idees del bé<sup>2</sup>. Per tant, per evitar el domini polític d'un perfeccionisme necessàriament injust en una societat pluralista respecte a les visions del bé, és necessari prioritzar el just. La concepció política de la persona, basada en el mínim contingut moral que totes les persones de la tradició cultural democràtica estan obligades a acceptar<sup>3</sup> (és a dir, la idea de la igual llibertat com a autonomia per perseguir, revisar i canviar el propi bé), és el millor fonament, per Rawls, d'una concepció antiperfeccionista de la justícia.

Aquesta prioritat del just sobre el bé ha estat àmpliament debatuda pels crítics de la teoria de la justícia de Rawls<sup>4</sup>. En el meu cas, em

---

<sup>2</sup> Rawls anomena teoria dèbil del bé la teoria que justifica els béns primaris com a mètrica de la justícia distributiva. Per una distinció detallada entre la teoria dèbil del bé i la teoria completa del bé, veure Rawls (1971), pp. 395-9. Per Rawls, la prioritat del just és compatible amb fins a cinc concepcions del bé, que podem enumerar com segueix: 1) el bé com a racionalitat, 2) els béns primaris, 3) les visions de la vida bona permissibles dins una concepció política de la justícia, 4) les virtuts polítiques i 5) el bé d'una societat política ben ordenada. Aquesta compatibilitat és explicada a J. Rawls, "Priority of Right and Ideas of the Good", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 17, n° 4, 1988, i Rawls (1993: pp. 173-211). En la primera part del treball hem vist la justificació dels béns primaris -i la seva evolució de *A Theory of Justice* fins a *Political Liberalism*- i la seva relació amb la concepció moral de la persona. Per la justificació dels béns primaris, veure J. Rawls, "Social Unity and Primary Goods", a A. Sen i B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

<sup>3</sup> A través del consens entrecruat. Per una exposició detallada d'aquesta mena de justificació, veure Rawls (1987a) i (1993: pp. 133-72).

<sup>4</sup> Kymlicka, per exemple, considera que el debat entre la prioritat del just o del bé és erroni. Rawls centra la qüestió de la prioritat del just per contrarrestar la prioritat del bé que l'utilitarisme injecta en la seva teoria de la justícia. Kymlicka creu que, en realitat, l'utilitarisme no afirma que el just equivalgui a la maximització del bé (la utilitat o qualsevol altra de les seves formes). L'utilitarisme no sempre és una doctrina teleològica; també el podem concebre com un procediment per agregar interessos i desigs individuals (veure Kymlicka, 1991, pp. 21-43). Altres autors, que no s'han desmarcat del debat sobre la prioritat del just, consideren, però, que hi ha una paradoxa en la construcció de l'argument per la prioritat del just sobre el bé en la teoria de la justícia de Rawls (veure R. Grundmann i C. Mantziaris, *Habermas, Rawls, and the Paradox of Impartiality*,

centraré en algunes crítiques que posen la concepció de la persona en el centre de les seves argumentacions.

### **11.1 La crítica comunitarista a la concepció rawlsiana de la persona.**

L'objecció comunitarista de Sandel a la concepció de la persona en Rawls és una de les més destacades. Sandel argumenta que Rawls no pot mantenir una concepció moral de la persona independentment de les ètiques o valors de la comunitat, sense caure o en un formalisme abstracte i mancat de sentit des d'un punt de vista moral o en la contradicció de suposar una unitat moral del jo prèvia a l'únic context que pot configurar concepcions morals de la persona: la comunitat. Per Sandel, no és possible definir una unitat del jo independent del fet que el jo és membre d'una comunitat històrica particular que l'identifica i el dota de valors i finalitats morals. Els valors no són un sistema de preferències que la persona escolleix lliurement. La persona no és independent dels seus valors, com aquests no són independents de la comunitat que els crea. Per Sandel, un jo separat de les seves finalitats, el jo deontològic de Rawls,

"privat completament del seu caràcter, és incapaç d'autoconeixement en un sentit moralment rellevant. En la mesura que el jo es troba desencarnat i essencialment desposseït (...) la deliberació sobre els propis fins només pot ser un exercici d'arbitrarietat."<sup>5</sup>

---

EUI Working Paper, n° 90-1, Firenze, 1990, pp. 1-35). Per una exposició del conflicte entre el just i el bé, consultar *Liberalism and the Good*, R.B. Douglass, G.M. Mara i H.S. Richardson (eds.), New York: Routledge, 1990.

<sup>5</sup> M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 180. Sandel dirigeix una altra crítica a la concepció

Recuperant una expressió de MacIntyre, un altre comunitarista com Sandel, la persona moral rawlsiana és un fantasma, i els fantasmes no existeixen<sup>6</sup>.

Ara bé, no és clar que aquesta crítica afecti de manera important la concepció rawlsiana de la persona. Fonamentalment, perquè a Rawls no li preocupa que la persona moral, que serveix de base per elaborar

---

rawlsiana de la persona, que té a veure amb el paper dels talents. Per Sandel, la idea rawlsiana de considerar els talents com a un actiu comú -*common asset* (veure Rawls: 1971: pp. 101-8) entraria en contradicció amb la intuïció moral de tractar els talents com a personals i inviolables, fins i tot amb la idea kantiana de tractar les persones com a fins i no només com a mitjans (Sandel: 1982: p. 78). Aquesta crítica estaria en connexió amb aquella que Nozick adreça a Rawls pel mateix motiu (Nozick: 1974: 228-34). Com va quedar reflectit en la primera part del present treball, la base de l'objecció de Nozick, a la qual es suma ara la de Sandel, malinterpreta la idea rawlsiana de l'actiu comú (veure l'apartat 5.1 del present treball). Per una exposició detallada de la crítica sandeliana a la idea rawlsiana de l'actiu comú, consultar T. Pöggge, *Realizing Rawls*, New York, Cornell University Press, 1989, pp. 63-86.

<sup>6</sup> La idea és extreta de Baynes (1992: p. 129) i la cita de A. MacIntyre, "How Moral Agents Have Become Ghosts", *Synthese*, 53, 1982, pp. 295-312. Altres autors de l'òrbita comunitarista han dirigit crítiques relacionades amb la concepció rawlsiana de la persona. Charles Taylor, per exemple, critica la idea kantiano-rawlsiana del punt de vista imparcial de la persona moral. Per Taylor, no és possible que la persona pugui adoptar un punt de vista imparcial sobre la moral i la justícia, una vegada la persona ha deliberat sobre tots els valors en joc. Per Taylor la persona està imbuïda d'una diversitat d'aspectes morals (*diversity of goods*), com ara la integritat personal, la compassió, la justícia, l'alliberament, etc., que no pot unificar coherentment en un pla racional de vida dominat per la justícia. La incompatibilitat entre aquests diversos béns morals sovinteja massa com per donar opció a una unitat permanent de criteri (Ch. Taylor, "The Diversity of Goods", *Philosophical Papers*, v. II, 1985, p. 233). Per un estudi global de l'atac comunitarista al liberalisme rawlsian, consultar S. Mulhall i A. Swift, *El individuo frente a la comunidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1996. B. Williams ha adreçat una altra crítica a la concepció kantiano-rawlsiana de la persona que segueix aquesta línia. Per Williams, la imparcialitat no pot ser una descripció adequada de la justícia perquè representa deficientment el domini dels fenòmens morals: "en conseqüència, l'hàbit de la filosofia moral, particularment en la seva forma kantiana, de tractar les persones en abstracte respecte al seu caràcter, no és tant un mecanisme legítim per encarar-se a un aspecte del pensament com una interpretació errònia, perquè omet tant el que limita com el que ajuda a definir aquest aspecte del pensament." B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 19.

la teoria de la justícia, efectivament existeixi o no. L'existència empírica de la persona moral no és necessària per legitimar la teoria de la justícia que s'hi construeix a sobre.

"El nostre raonament no ens compromet amb una doctrina particular sobre la naturalesa del jo més del que la nostra participació en una obra teatral, fent, posem per cas, de Macbeth o de Lady Macbeth, ens comprometria a pensar que som relament un rei o una reina embarcats en una lluita desesperada pel poder polític."<sup>7</sup>

L'important de la persona moral és la seva desitjabilitat, no la seva presència encarnada. Els principis de la justícia es basen en la persona que volem ser des d'un punt de vista moral, no en la persona que de fet som. Si no existís el vel d'ignorància moments abans d'escollir els principis de la justícia, les persones elegirien en funció d'interessos particulars que desvirtuarien el que essencialment tots compartim i volem com a base mínima de la convivència. El vel d'ignorància permet salvaguardar el valor essencial de la persona contra l'egoisme de la mateixa persona, capaç de violar en els altres el que considerariem inviolable en nosaltres mateixos. Per això, Rawls ens parla d'una concepció política, però no metafísica, de la persona.

"En afirmar que una concepció de la justícia és política vull dir també tres coses: que està constituïda de tal manera que només serveix per ser aplicada a l'estructura bàsica de la societat -a les seves institucions polítiques, socials i econòmiques- com un esquema unificat de cooperació

---

<sup>7</sup> Rawls (1993), p. 27. Per una defensa rawlsiana contra l'atac comunitarista a la seva concepció política de la persona, veure Kymlicka (1989), cap. 4, defensa que Rawls considera suficient per desfer-se de l'objecció comunitarista (veure Rawls, 1993, p. 27, n. 29).

social; que es presenta d'una forma independent de qualsevol doctrina religiosa o filosòfica *comprehensiva* més àmplia; i que està elaborada en termes d'idees polítiques fonamentals que s'entenen implícites en la cultura política pública d'una societat democràtica."<sup>8</sup>

La crítica comunitarista que es centra en la inadequació de la persona moral rawlsiana per explicar els fenòmens morals de la persona existent no altera el projecte de Rawls. Òbviament, l'afirmació que fonamenta la justícia en la persona que volem, i no en la persona que som, equival a emetre un judici de valor sobre el que és important en la persona i sobre el que ha de constituir el seu benestar. Però l'origen d'aquest judici de valor no es troba en una doctrina moral completa, sinó en una teoria política històricament compartida per tots els membres de les democràcies occidentals. El judici moral esmentat no depèn d'una veritat moral sobre la persona, sinó de la seva legitimitat pública.

Ara bé, la legitimitat pública no s'adquireix sociològicament, és a dir, a través d'un consens fàctic, sinó moralment, això és, a través del compromís de Rawls amb una idea determinada de persona moral que creu que obtindrà el màxim reconeixement públic dins una cultura democràtica occidental. La qüestió important, aleshores, és veure si realment desitgem la persona moral que Rawls ens proposa o, en altres paraules, si assumim com a propi, per a una teoria de la justícia, és a dir, per a l'àmbit de la política<sup>9</sup>, el compromís de Rawls amb la idea de persona moral que ens proposa.

---

<sup>8</sup> Rawls (1993), p. 223.

<sup>9</sup> De fet, Rawls no nega els arguments de Sandel que vinculen la moralitat de la persona als valors socials preexistents. El que Rawls espera que acceptem és que l'individu ha de separar la seva moralitat en l'àmbit privat de la moralitat en l'àmbit públic. La concepció política de la persona afecta només aquesta última: "normalment, els ciutadans tenen objectius i compromisos de tipus polític i de

És a dir, l'important de la concepció rawlsiana de la persona, al meu entendre, no és si es tracta d'una teoria metafísica o estrictament política, sinó si realment coincidim amb Rawls en què el més essencial d'una persona, en relació a una teoria de la justícia, és la seva capacitat per formar, revisar i modificar els valors que la vinculen amb la societat. Dit d'una altra manera: no m'interessa tant si la idea d'autonomia moral<sup>10</sup> respon a un ideal metafísic de persona, com creu el comunitarisme, o es pot reduir a un ideal merament polític, com manté Rawls; el que trobo més important, des d'un punt de vista moral i polític, és saber de quina manera actua el nostre compromís moral

---

tipus no polític. Els ciutadans afirmen els valors de la justícia política i desitgen veure'ls incorporats a les institucions polítiques i a les polítiques socials. També treballen en favor dels altres valors en la vida no pública i en favor dels objectius de les associacions a les quals pertanyen." Rawls (1993), pp. 30-1.

<sup>10</sup> L'autonomia és un dels conceptes més estudiats per la filosofia política contemporània. Des d'un punt de vista epistemològic, destaca el treball de G. Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Des d'un apropament psicològic, consultar: L. Haworth, *Autonomy: An Essay in Philosophical Psychology and Ethics*, New Haven: Yale University Press, 1986. Des d'un punt de vista jurídic i de drets humans, consultar: Carlos S. Nino, *Ética y Derechos Humanos*, Barcelona: Ariel, 1984 (pp. 199-236). Una visió benestarista de l'autonomia la podem trobar a "Autonomy and preference formation", de R.J. Arneson a *In harm's way*, J.L. Coleman i A. Buchanan (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1994. Una visió comunitarista de l'autonomia la trobem en R. Norman, *Studies in Equality*, Aldershot: Aldershot, 1995 (pp. 25-42). Per a un estudi de l'autonomia des del punt de vista perfeccionista, consultar Th. Hurka, *Perfectionism*, Oxford: Oxford University Press, 1993, pp. 147-60 (anteriorment Hurka havia publicat "Why Value Autonomy?", *Social Theory and Practice*, vol. 13, nº 3, 1987) i J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1986. Consultar també G. Sher, "Liberal Neutrality and the Value of Autonomy", a *Contemporary Political and Social Philosophy*, E.F. Paul, F.D. Miller, J. Paul (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1995. Podem trobar una excel·lent crítica feminista al concepte liberal d'autonomia com a autosuficiència a C. Di Stefano, "Trouble With Autonomy: Some Feminist Considerations", a *Feminism*, Aldershot: Edward Elgar Publishing Limited, 1994, pp. 383-402 (traduït a C. castells (ed.), *Perspectivas feministas en teoria política*, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 53-79). Entre nosaltres, G. Vilar ha publicat recentment un breu estudi sobre la relació entre l'autonomia i les teories del bé: G. Vilar, "Autonomía y teorías del bien", a *Cuestiones morales*, O. Guariglia (ed.), Madrid: Trotta, 1996 (pp. 51-66).

amb l'ideal d'autonomia quan entra en conflicte amb altres valors, com ara el benestar o les necessitats humanes bàsiques<sup>11</sup>.

En aquest context, es pot entendre que comunitaristes i utilitaristes no comparteixin el compromís moral de Rawls amb la seva concepció política de la persona, atès que consideren que la separació de la moral pública i la moral privada és un contrasentit. Un text de Mulhall i Swift ajuda a entendre amb claredat aquesta idea.

"Aquesta distinció entre la manera de concebre's a si mateix en l'àmbit públic i en el privat li semblarà totalment acceptable a tothom qui mantingui una doctrina moral completa que recolzi un compromís amb el liberalisme polític [de Rawls], i malgrat que la tesi de Rawls és que totes les doctrines completes raonables coincidiran en l'acceptació d'aquesta visió de la política, és difícil no sospitar que, per a molts, una vida que s'acomodi a aquesta concepció de la política suposarà, en major o menor grau, una suspensió o un posar entre parèntesi la seva visió del bé, la qual cosa equival a adoptar una posició que podem qualificar d'esquizofrènia."<sup>12</sup>

Sembla comprensible, doncs, que els que no accepten el liberalisme polític rebutgin també la concepció rawlsiana de la persona. Però encara resulta més interessant constatar que dins el propi liberalisme igualitarista han sorgit objeccions a la concepció moral de la persona en Rawls. R. Dworkin i W. Galston són un exemple.

---

<sup>11</sup> En l'última part d'aquest treball posaré a prova l'ideal autonomia amb els valors esmentats a l'hora de dissenyar els principis d'equitat que han de regir la justícia en les polítiques públiques sanitàries.

<sup>12</sup> Mulhall i Swift (1996), p. 264.

## 11.2 La crítica liberal a la concepció rawlsiana de la persona.

Dworkin està d'acord amb Rawls que l'acció de l'Estat ha de mantenir-se neutral respecte a les concepcions particulars del bé dels seus ciutadans<sup>13</sup>. Però admet que aquest tipus de neutralitat no es pot basar en un antiperfeccionisme polític, perquè darrera la motivació humana per formar i creure en una teoria liberal o neutral de la justícia hi ha un component ètic inevitable<sup>14</sup>.

Per Dworkin, l'estratègia rawlsiana de fonamentar la concepció moral de la persona en els ideals "latents en la cultura pública d'una societat democràtica" és una "idea atractiva i convincent", però insuficient per "dotar de força categòrica una concepció política de la justícia de tal forma que incorpori principis amb aquest pedigrí". És insuficient perquè si el fonament de la concepció política de la persona és aconseguir el màxim de consens moral, serà molt difícil obtenir-lo,

---

<sup>13</sup> Veure R. Dworkin, "Liberalism", a *Public and Privat Morality*, S. Hampshire (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1978 (publicat també a R. Dworkin, *A Matter of Principle*, London: Harvard University Press, 1985). Consultar també el seu treball "Liberal Community", *California Law Review*, vol. 77, nº 3, 1989, pp. 479-504. Així com la seva darrera important obra sobre el liberalisme, text presentat a les *Tanner Lectures* i publicada posteriorment en forma de llibre: *Foundations of Liberal Equality*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1990 (faré servir la traducció al castellà d'A. Domènech: *Ètica privada e igualitarismo político*, Barcelona: Paidós I.C.E./U.A.B., 1993).

<sup>14</sup> Dworkin distingeix entre una neutralitat ecumènica, basada en els principis que tots els ciutadans han d'acceptar, i una neutralitat tolerant, en el sentit que l'Estat no podrà castigar ni discriminar ningú per sostenir determinades conviccions ètiques. I afegeix que el contractualisme rawlsià no pot dotar de força categòrica aquest segon tipus de neutralitat sense un compromís previ amb el bé. Veure Dworkin (1993), pp. 189-99. Per a consultar alguns estudis destacables sobre la neutralitat liberal i les seves implicacions per a una teoria de la justícia, veure la nota 15 del capítol 5 del present treball.



ja que "la història de tota comunitat inclou tant la tradició com la controvèrsia"<sup>15</sup>.

És necessari, doncs, buscar un fonament moral per legitimar una concepció de la persona que doti de força categòrica els principis de la justícia. Dworkin creu trobar aquest fonament moral de l'igualitarisme liberal en una ètica del repte, contraposada a una ètica de l'impacte. El perfeccionisme i l'utilitarisme (i, en general, el benestarisme) segueixen una ètica de l'impacte per arribar als principis de la justícia. Així, considerar el benestar o les preferències, o alguna versió revisada com el benestar esperat o les oportunitats pel benestar, com el criteri de justícia suposa valorar la bondat d'una vida en funció de les conseqüències o impacte d'aquesta vida en el món.

"l'impacte produït per la vida d'una bona persona és la diferència que la seva vida produeix en el valor objectiu del món."<sup>16</sup>

La idea és que una vida pot tenir més o menys valor no perquè sigui intrinsecament més valuós viure la pròpia vida d'una forma i no d'una altra, sinó perquè viure d'una manera determinada té millors conseqüències que viure d'una altra manera. En aquest sentit, l'ètica del benestarisme considera que allò valuós en la vida d'una persona és la satisfacció del seu benestar: la conseqüència a maximitzar és el benestar de la gent.

L'ètica del repte o del desafiament no atorga la bondat d'una vida a les conseqüències que aquesta té sobre el món, sinó que

---

<sup>15</sup> Dworkin (1993), pp. 80-1.

<sup>16</sup> Dworkin (1993), p. 113.

“adopta el punt de vista aristotèlic que afirma que una vida bona té el valor inherent d’un exercici executat amb destresa.”<sup>17</sup>

La bondat d’una vida resideix en la superació del repte de viure. Per tant, l’objectiu de la justícia basada en l’ètica del repte o del desafiament no pot ser ni augmentar ni igualar les possibilitats del benestar a partir del benestar com a criteri de distribució. Per algú que segueix una ètica del desafiament, tota visió del propi benestar suposa una visió dels recursos que li corresponen. Tampoc no té sentit distribuir en funció del benestar, perquè la satisfacció que hom rep de la vida bona com a superació personal del repte de viure és incommensurable respecte a altres reptes en altres persones. No hi ha res a distribuir a no ser els recursos necessaris per afrontar els propis desafiaments, i atès que no hi ha cap mesura benestarista de distribució plausible per un seguidor de l’ètica del desafiament, aquesta adopta un sentit igualitari només si el que es distribueix per igual són els recursos disponibles.

“Per què el fet que la majoria de les persones de la pròpia comunitat política tinguin, segons es pensa, una concepció més pobre i limitada de la bona vida hauria de significar que vostès han de tenir menys recursos? Per què haurien vostès de tenir menys del que tindrien si aquesta majoria adoptés, en canvi, la seva concepció de la bona vida?”<sup>18</sup>

Ja m’he referit en un capítol anterior a les implicacions per a la justícia de la igualtat de recursos<sup>19</sup>. El que Dworkin pretén ara és

---

<sup>17</sup> Dworkin (1993), p. 116.

<sup>18</sup> Dworkin (1993), pp. 169-70.

<sup>19</sup> Veure l’apartat 6.1 del present treball. Per a un resum de l’esquema bàsic de la igualtat de recursos, es pot consultar Dworkin (1993), pp. 87-96.

trobar una concepció de l'ètica que, sense caure en el perfeccionisme, doti de força categòrica els principis de la justícia. L'ètica del desafiament aconsegueix, segons Dworkin, unir finalment ètica i política en una sola visió de la justícia liberal i igualitarista. El liberalisme igualitarista superaria així les crítiques comunitaristes sense caure en l'anunciat perfeccionisme que, segons els comunitaristes i els benestaristes, acompanya la justícia liberal basada en l'autonomia de la persona.

Les arrels ètiques del liberalisme es troben, diu Dworkin, en el model del desafiament. I els liberals ètics (tots els que accepten el model del desafiament dins una pluralitat de doctrines *comprehensives* del bé) tenen, aleshores, bones raons per abraçar un liberalisme polític basat en la igualtat liberal. Les persones que es comprometen amb una ètica del desafiament són persones reals, a diferència dels membres de la posició original en Rawls. Són persones que

"saben tot el que la gent real sap sobre els seus propis interessos, conviccions i situacions. (En realitat, si el model ètic del desafiament és la millor interpretació de la majoria de les conviccions ètiques de la gent, els liberals ètics saben més que ells, perquè els liberals ètics saben que això és així.). Els liberals ètics són gent real: es tracta de vostès i de mi, i d'altres centenars que poden ser suficients per tal de representar totes les variants principals de les conviccions ètiques concretes en les comunitats polítiques que ens són familiars."<sup>20</sup>

A diferència de la concepció rawlsiana de la persona, es tracta de persones que estan realment interessades en un compromís amb la justícia sense necessitat del mecanisme del vel d'ignorància per

---

<sup>20</sup> Dworkin (1993), p. 163.

autocontrolar-se. La personalitat moral no pot ser un ideal que compartim de forma abstracta, però que no seguim en el nostre comportament quotidià. Per Dworkin, el liberal ètic és algú que, a més a més de tenir un interès bàsic en perseguir el seu propi bé, no desitja tenir més recursos dels que li corresponen per justícia. La persona moral rawlsiana, que combina el desig (privat i concret) de perseguir el seu propi interès amb un sentit (públic i abstracte) de la justícia, porta a l'esquizofrènia que denuncien els comunitaristes a menys que l'autointerès i la preocupació per la justícia es fonguin en una sola motivació empírica, en una sola visió ètica de la vida personal i social.

"De manera que la deliberació dels liberals ètics sobre la justícia requereix que cadascú esperi que la resposta correcta a la qüestió que estan deliberant comporti una major part de recursos per ells: el liberal ètic espera que una part justa per ell sigui una bona part més gran. Però això no li dóna cap raó per negociar en favor d'una teoria de la justícia (o per tractar de persuadir a altres perquè l'acceptin) que li assigni, a ell, una porció més gran. Doncs només *condicionalment* es troba en els seus interessos el que una teoria així sigui acceptada per la comunitat; només és bona per ell si és la teoria *correcta* de la justícia."<sup>21</sup>

La persona moral té un interès per la justícia com una part més del seu autointerès. Si la persona no disposa de la part justa de recursos que li corresponen, no pot gaudir d'una vida bona. Per això, el liberal ètic no desitja tenir ni més ni menys recursos dels que li pertanyen.

"No es pot considerar, doncs, com a argument a favor d'una teoria de la justícia que una comunitat que funcionés d'acord amb la teoria

---

<sup>21</sup> Dworkin (1993), p. 164.

disposaria de majors recursos agregats; això suposaria gratuïtament que tenir més es troba realment en els interessos d'aquells que, de fet, tindran més. Per la nostra part, no pensarem que tenir més riquesa *estigui* en els interessos de la majoria llevat que l'esquema d'assignació sigui just."<sup>22</sup>

El punt de vista moral de la concepció política de la persona no és imparcial, com en Rawls i Kant. Per Dworkin, el compromís polític de la persona amb la igualtat ha d'implicar també un compromís personal amb la igualtat en la vida privada<sup>23</sup>. La igualtat no pot ser només el resultat d'un procediment (amanyat pel vel d'ignorància) d'elecció entre principis. Si realment estem compromesos amb la igualtat -que és el que, de fet, hem vist que exigeix la concepció rawlsiana de la persona, encara que Rawls no ho manifesti explícitament-, aquest compromís s'ha de reflectir en la nostra perspectiva personal de la justícia.

No obstant això, si bé la concepció dworkiniana de la persona moral difereix de la rawlsiana quant a la seva naturalesa, crec que no ho fa en l'aspecte fonamental del seu contingut. Des del punt de vista de la naturalesa de la personalitat moral, Dworkin substitueix la persona desencarnada i imparcial d'origen kantianà per una persona compromesa substancialment, i no només formalment, amb un sentit ètic de la justícia -el que es deriva de l'ètica del repte. Però, des de la perspectiva del contingut moral de la persona, Dworkin manté la prioritat de la capacitat d'elecció de l'individu entre diverses maneres de viure per sobre d'alguna definició més substantiva del benestar o les necessitats

---

<sup>22</sup> Dworkin (1993), p.p. 174-5.

<sup>23</sup> La dissociació entre els àmbits públic i privat en la teoria política liberal és el centre també de les crítiques que el feminisme liberal adreça al liberalisme polític de Rawls, al voltant de la consigna "allò personal és també polític". Per una presentació d'aquestes idees, veure C. Pateman, "Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy", a *The Disorders of Women*, Cambridge: Polity Press, 1989, pp. 118-40 (traduït al castellà: C. Castells (ed.), 1996, pp. 31-53).

humanes. Precisament, l'ètica del repte es caracteritza per mantenir una superioritat moral sobre les ètiques que inclouen alguna visió política del benestar o les necessitats de les persones. Per això, la seva concepció ètica de la persona deriva envers una igualtat de recursos que compensa els individus per la seves *desiguals circumstàncies*. Però manté la responsabilitat individual sobre les seves preferències, atès que és insensible a la *desigual influència social i circumstancial* en la formació de les preferències. La distinció entre preferències i circumstàncies és un bon recurs per separar les minusvàlues o limitacions físiques i mentals de les preferències cares, compensant per les primeres i no per les segones (cosa que no aconseguen els benestaristes, que insisteixen en la separació entre el que està en el control individual i el que no). Però la separació entre circumstàncies i preferències impedeix adonar-nos que de vegades les preferències es formen circumstancialment condicionades<sup>24</sup>.

Tanmateix, si Dworkin accepta amb els comunitaristes la necessitat de fonamentar èticament la justícia, però insisteix que això és possible sense caure en el perfeccionisme moral de la política, Galston, en canvi, troba inevitable que la concepció liberal de la persona defensi alguna forma de perfeccionisme moral.

Galston considera que la concepció rawlsiana de la persona ha sofert un canvi important des d'*A Theory of Justice* fins als escrits posteriors a 1982. En l'obra de 1971, la persona està completament desposseïda de motivacions ètiques<sup>25</sup>, mentre que a *Kantian*

---

<sup>24</sup> Aquesta qüestió és àmpliament tractada en el present treball. L'objectiu d'aquest capítol és veure que la interpretació de la igualtat d'oportunitats -en el cas de Dworkin, anomenada igualtat de recursos- es deriva de la concepció moral de la persona, i que la paradoxa de la igualtat d'oportunitats prové d'una concepció inadequada de la personalitat moral.

<sup>25</sup> "És en part per preservar aquesta claredat que he evitat atribuir als membres [de la posició original] qualsevol motivació ètica. Decideixen únicament sobre la base del que sembla millor per promoure els seus interessos, en la mesura que els poden

*Constructivism in Moral Theory* (1982) els individus apareixen vestits amb les dues facultats morals: la capacitat per a un sentit de la justícia i la capacitat per formar, revisar i perseguir racionalment una concepció del bé<sup>26</sup>. Aquesta modificació en la concepció de la persona acaba afectant la justificació dels béns primaris, que passa de consideracions psicològiques a derivar-se de la concepció moral de la persona<sup>27</sup>.

Malgrat la progressiva moralització de la persona com a fonament dels principis de la justícia, Rawls manté el seu rebuig al perfeccionisme en la concepció política de la justícia. Segons la definició rawlsiana de perfeccionisme, la seva teoria de la justícia no busca l'excel·lència<sup>28</sup>, sinó el desenvolupament de les dues facultats morals de la persona. A més a més, mentre l'excel·lència és una virtut que pocs acostumen a poder-la aconseguir, les dues facultats morals defineixen la igualtat moral que totes les persones comparteixen. En aquest sentit, el liberalisme de Rawls és hereu de la concepció liberal que veu en el perfeccionisme un enemic de la llibertat i la igualtat liberals.

Hi ha una visió tradicional del perfeccionisme, que és la que comparteix Rawls, que considera que hi ha formes de vida més valuoses que d'altres i, aleshores, independentment del que les

---

conèixer." Rawls (1971), p. 584. En relació a la concepció de la persona, Rawls declara que "els principis de la justícia (...) s'encarreguen de definir un ideal de la persona sense invocar un patró prioritari d'excel·lència humana." Rawls (1971), p. 327. Les restriccions del vel d'ignorància delimiten l'espai de la moralitat en la decisió dels membres de la posició original, però no la concepció de la persona que, en aquesta obra, és més el resultat que el fonament de la teoria de la justícia.

<sup>26</sup> Veure J. Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *The Journal of Philosophy*, vol. 77, n° 9, 1980, p. 525.

<sup>27</sup> Veure Rawls (1980), pp. 526-7 i l'apartat 4.3 del present treball per una exposició detallada de la justificació dels béns primaris en Rawls.

<sup>28</sup> Rawls defineix el perfeccionisme com una teoria teleològica dirigida a la "societat per tal de dissenyar les institucions i definir els deures i obligacions dels individus, així com maximitzar l'assoliment de l'excel·lència humana en les arts, la ciència i la cultura." Rawls (1971), p. 325.

persones volen o escolleixen, l'Estat apareix legitimat per exercir una coerció destinada a obligar la gent a assolir l'excel·lència en la forma de vida superior. Paral·lelament, el perfeccionisme distribueix els recursos per tal d'afavorir els que porten una vida excel·lent. Així, en comptes de distribuir els recursos atenent una igualtat d'oportunitats, la igualtat desapareix en favor de l'elitisme. Per aquest motiu, la concepció moral de la persona que Rawls propugna, atès que no es compromet amb cap ideal d'excel·lència humana, garanteix les llibertats individuals i la igualtat d'oportunitats.

Ara bé, Galston es pregunta si, de fet, el desenvolupament de les dues facultats morals no és ja una forma d'excel·lència mínima.

"La teoria revisada de les Conferències Dewey s'apropa al perfeccionisme. L'ideal de la persona funciona com un objectiu moral en dos sentits. Els individus que escolleixen els principis de la justícia pretenen, en primer lloc i sobretot, crear les circumstàncies en les quals podran realitzar i expressar les seves facultats morals. En segon lloc, com a observadors avaluem les institucions socials a la llum de la seva propensió a promoure la realització i l'expressió d'aquestes facultats, i aquest fet pren prioritat sobre les nostres altres preocupacions."<sup>29</sup>

Per Galston, l'aspecte fonamental de la concepció rawlsiana de la justícia no és l'abstracció de la moralitat de la persona respecte de les concepcions del caràcter i l'excel·lència, sinó que

---

<sup>29</sup> W. Galston, *Liberal Purposes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 121.



"prescriu, amb validesa per tothom, un únic, substantiu, eminentment discutible ideal de personalitat moral que ocupa el primer lloc per mostrar la capacitat per l'acció justa."<sup>30</sup>

Rawls es veu obligat a defensar aquest ideal de persona contra d'altres de competidors, amb la qual cosa entra completament en el debat perfeccionista sobre els components de la moralitat de la persona. Així, el poder moral de formar, revisar i perseguir racionalment la pròpia concepció del bé representa un ideal moral que s'oposa, per exemple, a l'ideal dels fonamentalistes religiosos, que

"molt bé podria declarar que la millor vida humana requereix la capacitat de submissió per rebre un bé extern (la veritat de Déu) abans que formar activament una concepció del bé per un mateix, i a afanyar-se a abraçar la veritat rebuda abans que detenir-se a revisar-la."<sup>31</sup>

En aquest sentit, l'ideal moral rawlsià correspondria a un humanisme secular que no tots els membres de la cultura democràtica estarien disposats a acceptar.

Segons la meva opinió, independentment de si la concepció rawlsiana de la persona és més o menys perfeccionista (encara que el perfeccionisme portaria la teoria de la justícia de Rawls a serioses contradiccions) el que destaca de la tesi de Galston és la necessitat de compromís moral que implica una concepció de la persona, per part dels membres d'una comunitat política, per tal que fonamenti una teoria de la justícia. Respecte a aquest plantejament, Galston afegeix que

---

<sup>30</sup> Galston (1991), p. 129.

<sup>31</sup> Galston (1991), p. 130.

l'ideal moral de persona de Rawls no és el que més adeptes pot tenir dins la nostra societat<sup>32</sup>.

En la teoria de la justícia de Rawls, la igualtat es deriva de la concepció moral de la persona. El que jo vull remarcar és que l'adhesió a l'ideal rawlsian de persona moral requereix un compromís previ amb la idea d'igualtat. En aquest sentit, la seva teoria de la justícia s'apropa al perfeccionisme, però no perquè la personalitat moral equivalgui a un ideal d'excel·lència humana, que implica unes determinades virtuts i que n'exclou unes altres, sinó perquè exigeix uns compromisos morals que són previs a la concepció política de la justícia i que la legitimen moralment.

Per entendre millor de quina manera funciona el perfeccionisme en la concepció rawlsiana de la persona, utilitzo la distinció que fa Hurka en el seu esplèndid estudi sobre el perfeccionisme. Hurka considera que es pot diferenciar entre un perfeccionisme en sentit fort o ampli i un perfeccionisme en sentit dèbil o estret.

"Utilitzo el terme perfeccionisme (o perfeccionisme dèbil) per referir-me a una teoria moral basada en la naturalesa humana, i perfeccionisme fort per una visió completa que valora algun desenvolupament de capacitats o algun assoliment d'excel·lència."<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Les implicacions sobre la igualtat d'oportunitats que Galston extreu de la seva concepció moral de la persona es poden trobar a W. Galston, "Equality of Opportunity and Liberal Theory", a *Justice and Equality. Here and Now*, New York: Cornell University Press, 1986, pp. 89-107 (reproduït amb algunes modificacions a Galston, 1991, pp. 191-212).

<sup>33</sup> T. Hurka, *Perfectionism*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 4. Un altre interessant estudi sobre la relació entre perfeccionisme, igualtat i llibertat és el de V. Haksar, *Equality, Liberty, and Perfectionism*, Oxford: Oxford University Press, 1979.

El perfeccionisme en sentit fort, que és el que vol evitar Rawls, viola clarament les nostres intuïcions sobre l'autonomia i la igualtat entre les persones. Però el perfeccionisme en sentit dèbil, no només no posa en perill la llibertat i la igualtat, sinó que les estimula i les pot incorporar en el camp de la política d'una forma més àmplia, fins i tot, que el liberalisme deontològic de Rawls.

### **11.3. Una nova concepció moral de la persona (com a base de la igualtat d'oportunitats).**

Un exemple de combinació entre la igualtat d'oportunitats i una teoria del bé que dóna lloc a un perfeccionisme en sentit dèbil el protagonitza M. Nussbaum. Nussbaum anomena essencialisme internalista al que jo he descrit com a perfeccionisme dèbil. Per la filòsofa americana, els atacs legítims del liberalisme a l'essencialisme metafísic o realisme metafísic són del tot encertats. El realisme metafísic considera que la veritat de l'estructura de la realitat és independent de tota interpretació humana. Com a conseqüència, una teoria essencialista que digui que el sexisme o el racisme són naturals i la societat els ha de promoure, contravé les nostres intuïcions liberals sobre la justícia. Ara bé, per Nussbaum, els crítics al realisme metafísic estenen injustificadament les seves objeccions a tota classe d'essencialisme. En canvi, existeix un tipus d'essencialisme que es pot escapar de la crítica liberal, aquell que es centra en els factors històrics per definir unes necessitats i unes funcions humanes bàsiques. L'objectiu últim de Nussbaum és mostrar que sense el reconeixement

d'aquest perfeccionisme dèbil "no tenim una base adequada per definir la justícia social i les finalitats de la distribució social."<sup>34</sup>

En l'anàlisi de la justícia distributiva aristotèlica, Nussbaum troba la base per a una concepció moral de la persona, alternativa a la utilitarista i a la kantiano-rawlsiana, que evita els problemes que hem vist en aquests dos ideals de persona sense perjudicar els aspectes primordials del liberalisme: la llibertat d'elecció que es deriva de la raó pràctica i la igualtat de consideració de totes les persones. Es tracta d'una concepció moral de la persona que busca les seves arrels dins la història. Però ara, la recerca històrica no es redueix exclusivament als textos i documents de la tradició política constitucional<sup>35</sup>, sino que s'amplia a altres tradicions que intenten definir el que és indiscutiblement humà. Així,

"La recerca avaluativa consisteix a examinar una varietat àmplia de comprensions de si mateixa per part de la gent en una multitud de llocs i temps. Especialment valuosos són els mites i les històries que situen l'ésser humà en algun lloc de l'univers (...) La idea és que compartim almenys un perfil molt general d'una concepció com aquesta."<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> M. Nussbaum, "Human Functioning and Social Justice", *Political Theory*, vol. 20, nº 2, 1992, p. 205. Des d'un punt de vista epistemològic, el realisme intern de Putnam se situaria dins l'essencialisme internalista que descriu Nussbaum. Veure: H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981 (traducció al castellà de José Miguel Esteban a Tecnos, 1988, amb el títol *Razón, verdad e historia*); *The Many Faces of Realism*, La Salle: Open Court, 1987 (traducció al castellà de Margarita Vázquez i Antonio Manuel Liz a Paidós, 1994, amb el títol *Las mil caras del realismo*); *Realism With a Human Face*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990. Nussbaum creu que l'essencialisme de Ch. Taylor en part també estaria en consonància amb el seu. Veure: Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989 (traduït a Paidós, 1995, com *Las fuentes del yo*). Per una discussió de Nussbaum sobre les idees de Taylor, consultar la revista *New Republic*, abril de 1990.

<sup>35</sup> Veure Rawls (1993), pp. 13-4.

<sup>36</sup> Nussbaum (1992), p. 215.

De la interpretació sobre la visió que al llarg de la història les persones s'han fet de si mateixes, hem d'extreure els trets comuns (la humanitat comuna) que tenen a veure amb les nostres capacitats i les nostres necessitats. En aquest sentit, i en consonància amb el liberalisme de Rawls i de Dworkin, l'ideal de persona resultant no serà metafísic:

"Aquesta concepció és emfàticament *no* metafísica; és a dir, no pretén derivar-se de cap font externa a les interpretacions i avaluacions de si mateixos que els éssers humans han realitzat de fet al llarg de la història. Tampoc no es recorre a cap metafísica singular o tradició religiosa. El seu objectiu és ser tan universal com sigui possible, i que guí la intuïció, de fet, en direcció a creuar els golfs religiosos, culturals i metafísics."<sup>37</sup>

Les capacitats i les necessitats humanes bàsiques responen a una concepció del bé que Nussbaum anomena concepció eixamplada i vaga de la persona (*thick vague conception of the human being*), que es deriva d'una concepció eixamplada i vaga del bé, per tal de contraposar-la a la teoria restringida del bé (*thin theory of the good*) que, en Rawls, engloba la racionalitat com a bé i altres idees com ara la concepció política de la persona<sup>38</sup>. En la concepció de la persona moral de Nussbaum, el just no és prioritari al bé, sinó que es deriva de la concepció eixamplada i vaga de la persona.

---

<sup>37</sup> Nussbaum (1992), p. 215.

<sup>38</sup> Veure Rawls (1971), pp. 395-9 i (1993), p. 178. Hem traduït *thick* per *eixamplada* perquè es vegi millor la intenció de Nussbaum de buscar l'antònim de *thin*, que a *El liberalismo político*, Barcelona: Crítica, 1993, A. Domènech tradueix com *restringida*. En la terminologia de Rawls, una teoria eixamplada del bé no seria sinònim d'una teoria *comprehensiva* del bé, doncs la primera correspon al que aquí anomeno un perfeccionisme dèbil, mentre que la segona s'identifica amb un perfeccionisme fort.

Doncs bé, a partir del reconeixement del que és històricament essencial en l'ésser humà (que inclou aspectes com ara la mortalitat, el cos i les seves necessitats, la capacitat per sentir plaer i dolor, la capacitat cognitiva, el desenvolupament dels infants, la raó pràctica, l'empatia amb les altres persones, la relació amb els animals i la naturalesa, el sentit de l'humor i el joc, i la separabilitat del jo), Nussbaum elabora una llista de les capacitats funcionals humanes bàsiques (*Basic human functional capabilities*) que una societat liberal compromesa amb la igualtat hauria de tenir en compte com a base de la justícia. La llista és la següent:

1. Ésser capaç de viure fins al final una vida humana completa en la mesura del que és possible, no morint prematurament, o abans que la pròpia vida s'hagi reduït tant que no pagui la pena viure-la.

2. Ésser capaç de tenir una bona salut, estar adequadament alimentat; tenir abric adequat; tenir oportunitats de satisfacció sexual; ésser capaç de desplaçar-se d'un lloc a un altre.

3. Ésser capaç d'evitar dolors innecessaris i no beneficiosos i de tenir experiències plaenteres.

4. Ésser capaç d'utilitzar els cinc sentits; ésser capaç d'imaginar, pensar i raonar.

5. Ésser capaç de tenir vincles amb les coses i persones fora de nosaltres, estimar a qui ens estima i té cura de nosaltres, lamentar la seva absència i, en general, estimar, lamentar i sentir enyorament i gratitud.

6. Ésser capaç de formar una concepció de la vida bona i comprometre's en la reflexió crítica sobre la planificació de la pròpia vida.

7. Ésser capaç de viure pels altres i amb els altres, reconèixer i mostrar preocupació pels altres éssers humans, comprometre's en diverses formes d'interacció familiar i social.

8. Ésser capaç de viure amb dedicació i en relació als animals, plantes i el món de la natura.
9. Ésser capaç de riure, jugar i gaudir d'activitats lúdiques.
10. Ésser capaç de viure la pròpia vida i la de ningú més; ésser capaç de viure la pròpia vida en un entorn i context propis."<sup>39</sup>

Un Estat hauria de considerar el contingut de la llista com la base per a una interpretació de la igualtat d'oportunitats en termes d'una efectiva igualtat de capacitats humanes bàsiques per funcionar, considerant cada una de les capacitats com no-intercanviables entre si, i evitant, per tant, l'aplicació de càlculs utilitaristes o anàlisis quantitativs sobre el cost-benefici.

"Tractar els ciutadans com a lliures i iguals significa fer-los creuar el llindar que porta a la capacitat d'escollir bé, sempre que els recursos disponibles per tots ho permeti."<sup>40</sup>

La confecció de la llista, per part de Nussbaum, respon a una rèplica de l'autora a la concepció de la igualtat de capacitats en Sen. Per Nussbaum,

"Em sembla, aleshores, que Sen necessita ser més radical del que ha estat fins ara en les seves crítiques a la visió utilitarista del benestar, tot introduint una visió normativa objectiva del funcionament humà i descrivint un procediment d'avaluació objectiva a través del qual els

---

<sup>39</sup> Nussbaum (1992), p. 222.

<sup>40</sup> Nussbaum (1990), p. 229.

funcionaments puguin ser qualificats per la seva contribució a la vida humana bona."<sup>41</sup>

Com a contrarrèplica, Sen considera que l'elaboració d'aquesta llista (però també de qualsevol altra) resulta *tremendously overspecified*, la qual cosa pot desvirtuar el compromís amb la pluralitat cultural. En aquest sentit,

"la deliberada versió incompleta de l'enfocament de les capacitats permet seguir unes altres rutes que també tinguin alguna plausibilitat."<sup>42</sup>

Per Sen, el fet que l'enfocament de les capacitats no s'identifiqui descaradament amb cap teoria substantiva del que és essencialment humà no hauria de resultar compromès per un igualitarista liberal, atè que així es deixa la porta més oberta a la pluralitat local. La importància del criteri de la igualtat de capacitats no es troba tant en el que afirma (qualsevol definició de les capacitats bàsiques) com en el que nega: que els recursos com a tals, o que la felicitat o la satisfacció dels desigs, siguin la base de la justícia distributiva.

Entenc el temor liberal de Sen de comprometre la igualtat d'oportunitats amb una llista definitiva de les capacitats bàsiques, però això no exclou (i crec que el mateix Sen ho podria reconèixer) que intentem definir les capacitats bàsiques en determinats contextes on

---

<sup>41</sup> M. Nussbaum, "Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol. 1, 1988, p. 176. Recordem que, en referir-me a la igualtat de capacitats de Sen, també li vaig adreçar una objecció similar, però en el sentit no tant de la necessitat d'elaborar una llista acabada, com de reconèixer que la mateixa concepció de les capacitats bàsiques implica l'acceptació d'una teoria del bé, cosa que Sen no sembla admetre. Veure l'apartat 6.5 del present treball.

<sup>42</sup> A. Sen, "Capability and Well-Being", a *The Quality of Life*, Nussbaum i Sen (eds.), Oxford: Clarendon Press, 1993, pp. 47-8.



l'omissió d'una certa definició substantiva pot deixar sense sanció importants desigualtats. Per exemple, a l'hora d'implementar una efectiva igualtat d'oportunitats en l'àrea de l'educació podem topar-nos amb l'autonomia de la família que, en exercir-se sense restriccions, desiguala les capacitats de noies i nois de cara a les possibilitats d'ascens social<sup>43</sup>. En aquest context, la recomanació de Sen sembla més prudent que la de Nussbaum. Però hi ha altres contextos, com per exemple el sanitari, en el qual l'autonomia de la família té un pes molt inferior a l'hora de desigualar l'accés a les capacitats bàsiques relacionades amb la salut. En el terreny sanitari, doncs, una llista de les capacitats bàsiques contribueix a aclarir el significat de la igualtat d'oportunitats i de la igualtat social d'una forma molt eficaç, sense un detriment destacable de la pluralitat de valors respecte al contingut de la salut<sup>44</sup>.

El contingut específic de la llista que ofereix Nussbaum està subjecte a altres crítiques. Algunes d'elles poden provenir de la discussió sobre el que s'inclou i s'exclou en el llistat. Es pot discutir, per exemple, si les capacitats de les persones de riure i de jugar, d'estimar i d'afligir-se, han de preocupar els governs de la mateixa manera que ho han de fer l'educació, el treball o la sanitat. Unes altres objeccions poden posar l'accent en l'omissió sobre la manera de resoldre els més que possibles conflictes davant de la promoció coherent de totes les capacitats bàsiques. Per exemple, com entendre la capacitat per no morir prematurament i, a la vegada, respectar la reflexió crítica sobre com viure la pròpia vida? I, en general, com

---

<sup>43</sup> Estudis empírics i teòrics, des de la psicologia, la sociologia i la filosofia, demostren que la institució de la família es converteix en el principal obstacle per assolir una efectiva igualtat d'oportunitats educatives. Per un repàs d'aquestes idees, veure l'apartat 5.3 del present treball.

<sup>44</sup> Com he repetit en diverses ocasions, l'última part d'aquest treball està dedicada a la igualtat d'oportunitats en el món sanitari.

distribuir la igualtat de capacitats amb recursos escassos: mantenint la prioritat del criteri de la igualtat per sobre d'altres criteris com el *maximin*? Quin paper ocupa l'eficiència en la distribució de les capacitats bàsiques?<sup>45</sup>

Malgrat això, Nussbaum creu que la seva llista inclou tots els elements que més preocupen el liberalisme, incloses la defensa del pluralisme en les visions particulars del bé, l'autonomia, la llibertat d'elecció i la separabilitat de les persones. Respecte a aquesta última qüestió, el punt desè de la llista deixa ben clar el compromís amb el manteniment de les fronteres morals entre les persones. En relació al pluralisme i a la llibertat d'elecció, la concepció moral de la persona que Nussbaum descriu els inclou en el punt sisè.

La teoria eixamplada del bé, atès que és oberta (*vague*) i no tancada, incorpora les diferències culturals i històriques entre les persones. L'especificitat plural i local de la universalitat humana és una característica més de la història. Dins la generalitat de la concepció universal de la persona, és possible una especificació local de les polítiques "de la mà de les tradicions locals o els gustos individuals." Això no significa, però, que les preferències de les persones tinguin una importància moral tan gran que puguin violar les característiques generals de la igualtat moral reflectida en la llista de capacitats i necessitats bàsiques.

Aquest argument que, òbviament, contradiu la concepció utilitarista de la persona moral, també afecta la personalitat moral en Rawls i en Dworkin, en tant que pretén impedir els efectes injustos de les preferències adaptatives. Rawls i Dworkin advoquen per una igualtat de recursos que obliga les persones a responsabilitzar-se de l'ús que

---

<sup>45</sup> Més endavant, en aplicar la igualtat de capacitats bàsiques a l'atenció sanitària, intentaré plantejar aquestes qüestions amb més detall.

fan dels seus recursos iguals. He pogut comprovar que aquesta concepció de la persona moral evita algunes de les més importants injustícies en l'utilitarisme, però no eludeix l'objecció de les preferències adaptatives. Així, per exemple, si algunes dones del tercer món pateixen més desnutrició que els homes de la seva comunitat, tenen menys estudis, són menys lliures i menys respectades socialment i en privat i, al mateix temps, no mostren desigs d'evitar aquesta desigualtat (algunes, fins i tot, la defensen a partir de les creences socials i religioses del seu entorn), els principis de la justícia de Rawls i de Dworkin no podrien sancionar aquesta situació, ja que l'ideal de persona que fonamenta les seves respectives teories de la justícia responsabilitza (*culpabilitza*) les persones per les seves preferències<sup>46</sup>.

En canvi, la igualtat d'oportunitats per desenvolupar les capacitats bàsiques que tot ésser humà comparteix, sense detriment de la llibertat per seguir una concepció particular del bé, prioritza la satisfacció de les capacitats bàsiques per funcionar. En les teories de la justícia de Rawls i de Dworkin, les persones han d'ajustar les seves preferències a l'esquema bàsic de la justícia o equitat. En la concepció de la igualtat

---

<sup>46</sup> Es podria argumentar que aquestes dones viuen en societats on no hi ha un reconeixement constitucional de la llibertat de consciència i de pensament. Per tant, de fet, els principis de la justícia de Rawls i de Dworkin sí sancionarien aquestes situacions (sense haver d'arribar a posar en pràctica els principis que distribueixen els béns primaris o els recursos) perquè ja no es compleix la igual llibertat del primer principi (en el cas de Rawls, per exemple). Ara bé, aquest argument hauria de tenir en compte que amb la immigració de sud a nord i d'orient a occident que caracteritza els nostres dies, cada dia hi ha més presència d'aquests tipus de societats en països amb un règim de llibertats constitucionals. A més a més, les preferències adaptatives que provoquen la desigualtat de gènere també es produeixen dins la tradició occidental i la cultura democràtica. Per un interessant estudi sobre la desigualtat de gènere en relació a les diferents cultures i societats, veure S.M. Okin, "Gender Inequality and Cultural Differences", *Political Theory*, nº 22, 1994, pp. 5-24 (traduït al castellà a C. Castellis (1996), pp. 185-206). Per una exploració liberal crítica sobre la desigualtat de gènere veure l'important obra de la mateixa autora: *Justice, gender, and the family*, New York: Basic Books, 1989.

d'oportunitats que es deriva de les idees de Nussbaum succeeix el mateix, amb la diferència que ara la concepció moral de la persona que serveix de fonament pels principis de la justícia, però també de límit per a l'abús de les preferències egoistes, és més àmplia. Una ampliació que prové del compromís moral amb les necessitats comunes mínimes de totes les persones, necessitats que neixen de l'experiència humana històricament compartida. I que no compromet un altre dels aspectes bàsics del liberalisme: l'autonomia i la llibertat d'elecció; al contrari, les potencia.

Nussbaum creu que la igualtat en el desenvolupament de les capacitats bàsiques incloses en la seva llista reforça la llibertat d'elecció per tres raons. En primer lloc, es tracta d'una llista de capacitats, no de funcionaments, que pretén informar de les condicions de vida que les persones han de tenir per poder efectivament escollir de quina manera volen viure. No dicta com s'han de comportar els ciutadans per portar una vida bona, sinó que busca assegurar les condicions mínimes de vida que permetrà els ciutadans escollir com volen viure una vida bona. L'absència de la possibilitat de desenvolupar alguna d'aquestes capacitats no només no destorba la llibertat, sinó que és condició de possibilitat de la llibertat d'elecció. La capacitat d'elecció no pot ser una mera condició formal, independent de les condicions socials i materials de la societat. En aquest sentit, en un altre apartat del present treball<sup>47</sup>, he mostrat que l'argument liberal - en aquell cas, el rawlsià- a favor de la igual llibertat d'elecció perd bona part del seu sentit si no és entès com igualtat en la vàlua de la llibertat d'elecció. La llista de les capacitats bàsiques pretén omplir de contingut les condicions de la vàlua de la llibertat.

---

<sup>47</sup> Veure el capítol 8 del present treball.

En segon lloc, la llibertat d'elecció es considera com una capacitat més<sup>48</sup>, sense la qual la llista de les capacitats bàsiques per funcionar seria incompleta.

Finalment, la inclusió de la raó pràctica com una capacitat essencial més és anàleg a la defensa rawlsiana de les dues facultats morals de la persona, i en ambdós casos aquesta capacitat actua com a prerrequisit de l'acció pública.

"Els liberals argumenten que els ciutadans han estat tractats com a lliures i iguals si han tingut iguals quantitats de recursos (Dworkin), o si les desigualtats poden ser justificades com a beneficioses pels que estan pitjor (Rawls). L'aristotelisme també manté, com hem vist, que la regla de la política és una regla de ciutadans lliures i iguals. Però sosté que els ciutadans són tractats com a lliures i iguals si els han estat proporcionades les condicions necessàries per a l'exercici de l'elecció i la raó pràctica (entre les quals, l'educació, la participació política i l'absència de formes degradants de treball). I són tractats com a iguals només si considerem el conjunt de la vida de cadascú amb una imaginació rica i, com a resultat, cadascú obté allò que necessita per tal de trobar-se en una posició de capacitat per viure una vida humana rica i completa, fins al límit que permeten les possibilitats naturals."<sup>49</sup>

El kantisme de la concepció rawlsiana de la persona redueix les dues facultats morals a capacitats autosuficients, que no necessiten del

---

<sup>48</sup> En algun moment, bo i referint-se a la justícia distributiva en Aristòtil, Nussbaum insisteix que la raó pràctica no és tan sols una capacitat humana més, sinó "el lligam comú" de les capacitats. Segons Nussbaum, per Aristòtil "hi ha quelcom de paradoxal en el fet d'escollir de viure sense capacitat d'elecció" Nussbaum (1988), p. 180.

<sup>49</sup> M. Nussbaum, "Aristotelian Social Democracy" a R.B. Douglas et al. (eds.), *Liberalism and the Good*, New York, Routledge, 1990, pp. 216-7.

món natural per realitzar-se, però és indiferent a la relació entre capacitat d'elecció i condicions socials i materials de l'elecció. La persona moral en Nussbaum comparteix la preocupació kantiana per assegurar l'autonomia racional i moral<sup>50</sup>, però a més a més és sensible a les necessitats i les vulnerabilitats de les persones en la construcció d'una teoria de la justícia. La persona moral com a subjecte transcendental, allunyat dels condicionants empírics de l'existència, s'ha de substituir per una personalitat moral que no desprecia allò natural, sinó que l'incorpora dins les exigències del desenvolupament moral de la persona. La persona ha acostat el regne moral al regne natural.

Les implicacions polítiques d'aquesta nova concepció moral de la persona són clares. En primer lloc, la llista de les capacitats bàsiques pot servir per mesurar la qualitat de vida en els països desenvolupats, substituint altres mesures de talant recursista, com ara la renda per càpita, la quantitat de llits d'hospital o el nombre de persones escolaritzades. No és que la quantitat de recursos no ajudi a indicar el nivell de benestar; el que succeeix és que els recursos són una mesura incompleta del benestar real de les persones. Seguint la idea de Sen, els recursos són importants no tant pel fet de posseir-los, com pel fet de ser capaç de transformar-los en qualitat de vida<sup>51</sup>. Si definim el benestar de les persones únicament pels recursos disponibles, aleshores la teoria de la justícia

"fracassa en l'objectiu de proporcionar suficient profunditat a l'hora d'imaginar els impediments per funcionar que són de fet presents en

---

<sup>50</sup> Autonomia racional i autonomia plena, en el llenguatge de Rawls (veure Rawls, 1993, pp. 72-81).

<sup>51</sup> Sen i Nussbaum conjuntament han editat fa poc un llibre sobre aquest tema: Martha C. Nussbaum i Amartya Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford: Clarendon Press, 1993.

moltes vides humanes (...) En general, l'estructura de les relacions laborals, les relacions de classe i les relacions de raça i gènere en una societat poden alienar els seus membres respecte de la utilització humana completa de les seves facultats, fins i tot quan les seves necessitats materials són satisfetes."<sup>52</sup>

La nova concepció de la qualitat de vida, que no posa l'accent tant en la quantitat de recursos com en la capacitat de transformar-los en benestar, hauria de tenir incidència en polítiques concretes sobre educació, salut, formes de treball, propietat, participació política, etcètera.

En segon lloc, les polítiques públiques basades en la llista de capacitats bàsiques ofereixen una alternativa a les polítiques utilitaristes, les úniques que fins ara aportaven operativitat al discurs liberal sobre la justícia. A més a més de reduir els aspectes qualitatius del benestar humà a aspectes monetaris, les polítiques utilitaristes són conservadores de mena, atès que són insensibles a les preferències adaptatives. Amb la qual cosa, refiant-se de les preferències de les persones (per exemple, a través de les eleccions democràtiques<sup>53</sup> i de l'opinió pública dominant -que no sempre neix de contextos discursius igualitaris<sup>54</sup>) l'utilitarisme tendeix a reproduir la situació actual amb

---

<sup>52</sup> Nussbaum (1992), p. 233.

<sup>53</sup> Consultar l'apartat 8.2 del present treball per a una discussió sobre els problemes de la igualtat d'oportunitats en l'accés al poder a través de les eleccions democràtiques.

<sup>54</sup> Per un examen de la igualtat discursiva o dialògica com a procediment just en la presa de decisions, veure K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972 (traducció al castellà: *La transformació de la filosofia*, Madrid: Taurus, 1985); K.O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós, 1991; J. Habermas, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983 (traducció al castellà: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, 1991). Per a un esperadíssim diàleg entre les idees de Habermas i les de Rawls, veure J. Habermas, "Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John

poques possibilitats de transformar-la. En canvi, les polítiques basades en la igualtat de les capacitats bàsiques tenen una empremta més progressista, ja que incorporen el compromís polític de modificar la desigualtat social i material existent.

"La capacitat per funcionar d'aquesta manera humana no és automàticament accessible a tots els humans, sinó que ha de ser creada per ells (més enllà de les capacitats rudimentàries) a través de les condicions socials i materials."<sup>55</sup>

En aquest sentit, la igualtat de capacitats de tall nussbaumià pot superar l'individualisme de la igualtat d'oportunitats que domina en l'igualitarisme liberal i acostar-se a l'antiga associació entre igualtat d'oportunitats i justícia social. Almenys en determinats contextos, com el de la sanitat, que examinaré a continuació. La sanitat és un cas paradigmàtic per adonar-se que la interpretació de la igualtat d'oportunitats en l'accés i l'ús de l'atenció sanitària necessita d'una concepció moral de la persona més aristotèlica que kantiana, més nussbaumiana que rawlsiana. Aquesta és la meua tesi.

---

Rawls's Political Liberalism", *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, nº 3, 1995, pp. 109-31; J. Rawls, "Reply to Habermas", *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, nº 3, 1995, pp.132-80. Entre nosaltres, A. Cortina aplica el procediment de la igualtat discursiva als problemes actuals de l'ètica aplicada. Crec que aquest procediment es pot estendre al disseny de les polítiques socials que necessiten un recolçament social més enllà de la formació de majories electoralment suficients.  
<sup>55</sup> Nussbaum (1988), p. 184.



## 12. PROBLEMES DISTRIBUTIUS EN LA SANITAT.

La Declaració universal de drets humans de 1948 reconeix el dret de les persones a gaudir d'un nivell adequat de salut i assistència mèdica (article 25). Al seu torn, la Declaració internacional de drets econòmics, socials i culturals de 1966 confirma el dret de tota persona al gaudi més alt possible de salut física i mental i, entre les seves recomanacions, insta els Estats a crear les condicions que assegurin a totes les persones assistència i serveis mèdics en cas de malaltia (article 12). Seguint aquesta línia, l'any 1976, l'Organització Mundial de la Salut (OMS) declara que:

"El gaudi del nivell de salut més alt possible és un dels drets fonamentals de l'ésser humà, sense distinció de raça, religió, creences polítiques, condició social o econòmica."<sup>1</sup>

Aquesta declaració s'insereix, actualment, en el programa "Salut per tothom l'any 2000", que inclou l'esperança que, en acabar el mil·lenni,

---

<sup>1</sup> Preàmbul a la Constitució de l'Organització Mundial de la Salut, dins *World Health Organization: Basic Documents*, 26a ed., Ginebra: WHO, 1976, p. 1. La Constitució espanyola es fa ressó del dret a la salut quan inclou "el dret a la protecció de la salut" i ordena "un règim públic de Seguretat Social per tots els ciutadans, que garanteixi l'assistència i prestacions socials davant de situacions de necessitat" (articles 43a i 41, respectivament). Posteriorment, la Llei General de Sanitat de 1986 afirma que l'assistència sanitària pública s'estendrà a tota la població espanyola. L'accés i les prestacions sanitàries es realitzaran en condicions d'igualtat efectiva" (article 3.2. -veure també l'article 12). Actualment, el 99,6% de la població espanyola està coberta per la sanitat pública. L'1% restant són persones amb un nivell adquisitiu molt alt que s'escapen de totes les vies d'entrada en el règim de cobertura pública. Per una evolució de la cobertura sanitària a Espanya, veure José Manuel Freire, "Cobertura sanitaria y equidad en España", *I Simposio sobre Igualdad y Distribución de la Renta y la Riqueza*, vol. VIII, Madrid: Fundación Argentaria, 1993, pp. 113-138.

l'assistència mèdica garantida en cas de malaltia arribi a tots els habitants del planeta.

Una de les dificultats més recurrents de la bioètica és la variabilitat en les definicions de salut. La concepció més habitual de salut com l'absència de malaltia<sup>2</sup> es rebutjada per l'OMS, que opta per una definició en termes d'un benestar ideal. Per l'OMS, la salut

"és un estat de complert benestar físic, mental i social, i no merament l'absència de malaltia o debilitat."<sup>3</sup>

La definició de la salut en uns termes tan generals provoca alguns problemes afegits, com ara la dificultat en la seva medició, cosa que perturba enormement els esforços economicistes per quantificar l'impacte de les polítiques sanitàries, i la possibilitat d'arribar a

---

<sup>2</sup> Veure N. Daniels, *Just Health Care*, New York: Cambridge University Press, 1985, p. 28. Entre nosaltres, trobem aquesta mateixa definició en economistes de la salut, com ara V. Ortún, "Contradictions and trade-offs between efficiency and equity" a Institut Borja de Bioètica (ed.), *Distribución de Recursos Escasos y Opciones Sanitarias*, Barcelona: SG Editores, 1996, pp. 113-24.

<sup>3</sup> Preàmbul a la Constitució de l'Organització Mundial de la Salut, *Official Record of World Health Organization*, vol. 2, nº 100, 1946. Per una exposició crítica de la definició de la salut que dona l'OMS, veure D. Callahan, "The WHO definition of health", *The Hastings Center Studies*, vol. 1, nº 3, pp. 77-88. En un sentit similar, el nou *Codi de Deontologia* del Consell de Col·legis de Metges de Catalunya considera que "la salut no és solament l'absència de malaltia sinó també el conjunt de condicions físiques, psíquiques i socials que permeten la màxima plenitud de la persona, per tal que aquesta es pugui desenvolupar de manera autònoma.", p. 3. Una aportació interessant a la definició de la salut la proporciona Engelhardt, que considera que la concepció de la salut respon a una contrucció social i no merament a un fet natural i ahistòric (H.T. Engelhardt, "Disease of masturbation: values and the concept of disease", *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 48, nº 2, pp. 234-48, 1974). Per un intent de revaloritzar els aspectes de construcció social del concepte de salut, amb les dificultats per a la medició de la salut que això comporta, veure J. Benach, "Health concepts and health measurement in establishing health priorities: some unresolved issues", a Institut Borja de Bioètica (1996), pp. 73-92.

confondre un estat de salut amb un estat de felicitat, amb el perill de medicalització de la filosofia social que això comporta<sup>4</sup>.

D'altra banda, malgrat que la declaració de l'OMS estableix el dret a la salut, en realitat hauriem de parlar millor del dret a l'atenció sanitària. L'atenció sanitària consisteix a oferir serveis destinats a prevenir, mantenir o recuperar la salut. Si considerem únicament el dret a la salut, aleshores hauriem d'utilitzar una concepció unívoca del terme salut, cosa que podria paraitzar la realització efectiva del dret, ateses les dificultats de consensuar una idea específica de salut. En canvi, interpretar la declaració de l'OMS com un dret a l'atenció sanitària evita una definició prèvia de salut, que permet ser ajustada socialment per cada cultura específica. A més a més, si el dret a la salut exigeix igualtat de salut, aleshores ens enfrontarem a problemes irresolubles des del punt de vista empíric i compromesos des del punt de vista ètic<sup>5</sup>. En qualsevol cas, el dret a la salut pot desembocar en un problema d'interpretació del dret. Per exemple, si la salut d'una persona es veu deteriorada sense que ningú no hagi intervingut directament ni indirecta, resulta difícil saber de quina manera s'ha violat, en aquesta persona, el dret a la salut.

Una raó per entendre per què alguns autors defensen un dret a la salut en comptes d'un dret a l'atenció sanitària es deriva del fet que la protecció de la salut pot requerir d'accions que normalment no encaixen dins l'assistència dels serveis sanitaris, com per exemple la protecció del medi ambient o la millora de les condicions laborals. Malgrat això, no hem de descartar que aquests tipus de proteccions

---

<sup>4</sup> Per una crítica d'aquest tipus, veure Daniels (1985), p. 29.

<sup>5</sup> La igualtat de salut esdevé una varietat de la igualtat de benestar. Per als problemes tècnics i ètics de la igualtat de benestar, veure el capítol 2 del present treball. Per una exploració de les conseqüències ètiques de la igualtat de salut, veure l'apartat 13.2.

socials de la salut no tinguin cabuda dins els *serveis* que tenen cura de la salut. Per exemple, una part del sistema sanitari nacional de molts països inclou mesures i serveis socio-sanitaris que consisteixen a promoure accions com ara l'educació en la seguretat i higiene (personal i laboral) o la prevenció i control de les malalties respiratòries degut als increments de contaminació atmosfèrica (sobretot en les grans ciutats<sup>6</sup>). Per tant, la millor interpretació del dret a la salut, en els països desenvolupats, consisteix a garantir el dret a l'atenció sanitària<sup>7</sup>.

Malgrat que alguns autors consideren que la igualtat d'accés no es deriva necessàriament del dret a l'atenció sanitària, com mostrare

---

<sup>6</sup> Pensem, per exemple, en les mesures de prevenció dels més que possibles riscos d'al·lèrgies quan es fa una descàrrega massiva de pols de soja en un port com el de Barcelona.

<sup>7</sup> És convenient fer esment del fet que fins fa relativament pocs anys l'efecte de l'atenció sanitària en l'estat de salut no era tan important com ara. L'evolució de la medicina científica en aquest segle ha incrementat notablement la influència de l'assistència mèdica en el pal·liament de malalties i la millora, en termes generals, de la salut de la població. Des de les mesures prohigièniques, els tractaments de les infeccions i la cirurgia complexa desenvolupada en els últims anys, l'accés als serveis sanitaris ha esdevingut més influent en la millora de la salut i fins i tot en la prolongació de la vida que antany. L'increment de l'esperança de vida, degut als factors sanitaris, en els països industrialitzats s'ha disparat l'últim segle, sobretot gràcies a la reducció de la mortalitat infantil. No obstant això, en bona part dels països del tercer món encara es mantenen uns índexs d'esperança de vida extremadament baixos. El Fòrum Mundial de Salut ens diu que "l'esperança de vida en els països menys desenvolupats del món és de 43 anys, segons estimacions del 1993, mentre que en els països més desenvolupats arriba als 78 anys, el que representa una diferència de més d'un terç de segle. Això suposa que un home ric i sa pot viure el doble que un pobre amb mala salut." (*Informe sobre salut al món, 1995: reduir les desigualtats*, nº 116, pp. 430-40). L'accés de les persones dels països pobres a una atenció sanitària adequada disminuiria la mortalitat i combatria multitud de malalties que ara són mortals, però no igualaria l'esperança de vida al nivell dels països industrialitzats. La raó es troba -assenyala el Fòrum Mundial de Salut- en el fet que la principal causa de mortalitat i sofriment al planeta no és alguna de les malalties infeccioses que maten molta gent en poc temps ni els problemes comuns de la salut a nivell mundial, sinó l'extrema pobresa. En els països on trobem la pobresa extrema, la distribució de la riquesa continua essent un factor d'increment de la salut més important que l'accés a l'atenció sanitària. Per aquests països, el dret a la salut, salvant els problemes filosòfics i jurídics del terme, conté una força reivindicativa més contundent que el dret a un accés equitatiu a l'assistència mèdica.

posteriorment<sup>8</sup>, l'existència d'un dret implica una idea d'igualtat. Així doncs, dins els principis generalment acceptats de la bioètica, el dret a l'assistència sanitària l'hem d'incloure en el principi de la igualtat o justícia<sup>9</sup>. La justícia exigeix un tracte imparcial en la distribució dels riscos i els beneficis de l'atenció sanitària. Una forma d'entendre el principi de la igualtat és donar el mateix a tothom, com per exemple la mateixa quantitat de recursos sanitaris, i esperar que cadascú els utilitzi com li convingui. Una altra forma d'entendre-la, més encertada i eficient, és distribuir desigualment els recursos en funció de les diferències pertinents de cada persona (per exemple, la diferent

---

<sup>8</sup> Veure Ch. Fried, "Equality and rights to health care", *Hastings Centre Report*, nº 6, 1976. L'apartat 13.1 està dedicat a les idees de Fried i de la resta d'autors que disminueixen considerablement l'abast d'una igualtat d'accés a l'atenció sanitària.

<sup>9</sup> Existeix un ampli consens sobre uns principis generals i vagues de la bioètica. L'any 1978, i després de quatre anys de funcionament d'una Comissió Nacional, creada pel Congrés dels Estats Units per identificar els principis ètics que havien de regular l'experimentació amb persones en psicologia i biomedicina, va aparèixer l'Informe Belmont, que proposava tres principis fonamentals de la bioètica: l'autonomia o respecte a les opinions i eleccions dels afectats, la beneficiència o obligació d'extremar el bé i minimitzar els riscos de salut en els tractaments i la justícia o igual consideració de totes les persones en la distribució dels riscos i beneficis. L'any 1979 dos membres de la Comissió, T.L. Beauchamp i F. Childress, afegien el principi de la no-maleficiència, que consisteix a no infligir cap dany al pacient (Beauchamp i Childress, *Principles of Bioethical Ethics*, Oxford: Oxford University Press). Aquests dos autors addueixen que no hi ha cap regla de prioritat entre els quatre principis, i reconeixen que el principi de la justícia és merament formal i que, per tant, està subjecte a la interpretació que els continguts de la justícia tenen en les teories de la justícia que els autors agrupen en tres: les igualitaristes, les libertaristes i les utilitaristes. Malgrat el consens aparent a l'entorn dels esmentats principis de la bioètica, no han faltat els seus crítics. Entre els més importants, veure: A.R. Jonsen i S. Toulmin, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley, LA: University of California Press, 1988; K.D. Close i B. Gert, "A critique of principlism", *Journal of Medicine and Philosophy*, nº 15, 1990, pp. 219-36; S. Holm, "Not just autonomy: the principles of american bioethical ethics", *Journal of Medicine and Philosophy*, nº 21, 1995, pp. 332-8; E. Meslim, H. Sutherland, V. Lavery i J. Hill, "Principlism and the ethical appraisal of clinical trials", *Bioethics*, nº 5, 1995, pp. 398-418. Hi ha un amplíssim recull de crítiques al principialisme en bioètica a R. Gillon (ed.), *Principles of Health Care Ethics*, Chichester (GB): John Wiley, 1994. Entre nosaltres, veure D. Gracia, *Procedimientos de decisión en ética clínica*, Madrid: Eudema, 1991; i M. Atienza, "Juridificar la bioètica", *Claves*.

necessitat mèdica, el diferent aprofitament del tractament, etcètera). Aquesta segona interpretació de la igualtat l'anomenem equitat<sup>10</sup>. L'equitat és un terme, doncs, més adequat que la simple igualtat, quan ens referim a l'atenció sanitària, perquè reconeix el dret igual de cadascú a ser tractat a partir de les seves diferències. L'equitat garanteix la igualtat quan tracta d'igual forma els interessos diferents de les persones.

Ara bé, després de definir formalment l'equitat, queden algunes qüestions obertes, com ara saber quines diferències han de ser considerades com a legítimes, en el terreny de la salut i l'atenció sanitària, per parlar d'una distribució justa o equitativa dels recursos o l'accés a la sanitat. I saber també quina part de recursos és la més adequada per atendre les diferències legítimes de les persones. Per resoldre aquests interrogants necessitem alguna cosa més que definir l'equitat com l'accés universal al sistema sanitari<sup>11</sup>. Ens cal una teoria

---

<sup>10</sup> Dins el concepte d'equitat, recordem que podem parlar d'equitat horitzontal, quan tractem per igual als iguals, i d'equitat vertical, quan tractem de forma desigual els que són desiguals. El que no resol aquesta distinció és quins factors igualen o desiguen, des del punt de vista de l'atenció sanitària justa, les persones. L'equitat és un concepte merament descriptiu. Es torna normatiu quan omplim de contingut la pregunta *equitat en què?*

<sup>11</sup> No obstant això, els principals textos polítics i jurídics del nostre país encara redueixen l'objectiu de l'equitat a l'accés universal al sistema de salut. Fins i tot, els intents de reforma del sistema sanitari més seriosos, com ara el conegut Informe Abril Martorell, asseguren que l'equitat depèn exclusivament de la universalització i la gratuïtat dels serveis bàsics: "El finançament majoritàriament públic ha permès l'equitat bàsica d'accés als serveis" (Comisión de Análisis y Evaluación del Sistema Nacional de Salud, *Informe y Recomendaciones*, 1991, p. 21), amb la qual cosa les reformes s'han de centrar en l'augment de la qualitat i l'eficiència. Probablement, d'aquest diagnòstic, àmpliament compartit, prové la desproporcionada dedicació dels experts en favor de l'economia de la salut i en detriment de l'ètica de la salut. Si bé la universalització de l'accés és el principal factor d'equitat en sanitat (ja m'he referit a la prioritat de la universalització en els països no-desenvolupats per millorar la salut general del conjunt de la població -encara que la màxima prioritat és l'erradicació de l'extrema pobresa allà on persisteix per tal d'incrementar la salut de les persones), l'assoliment de l'accés universal no elimina els problemes d'equitat en la sanitat, com explicaré immediatament.

de la justícia distributiva que inclogui una definició de les diferències legítimes entre les persones per aprofitar de forma equitativa els serveis sanitaris. És a dir, necessitem un *equalisandum* (les necessitats mèdiques, l'aprofitament dels tractaments, la capacitat de pagament, la capacitat per funcionar, etc.) i també un criteri de distribució (igualtat, leximin, maximització de la suma, òptim de Pareto, etc.) de l'*equalisandum* escollit.

Necessitem una teoria de la justícia, sobretot, per afrontar el principal problema de l'equitat en els sistemes sanitaris dels països desenvolupats: el racionament. El racionament, o la necessitat d'elegir entre diversos usos beneficiosos que competeixen pels mateixos recursos, sorgeix del reconeixement que el dret a l'atenció sanitària exigeix més recursos dels disponibles per atendre efectivament la demanda. Posem un exemple. El juliol de 1996, un eminent oncòleg català va plantejar el següent dilema:

"Em trobo en la situació que si he de tractar un malalt oncològic amb accelerador linial, la llista d'espera és de 60 dies, i si el tracto amb un aparell de cobaltoteràpia és de 25 dies. Però si li faig un tractament de quimioteràpia solament ha d'esperar 4 dies, que són els que tardaré en tenir els resultats de les anàlisis. Els altres hospitals on puc enviar els pacients estan també col.lapsats. Què he de fer amb un malalt amb un tumor profund?, deixar que el tumor creixi durant dos mesos per esperar una òptima tecnologia, o fer un tractament no-òptim d'aquí a 25 dies, o encara menys òptim d'aquí a 4 dies?"<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> J. Craven-Bartle, "El metge i el racionament de les prestacions sanitàries", *Bioètica & Debat*, vol. 2, n° 5, 1996, pp. 1-4.

Les raons de la necessitat del racionament les hem de buscar en la crisi financera de la sanitat que pateixen la majoria dels països desenvolupats. Les causes de la crisi són múltiples. La principal és, segurament, l'enorme progrés tècnic que s'ha produït en la sanitat com a conseqüència del desenvolupament del coneixement científic. Aquest progrés tècnic s'ha traduït en un canvi tecnològic sense precedents en la història de la sanitat que, juntament amb altres factors també rellevants, com l'envelliment demogràfic, les noves malalties, la prevalença creixent de malalties cròniques, o una nova concepció de salut pública, ha disparat els costos sanitaris fins a un punt difícilment suportable pels pressupostos dels sistemes sanitaris nacionals<sup>13</sup>. Si a això afegim que les innovacions tecnològiques no han estat acompanyades, en general, d'una acurada avaluació respecte a l'eficàcia, la seguretat i el cost-efectivitat<sup>14</sup>, i que els professionals sanitaris tenen una tendència manifesta a adoptar, en absència d'una avaluació formal, qualsevol nova tecnologia com a efectiva només pel fet de ser innovadora<sup>15</sup>, el resultat és l'increment incontrolat i ineficient dels recursos disponibles. Davant d'aquesta realitat, els economistes de la salut insisteixen que, al costat de l'equitat i l'efectivitat, els serveis

---

<sup>13</sup> Veure A.J. Jovell, "Temps era temps: la necessitat d'un nou contracte social a la sanitat", *Salut Catalunya*, vol. 10, n° 2, 1996. Per una anàlisi del canvi tecnològic com el factor més important de la crisi financera de la sanitat als països desenvolupats, veure E. Ginzberg, "High-tech medicine and rising health care costs", *JAMA*, n° 263, 1990, pp. 1820-2; i J.P. Newhouse, "An iconoclast view of health cost containment", *Health Affairs*, n° 12 (supl.), 1993, pp. 152-71.

<sup>14</sup> Segons Jovell (1996) només un 15% de les tecnologies sanitàries i un 5% de les tècniques quirúrgiques adoptades com a rutinàries en la pràctica clínica habitual han estat formalment avaluades segons criteris d'eficàcia i seguretat. Des de fa pocs anys funciona a Catalunya, depenent de la Conselleria de Sanitat de la Generalitat, l'Agència d'Avaluació de Tecnologia Mèdica, encarregada de dur a terme les avaluacions de les innovacions tecnològiques en el sistema sanitari català.

<sup>15</sup> Consultar V.R. Fuchs, *The health economy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.



sanitaris s'han de preocupar de garantir l'eficiència social i econòmica del seu ús<sup>16</sup>.

Per tant, hem d'acceptar que els recursos disponibles per garantir actualment el dret a l'atenció sanitària són escassos. En un escenari de creixent despesa sanitària, alguns autors s'inclinen per limitar el percentatge del PIB que els països haurien d'invertir en sanitat, mentre que d'altres advoquen per incrementar aquest percentatge fins a assegurar una assistència sanitària justa<sup>17</sup>. En l'exemple descrit anteriorment per l'oncòleg, la principal causa de no poder donar una resposta satisfactòria al pacient amb càncer és la falta de recursos disponibles. La qüestió ètica que amaga aquesta situació té a veure

---

<sup>16</sup> La bibliografia sobre la necessitat d'eficiència en la sanitat és molt abundant. Alguns títols consultats són: J. Le Grand, C. Propper i R. Robinson, *The Economics of Social Problems*, London: Macmillan, 1991, cap. 2; G. Mooney, *Economics, Medicine and Health Care*, Brighton: Wheatsheaf, 1986; N. Barr, *The Economics of the Welfare State*, London: Weidenfeld and Nicholson, 1987. Entre nosaltres és interessant el recull d'articles a G. López Casanovas (ed.), *Análisis económico de la sanidad*, Barcelona: Departament de Sanitat i Seguretat Social, 1994. Veure també G. López Casanovas (ed.), *Incentives in Health Systems*, Berlin: Springer-Verlag, 1991. Sobre l'eficiència i la seva relació amb l'equitat, veure el capítol 9 del present treball.

<sup>17</sup> Alguns autors indiquen que les despeses sanitàries no haurien d'ultrapassar el 10% del PIB (veure M. Charlesworth, *Bioethics in a liberal society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 109). M. Häyry i H. Häyri, en canvi, consideren que si volem respectar l'esperit de la declaració de l'OMS en favor del dret a l'atenció sanitària, hem d'augmentar, a nivell nacional i internacional, els pressupostos en sanitat (veure M. Häyry i H. Häyry, "Health Care as a Right, Fairness and Medical Resources", *Bioethics*, vol. 4, nº 1, 1990). No obstant això, dedicar més diners a finançar la sanitat no resol automàticament els problemes distributius de la mateixa, almenys en el nivell macrodistributiu. Sempre haurem d'interpretar, a partir d'una concepció determinada de l'equitat, què és el que necessitem i què és el que volem de la sanitat. I si som realistes, haurem de reconèixer que els increments en el finançament públic dels serveis sanitaris no augmentaran al mateix ritme que la innovació de noves tecnologies i tractaments, l'augment de nous pacients amb l'envelliment de la població i l'aparició de noves malalties. Així doncs, l'increment de la financiació pública de la sanitat pot ajudar enormement a disminuir els problemes ètics del racionament, però no a eliminar-los.

amb la justificació moral que donem quan limitem l'assignació de recursos a la sanitat.

Els arguments economicistes tendeixen a reduir el tema dels costos a problemes d'eficiència. Per tal de millorar l'eficiència a la sanitat, la majoria dels economistes, excepte els més compromesos amb les ideologies neoliberals, admeten que deixar els serveis sanitaris en mans del mercat no ofereix una solució convincent al problema de l'escalada dels costos sanitaris. Així:

"A la dècada dels vuitanta, mentre altres països occidentals controlaven la despesa, l'anomenada revolució de la competitivitat als Estats Units s'associava amb un augment en el nivell a partir del qual els costos sanitaris s'estaven incrementant... A més a més dels efectes distributius inacceptables en general, el mercat sense regulació no es mostra eficient per repartir l'atenció sanitària. El sistema basat en el mercat pot provar la seva viabilitat si es pot dissenyar un marc de regulació apropiat, però cap sistema no pot assumir el fet aparentment inevitable que els consumidors no seran agents que decideixen entre les alternatives tècniques."<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> J. Richardson, "Economic assessment of health care: theory and practice", *Working Paper n° 5*, Canberra: National Centre for Health Program Evaluation, 1990 (citat a Charlesworth, 1993). Sobre el fracàs del recurs al lliure mercat per incrementar l'eficiència dels sistemes sanitaris, veure també G. Mooney i U.J. Jensen, "Changing Values and Changing Policy" a G. Mooney i U.J. Jensen (eds.), *Changing Values in Medical and Health Care Decisions Making*, Chichester: John Wiley, 1990. El treball germinal sobre l'especial naturalesa econòmica de la sanitat és de K. Arrow, "Uncertainty and the welfare economics of medical care", *American Economic Review*, n° 53, 1963, pp. 941-73, en el qual Arrow ja planteja els problemes d'ineficiència del mercat privat de la sanitat en relació a una de les característiques pròpies d'aquest mercat: la incertesa. En resum, el problema de la incertesa com a causa de la ineficiència es pot explicar de la següent manera. Els pacients desconeixen les seves autèntiques preferències respecte al consum d'atenció sanitària, perquè aquesta informació només és accessible als professionals, que reben tota la confiança dels pacients perquè elegeixin en el seu nom; els metges, per aquesta raó, tenen un poderós incentiu per oferir tant tractament com

El lliure mercat no pot assegurar ni l'equitat ni l'eficiència dels serveis sanitaris. Malgrat això, encara es projecten polítiques al nostre país que segueixen la tendència neoliberal, tot i que amb matissos<sup>19</sup>.

La insistència en el debat economicista a l'entorn de l'eficiència i la reducció de costos ha deixat de banda, per regla general, la dimensió ètica de la distribució dels recursos escassos, suposant que l'acceptació de determinades fórmules de racionament basades exclusivament en anàlisis cost-benefici resoldria la qüestió ètica. No obstant això, no hi ha dubte que el tema de la distribució dels recursos sanitaris implica la intervenció de valors ètics que apareixen en diferents moments del debat, des de la definició de salut fins a la interpretació de l'equitat, tant en un nivell microdistributiu, per exemple en seleccionar pacients per beneficiar-se de tractaments costosos, com en un nivell macrodistributiu, per exemple en elegir si invertim en salut en detriment d'altres béns, com ara educació, cultura o atur, o en distribuir els recursos entre els diferents serveis de sanitat.

---

si sigui possible, atès que paga un tercer (l'Estat o una companyia privada d'asseguances). El resultat és un problema de sobreoferta i escalada de costos. Aquesta i altres característiques especials del mercat sanitari fa que sigui necessària la intervenció governamental per proveir eficientment i equitativament l'atenció sanitària. Per una fonamentació més elaborada d'aquesta proposta, veure B. New i J. Le Grand, *Rationing in the NHS*, London: King's Fund, 1996.

<sup>19</sup> "Per Stiglitz, als serveis d'assistència sanitària subministrats pels països occidentals, la fracció de les despeses mèdiques que assumeix l'assegurat és tan petita o nul·la que pràcticament no té incentius per limitar els costos. Així, les forces del mercat que garanteixen habitualment l'eficiència econòmica simplement no entren en joc." José Barea, *Un sector público para el siglo XXI*, Madrid: Club Siglo XXI, marzo de 1997. Barea, actual Director de l'Oficina del Pressupost de la Presidència del Govern de l'Estat, confia en les tesis d'Stiglitz i, en general, de l'escola de Chicago, per dirigir la reforma sanitària al nostre país. Entre el mer intervencionisme estatal i la sola presència del mercat, Barea segueix els arguments d'Stiglitz quan declara que hem de trobar una tercera via que, en el cas de la sanitat, podria consistir a crear un "mercat competitiu de la sanitat...que mantenint la provisió pública, s'estableixi una competència entre els agents productors del servei de sanitat i un marge d'elecció de metge i hospital per part dels pacients" Barea (1997), p. 25.

Els nivells de racionament els podem agrupar bàsicament en dos: prioritzar entre serveis i prioritzar entre pacients<sup>20</sup>. La prioritat entre serveis significa elaborar una llista amb els tractaments i serveis que han de tenir prevalença a l'hora d'invertir els recursos escassos<sup>21</sup>. La prioritat entre pacients es dona quan escollim les persones que tenen més dret a beneficiar-se dels recursos disponibles en cas d'haver més demanda de pacients que oferta de serveis. En ambdós casos, l'anàlisi ètica és indissociable de les consideracions econòmiques.

Existeixen tres enfocaments habituals per prioritzar entre serveis: 1) escollir només els tractaments que assoleixen una efectivitat més alta;

---

<sup>20</sup> La confusió entre aquests dos sentits bàsics, però distints, del significat del racionament entela sovint el tracte que la literatura ofereix sobre el tema. Com a exemple d'aquesta confusió, veure els diferents tractaments del racionament a L.R. Churchill, *Rationing Health Care*, Notre Dame: University of Notre Dame, 1987; R.H. Blank, *Rationing Medicine*, New York: Columbia University Press, 1988; M.D. Reagan, "Health Care Rationing: What Does It Mean?", *The New England Journal of Medicine*, vol. 319, n° 1, 1988, pp. 1149-51; i R. Priester i A. Caplan, "Ethics, Cost Containment, and the Allocation of Scarce Resources", *Investigate Radiology*, vol. 24, n° 11, 1988, pp. 918-26.

<sup>21</sup> En un sistema sanitari com l'espanyol i el català, amb un accés universal a determinades prestacions sanitàries, aquest tipus de racionament significa separar els serveis que entren dins la provisió pública i gratuïta i els que en queden fora. A Espanya no existeix una llista dels serveis i prestacions coberts i exclosos. Únicament existeix una definició genèrica de les prestacions que inclou l'assistència de medicina general i virtualment totes les especialitats mèdiques, en règim ordinari i d'urgència, el tractament i estada a centres i establiments sanitaris, inclòs el tractament farmacèutic gratuït i les pròtesis, la prestació farmacèutica extrahospitalària, amb exclusió de productes dietètics, cosmètics i anàlegs (el malalt es fa càrrec del 40% del cost dels medicaments, quan és un treballador en actiu), altres prestacions sanitàries, com ara pròtesis, vehicles per invàlids i oxigenoteràpia a domicili, el transport de malalts i la rehabilitació. Queden fora, per exemple, l'assistència dental (excepte les extraccions simples), determinades prestacions psiquiàtriques i bona part de la prevenció sanitària i promoció de la salut (veure el text del Reial Decret sobre Ordenació de Prestacions Sanitàries del Sistema Nacional de Salut de 20 de gener de 1995). D'altra banda, és interessant ressaltar que la distinció entre serveis gratuïts i de pagament no és molt afortunada, perquè, per exemple, existeixen uns costos afegits als serveis gratuïts que han d'assumir els ciutadans, com ara el transport, la durada dels tractaments, etcètera.

2) els que aporten més eficiència quant al cost-efectivitat; o 3) els que resulten més rellevants des d'altres punts de vista.

En principi, ningú no posa en dubte que els tractaments inefectius no han de ser inclosos en la prioritat de serveis. Malgrat això, si bé en algunes ocasions es pot determinar de forma consensuada quins tractaments són clarament inefectius, en altres casos no és tan clar que la inefectivitat es pugui identificar sense fisures. Per exemple, alguns tractaments poden resultar inefectius per la majoria de persones, però ser beneficiosos per una minoria. Si eliminem el tractament perquè resulta inefectiu per la mitjana de pacients, com normalment es faria per tal de maximitzar l'efectivitat global, estem perjudicant les poques persones que són capaces de treure un benefici de determinats tractaments. Per aquest motiu, alguns professionals de la sanitat són reacios a generalitzar la bondat i la maldat dels tractaments independentment del pacient al qual se li podria aplicar. Això no significa, però, que el criteri de l'efectivitat sigui rebutjable, sinó que hem d'acceptar que implica una valoració ètica per afavorir l'opció de reduir costos, tot afavorint la majoria, o l'opció d'incrementar els costos per poder beneficiar una minoria.

Aquest argument ens porta a la necessitat d'introduir el criteri del cost-efectivitat. Davant uns recursos escassos, es tracta d'escollir els tractaments que proporcionen una millor combinació de cost i efectivitat. El resultat d'aquesta ordenació és la maximització de l'efectivitat amb un pressupost restringit. Aquesta és l'estratègia que es va adoptar a l'estat d'Oregon -amb algunes modificacions- per tal de racionar els serveis sanitaris, com més tard comprovaré. I aquesta és l'estratègia que Dworkin incorpora a la seva teoria de la justícia per escollir els serveis bàsics del sistema sanitari, tot i que amb una subtil i

contractualista argumentació<sup>22</sup>. A més a més dels problemes de consens d'aquest criteri, roman la mateixa dificultat que vam trobar en el criteri de l'efectivitat: alguns tractaments poden ser exclosos tot i ser els més beneficiosos per determinades persones. En l'apartat 13.2 exploraré amb deteniment els problemes ètics d'aquests dos criteris. Resumidament, puc avançar que si bé és èticament defensable tenir en compte el cost dels serveis i tractaments sanitaris a l'hora de prendre decisions sobre la distribució dels recursos escassos, això no hauria d'implicar l'exclusió *ex ante* de determinats serveis per raó d'una baixa qualificació quant a l'efectivitat mitjana o al cost-efectivitat. A més a més de la resistència política i professional d'aquestes exclusions, cal posar sobre la taula les raons ètiques que les condueixen, tant per aclarir les circumstàncies de l'elecció com per aportar raons per al consens<sup>23</sup>.

El tercer criteri vol donar prioritat als serveis que són rellevants des d'algun punt de vista diferent a la mera efectivitat o al cost. Per exemple, New i Le Grand (1996) assenyalen que els serveis que comparteixen les conseqüències econòmiques de la impredictibilitat, el desequilibri en la informació que dominen els pacients i els professionals i el fet de tractar-se d'un servei que els ciutadans han de rebre en cas de necessitat independentment de les seves preferències (per exemple, el tractament contra l'Alzheimer), haurien d'entrar dins les prestacions públiques, evitant els problemes ètics que plantegen la mera efectivitat i el cost-efectivitat, i resultant encara més barat que la prestació de tots els serveis possibles. En la llista indicativa d'aquest dos autors s'exclouen dels servei sanitari públic, per exemple, la

---

<sup>22</sup> Veure l'apartat 13.4 del present treball.

<sup>23</sup> En el darrer capítol, després de repassar les diferents teories de la justícia distributiva dels recursos sanitaris, reprendré la idea de la necessitat d'arribar a un consens polític i moral sobre aquesta matèria.

residència per la tercera edat quan els vells són funcionalment autònoms, els tractaments dentals per millorar l'estètica, la cirurgia estètica no reconstructiva, la medicina simple (com ara maldecaps), etc.

En qualsevol cas, es tracta només de criteris orientatius sobre el racionament de serveis que poden contribuir a aclarir les raons ètiques que justifiquen la selecció. De fet, en tots els països on s'ha posat en pràctica algun d'aquests criteris, o una combinació d'ells, el resultat no ha estat un èxit de consens<sup>24</sup>. Com més precisa és la llista, més desacords apareixen. Malgrat això, si bé la inexistència de qualsevol tipus de racionament de serveis es considera intolerable en un context d'escassetat de recursos, en realitat no disposem de criteris exitosos des d'un punt de vista moral, social i polític. Per tant, l'única resposta convincent que hores d'ara podem donar és insistir en la recerca d'un criteri o combinació de criteris que proporcioni equitat i eficiència i disposi del consens polític i social imprescindible.

Respecte a la prioritat entre persones, és a dir, el racionament dels serveis *entre els pacients*, una de les característiques que cal tenir en compte és que sovint ens trobem davant d'eleccions tràgiques. En una elecció tràgica qualsevol decisió sobre la distribució dels recursos escassos afecta de manera substancial la vida de les persones. Un exemple recurrent d'elecció tràgica és el produït l'any 1841 amb uns naufrags supervivents del xoc del barco en el qual viatjaven amb un iceberg entre Liverpool i Filadèlfia. Un dels botes salvavides va ser ocupat per més persones de les que hi cabien. Els supervivents sabien que si en un termini de vint-i-quatre hores no s'alleugeria la càrrega del bot, tots s'ofegarien. En un intent per evitar aquesta conseqüència, la

---

<sup>24</sup> Veure l'últim capítol per repassar les dificultats d'alguns d'aquests intents de prioritització de serveis.

tripulació va llançar catorze persones al mar. El criteri utilitzat per desprendre's dels passatgers sobrants va ser "no separar els matrimonis i no llençar cap dona". Hores més tard, els integrants del bot van ser rescatats i portats a port. Els membres de la tripulació van fugir, excepte un, que va ser condemnat per homicidi<sup>25</sup>.

L'elecció tràgica de l'exemple consisteix a adonar-se que, des d'un punt de vista ètic, totes les alternatives són detestables. Bàsicament, els mariners tenien tres opcions: 1) atès que ningú no pot ser sacrificat en benefici d'un altre, cal esperar la mort segura per tothom, 2) atès que ningú no té dret a decidir sobre la vida i la mort dels altres, es pot emprar alguna estratègia com la loteria per seleccionar guanyadors i perdedors<sup>26</sup> i 3) salvar el màxim de vides utilitzant algun criteri no aleatori, que exigeix un compromís moral previ, com per exemple salvar primer les dones i els homes casats. Qualsevol de les tres decisions implicava un perjudici tràgic per algú.

La qüestió que vull posar de manifest amb aquest exemple és que en nombroses ocasions la bioètica mostra situacions d'elecció tràgica, en les quals es fa molt difícil racionalitzar èticament la prioritat. Per exemple, quan el metge ha d'escollir entre salvar la mare o el fill en un part, la decisió final es pot considerar una elecció tràgica. Les decisions sobre la distribució de trasplantaments d'òrgans o màquines de diàlisi són exemples d'eleccions tràgiques en la distribució de recursos sanitaris<sup>27</sup>. L'essència de l'elecció tràgica rau en el fet que, en

---

<sup>25</sup> J.F. Childress, "Who Shall Live When Not All Can Live", *Soundings*, n° 53, 1970, pp. 339-55. La referència és extreta de M. Häyry i H. Häyry (1990), p. 5.

<sup>26</sup> Aquest va ser l'argument del jutge per condemnar el membre de la tripulació que va contribuir a la decisió de llançar les catorze persones. Segons el citat jutge, només la loteria garantia la imparcialitat i la igualtat de drets en un cas així. Veure *United States v. Holmes*, 26 Fed. Cas. 360 (C.C.E.D. Pa. 1842). Citat a Häyry i Häyry (1990), p. 5.

<sup>27</sup> Per una anàlisi detallada de les eleccions tràgiques, consultar G. Calabressi i Ph. Bobitt, *Tragic Choices*, New York: Norton, 1978. Per aquests autors, qualsevol decisió sobre casos d'elecció tràgica es basarà en criteris inestables, excepte si



situacions extremes, cap individu pot no merèixer el perjudici màxim al qual condueix la distribució de determinats recursos vitals.

Una possible solució per eludir les decisions tràgiques pot portar-nos a abdicar moralment d'aquest tipus de decisions, utilitzant la loteria o el principi "el primer que arriba és el primer en ser atès" per dirimir la selecció de pacients<sup>28</sup>. Des d'un punt de vista teològic, es pot defensar que en els procediments aleatoris només Déu dicta la decisió moral. Des d'un punt de vista filosòfic secular, però, es pot replicar que abandonar la decisió moral a la loteria és una forma de fugir del compromís últim amb les decisions mèdiques. En aquest sentit, si deixem morir algú perquè ho dicta la loteria o algun altre procediment d'elecció aleatòria quan, de fet, podem fer alguna cosa per impedir el desenllaç fatal, cometem l'acte més irresponsable de tots.

A més a més, el procediment de "el primer que arriba serà el primer en ser atès" pot provocar inequitat. Així, si algunes persones disposen d'informació privilegiada sobre la disponibilitat dels recurs escàs,

---

d'alguna manera s'aconsegueix enfosquir el seu funcionament. Per exemple, l'apariència de no selecció que tenen els procediments aleatoris, com la loteria, pot resultar indefinidament convincent. Elster, en canvi, considera que els criteris utilitzats en les eleccions tràgiques es veuen sotmesos a la variabilitat, ja que la urgència de l'elecció és més important que els defectes de tots els criteris possibles. "No hi ha explanandum, en el sentit d'una variable dependent estable que s'entengui en termes de variables independents específiques pel context. En comptes d'això, exagerant, *s'intentarà qualsevol solució per qualsevol problema i cap solució no resultarà duradera*." J. Elster, *Justicia Local*, Barcelona: Gedisa, 1994, p. 155 (original: *Local Justice*, London: Russel Sage, 1992). Veure també B. Barry, "Review of Tragic Choices", dins el seu llibre *Democracy, Power and Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1989, pp. 392-410.

<sup>28</sup> Sobre l'ús de la loteria com una estratègia per dirimir qüestions de justícia distributiva, consultar el documentat estudi de B. Goodwin, *Justice by Lottery*, Chicago: University of Chicago Press, 1992. Sobre l'ús dels procediments aleatoris en la distribució dels recursos sanitaris, consultar: J.F. Kilner, "A moral allocation of scarce lifesaving medical resources", *Journal of Religious Ethics*, n° 9, 1981, pp. 245-71 i J. Broome, "Selecting people randomly", *Ethics*, vol. 95, n° 1, 1984, pp. 38-55; i D. Brock, "Ethical Issues in Recipient Selection for Organ Trasplantation", a D. Mathieu (ed.), *Organ Substitution Techonology: Ethical, Legal, and Public Issues*, Boulder: Westview, 1988, pp. 86-99.

poden utilitzar aquesta informació desigual per beneficiar-se injustament del procediment esmentat. I si l'existència de la informació desigual correlaciona amb la condició social, econòmica, cultural o professional de les persones, la injustícia encara s'agreuja més.

Des d'un altre punt de vista, podem considerar els procediments de distribució aleatòria com el reconeixement que

"algunes decisions han d'esdevenir aleatòries i epistemològicament atzaroses independentment del que fem o de si és difícil intentar fonamentar-les en raons."<sup>29</sup>

Malgrat això, el procediment de la loteria tampoc no atura la necessitat d'elegir entre les conseqüències ètiques de les diverses formes d'aplicar aquest procediment. Per exemple, imaginem que el Xavier i l'Antonio necessiten l'únic cor disponible per salvar les seves respectives vides. L'única diferència rellevant entre ells és que el Xavier podrà viure dos anys amb el nou cor, mentre que l'Antonio té una expectativa de vida de 20 anys. Una opció és atorgar el cor a l'Antonio amb el criteri de la maximització de la salut -que més endavant analitzaré amb més cura. El Xavier, però, podria queixar-se argumentant que amb aquesta solució se li nega l'única possibilitat que té de sobreviure, i proposa una loteria que li doni una oportunitat igual a la de l'Antonio per obtenir el cor. Imaginem que som sensibles a

---

<sup>29</sup> J. Elster, *Solomonic Judgements*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 121. Aquesta és també la posició de Calabressi i Bobbit (1978: p. 42) i Goodwin (1992: p. 175). No obstant això, és bo distingir entre les eleccions tràgiques en les quals el bé a repartir és inevitablement escàs, com per exemple en els casos de trasplantament d'òrgans, i les eleccions tràgiques en les quals el bé a distribuir és escàs només pel fet que és molt car. En aquest cas, l'elecció tràgica és evitable amb un augment dels recursos financers disponibles i, per tant, el problema deixa de ser el d'una d'elecció moral tràgica per esdevenir, en tot cas, un problema d'elecció política -tràgica? (per exemple, incrementar la pressió fiscal o prioritzar la despesa sanitària sobre la despesa en altres serveis socials).

l'argument del Xavier i apliquem la loteria. Aquí no s'acaben els conflictes morals. L'Antonio encara podria replicar que si de fet ell té deu vegades més probabilitats de sobreviure que el Xavier amb el nou cor, també hauria de tenir deu vegades més probabilitats d'obtenir el cor en qualsevol procediment de decisió per loteria. En aquest cas, el criteri de la igual oportunitat es transformaria en un criteri d'igualtat equitativa d'oportunitats, on l'equitat ve determinada pel benefici en anys de vida que proporciona el trasplantament. La qüestió ara és la següent: una vegada hem acceptat la loteria per dirimir alguns problemes de racionament, amb quin criteri donem la raó a les demandes del Xavier o a les de l'Antonio? Llançant una altra moneda enlaire? El cert és que no disposem de cap criteri o principi per decidir en totes les situacions de racionament quina és la decisió que capta millor les nostres intuïcions<sup>30</sup>. La creença que podem donar resposta a tots els problemes morals és molt estesa i, en determinades ocasions, també injustificada.

---

<sup>30</sup> Per exemple, si en comptes de dos anys el Xavier tingués una expectativa de vida, amb el nou cor, de pocs dies, aleshores gairebé tothom decidiria lliurar el cor a l'Antonio. Però, i si fos d'alguns mesos només? El que vull transmetre amb aquest exemple és que resulta molt complicat escollir un criteri per poder-lo aplicar a tots els casos possibles. Per aquesta i altres situacions on els criteris ètics de racionament no donen una resposta convincent, veure Daniels (1993), pp. 224-33.

### 13. IGUALTAT D'OPORTUNITATS EN LA SANITAT.

A partir d'ara, em dedicaré a explorar els criteris de selecció entre pacients més destacables de la literatura sobre la distribució de recursos sanitaris. Els criteris de selecció, que ens permeten omplir de contingut el principi de la igualtat d'oportunitats en la sanitat, són interpretables en termes d'equitat. És a dir, quan seleccionem tot atenent una o vàries característiques o diferències rellevants entre les persones estem definint el contingut de l'equitat. No oblidem que l'equitat és un concepte merament descriptiu: indica que la norma ha de tractar per igual els iguals i de forma desigual els desiguals. Es torna normatiu quan omplim de contingut la igualtat entre els individus, és a dir, quan responem a la qüestió "equitat en què?".

Presentaré fins a cinc concepcions diferenciades de l'equitat en la sanitat: 1) equitat en funció de la capacitat de pagament; aquest és el criteri que domina a l'Estat mínim libertarista, 2) equitat en la maximització de la salut o benefici del tractament<sup>1</sup>, 3) equitat en el sentit d'igual accés per igual necessitat, 4) equitat d'accés segons la responsabilitat individual en la pèrdua de salut i 5) equitat seguint el principi de la igualtat de capacitats.

Mostraré, també, que, al marge dels resultats que els diferents criteris d'equitat proporcionen en l'anàlisi d'alguns casos conflictius, darrera d'aquests criteris s'amaga una concepció moral de la persona

---

<sup>1</sup> El benefici del tractament pot coincidir amb el benefici en salut derivat del tractament (maximització de l'efectivitat) o incloure també el seu cost (maximització del cost-efectivitat). Aquest tipus de criteri té una evident base utilitarista.

que explica el grau de coincidència entre les nostres intuïcions morals i les conseqüències que es deriven de la utilització dels criteris<sup>2</sup>.

Finalment, en el proper capítol, comprovaré la necessitat d'arribar a un consens social sobre l'elecció dels criteris d'equitat que han de regir l'accés a l'atenció sanitària, sobretot en un moment d'inevitable presència del racionament.

### 13.1. L'atenció sanitària a l'Estat mínim.

Fins ara, seguint les recomanacions de l'OMS, ha quedat clara l'existència d'un dret a l'atenció sanitària, dret que es pot fonamentar moralment amb diferents arguments. Des del socialisme, per exemple, el dret a l'atenció sanitària es pot deduir de la màxima "a cadascú d'acord amb la seva necessitat"<sup>3</sup>. Des del liberalisme, en canvi, es pot considerar l'atenció sanitària com una condició indispensable per l'exercici de l'autonomia personal<sup>4</sup>. També es pot recórrer a la religió cristiana per assentar el dret a l'assistència sanitària, en aquest cas, en

---

<sup>2</sup> Per exemple, la decisió de deixar morir la mare o el nadó en un part on no hi ha una altra alternativa implica alguna cosa més que una elecció tràgica: suposa una concepció moral de la persona.

<sup>3</sup> Veure A. Williams, "Equity in health care: the role of ideology", a E. van Doorslaer, A. Wagstaff i F. Rutten (eds.), *Equity in the Finance and Delivery of Health Care*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 287-98. Per una interpretació marxista de la bioètica, consultar E. Luther i V. Schubert-Lehnardt, "Marxism, Health Care Ethics and the Four Principles", a R. Gillon (ed.), *Principles of Health Care Ethics*, Chichester: John Wiley, 1994. La utilització de Marx com a base per una fonamentació del dret a l'atenció sanitària és, en realitat, un recurs per reflectir que existeix una interpretació socialista que associa atenció sanitària amb satisfacció de necessitats bàsiques. Més endavant analitzaré aquesta interpretació de l'equitat. Tanmateix, per Marx, la salut, com el benestar, eren béns instrumentals, no valuosos *per se* (veure R.G. Peffer, *Marxism, Morality, and Social Justice*, Princeton N.J.: Princeton University Press, 1990, p. 118).

<sup>4</sup> Veure Charlesworth (1993), p. 109. Per una immersió bibliogràfica en el tema de l'autonomia moral, veure la nota corresponent dins el capítol 10 del present treball.

la dignitat humana<sup>5</sup>. En qualsevol cas, no he volgut entrar en la discussió sobre la fonamentació dels drets humans, entre els quals s'inclou el dret a la salut, ja que prefereixo explorar els criteris d'equitat que han sorgit per interpretar el dret a la salut o dret a l'atenció sanitària.

Malgrat això, no tots els experts en bioètica consideren que existeixi, de fet, un dret a l'atenció sanitària de l'estil, per exemple, del dret a la llibertat personal o a la propietat. Així, Engelhardt, Sade, Nozick i, en general, els seguidors del libertarisme<sup>6</sup> com a teoria de la justícia, neguen la mateixa existència del dret a l'atenció sanitària, amb l'argument que un dret així viola importants aspectes de la llibertat personal.

Nozick, per exemple, exclou qualsevol font de dret que no parteixi del dret fonamental a la llibertat de la persona. En aquest sentit, tota acció col·lectiva sobre la distribució de recursos que ignori l'adhesió voluntària dels afectats és una imposició injustificada<sup>7</sup>. Aleshores, si l'assistència sanitària garantida per tothom implica una redistribució dels recursos per portar-la a terme en forma, per exemple, de recaptació d'impostos, el fet és titllat d'immoral. No és difícil trobar

---

<sup>5</sup> Veure J.E. Curley, president de l'Associació Catòlica de Sanitat dels EE.UU., i autor del text "¿Justicia para todos? ética del racionamiento de los recursos de salud", publicat a Institut Borja de Bioètica (1996), pp. 229-60.

<sup>6</sup> El libertarisme apareix com la radicalització ideològica de la defensa de la llibertat en el sentit *negatiu* d'I. Berlin (veure Berlin, 1988). No confondre aquest tipus de libertarisme amb l'altre que històricament deriva de les ideologies llibertàries de caràcter anarquista, anticapitalista i negadores de tot tipus de poder polític. L'arrel ideològica d'ambdós libertarismes és la mateixa: la radicalització de la llibertat individual contra l'opressió de l'Estat. Però les seves conseqüències polítiques són diferents. Un intent de sistematitzar la doctrina libertarista a la qual em refereixo en el text es troba a T.R. Machan (ed.), *The Libertarian Alternative: Essays in Social and Political Philosophy*, Chicago: Nelson Hall, 1974. Els autors més representatius són R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974 i A. Rand, *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*, New York: New American Library, 1964.

<sup>7</sup> Veure Nozick (1974).

exemples, dins la sanitat, per adonar-se de les implicacions absolutament restrictives que aquest criteri té sobre l'accés. Imaginem que un nen desenvolupa una malaltia oncològica que requereix un tractament llarg i car per intentar restablir la seva salut. Per Nozick, el fet de ser víctima de la malaltia no li atorga cap raó moral per reclamar una compensació en forma d'assistència sanitària. Ningú no té el deure d'ajudar el malalt més enllà del que dicti la lliure i personal consciència moral. Qualsevol ajut que pugui rebre el malalt es deurà al sentiment de caritat o de compromís personal, però no existeix una reclamació de justícia. La justícia, per Nozick, es redueix al procés pel qual ens apropiem legítimament de les coses. L'infortuni físic o psíquic és un caprici del destí sobre el qual no existeixen raons de justícia per compensar-lo socialment. Per tant, cap ciutadà no té dret a una assistència sanitària excepte si l'ha adquirit a través del mercat. Tot intent de redistribuir els recursos per atendre els que estan pitjor en termes de salut és essencialment injust. El resultat de l'aplicació d'aquest criteri condueix a la injustificació tant del sistema públic de sanitat com d'una garantia d'atenció sanitària basada en criteris de justícia. En l'Estat mínim no hi ha lloc per un Sistema Nacional de Salut.

Engelhardt, per altra part, autor d'un dels llibres recents més interessants sobre bioètica, en referir-se a la distribució dels recursos sanitaris, considera intolerable l'existència d'un dret a l'atenció sanitària previ als acords lliures sobre la utilització dels recursos.

"Exigir aquest dret, sense apel·lar al principi de permís, significa pretendre que es pugui obligar a altres a treballar o que es permet confiscar la seva propietat. El dret a l'assistència sanitària, excepte quan es derivi d'acords contractuals especials, dependrà d'una interpretació

determinada de la beneficiència més que del permís i, en conseqüència, pot entrar en conflicte amb les decisions de persones que no desitgen participar i poden, de fet, oposar-se moralment a la realització d'un determinat sistema sanitari.<sup>8</sup>

Per Engelhardt, només pot restituir qui perjudica i, en conseqüència, si ningú no és directament responsable de la mala salut d'un altre, el malalt no té dret a ser compensat, ni per la societat ni per altres persones. Si existeix una propietat en virtut d'una adquisició justa o d'una transmissió justa, els drets a aquesta propietat no s'han de veure afectats per la tragèdia o la necessitat alienes. Així, per exemple, necessitar un trasplantament de cor s'ha de considerar una situació desafortunada, però no injusta<sup>9</sup>.

Un altre autor de base libertarista, Sade, entén el possible dret a l'assistència sanitària com un dret negatiu, és a dir, com la llibertat d'adquirir assistència sanitària dins les lleis del mercat o la protecció de la salut de la persona contra possibles agressions d'altres, però mai no com un dret positiu o el deure de pagar per proporcionar atenció sanitària a un altre sense que el primer hagi intervingut directament en el deteriorament de la salut del segon<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> H.T. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, Barcelona: Paidós, 1995, pp. 402-3 (original: *The Foundations of Bioethics*, New York: Oxford University Press, 1995). Per un repàs de les estratègies neoliberals en matèria d'assistència sanitària, consultar J. Arras, "The Neoconservative Health Strategy. Vouchers and the Rethoric of Equity", a R. Bayer, A. Caplan i N. Daniels (eds.), *In Search of Equity. Health Needs and the Health Care System*, New York: Plenum Press, 1983, pp. 125-59.

<sup>9</sup> Veure Engelhardt (1995), p. 411.

<sup>10</sup> Veure R.M. Sade, "Medical Care as a Right: A Refutation", *New England Journal of Medicine*, n° 285, 1971, pp. 1288-1292. Per una resposta a la idea de Sade, veure T.L. Beauchamp i R.R. Faden, "The Right to Health and the Right to Health Care", *The Journal of Medicine and Philosophy*, n° 4, 1979, pp. 122-130.



En la pràctica, el criteri dels libertaristes suposa prioritzar la capacitat de pagament com el criteri fonamental per accedir a l'atenció sanitària, dins un sistema privat d'assistència, que és el que millor recull les decisions lliures dels ciutadans. Aquest criteri, doncs, perjudica clarament els pobres.

Malgrat això, alguns libertaristes no descarten la possibilitat que l'Estat ofereixi una assistència mínima garantida sota determinades condicions. La societat contemporània, animada pels sentiments humanistes i una tecnologia mèdica capaç de restaurar massivament la salut amb un cost relativament baix, pot preferir pactar democràticament una beneficiència social en matèria de sanitat. Però només el pacte social donarà legitimitat al sistema de salut, no una base moral prèvia al pacte. Així, Fried<sup>11</sup> considera que la pressió i el costum social poden portar a reconèixer un dret a l'atenció sanitària. Ara bé, un dret així ha d'estar subjecte a les restriccions de la defensa de la llibertat, la diversitat i la flexibilitat d'un sistema mixte d'assistència pública i privada. El dret a l'assistència sanitària no pot ultrapassar un mínim decent (*decent minimum*), compatible amb la llibertat de les persones i la capacitat de despesa disponible en cada moment. Fried també adverteix que, en qualsevol cas, el dret a l'atenció sanitària no implica un dret a una igualtat d'accés que suposi que els recursos que són disponibles per algú han de ser disponibles per tots. La igualtat d'accés, entesa en aquest sentit ampli, no pot d'ignorar el cost.

"El nostre dilema actual prové del fet que hi ha moltes coses cares que la medicina pot fer per ajudar. I si ens comprometem amb la idea d'un dret

---

<sup>11</sup> Ch. Fried, "Equality and rights in medical care", *Hastings Centre Report*, nº 6, 1976, pp. 29-34.

a tota l'atenció sanitària que tenim disponible, ens trobarem en una situació difícil en la qual el conjunt de la despesa nacional sobre salut ha d'assolir unes proporcions absurdes, atès que la seva major part s'hauria de dedicar a la salut en detriment d'altres importants objectius socials que la població en general vol.<sup>12</sup>

Si el dret a l'atenció sanitària suposa un dret a la igualtat d'atenció sanitària, aleshores, amb els recursos escassos disponibles, hauriem de rebaixar la qualitat de l'atenció sanitària que dispensem a la gent per tal que ningú no rebi ni més ni menys assistència que un altre, la qual cosa viola clarament el dret a la llibertat personal d'adquirir tota l'atenció sanitària que pugui comprar en el mercat.

Buchanan<sup>13</sup>, d'altra banda, tot i reconèixer que tota intervenció pública basada en algun principi de la justícia és essencialment immoral, admet que tenim un deure personal fort en favor de la caritat. En aquest cas, i tenint en compte els costos d'organització, es pot permetre una intervenció pública en la provisió d'un mínim decent quant a l'assistència sanitària, de forma que l'Estat mínim de Nozick es veu lleugerament augmentat. No obstant això, Buchanan no fixa unes prestacions sanitàries obligatòries, ja que el nivell de cobertura dependrà totalment de la generositat dels donants.

Es poden fer nombroses objeccions a la posició libertarista des del punt de vista de l'equitat. La principal és que, en nom de la inviolabilitat de la llibertat individual, la salut de milions de persones

---

<sup>12</sup> Fried (1976), p. 31.

<sup>13</sup> A. Buchanan, "The Right to a Decent Minimum of Health Care", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 13, nº 2, 1984, pp. 55-78. En aquesta mateixa línia, veure B. Brody, "Health care for the haves and have-nots: toward a just basis of distribution", a E.E. Shelp (ed.), *Justice and Health Care*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1981, pp. 151-9.; i L. Lomasky, "Medical progress and national health care", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, 1981, pp. 65-88.

depèn, en el millor dels casos, de la caritat dels més rics, tant a nivell nacional com internacional. D'altra banda, posar l'accent de la justícia en la responsabilitat pot anar paradoxalment contra les intencions libertaristes, perquè dona arguments als defensors d'una responsabilitat social en matèria de sanitat. Per exemple, qui és el responsable últim de l'estrès, les malalties relacionades amb els fumadors, els accidents d'automòbil o les epidèmies? En casos com aquests, es pot considerar la societat com a responsable última o subsidiària? Si resulta que, en aquests casos, la societat té part de responsabilitat, aleshores estaria obligada a *fer-se responsable* també de part de l'atenció sanitària necessària.

En un altre sentit, molts dels descobriments mèdics i les innovacions tecnològiques s'han realitzat amb finançament públic. Aleshores, per què negar al conjunt de la població les conseqüències beneficioses dels resultats d'una investigació que ells han contribuït a pagar?<sup>14</sup>

### **13.2. Benestarisme i maximització de la salut.**

El benestarisme és un punt de partida molt apropiat, *a priori*, per tractar la qüestió de la distribució dels recursos sanitaris. Al cap i a la fi, la salut és un bé indissociable del benestar. Tant si definim la salut com l'absència de malaltia, o com el restabliment de la capacitat per funcionar normalment, o ens atribuïm la concepció més àmplia de salut que proposa l'OMS, és impossible distribuir la salut o els recursos sanitaris sense una implicació immediata en el benestar de les persones. Per aquesta raó, i pel fet que la rèplica ideològica a les

---

<sup>14</sup> Per més crítiques a la posició libertarista en matèria de sanitat, consultar P. Boitte, *Éthique, Justice et Santé*, Namur: Artel, 1995, pp. 124-130.

raquítiques polítiques sanitàries de l'Estat mínim ha estat encapçalada pels defensors de l'Estat del benestar, el benestar és un dels criteris més utilitzats per avaluar la bondat de la justícia distributiva en sanitat, sobretot per una de les variants més significatives de la moderna economia del benestar, l'economia de la salut.

Una de les formes que tenen el benestarisme i una part important de l'economia de la salut d'entendre l'equitat és enunciant el criteri de la igualtat de salut. Si les polítiques públiques de l'estat del benestar es guien pel criteri general de la igualtat de benestar, aleshores els benestaristes compromesos amb la igualtat diuen que les polítiques sanitàries tenen com a objectiu la igualtat de salut.

En aquest sentit, si predomina una desigualtat de salut entre les persones, el criteri de la igualtat de salut exigeix portar a terme una distribució desigual dels recursos sanitaris fins a igualar efectivament la salut de la població. Si es tracta d'un benestarisme liberal, en el qual els individus són autònoms per decidir en què consisteix el benestar personal, la salut s'hauria de mesurar en funció de les preferències de la gent.

Ara bé, aquest tipus de benestarisme resulta tècnicament i èticament problemàtic. Des del punt de vista tècnic, la identificació d'una distribució justa dependrà aleshores d'una enormitat de fets empírics gairebé impossibles d'obtenir. Des del punt de vista ètic, una distribució dels recursos sanitaris d'acord amb les preferències individuals sobre la salut condueix a no poques contraintuïcions morals. Imaginem un individu que, acostumat a esquiar llargues temporades durant l'hivern i a pilotar velers durant l'estiu, queda paraplègic. Suposem que totes les atencions mèdiques que li dispensem per ajudar-lo en la mobilitat quotidiana, i que incrementen lleugerament el seu benestar, no eviten que caigui en una important

depressió per haver d'abandonar la seva activitat anterior. La igualtat de salut recomanaria una transferència radical de recursos fins a igualar la seva salut psíquica amb la de la resta de persones. El resultat és que la majoria de malalts que saben acostumar-se a les seves dolències poden rebre menys recursos sanitaris per tal de satisfer la preferència cara de l'esportista consentit<sup>15</sup>.

Per evitar aquest tipus de problemes, l'economia de la salut acostuma a partir de concepcions àmplies i objectives de la salut per mesurar i comparar els estats de salut. Per exemple, l'esperança de vida. Així, es diu que hi ha una igualtat de salut entre catalans i valencians si l'esperança de vida mitjana de les persones d'ambdues comunitats és la mateixa. Si els catalans respecte als valencians, o les dones respecte als homes, o les persones de classe baixa respecte a les de classe alta, tenen una esperança de vida mitjana desigual, aleshores es parla de desigualtat de salut o d'inequitat.

Per tant, si identifiquem la salut amb l'esperança de vida o amb la morbiditat hospitalària<sup>16</sup>, tenim unes dades fàcilment quantificables per fer comparacions interpersonals de salut. Tanmateix, sabem que la salut pot incloure altres aspectes difícilment mesurables. Per exemple, com es pot quantificar la definició àmplia de salut que dóna l'OMS per tal de fer comparacions interpersonals de benestar o salut ideal? Per evitar aquesta dificultat, normalment l'economia de la salut ignora definicions àmplies com la proposada per l'OMS.

---

<sup>15</sup> Per una exposició crítica de les conseqüències ètiques de la igualtat del benestar, veure el capítol 2 del present treball.

<sup>16</sup> Per una correlació entre la mortalitat i la morbiditat al nostre país, veure J. Caïs, E.J. Castilla i J. de Miguel, "Desigualdad y morbilidad", a *El impacto de las políticas sociales: educación, salud, vivienda*, I Simposio sobre Igualdad y Distribución de la Renta y la Riqueza, Madrid: Fundación Argenteria, 1993, pp. 65-112.

En canvi, una de les qüestions morals que més interessa a l'economia de la salut és la possible contradicció entre els objectius d'equitat -entesa com una distribució desigual dels recursos fins a assolir una igualtat de salut- i d'eficiència. Per tractar de resoldre aquest conflicte, una vegada més l'economia de la salut recorre als arguments utilitaristes sobre l'assoliment d'objectius socials. Com sabem, l'utilitarisme considera que l'equitat coincideix amb la maximització de la utilitat agregada. Així doncs, traslladat al camp de la sanitat, obtenim que una distribució és equitativa si maximitza la salut agregada de la societat. D'aquesta manera, l'economia de la salut creu combinar perfectament els objectius d'equitat i d'eficiència, i es presenta a si mateixa com la productora del criteri de racionament més exitós en aquest sentit. Com molt bé defineix un dels economistes de la salut més influents de la Gran Bretanya, si

"els serveis sanitaris existeixen per promoure la salut (...) Aquí l'objectiu postulat és: amb els recursos disponibles pels serveis sanitaris, la salut de la comunitat haurà de ser maximitzada."<sup>17</sup>

El criteri de la maximització de la salut declara estar compromès amb la igualtat, però no amb una igualtat de recursos, sinó amb la igualtat benthamiana que diu que cada persona compta per una i només per una<sup>18</sup>. Aquest tipus d'igualtat pretén garantir tant la imparcialitat de la justícia com l'eficiència i l'equitat. La imparcialitat prové del fet que l'únic aspecte rellevant per rebre recursos sanitaris és la salut,

---

<sup>17</sup> A.J. Culyer, "Inequality of Health Services is, in General, Desirable", a *Acceptable Inequalities?*, D.G. Green (ed.), London: The IEA Health Unit, 1988, pp. 33-47.

<sup>18</sup> Per una exposició crítica de la igualtat benestarista, veure el capítol 2 del present treball.

independentment d'altres factors moralment irrellevants com ara la capacitat de pagament, la condició social, la religió, la raça, el sexe o l'edat. El criteri de la maximització de la salut compleix, doncs, el requisit de la igualtat formal d'oportunitats en l'accés, la utilització i el benefici que les persones obtenen dels serveis sanitaris. Més tard, mostraré que si bé és cert que la igualtat formal d'oportunitats queda garantida amb el criteri d'equitat de la maximització de la salut, no succeeix el mateix amb una igualtat d'oportunitats més substantiva.

Respecte als objectius d'eficiència i d'equitat, el criteri de la maximització de la salut s'atorga l'èxit de fer desaparèixer el conflicte entre ambdós valors. La raó és que, amb el criteri de la maximització, l'equitat coincideix amb l'eficiència. Amb un exemple de Culyer ho veurem més clar. Imaginem que el programa de prevenció de salut A és capaç de salvar 49 persones de la malaltia X a un cost de cent milions de pessetes, el mateix cost que té el programa de prevenció B per salvar 101 persones de la malaltia Y. Si repartim per igual el pressupost, cinquanta milions a cada programa, el programa A podrà salvar 39 persones i el programa B, 80. 119 persones en total. Imaginem, però, que maximitzem el nombre de vides que cada programa pot salvar amb un repartiment desigual dels recursos. Així doncs, buscant l'eficiència, el programa A pot arribar a salvar 34 vides amb 40 milions de pessetes i el programa B pot fer el mateix amb 87 vides i 60 milions de pessetes, la qual cosa suma 121 vides salvades. El resultat que salva més vides coincideix amb el resultat més eficient, no amb el més igualitari. Per aquesta raó, assenyala Culyer al final del seu article, la igualtat és important, però només quan serveix la causa de l'eficiència<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Veure Culyer (1988), p. 47.

El criteri de la maximització de la salut actua, dins la distribució del recursos sanitaris, adoptant la forma habitual de la maximització dels beneficis de l'atenció sanitària. En un primer moment, el benefici predominant de l'atenció sanitària és la reducció de la mortalitat, de manera que la maximització de la salut coincidiria amb les vides que l'atenció sanitària és capaç de salvar. Però la reducció de la mortalitat no proporciona tota la informació sobre el benefici de l'assistència sanitària. Una manera de perfeccionar la maximització del benefici dels serveis sanitaris és concentrar-se en els anys de vida que l'atenció sanitària ajuda a aconseguir<sup>20</sup>. Malgrat això, encara es pot refinar més la interpretació del benefici de l'atenció sanitària. Es diu que no només gaudim de salut quan allarguem la vida, sinó quan hi afegim qualitat a la quantitat de vida. De fet, resulta raonable suposar que algunes persones estarien disposades a sacrificar una determinada quantitat de vida a canvi de guanyar una important qualitat de vida. Eleccions d'aquest tipus són habituals en l'àmbit personal de la relació metge-pacient. En ocasions, existeix un tractament determinat que allarga una mica més la vida que un tractament alternatiu, però a canvi d'empitjorar considerablement la qualitat de vida global. Per exemple,

"Un pacient que pateix un carcinoma de laringe, i on els tractaments a escollir són una laringectomia, que és incompatible amb una parla normal, però li dona un 60 per cent de probabilitats de sobreviure durant cinc anys, i la radioteràpia, que respecta la parla normal, però només ofereix un 30-40 per cent de probabilitats de sobreviure durant cinc anys."<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Un exemple de com funciona el criteri del benefici de l'atenció sanitària calculat exclusivament en anys de vida guanyats, el podem trobar a M. Lockwood, "Quality of Life and Resource Allocation", a J.M. Bell i S. Mendus (eds.), *Philosophy and Medical Welfare*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 34-5.

<sup>21</sup> M. Lockwood (1988), p. 36.



Normalment, el pacient hauria d'exercir la seva autonomia per decidir el tractament que vol rebre. El càlcul que el pacient ha de fer és entre quantitat i qualitat de vida. Però si per culpa de l'escassesa de recursos, tenim dos pacients que competeixen pels mateixos recursos o, en termes de macrodistribució, hem d'escollir el tractament que beneficiarà els futurs pacients, necessitem un criteri normatiu que capti la combinació entre quantitat de vida i qualitat de vida com a benefici conjunt de l'assistència sanitària, un criteri que reflecteixi el fet que algunes persones estan disposades a sacrificar una part de la qualitat de vida per tal d'obtenir una major esperança de vida, però també a l'inrevés, i que tanmateix sigui equitatiu i eficient.

A tal efecte ha sorgit recentment un criteri que intenta copsar aquesta relació: els anys de vida ajustats amb qualitat o *Quality-Adjusted-Life-Years* (QALY). Nascut entre els economistes de la salut de la Universitat de York, la primera aplicació del criteri del QALY es troba en un article d'A. Williams sobre el racionament del tractament per *bypass* en problemes coronaris<sup>22</sup>. Es pot definir aquest criteri de la següent manera: si una acció sanitària aconsegueix augmentar en un any l'expectativa de vida, això comptarà com 1 QALY, però si aquesta expectativa de vida va acompanyada d'un estat de salut pobre, aleshores comptaria com a menys d'1 QALY. Assumim que la mort té un valor zero<sup>23</sup>. Així, per exemple, imaginem que una acció mèdica aconsegueix augmentar en dos anys l'esperança de vida de l'Anna, però

---

<sup>22</sup> Veure A. Williams, "Economics of coronary artery bypass grafting", *British Medical Journal*, nº 291, 1985, pp. 326-9.

<sup>23</sup> Per una exposició clara i recent del criteri del QALY, consultar A. Williams, *Economics, QALYs and Medical Ethics*, Discussion Paper 121, Centre for Health Economics, University of York, 1995. Veure també A. Williams, "Economics, Society and Health Care Ethics", a R. Gillon (ed.), *Principles of Health Care Ethics*, Chichester: John Wiley, 1994, pp. 829-42.

a costa d'una important pèrdua de mobilitat, que podem valorar en -1 QALYs per any. Els mateixos recursos que fem en l'Anna farien que la Maria, que té una malaltia similar, tingui una expectativa de vida d'un any i mig, però amb una mobilitat perfecta. Comparant els QALYs que generen ambdues persones, resulta que la Maria (1.5 QALYs) rep un benefici major que l'Anna (1 QALY) del tractament. Així doncs, en cas que els recursos siguin escassos i indivisibles, el criteri del QALY aconsella prioritzar el tractament de la Maria, perquè és el resultat que maximitza el benefici agregat de salut en termes de QALY.

El concepte de qualitat de vida ha d'incloure tots els factors que les persones consideren importants i no només el aspectes que tenen a veure amb el treball o el funcionament bàsic. Malgrat això, la qualitat de vida no depèn de les preferències que els afectats declaren en el moment<sup>24</sup>, sinó de taules o escales elaborades a partir de les preferències mitjanes dels individus<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Aquest és un fet que pot causar algun problema de credibilitat benestarista al QALY. Imaginem que el Joan i l'Alfred tenen una paràlisi en el braç esquerre. El Joan, que és cirurgià, viu dramàticament la paràlisi del seu braç, mentre que l'Alfred, que és un reputat economista i filòsof de la salut, sap que s'acostumarà al mateix impediment sense alterar substancialment la seva qualitat de vida. Com podem aplicar el mateix barem al Joan i a l'Alfred per mesurar la qualitat de vida que els resta amb la paràlisi del braç esquerre? S'hauria de buscar una mesura de la qualitat de vida que respecti fets com aquest.

<sup>25</sup> Una d'aquestes escales, aplicada als QALY, és, per exemple, l'Euroqol, que Williams declara preferir (A. Williams, 1995), i que cobreix la mobilitat, la cura de si mateix, les activitats quotidianes, el dolor, l'ansietat i la depressió. Veure EuroQol Group, "EuroQol -A New Facility for the Measurement of Health-Related Quality of Life", *Health Policy*, nº 16, pp. 199-208, 1990. Una altra d'aquestes escales és la classificació de Rosser d'estats de malaltia (R.M. Rosser i V.C. Watts, "The measurement of hospital output", *International journal of epidemiology*, nº 1, 1972, pp. 361-6), citada per J. Cubbon, "The Principle of QALY Maximisation as the Basis for Allocating Health Care Resources", *Journal of Medical Ethics*, nº 17, 1991, pp. 181-4. Malgrat la presència d'aquestes taules, existeix una amplíssima bibliografia sobre la mesura de la qualitat de vida en sanitat i en ètica mèdica que s'insereix en un debat ètic i filosòfic que no es recull normalment en parlar del QALY. Per una exploració crítica de les diverses interpretacions de la qualitat de vida respecte a la salut, consultar D. Brock, "Quality of Life Measures in Health Care and Medical Ethics", a M. Nussbaum i

En un context d'escassetesa de recursos, els recursos disponibles per a l'atenció sanitària poden ser racionats amb el criteri de la maximització dels QALY, tenint en compte els riscos, els beneficis (en quantitat i qualitat de vida), i també els costos. El criteri del QALY és interessant per al racionament dels serveis sanitaris no només perquè capta l'eficiència de l'efectivitat (maximitzant l'efectivitat o, traduït en termes de QALY, el benefici agregat del bé quantitat-qualitat de vida), sinó perquè també es pot acoplar a l'obtenció de l'eficiència econòmica. Amb uns recursos econòmics escassos, el QALY interpreta perfectament el criteri del cost-efectivitat. El que s'ha de fer és incorporar el cost de cada tractament específic al valor en QALYs, tot dividint els cost total del tractament pel nombre de QALYs que s'esperen obtenir del tractament. El resultat proporciona el cost-utilitat o cost-per-QALY de la intervenció al futur pacient, expressat amb un número de pessetes per QALY. L'únic que ens resta per fer és elaborar una classificació de prioritats, en la qual els valors més baixos de pessetes per QALY ocupen la part més alta de la llista<sup>26</sup>.

El criteri normatiu del QALY ha rebut una sèrie d'objeccions que he decidit agrupar en dos tipus: tècniques i ètiques. D'entre les tècniques, destaquen les següents. Algunes mesures economicistes de la qualitat de vida no capten perfectament la qualitat que els pacients

---

A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford: Oxford University Press, 1993, pp. 95-132.

<sup>26</sup> Amb algunes modificacions, aquest és el criteri que es va emprar a Oregon per prioritzar els serveis i tractaments sanitaris, amb uns resultats sorprenents. Ho veurem en el capítol 14. En l'experiència de Gran Bretanya, es poden consultar algunes taules, compilades a partir d'un nombre d'estudis individuals (veure, per exemple, S. Harrison i D.J. Hunter, *Rationing Health Care*, Institute for Public Policy Research, 1994, p. 47). En una d'aquestes taules, per exemple, i com a fet curiós, el trasplantament de cor té un cost-per-QALY relativament baix en comparació amb la diàlisi renal a l'hospital. Cal indicar que una forma refinada de tractar els costos és considerar el cost marginal per QALY en comptes del cost total.

experimenten. Per exemple, el lloc on la gent viu, el tipus de feina que té -si en té-, si la persona viu sola o en família, el temperament, el caràcter, la sociabilitat, la concepció de la vida, les creences, etc., són factors que condicionen la variabilitat en la concepció de la qualitat de vida que cada persona té<sup>27</sup>. Tampoc no tenen en compte el valor que cada persona atorga a la seva salut i a la qualitat de vida dins el conjunt de la seva vida i amb el pas del temps. Així, d'una banda, hi ha persones que poden valorar la salut de forma diferent en relació a altres béns personals, com ara la riquesa<sup>28</sup>. D'una altra banda, és obvi que no es tenen les mateixes preferències de jove que de vell, amb la qual cosa l'expectativa sobre la qualitat de vida en el futur pot variar per aquesta raó. Per exemple, el valor que la gent assigna a un estat de salut determinat sembla disminuir a mesura que augmenta el temps que es gaudeix d'aquest estat de salut<sup>29</sup>.

A més a més, un altre tipus d'objeccions assenyala que el criteri del QALY crea un incentiu als pacients per donar un valor més baix a la probabilitat de supervivència d'una operació o d'obtenció de qualitat de

---

<sup>27</sup> Veure la nota 16 d'aquest capítol per conèixer les escales de qualitat de vida més habituals en la mesura dels QALY i la nota 15 per veure, en un exemple, el principal problema de la mesura benestarista de la qualitat de vida. Alguns autors que han posat de manifest una crítica semblant a la concepció reduïda de la qualitat de vida per mesurar els QALY són W. Reich, "Life" i "Quality of Life", *Encyclopedia of Bioethics*, New York: Free Press, 1978; J. Najman i S. Levine, "Evaluating the impact of medical care and technologies on the quality of life: A review and critique", *Social Science and Medicine*, n° 15, 1981, pp. 107-15; M. Lockwood (1988), p. 42; D.C. Hadorn, "Setting health care priorities in Oregon: Cost effectiveness meets the Rule of Rescue", *JAMA*, 1991, n° 265, pp. 2218-25. Veure, entre nosaltres, X. Calsamiglia, "Equity Criteria and the Setting of Priorities for Health Policies", a Institut Borja de Bioètica (1996), pp. 13-42.

<sup>28</sup> Per una objecció d'aquest tipus, consultar J. Broome, "Good, Fairness and QALYs", a J.M. Bell i S. Mendus (1988), p. 66.

<sup>29</sup> Per una idea similar, consultar A. Gafni i S. Birch, "Equity considerations in utility-based measures of health outcomes in economic appraisal: an adjustment algorithm", *Journal of Health Economics*, vol. 10, pp. 329-42.

vida per tal de veure's beneficiat en el racionament<sup>30</sup>. Però, en el cas que intentés donar un valor correcte, podria no ser capaç de fer-ho de forma fiable. Per exemple,

"el punt d'indiferència assolit quan comencem amb un valor baix de probabilitat [de supervivència o de qualitat de vida posterior a la intervenció] i ascendim és menor que el punt assolit quan comencem amb un valor alt de probabilitat i descendim."<sup>31</sup>

I encara que ignorèssim aquest fet, Elster avisa d'una altra dificultat tècnica en la medició del QALY. Malgrat que se suposa que el QALY mesura el desig de les preferències i la seva intensitat, el mètode pel qual es construeix fa inevitable que també inclogui l'actitud de la persona en front del risc. Així, per exemple, l'individu que necessita una probabilitat del 90% d'èxit en una intervenció quirúrgica per ser indiferent entre acceptar o no la intervenció, podria ser més reticent als riscos que l'individu que se sent satisfet amb un èxit del 25%. En canvi, la vertadera qualitat de les seves vides, declara Elster, podria ser idèntica<sup>32</sup>.

Un altre tipus de dificultats tècniques insisteix en la complexitat de mesurar amb total fiabilitat totes les dades que requereix el QALY en relació al cost-efectivitat<sup>33</sup>, a la comparació entre tractaments (entre si i amb l'alternativa del no-tractament) i al tipus de població que els rebria

---

<sup>30</sup> J. Elster, *Justicia local*, Barcelona: Gedisa, 1994, p. 237 (original: *Local Justice*, London: Rusel Sage, 1992).

<sup>31</sup> Elster (1994), p. 237.

<sup>32</sup> Veure Elster (1994), p. 237.

<sup>33</sup> Veure R.A. Carr-Hill, "Allocation Resources to Health Care: Is the QALY a Technical Solution to a Political Problem?", *International Journal of Health Services*, vol. 21, nº 2, 1991, p. 358. Consultar també P.A. West, "What is Wrong with QALYs". Text presentat al *Health Economists Study Group*, 1985 (citat a Carr-Hill, 1991).

potencialment, les diferències de criteri entre professionals de la medicina, a nivell nacional i internacional i, fins i tot, la comparabilitat dels costos que apareixen en diferents estudis sobre els QALY<sup>34</sup>.

Respecte a les objeccions ètiques, les que més m'interessa remarcar són les que tenen a veure amb la injustícia amb la qual tracta les persones. En altres moments del present treball he posat de manifest els problemes ètics del benestarisme des del punt de vista de la igualtat<sup>35</sup>. Una vegada més, els criteris benestaristes, ara aplicats a la justícia sanitària, són acusats de violar el principi de la igualtat. Hi ha quatre línies de denúncia. El criteri del QALY discrimina 1) per raó d'edat, 2) per raons de sexe i raça, 3) per raons econòmiques i 4) cau en el que alguns autors anomenen *double jeopardy*, és a dir, perjudica els que estan pitjor des del punt de vista de la salut.

El QALY discrimina per raó d'edat perquè els anys de vida d'expectativa de la persona amb qualsevol tractament disminueixen automàticament quan augmenta l'edat del pacient. És a dir, com més vella és una persona que necessita una determinada atenció sanitària, menys QALYs generarà d'aquest tractament, perquè recordem que cada any de vida aconseguit per la intervenció sanitària suma 1 QALY. Per exemple, és obvi que l'administració d'un simple antibiòtic genera més QALYs en una persona jove que en un adult. Els joves tenen un avantatge afegit, pel fet de ser joves, quan han de competir amb la gent més gran pels recursos escassos. En aquest cas, la pediatria acabaria

---

<sup>34</sup> Per aquestes objeccions, consultar M.F. Drummond i A.K. Maynard, *Purchasing and Providing Cost-Effective Health Care*, Edimburgh: Churchill Livingstone, 1993; i K. Gerard i G. Mooney, "QALY league tables: handle with care", *Health Economics*, vol. 2, 1993, pp. 59-64.

<sup>35</sup> Veure els capítols 2 i 6 del present treball.

consumint la majoria dels recursos en detriment de la geriatría, que es posaria a la cua de les prioritats sanitàries<sup>36</sup>.

Malgrat aquesta crítica, A. Williams, en el seu paper de defensor del QALY, posa en dubte si realment és injust discriminar les persones més grans respecte a les més joves quan no hi ha més remei que racionar els recursos. Argumenta que, de fet, entre salvar un vell i salvar un nen, la majoria de la gent estaria d'acord en salvar el nen, de la mateixa manera que és preferiria salvar un pare amb fills que un home solter.

Des d'una posició menys extrema, vull proposar una reflexió sobre l'ètica del racionament. És cert que el criteri del QALY discrimina per raó d'edat, i és cert també que en la majoria d'àmbits socials això és una injustícia. Però el cas dels recursos escassos en la sanitat és particular. L'elecció no se situa entre discriminar o no discriminar per raó d'edat. L'elecció seria d'aquest tipus si els recursos fossin ilimitats. Però en un context de recursos escassos, l'elecció s'estableix entre salvar el jove o salvar el vell. És a dir, l'alternativa de no salvar el jove

---

<sup>36</sup> El principal promotor d'aquesta crítica al QALY és J. Harris, "QALYfying the value of life", *Journal of Medical Ethics*, nº 13, 1987, pp. 117-23, i "More and better justice", a Bell i Mendus (1988), pp. 75-96. En aquesta mateixa línia, trobem J. Rawles i K. Rawles "The QALY argument: a physician's and a philosopher's view", *Journal of Medical Ethics*, nº 16, 1990, pp. 93-4. D'altra banda, si tenim en compte que el 60% dels recursos sanitaris es gasten actualment en persones més grans de seixanta cinc anys, l'aplicació del QALY reduiria de forma important el cost de la sanitat, la qual cosa es converteix en un argument d'eficiència econòmica afegit. Alguns autors gens compromesos amb el QALY també consideren que l'edat podria ser un dels criteris a tenir en compte en la restricció o racionament dels serveis sanitaris. Veure, per exemple, D. Callahan, *Setting limits; medical goals in an aging society*, New York: Simon and Schuster, 1987; N. Daniels, *Am I my parents keeper? an essay on justice between the young and the old*, New York: Oxford University Press, 1988; R. Veatch, "Justice and the economics of terminal illness", *Hastings Center Report*, vol. 18, nº 4, 1988, pp. 34-40. Consultar també P. Boitte, *Éthique, justice et santé: allocation des ressources en soins dans une population vieillissante*, Namur: Artel, 1995; i A. Pérez Melero, "La edad avanzada como criterio de exclusión en la asistencia sanitaria", a Institut Borja de Bioètica (1996), pp. 179-91.

és salvar el vell. Per tant, es tracta de veure quina opció obté els millors arguments ètics per ser escollida. En ètica aplicada, sovint no tenim la sort d'enfrontar-nos a una elecció entre el bé i el mal, sinó entre dos mals, com succeeix en aquesta ocasió. Per aquest motiu, és cert que pot existir un argument conseqüencialista (que el deontologisme acèrrim de Harris no contempla) en favor de beneficiar els més joves en el racionament dels recursos sanitaris.

Malgrat això, no estic dient que el QALY sigui *per se* un criteri adequat pel sol fet d'incorporar el conseqüencialisme a la valoració ètica del racionament, ni que sigui més just discriminar per regla general els més vells. Per exemple, podem imaginar situacions concretes en les quals resulta problemàtic discriminar per raons d'edat, fins i tot si acceptem en part el conseqüencialisme. És just prioritzar un pacient que, *caeteris paribus*, només té una setmana més de vida que un altre? Si en un part amb dificultats, el metge ha d'escollir entre salvar la vida de la mare o la del nou ésser, és just sacrificar la mare? Entre un nen acabat de néixer i un jove, és just prioritzar el nadó? En aquests casos, el criteri del QALY crea més dubtes que seguretats. El meu parer és que els arguments conseqüencialistes, propis del benestarisme, no han de ser rebutjats de l'argumentació en ètica aplicada, però això no vol dir que descartem *per principi* els arguments deontològics<sup>37</sup>. Una sortida habitual del deontologisme davant de les eleccions tràgiques en un context d'obligat racionament consisteix a utilitzar algun mitjà de selecció que no mostri una preferència injusta, com ara la loteria<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Per a un diàleg entre el principalisme i el conseqüencialisme en bioètica, veure D. Gracia, "Qué es un sistema justo de servicios de salud?", *Bol. Of. Sanit. Panam.*, vol. 108, nº 5-6, 1990, pp. 570-85; del mateix autor, veure també "Priorities in health care", Institut Botja de Bioètica (1996), pp. 201-6.

<sup>38</sup> Sobre la loteria com a sistema d'elecció en la justícia distributiva, veure el capítol 12 del present treball.



En segon lloc, Harris insisteix que el criteri del QALY és racista i sexista. Pot arribar a ser racista o sexista si ens adonem que algunes malalties són més predominants entre individus d'una raça o entre els membres d'un gènere o una orientació sexual determinats.

"Suposem que l'estadística mèdica revela que, per exemple, les dones, o els asiàtics, o els homes milloren abans que uns altres després d'una intervenció quirúrgica particular o un tractament, o que una condició particular que té una prognosi pobra en termes de QALYs afecta només els jueus o els homosexuals. Aquestes estadístiques abunden i l'adopció del QALY pot molt bé recomanar unes discriminacions sistemàtiques i molt severes contra grups identificats per la raça, el gènere o el color, en la distribució de recursos sanitaris, en la qual resulta que aquests grups són vulnerables a les condicions que no són QALY-eficients."<sup>39</sup>

Per exemple, se sap que els negres es beneficien menys que els blancs, per regla general, del tractament clàssic contra la malaltia de Parkinson. També se sap que, respecte a la diàlisi renal i els trasplantaments de ronyó, degut a les particularitats genètiques i socials dels negres, que els fan més propensos a patir malalties renals terminals, a estar insuficientment representats entre els donants d'òrgans i a tenir patrons d'antígens inusuals, aquest col·lectiu rep un tracte discriminatori a l'hora d'adjudicar els recursos sanitaris escassos amb el criteri del QALY<sup>40</sup>. La qüestió és que, encara que formalment el QALY és indiferent a la raça i el sexe, a l'igual que amb l'edat, *de facto* discrimina per aquestes raons.

---

<sup>39</sup> Harris (1987), p. 119.

<sup>40</sup> Aquests exemples de discriminació racial en l'accés a l'atenció sanitària es poden consultar a Lockwood (1988), p. 44; i Elster (1994), pp. 133-4.

En tercer lloc, el QALY discrimina per raons econòmiques. Aquesta discriminació es fa evident quan incorporem la mesura del cost a la utilitat o benefici en QALYs del tractament sanitari. Imaginem una llista d'espera per realitzar una intervenció quirúrgica en la qual la prioritat vindrà determinada pel lloc que cada pacient ocupa en la classificació de cost-per-QALY. Els pacients que tinguin la sort que les seves intervencions seran més barates, tendiran a pujar llocs en la llista de prioritats. És a dir, a igualtat de QALYs, els pacients que pateixin una malaltia més barata tindran preferència sobre els pacients que desenvolupin malalties més cares<sup>41</sup>. Si les malalties que demanen tractaments més cars són excloses dels serveis públics d'atenció sanitària, queda el recurs d'un mercat privat al qual, però, tindran un accés exclusiu els pacients que disposin de suficients recursos econòmics. Amb la qual cosa pot aparèixer la paradoxa que fa que, d'una banda, els pobres tenen l'obligació social d'ajudar, amb el poc que tenen, a finançar els serveis públics d'assistència sanitària, mentre que, d'altra banda, si tenen la mala sort que desenvolupen una malaltia que implica un tractament car, es poden veure exclosos de l'accés als serveis que han contribuït a pagar, amb l'aggravant que no disposen de recursos suficients per costejar l'accés als serveis privats.

Una forma de defensar el QALY d'aquesta objecció és insistir que el que es maximitza és únicament la salut, independentment de la capacitat de pagament del pacient, de forma que la condició econòmica del pacient és indiferent en la distribució dels recursos sanitaris<sup>42</sup>. És

---

<sup>41</sup> Per una objecció d'aquest tipus, veure J. Rawles, "Castigating QALYs", *Journal of medical ethics*, n° 15, 1989, pp. 143-7.

<sup>42</sup> Una resposta a l'article de Rawles la trobem a G. Mooney, "QALYs: are they enough? A health economist's perspective", *Journal of medical ethics*, n° 15, 1989, pp. 148-52. Veure també A. Williams (1995), p. 9; i A.J. Culyer, "The normative economics of health care finance and provision", *Oxford Review of Economic Policy*, vol. 5, n° 1, pp. 34-58.

cert, com assenyala aquesta línia d'argumentació, que si només ens preocupa maximitzar la salut, es pot donar la situació que els rics i sans acabin pagant l'atenció sanitària dels malalts pobres. Però també pot succeir el contrari, és a dir, que els pobres sans hagin de sufragar els costos dels tractaments dels malalts rics. Fins i tot, amb el risc que els pobres, d'aquesta manera, no puguin pagar la seva pròpia sanitat.

La crítica, però, és encara més profunda. Imaginem que l'Eva i la Sònia pateixen el mateix procés infecciós i necessiten el mateix tractament. L'Eva viu en un barri pobre on els focus d'infecció són més nombrosos i perillosos que en el barri ric on viu la Sònia. Degut a aquesta circumstància, la Sònia és capaç de respondre millor al tractament, de manera que genera una expectativa de QALYs més gran que la que atribuïm a l'Eva. El criteri del QALY no dubtaria, doncs, en dedicar els recursos escassos a la Sònia. Ara bé, atès que l'única diferència entre ambdues pacients és la diferent posició econòmica i social, l'aplicació del QALY sembla ser, en aquest cas, clarament discriminatòria.

En termes generals, la discriminació prové del fet que el QALY està exclusivament preocupat per maximitzar les unitats de salut, i es mostra deliberadament indiferent per tenir en compte els factors naturals i socials, econòmics i familiars que rodegen els pacients com una forma injusta de desigualtat. El sistema sanitari vetlla per les desigualtats en salut, no per les altres privacions que tinguin els pacients.

"El principi general, que és àmpliament aprovat, és que l'accés a l'atenció sanitària no hauria de dependre de la riquesa de les persones. Això implica que tampoc no hauria de dependre de l'absència de riquesa

en les persones! Per això la discriminació en favor dels pobres sembla inconsistent."<sup>43</sup>

Certament, seria bo que cada àmbit social trobés la seva particular forma de resoldre els problemes d'igualtat o d'equitat, eludint si és possible la imposició d'un criteri universal d'igualtat que desatengui les peculiaritats de cada àmbit. El principal defensor d'aquesta idea és, en la filosofia política contemporània, Michael Walzer. Però el mateix Walzer adverteix que la reivindicació de l'autoritat de cada àrea particular de la societat -entre elles la salut- per acollir un principi particular de justícia no ha de justificar el predomini o tirania del bé d'un àmbit social específic sobre altres àmbits, com ara que el poder polític controli l'adquisició de riquesa o que la riquesa compri l'educació o la salut<sup>44</sup>.

En aquest sentit, el QALY tampoc no es lliura de l'acusació de mantenir una injustícia afegida (*double jeopardy*) a l'hora de maximitzar la salut, perquè empitjora la situació dels que ja estan pitjor des del punt de vista de la malaltia. Imaginem dos candidats a rebre un trasplantament de fetge que els pot salvar la vida, i que l'única diferència rellevant entre ells és que només un pateix una invalidesa provocada per un accident. Imaginem que la invalidesa és un factor

---

<sup>43</sup> A. Williams (1995), p. 9. Un cas similar al descrit anteriorment es va donar fa un any a Madrid. Un hospital públic, amb l'argument econòmic de no malbaratar els recursos escassos, va denegar el trasplantament de fetge a un nen gitano a causa de les seves condicions socials i familiars, que disminuïen considerablement l'èxit del trasplantament. S'obtenien més QALYs en un pacient alternatiu. En aquest cas, la població madrilenya en general va manifestar la seva repulsa al fet que el nen gitano no tingués l'oportunitat de viure amb el trasplantament que (seguint el criteri de llista d'espera) li corresponia. En casos com aquest, la gent sembla més sensible a salvar la vida d'una persona en perill que a maximitzar la salut agregada. Més endavant, treuré algunes conclusions sobre aquesta qüestió.

<sup>44</sup> Veure M. Walzer, *Spheres of Justice*, Oxford: Blackwell, 1983, pp. 17-21 i 84-91 (trad. castellana d'Heriberto Rubio: *Las esferas de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993).

que empitjora la qualitat de vida, però que no suposa un obstacle significatiu per a l'èxit del trasplantament. Ambdós pacients manifesten amb la mateixa intensitat el desig de continuar vius. En aquestes circumstàncies, el QALY prioritza la persona que no té la invalidesa. Per Harris, una situació com aquesta provoca una doble injustícia.

"La seva desgràcia la deixa amb una qualitat de vida pobre i el QALY aleshores requereix que en virtut d'això sigui eliminada com a candidata al tractament que li salvarà la vida o, en el millor dels casos, que disposi de poques o cap oportunitat de beneficiar-se d'una lleugera millora que les seves condicions admeten. La seva primera desgràcia la deixa amb una qualitat de vida pobre i quan necessita ajuda, aleshores arriba el QALY i acaba amb ella!"<sup>45</sup>

La persona que està pitjor des del punt de vista de la salut tendeix a tenir la prioritat més baixa amb el criteri de la maximització de la salut. Si a igual necessitat mèdica, el QALY sembla un criteri encertat quan escolleix el tractament més barat entre dos pacients, quan la necessitat és desigual, el fet de prioritzar habitualment la persona que gaudeix de millor salut sembla un contrasentit moral i professional<sup>46</sup>. En el següent

---

<sup>45</sup> Harris (1987), p. 120. Veure també Lockwood (1988), pp. 46-7. Com en altres eleccions d'aquest tipus, ja hem vist que Harris prefereix llançar una moneda enlaire abans d'utilitzar el QALY. Per seguir les rèpliques i contrarrèpliques de l'objecció de la doble pèrdua o desavantatge, veure P. Singer, J. Mackie, H. Kuhse i J. Richardson, "Double jeopardy and the use of QALYs in health care allocation", *Journal of medical ethics*, nº 21, 1995, pp. 144-50; J. Harris, "Double jeopardy and the veil of ignorance -a reply", *Journal of medical ethics*, nº 21, 1995, pp. 151-7. El reguitzell de rèpliques i contrarrèpliques encara continua en la mateixa revista. D'altra banda, l'objecció de la doble pèrdua o injustícia recorda les objeccions de Dworkin (1981) i Sen (1988) a la igualtat utilitarista. Veure el capítol 2 del present treball per una exposició d'ambues crítiques.

<sup>46</sup> Això no és del tot cert. En temps de guerra, per exemple, els metges acostumen a prioritzar -quan distribueixen els recursos escassos, com ara el temps o el material sanitari- els ferits que tenen més possibilitats de sobreviure. La qüestió és si la pràctica utilitzada en temps de guerra es pot traslladar als temps de pau com a

apartat analitzaré la idoneïtat del criteri de la necessitat com a alternativa a la maximització de la salut.

Segons la meua opinió, la raó per la qual el criteri de la maximització de la salut o QALY és tan discriminatori té a veure amb la concepció moral de la persona que pressuposa. Examinem aquesta tesi.

El problema distributiu del QALY, com el de tot principi basat en la maximització del resultat d'una activitat, consisteix a ser indiferent davant de la distribució d'aquest resultat<sup>47</sup>. Aquesta indiferència és la causa dels conflictes més importants amb l'igualitarisme, que es caracteritza, precisament, per ser sensible sobretot a la qüestió distributiva, és a dir, a *qui li toca què*. L'alternativa a l'igualitarisme extrem, que ignora que de vegades el *què* és un bé escàs, no pot ser una teoria també extrema, insensible ara amb el *qui*. La insensibilitat del QALY respecte a qui es beneficia del tractament deriva del criteri de la maximització dels anys de vida ajustats amb qualitat. El criteri del QALY, en paraules del seu principal avalador,

"es basa en el supòsit que un any de vida esperada saludable té el mateix valor per tothom (...) Un igualitarisme fort recolça aquest supòsit, perquè pressuposa que resulta irrellevant qui és el beneficiari. Com la Justícia, és Cec."<sup>48</sup>

---

norma habitual. Per una reflexió d'aquest tipus, consultar J. Cubbon, "The principle of QALY as the basis for allocating health resources", *Journal of medical ethics*, nº 17, 1991, pp. 181-4, i la rèplica de J. Harris, "Unprincipled QALYs: a response to Cubbon", *Journal of medical ethics*, nº 17, 1991, pp. 185-88.

<sup>47</sup> Veure el capítol 2 del present treball per una anàlisi dels problemes distributius de l'utilitarisme.

<sup>48</sup> A. Williams (1995), p. 8.

És cert que el QALY és cec davant de qui és el seu beneficiari. Però amb l'excusa de convertir el criteri del QALY en imparcial davant dels interessos enfrontats de les persones, acaba eliminant les mateixes persones com a unitats morals. La conseqüència de la indiferenciació de les persones que implica el QALY no és la suposada imparcialitat que Williams predica, sinó la impersonalitat a la qual ja hem vist que condueix la concepció moral de la persona basada en la no-separabilitat dels individus<sup>49</sup>. Si l'utilitarisme fon les utilitats o el benestar de les distintes persones en una sola experiència que el distribuïdor -o maximitzador- imagina com l'experiència de tots els membres de la societat, el QALY segueix el mateix procés amb els anys de salut amb qualitat. En paraules d'un crític del QALY,

"Es centra en els anys de vida amb qualitat i no en la qualitat de vida de les persones. Considerar això en l'atenció sanitària és una perspectiva estranya i artificial. Els serveis sanitaris (...) s'han de preocupar de proveir assistència per poder viure, respirar, sentir i pensar els números, no per maximitzar els números d'entitats temporals abstractes."<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Per veure la relació entre les teories utilitaristes de la justícia i la concepció moral de la persona que pressuposen, anar a l'apartat 10.1 d'aquest treball.

<sup>50</sup> E. Nord, "An alternative to QALYs: the saved young life equivalent (SAVE)", *British Medical Journal*, nº 305, 1992, pp. 875-7 (citat a R. Chadwick, "Justice in priority setting", a *Rationing in Action*, BMJ, BMJ Publishing Group, 1993, p. 93). Les primeres crítiques en aquest sentit provenen, però, de Harris (1987), p. 119. Harris afegeix, per exemple, que si el que compta és augmentar els anys de vida i no les persones, aleshores el QALY hauria de recomenar dedicar els recursos a augmentar la població, eliminant les mesures de control de natalitat, els mètodes contraceptius i les lleis contra l'avortament. Els advocats del QALY es poden defensar emfasitzant que es tracta de generar el major nombre de QALYs entre les persones que de fet existeixen i no simplement d'augmentar el nombre de QALYs. Però si això és així, aleshores importa qui obté els QALYs i, per tant, les persones mateixes, i no només el resultat en QALYs de l'atenció mèdica que reben les persones, compten en la distribució de l'atenció sanitària.

En tenir en compte els anys de vida de les persones, però no les persones mateixes, el QALY revela el seu compromís amb una concepció moral que desindividualitza la persona com a subjecte de drets i que, com a conseqüència, també té una bona davant dels ulls quant a les necessitats individuals d'atenció sanitària. El QALY es mostra interessat en disminuir el sofriment i en augmentar els anys de vida agregats de les persones, però és insensible amb el sofriment i la vida individuals. Això és el contrari, a més a més, del que la gent sembla esperar de la justícia distributiva en la sanitat<sup>51</sup>. La no-separabilitat de les persones que pressuposa el QALY el fa indiferent a la distinció entre salvar la vida -o posposar la mort- i augmentar la qualitat de vida. Per aquesta raó, no pot incorporar, en l'avaluació de la justícia distributiva, el fet que per moltes persones salvar la vida té prioritat sobre un augment de la qualitat de vida i que, per tant, els recursos escassos haurien d'anar destinats primordialment a aquells pacients que els necessiten per continuar vius i, secundàriament, als que volen aliviar unes dolències que no els són fatals<sup>52</sup>.

No obstant això, alguns autors assenyalen que, a la pràctica, el criteri del QALY pot salvar més vides que els criteris alternatius que insisteixen a salvar primer les vides més precàries des del punt de vista de la salut. Es tracta del conegut argument utilitarista de sacrificar unes quantes persones en el moment present a canvi de salvar-ne més en el futur. Per exemple, X. Calsamíglia ens recorda que invertir els recursos

---

<sup>51</sup> Un estudi empíric realitzat a Noruega mostra que la majoria de la gent és poc sensible a un criteri que es concentra en el resultat de l'activitat sanitària a costa de les necessitats de les mateixes persones. L'estudi indica que a l'hora d'escollir entre dos pacients amb mala salut, la igualtat d'accés per necessitat és una preocupació prioritària a la quantitat de salut obtinguda després del tractament. Veure E. Nord, "The relevance of health state after treatment in prioritising different patients", *Journal of medical ethics*, nº 19, 1993, pp. 37-42.

<sup>52</sup> Òbviament, poden haver excepcions, com ara no insistir a salvar la vida a qui vol morir (expressat en les condicions que els protocols sobre l'eutanàsia marquen com a raonables) o mantenir la vida a algú que no pot deixar de sofrir.



escassos en una bona política de prevenció de fumar pot salvar a la llarga més vides que si entreguem aquests mateixos recursos per salvar una sola vida. Amb exemples com aquest, sembla obvi que el criteri del QALY, basat en el cost-efectivitat, resulta ser més racional des del punt de vista de salvar quantes més vides millor. I si aquest tipus d'arguments no s'imposen socialment es deu al fet que les preferències morals de les persones continuen ignorant la racionalitat utilitarista en benefici de l'auxili al més necessitat *en el moment present*.<sup>53</sup>

Ara bé, al meu parer, l'exemple del X. Calsamíglia no demostra que el criteri del QALY interpreti millor que el criteri de l'auxili al més necessitat la màxima "salvar quantes més vides millor". Imaginem que, després d'un accident, sis persones necessiten una transfusió de sang de forma urgent per sobreviure. Una d'elles és un nen d'un any d'edat i les altres cinc són jubilats de setanta anys d'edat. Per les característiques mèdiques de cada cas, el nen necessita tota la sang disponible per salvar la vida, mentre que els jubilats poden repartir-se la sang de forma que els acabi salvant a tots. Imaginem que el nen, tot sol, suma més QALYs que els que sumen els cinc vells. Aquest és un fet factible, donades les respectives edats. En aquest cas, el criteri del QALY no dubtaria a salvar la vida del nen i a deixar morir els cinc jubilats. Aquest exemple mostra que el QALY no està necessàriament compromès amb la màxima "salvar quantes més vides millor". Això es així perquè el QALY salva la vida de les persones com un fet afegit al seu objectiu primordial, que és maximitzar els anys de vida ajustats amb qualitat. Per aquest motiu, és capaç de deixar morir més persones que el criteri de la necessitat si això augmenta els anys de vida ajustats amb qualitat.

---

<sup>53</sup> Veure Calsamíglia (1996), pp. 38-40.

La qüestió de fons, però, és que el criteri del QALY no admet la distinció entre salvar la vida i allargar la vida, perquè parteix d'una concepció moral de la persona que li ho impedeix.

### **13.3. Igualtat d'oportunitats i necessitat.**

Contra les interpretacions benestaristes de l'equitat en sanitat, es poden proposar diverses formes d'igualar els recursos en comptes del benestar o la salut. Podem considerar que si tenim bones raons per pensar que la igualtat de recursos és una interpretació més correcta que la igualtat de benestar per solucionar les dificultats d'una distribució igualitarista, aleshores podem renunciar als problemes ètics i tècnics de la igualtat de salut i de la versió maximitzadora de la salut o els anys de vida ajustats amb qualitat.

Ara bé, com es podria traslladar la idea de la igualtat de recursos a la justícia sanitària? Utilitzant la mètrica de la igualtat estricta, podem imaginar que una forma recursista de fer justícia distributiva és, simplement, repartir per igual els recursos sanitaris disponibles. Això es pot fer de diverses maneres. Per exemple, distribuint per igual unes quotes d'accés a la sanitat, com ara el mateix nombre de visites per pacient, el mateix temps de dedicació mèdica per pacient, etc. Des del punt de vista pressupostari, la igualtat de recursos es podria traduir, per exemple, en una igualtat de despesa per càpita. Si els recursos són limitats i no es pot assolir un nivell òptim de salut per a tothom, la igualtat de recursos impediria que una persona tingués un accés

suplementari a l'atenció sanitària encara que tingués diners per pagar-lo o una necessitat mèdica especial<sup>54</sup>.

Els més fermes contrincants de l'igualitarisme sanitari acostumen a centrar-se en aquesta versió de la igualtat estricta dels recursos per denunciar els abusos de l'igualitarisme. Així, Engelhardt considera que l'aprovació de la igualtat de recursos en sanitat respon a una motivació envejosa.

"Pel que fa a l'assistència sanitària, l'igualitarisme de l'enveja contrasta un món en el qual ningú no pot accedir a trasplantaments de pulmó (o a altres intervencions d'elevat cost) amb un món en el qual només els rics hi poden accedir. Aquesta concepció pot conduir a l'ús ilegitim de la força: a) per prohibir els rics d'adquirir millor assistència i b) per frenar el desenvolupament tecnològic i assegurar així que només estarà disponible quan es pugui proporcionar a tots per igual. Es recolçarà aquesta estratègia de limitar l'accés o el progrés mèdic, àdhuc si condueix a la mort i al sofriment, mentre s'assoleixi la igualtat."<sup>55</sup>

Culyer, per altra part, té en compte exclusivament aquesta concepció de la igualtat de recursos quan declara que la desigualtat en els serveis sanitaris és, en general, desitjable<sup>56</sup>, i la contrasta amb els beneficis de la maximització.

Però la igualtat estricta no és l'única mètrica de la igualtat de recursos. També podem distribuir els recursos amb el criteri leximin<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> Per una definició de la igualtat de despesa per càpita, veure G.H. Mooney, "Equity in health care: confronting the confusion", *Effective Health Care*, vol. 1, n° 4, 1983, 180.

<sup>55</sup> Engelhardt (1995), p. 416.

<sup>56</sup> Veure Culyer (1988), p. 33. Veure l'apartat anterior del present treball per trobar un exemple de Culyer en aquest sentit.

<sup>57</sup> Recordar que el leximin vol maximitzar la situació dels que estan pitjor, de la següent forma: la bondat d'una situació és jutjada en funció del nivell del bé

Això és el que fan, per exemple, els defensors d'aplicar el maximin rawlsià a la distribució dels recursos sanitaris. Segons aquest criteri, els recursos sanitaris s'han de distribuir amb la finalitat de maximitzar la posició dels que estan pitjor. Ara bé, com hem de definir els que estan pitjor? en termes dels béns primaris que Rawls contempla -entre els quals no inclou la salut<sup>58</sup>-, o en termes de salut o d'atenció sanitària? Entre els béns primaris bàsics, Rawls no inclou la salut perquè es tracta, aquesta, d'un terme benestarista, la qual cosa obligaria a realitzar comparacions interpersonals de benestar, precisament allò que el filòsof de Harvard vol evitar amb el recursisme de la llista de béns primaris<sup>59</sup>.

Una altra interpretació de la igualtat de recursos l'emparenta amb la igualtat d'accés. Aquesta és segurament la interpretació de la igualtat més habitual en les polítiques sanitàries. La igualtat d'accés no significa que totes les persones entrin per igual en el sistema sanitari, per

---

distribuit en la persona que està pitjor respecte a aquest bé. Però si les persones que estan pitjor de dos estats alternatius tenen, respectivament, el mateix nivell del bé distribuït, aleshores se les classifica en funció del nivell en el penúltim que està pitjor. Si aquests també estan empatats, aleshores ens fixem en el tercer, i així successivament. Si el bé a distribuir són els béns primaris bàsics de Rawls, el criteri leximin condueix al maximin rawlsià. Si el bé a distribuir són les capacitats bàsiques per funcionar, aleshores el leximin s'aplica a la igualtat de capacitats de Sen.

<sup>58</sup> Per una anàlisi del paper dels béns primaris en la teoria de la justícia de Rawls, veure l'apartat 4.3 del present treball.

<sup>59</sup> Més endavant mostraré com es pot deduir una concepció de la justícia sanitària a partir de la teoria de la justícia de Rawls. Per alguns comentaris sobre el criteri del maximin rawlsià aplicat a la sanitat, veure J. Pereira, "What does equity in health mean?", Discussion Paper n° 61, Centre for Health Economics, University of York, 1989, pp. 18-20; i J. Le Grand, *Equity and Choice*, London: HarperCollins, 1991, pp. 77-81. D'altra banda, J. Roemer ha intentat explicar algunes conseqüències d'aplicar el criteri leximin a la distribució dels recursos sanitaris, tot desposseint-lo dels requisits recursistes del maximin de Rawls. Per Roemer, malgrat els problemes pràctics de l'aplicació del leximin, aquest és un criteri més interessant, des del punt de vista de la igualtat, que el criteri de la maximització. Veure J. Roemer, "Distributing Health: The Allocation of Resources by an International Agency", a Sen i Nussbaum (1993), pp. 339-58.

exemple el mateix nombre de vegades o al mateix temps. La igualtat d'accés s'ha d'entendre més correctament com igual oportunitat d'accés. La igualtat d'accés significa que cada persona té la mateixa oportunitat de consumir els recursos sanitaris, independentment del cost.

"La igualtat d'accés es pot interpretar en el sentit d'implicar que cada individu que necessita el servei corresponent hauria d'assumir el mateix cost personal d'utilitzar-lo. És a dir, els sacrificis en diners i temps que ha de fer per tal d'utilitzar el servei haurien de ser els mateixos, independentment de factors com ara l'ingrés, la classe, el gènere o el lloc de residència."<sup>60</sup>

Però el criteri de la igualtat d'accés seria incomplet si no afegim a què hem de tenir accés exactament. També aquí s'obren diferents perspectives. La més habitual parla d'igualtat d'accés per igual necessitat. Una definició típica d'aquest criteri la proporcionen els membres més destacats del prestigiós *The Hastings Center* de Nova York, un dels Instituts de bioètica més reconeguts. Per aquests autors, el criteri de la necessitat exigeix que totes les persones tinguin garantit un

---

<sup>60</sup> J. Le Grand, M. Evandrou, J. Falkingham i D. Winter, "Equity in Health and Social Care", *Journal of Social Policy*, vol. 21, nº 4, 1992, p. 491. Una altra forma d'entendre la igualtat d'accés és la que proposen Culyer i Wagstaff. Per aquests autors, la igualtat d'accés a l'atenció sanitària significa que el consum màxim d'atenció sanitària que les persones poden obtenir ha de ser el mateix per tothom. Veure A.J. Culyer i A. Wagstaff, "Need, equity and equality in health and health care", Discussion Paper nº 95, Centre for Health Economics, University of York, 1992, p. 6. Aquests autors basen la seva definició de l'accés en les idees d'E.O. Olsen i D.L. Rogers, "The welfare economics of equal access", *Journal of Public Economics*, nº 45, 1991, pp. 91-106.

"accés als serveis sanitaris que es poden raonablement considerar com els apropiats per tractar les seves necessitats mèdiques."<sup>61</sup>

A diferència de l'estricta igualtat de recursos, aquí les persones no tenen un igual accés a una part igual d'atenció sanitària, sinó a la part que necessiten, independentment del cost del tractament. La principal dificultat filosòfica d'aquest criteri és articular una definició del que constitueix una necessitat raonable<sup>62</sup>. A part d'això, també apareix el problema de l'elevat cost que suposa atendre totes les necessitats

---

<sup>61</sup> R. Bayer, D. Callahan, A. Caplan i B. Jennings, "Toward Justice in Health Care", *American Journal of Public Health*, vol. 78, n° 5, 1988, pp. 583-88. Veure també A. Caplan, *If I were a rich man could I buy a pancreas?*, Indianapolis: Indiana University Press, 1992, p. 330.

<sup>62</sup> No entraré aquí a analitzar l'enorme quantitat de literatura que ha generat la concepció de la necessitat sanitària, perquè el que m'interessa fonamentalment és reflectir que la necessitat forma part d'un dels criteris més comuns en la interpretació de l'equitat a la sanitat. Per una exposició crítica dels criteris que incorporen la igualtat d'accés per igual necessitat, veure, d'una banda, la literatura generada pels defensors dels criteris maximitzadors: A.J. Culyer i A. Wagstaff, "Need, Equality and Social Justice", Discussion Paper n° 90, Centre for Health Economics, University of York, 1991; A.J. Culyer i A. Wagstaff, "Need, Equity and Equality in Health and Health Care", Discussion Paper n° 95, Centre for Health Economics, University of York, 1992; A. Wagstaff i E. Van Doorsaer, "Equity in the finance and delivery of health care: concepts and definitions", a E. Van Doorslaer, A. Wagstaff i F. Rutten, *Equity in the Finance and Delivery of Health Care*, Oxford: Oxford University Press, 1993, pp. 7-19; A.J. Culyer, "Need: The Idea Won't Do - But We Still Need It", *Social Science and Medicine*, vol. 40, n° 6, 1995, pp. 727-30. D'altra banda, per una teoria general de les necessitats, consultar L. Doyal i I. Gough, *A Theory of Human Need*, Basingstoke: Macmillan, 1991 (trad. castellana de J.A. Moyano i A. Colás: *Teoría de las necesidades humanas*, Barcelona: Icaria, 1994). Un antecedent d'aquest llibre es troba a L. Doyal i I. Gough, "A theory of human needs", *Critical Social Policy*, n° 10, 1984, pp. 6-38. En relació a la sanitat, es pot consultar L. Doyal, "Needs, Rights and the Moral Duties of Clinicians", a R. Gillon (1994), pp. 217-30; i L. Doyal, "How not to ration health care: the moral perils of utilitarian decision making", a F. Honigsbaum, J. Richards i T. Lockett (eds.), *Priority Setting in Action*, Oxon: Radcliffe Medical Press, 1995, pp. 80-90. Per contrastar les idees de Doyal sobre les necessitats sanitàries amb un altre recent intent de construir una teoria de les necessitats a la sanitat, veure R. Sheaff, *The Need for Healthcare*, London i New York: Routledge, 1996. Altres interessants definicions de les necessitats sanitàries les podem trobar a Walzer (1983), pp. 86-91 i a Le Grand i New (1996), pp. 56-7.

sanitàries. Per aquesta raó, alguns autors parlen de reduir el criteri de la igualtat d'accés a un nivell adequat d'atenció i no a tota l'atenció possible. Més enllà d'aquest nivell adequat, es pot accedir en el mercat privat i a través de la capacitat de pagament a la resta de serveis menys necessaris, com ara habitacions d'hospital més luxoses, cirurgia estàtica o prestació dental suplementària. La dificultat d'aquest criteri és similar a l'anterior. Quin és el nivell d'atenció sanitària adequat des del punt de vista de la necessitat? A tal efecte, Caplan creu que

"no obstant els desacords existents en els detalls, especialment en els casos de noves i cares tecnologies, existeix un consens suficient per construir un model útil. La definició canviarà; especificar un nivell adequat d'atenció sanitària, o el que és medicament necessari, requereix de la creació d'un mecanisme capaç d'incorporar informació tecnològica canviant, preferències dels consumidors i recursos disponibles."<sup>63</sup>

Encara hem de fer una altra distinció important. Mentre alguns autors opten per un criteri basat en la igualtat d'accés, altres prefereixen parlar de la igualtat d'ús. En un antològic article sobre l'equitat en la sanitat, Mooney avisa de la importància de no confondre els dos criteris. La igualtat d'accés s'assoleix quan les persones tenen garantit un igual dret a consumir els recursos disponibles. Però la igualtat d'accés no implica una igualtat d'ús. Algunes persones tenen més informació sobre els beneficis de l'atenció sanitària, viuen més a prop dels hospitals, disposen del coneixement necessari per treure profit dels burocratitzats serveis sanitaris o, simplement, no tenen

---

<sup>63</sup> Caplan (1992), pp. 330-1. En l'últim capítol reprendré la idea d'arribar a un consens social com a una forma raonable de solucionar el problema de les diferents interpretacions de l'equitat en la sanitat.

algunes de les barreres sociològiques i culturals que dificulten a altres persones l'accés a l'atenció sanitària que necessiten. Per aquest motiu,

"encara que tinguin igualtat d'accés a l'atenció sanitària, d'això no se segueix que tindran una igualtat d'ús. És més, si la igualtat d'ús és l'objectiu, en algunes circumstàncies aquest l'obtidrem millor amb una discriminació en relació a l'accés."<sup>64</sup>

La distinció entre la igualtat d'accés i la igualtat d'ús és important perquè si la primera es pot identificar amb la igualtat formal d'oportunitats, la segona s'apropa més a la finalitat de la igualtat real d'oportunitats<sup>65</sup>.

Un dels autors que millor han relacionat l'equitat en sanitat amb la igualtat d'oportunitats és el filòsof N. Daniels. Daniels va publicar l'any 1985<sup>66</sup> un llibre al voltant d'una justificació filosòfica de l'accés igualitari a l'atenció sanitària. Des de bon començament, Daniels adverteix que la seva intenció és estendre la teoria rawlsiana de la

---

<sup>64</sup> G.H. Mooney, "Equity in health care: confronting the confusion", *Effective Health Care*, vol. 1, n° 4, 1983, p. 182.

<sup>65</sup> Per una distinció entre ambdós tipus d'igualtat d'oportunitats, veure l'apartat 4.2 del present treball.

<sup>66</sup> N. Daniels, *Just Health Care*, New York: Cambridge University Press, 1985. Prèviament, havia publicat varis i extensos articles sobre la igualtat i la sanitat. Entre d'altres: "Rights to health care and distributive justice: programmatic worries", *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 4, n° 2, 1979, pp. 174-91; "Health-Care Needs and Distributive Justice", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, n° 2, 1981. Posteriorment a la sortida de *Just Health Care*, Daniels ha continuat publicant textos sobre la justícia a la sanitat. Veure, entre d'altres, *Am I My Parents' Keeper An Essay on Justice Between the Young and the Old*, New York: Oxford University Press, 1988; "Justice and Health Care Rationing: Lessons from Oregon", a A. Strosberg (ed.), *Rationing America's Medical Care: the Oregon Plan and Beyond*, Washington D.C.: The Brooking Institution, 1990, pp. 185-95; "Is the Oregon Rationing Plan Fair", *JAMA*, vol. 265, n° 17, 1991, pp. 2232-5; "Liberalism and Medical Ethics", *Hasting Center Report*, vol. 22, n° 6, 1992, pp. 41-3; "Rationing Fairly: Programmatic Considerations", *Bioethics*, vol. 7, n° 2-3, 1993, pp. 224-33; i *Seeking Fair Treatment*, Oxford: Oxford University Press, 1995.



justícia al terreny de la sanitat. Si Rawls no ha realitzat aquesta tasca es deu a motius de simplicitat. Els membres de la posició original que consensuen uns principis de la justícia no són persones reals, sino imaginàries. Per aquest motiu, i en to irònic, Daniels afegeix que en el context idealitzat de la posició original "efectivament, no hi ha una teoria distributiva de l'atenció sanitària perquè ningú no es posa malalt!"<sup>67</sup>. D'altra banda, Rawls podia haver inclòs la salut entre els béns primaris bàsics. Si no ho va fer, assenyala Daniels, seguint les idees d'Arrow<sup>68</sup>, és per dues raons: 1) per evitar una despesa enorme de recursos en tractar els més necessitats, la qual cosa comportaria un empobriment general de la societat, cosa que atempta contra l'eficiència i la mateixa igualtat expressada en el principi de la diferència i 2) perquè si afegim el bé de la salut a la llista dels béns primaris bàsics, en combinar-lo amb els altres béns com ara els ingressos, ens obligaria a realitzar comparacions interpersonals de benestar, cosa que Rawls desitja evitar en tot moment.<sup>69</sup>

L'argumentació de Daniels és la següent. Partint d'una concepció restringida de la salut com l'absència de malaltia, en la qual la malaltia apareix a partir de les desviacions de l'organització funcional normal d'un membre típic de l'espècie<sup>70</sup>, Daniels defineix les necessitats d'atenció sanitària com els requeriments per mantenir, restablir o

---

<sup>67</sup> Daniels (1985), p. 43.

<sup>68</sup> Veure K. Arrow, "Some ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls' Theory of Justice", *The Journal of Philosophy*, vol. LXX, nº 9, 1973.

<sup>69</sup> Veure Daniels (1985), pp. 42-8. Per una exploració de la visió que Rawls té de la salut, consultar Rawls (1993), p. 21 (la salut com un problema d'extensió de la justícia), p. 182 (la negativa a considerar la salut com un bé primari més), i pp. 184, 185 i 272 (la delegació de la qüestió de l'atenció sanitària en l'argumentació de Daniels). Alguns arguments similars es troben també a Rawls (1990).

<sup>70</sup> Veure Daniels (1985), p. 28. Daniels reconeix que no utilitza altres concepcions més àmplies de la salut, com ara la proposada per l'OMS, per evitar la confusió entre la salut i la felicitat. Una confusió com aquesta podria portar a la medicalització de la vida social. En aquesta línia, consultar també Häyry i Häyry (1990), pp. 14ss.

proveir aquest normal funcionament<sup>71</sup>, i les agrupa en cinc apartats: 1) nutrició i vestimenta adequada, 2) condicions de vida i de treball amb higiene, seguretat i absència de contaminació, 3) exercici físic, descans i altres característiques pròpies d'un estil de vida saludable, 4) serveis mèdics de prevenció, curació i rehabilitació personal i 5) serveis socials i personals suplementaris no medicalitzats (com per exemple un servei de gossos ensinistrats especialment per ajudar la mobilitat dels cecs).

En aquest sentit, i seguint la base rawlsiana de la justícia, la concepció de la salut com a desviació del normal funcionament de la persona està estretament relacionada amb la idea d'oportunitat que Rawls inclou en la seva teoria de la justícia. Tenint en compte, a més a més, que els principis rawlsians de la justícia es basen en les dues facultats morals de la persona, no ens ha d'estranyar que Daniels

---

<sup>71</sup> Aquí, Daniels s'afanya a declarar que el concepte de normalitat no és una idea acultural, sino local i històrica. D'altra banda, no hem de caure en l'error -diu Daniels- de considerar el normal funcionament com un estàndard o mitjana estadística igual per tothom. Seguint la pauta rawlsiana d'interpretació del principi de la igualtat equitativa d'oportunitats, les diferències en talents no desigualen injustament les oportunitats de les persones, per la qual cosa la noció de normal funcionament variarà amb les diferències en talents. Per exemple, el normal funcionament d'un esportista d'èlit és diferent del normal funcionament d'algú que no acostuma a fer esport. Ara bé, es pot objectar a Daniels que aquesta distinció pot ser problemàtica, perquè obliga a discriminar entre talent i malaltia, cosa que no sempre es pot fer fàcilment. Per exemple, podem considerar que una invalidesa de naixement és una malaltia, mentre que no ser capaç de recórrer els cent metres llisos en menys de deu segons està relacionat amb una falta de talent. Imaginem algú que ha nascut escanyolit i per tant no és capaç de realitzar, ni amb un bon entrenament, els cent metres llisos en menys de quinze segons. Imaginem ara que un plusmarquista mundial de velocitat ha sofert una malaltia vírica que l'allunya de la seva velocitat punta (ara no pot baixar dels tretze segons els cent metres). Hem de compensar l'esportista per la seva malaltia mentre considerem que l'escanyolit pateix una inevitable falta de talent? Potser l'escanyolit és com és perquè va patir de desnutrició de petit, o perquè els seus pares també són escanyolits. Si a més a més tenim en compte que el concepte de malaltia té uns condicionaments socials importants (pensem per exemple en la dislèxia o en la masturbació), aleshores la frontera entre la malaltia i la falta de talent apareix encara menys nítida. Per una anàlisi crítica del paper dels talents en el principi de la igualtat d'oportunitats, veure l'apartat 5.1 del present treball.

legítimi la relació entre la justícia i la sanitat a partir de la concepció rawlsiana de la persona<sup>72</sup>. D'aquesta manera,

"els deterioraments del funcionament normal com a espècie redueixen el marge d'oportunitats obertes a l'individu en el qual pot construir els seus plans de vida o concepcions del bé. Els plans de vida als quals ens hem ajustat es veuen perjudicats pel deteriorament del funcionament normal."<sup>73</sup>

En conseqüència, si les persones tenen un interès moral fonamental a preservar l'oportunitat de revisar les seves particulars concepcions de la vida bona, aleshores aquest interès es pot estendre a mantenir un nivell normal de funcionament físic i mental com a membre de l'espècie. La justificació de l'atenció sanitària no respon, doncs, a una definició prèvia del dret a la salut o a l'atenció mèdica, sinó que es deriva de la teoria de la justícia de Rawls com una condició de possibilitat de la realització moral de la persona en la societat.

Per tant, de la concepció rawlsiana de la justícia es dedueix que els sistemes sanitaris han de ser governats pel principi de la igualtat equitativa d'oportunitats<sup>74</sup>. La finalitat és procurar que totes les persones mantinguin en tot moment el nivell normal de funcionament

---

<sup>72</sup> Per a una exploració de la concepció moral de la persona en Rawls, i les seves implicacions en la idea d'una igualtat d'oportunitats, veure el capítol 10 del present treball, en especial l'apartat 10.3.

<sup>73</sup> N. Daniels, "Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities?", *Philosophical and Phenomenological Research*, vol. I, Supplement, 1990, p. 280.

<sup>74</sup> "La idea remarca que l'atenció sanitària és especial perquè les necessitats sanitàries tenen un efecte important en les oportunitats obertes als individus per escollir raonablement els plans de vida. És més, si hi ha una obligació social de protegir la igualtat equitativa d'oportunitats, construïda en aquest sentit ampli, aleshores les institucions sanitàries haurien de ser dissenyades per tal d'acomplir aquesta obligació." Daniels (1985), p. 79. Recordem que en la teoria de la justícia de Rawls el principi de la igualtat equitativa d'oportunitats és prioritari a una distribució desigual dels béns primaris o materials.

que els permetin gaudir de la condició de membres plenament cooperants de la societat o ciutadans, és a dir, en persones morals, en el sentit polític de Rawls.

"L'objectiu és restablir la gent, a través de l'atenció sanitària, de manera que tornin a ser membres plenament cooperants de la societat."<sup>75</sup>

En la pràctica, el principi de la igualtat equitativa d'oportunitats desemboca en una igualtat d'accés al sistema sanitari. Una igualtat d'accés que, d'altra banda, no suposa una igualtat en la capacitat d'utilització del sistema sanitari. Daniels és conscient que hi ha factors moralment irrellevants, com ara la disponibilitat geogràfica, les llistes d'espera, el nivell cultural, l'educació en la salut, etc., que condicionen l'accés a l'atenció sanitària, però no creu convenient tenir en compte aquest fet per tal de fer polítiques de discriminació positiva en l'accés a la sanitat. Per justificar-ho, l'autor argumenta que una efectiva igualació equitativa d'aquestes variables podria violar la llibertat de les persones, és a dir, el fet que les desigualtats d'utilització del sistema sanitari es deuen, en ocasions, a les preferències voluntàries i no sempre a factors que s'escapen al control de l'individu. Daniels troba correcte que es tingui en compte la mesura de la igualtat d'ús, però tan sols amb finalitats estadístiques i d'estudi del comportament dels ciutadans, i no com a element normatiu per tal de compensar pels factors irrellevants en l'accés a l'atenció sanitària.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> Rawls (1993), p. 184. Aquesta és una de les poques vegades que Rawls al·ludeix directament a l'atenció sanitària com un problema de la teoria de la justícia. Continuament deixa l'argumentació sobre aquest tema en mans de Daniels.

<sup>76</sup> Veure Daniels (1985), p. 70. Paral·lelament, Daniels afegeix que la seva pretensió no és eliminar o mitigar totes les desigualtats injustes d'accés a la sanitat, sinó, a l'igual que Rawls amb la seva teoria de la justícia, concentrar-se en el disseny d'un principi normatiu per a les institucions. Veure Daniels (1985), pp. 50-2.

Al meu parer, la raó d'aquest fre liberal a les intencions igualitaristes del principi de la igualtat equitativa d'oportunitats és, una vegada més, la concepció individualista de la igualtat d'oportunitats que, basada en una idea kantiano-rawlsiana de la persona, no gosa compensar plenament pels factors moralment irrelevants en l'accés, en aquest cas, a l'atenció sanitària, degut al desig de preservar l'autonomia de la persona, i encara que es reconegui que aquesta autonomia és molt dubtosa d'haver estat exercida en determinades ocasions<sup>77</sup>. En aquest sentit, el principi de la igualtat d'oportunitats com a garant de l'accés equitatiu a l'assistència sanitària ignora altres factors -més enllà de la capacitat de pagament- que també desigualen l'accés efectiu a la sanitat. En efecte, si la importància de l'atenció sanitària prové, com diu Daniels, de l'impacte que aquesta té sobre la capacitat d'escollir concepcions particulars del bé, aleshores sembla clar que el principi de la igualtat d'oportunitats que Daniels defensa sigui immune a la utilització desigual del sistema sanitari, perquè en aquesta desigual utilització podrien haver intervingut preferències individuals que reflecteixen, precisament, la concepció particular del bé. El compromís amb la concepció kantiano-rawlsiana de la persona, que serveix de base per omplir de contingut moral el principi de la igualtat d'oportunitats, ens proporciona la millor explicació del vertader significat de l'igualitarisme de Daniels.

El que objecto a aquesta específica concepció moral de la persona, que prioritza la llibertat de l'individu per sobre dels condicionants socials, culturals i psicològics en el moment d'accedir al sistema

---

<sup>77</sup> El principi de l'autonomia en bioètica no es pot invocar *per se* per defensar la llibertat de no utilitzar l'únic sistema sanitari al qual una persona pot tenir accés. El problema de la falta d'autonomia en l'accés a la sanitat no representa una forma de paternalisme o d'apropiament de la voluntat del pacient, sinó un impediment objectiu per a la utilització de l'atenció sanitària.

sanitari, és que almenys en sanitat és menys clara la necessitat d'inhibir les compensacions igualitaristes en benefici de la llibertat d'elecció i d'ús de l'atenció sanitària. La raó és que aquest tipus d'accés normalment no es reclama com el fruit d'una preferència més, sinó per necessitat (precisament el concepte que vol captar el criteri d'equitat en Daniels). L'acord de no obligar a utilitzar els serveis sanitaris respecta suficientment la llibertat d'elecció, per exemple, permetent un ampli sistema privat d'assistència sanitària i una total llibertat d'elecció de metge, tractament i altres possibilitats sanitàries. Ara bé, ignorar els condicionants moralment irrellevants que algunes persones tenen per accedir a l'única atenció sanitària que es poden permetre reflecteix un escàs compromís amb una interpretació més efectiva de la igualtat d'oportunitats. Haurem d'esperar una modificació en la concepció moral de la persona per obtenir un resultat també diferent en la interpretació de la igualtat d'oportunitats.

Abans d'aquesta empresa, però, encara podem aprofundir més en les conseqüències que la concepció individualista de la igualtat d'oportunitats té en l'accés al sistema sanitari.

#### **13.4. Igualtat d'oportunitats i responsabilitat individual.**

Alguns autors han mostrat la seva predilecció perquè el criteri d'equitat en l'accés a la sanitat tingui en compte la responsabilitat individual davant de la pèrdua de salut. Si estem compromesos amb la llibertat de la persona i, per tant, respectem la llibertat d'elecció, estem obligats d'igual manera a fer la gent responsable de les seves preferències. Aleshores, per què ha de costejar la societat les despeses mèdiques de la pèrdua voluntària de salut de les persones? Aquest és el

punt de partida del criteri de l'equitat basat en la responsabilitat individual. El resultat de l'aplicació d'aquest criteri interpreta l'equitat com a igualtat d'oportunitats, perquè compensa els individus pel resultats pobres que són conseqüència de causes que estan més enllà del seu control, però no pels resultats les causes dels quals estan dins el control dels individus. L'equitat ha de tenir en compte que les persones són responsables de les seves preferències<sup>78</sup>. A més a més, és un criteri d'equitat compromès amb la reducció de costos en els serveis públics de sanitat, perquè fa responsable, també dels costos, les persones que necessiten una atenció sanitària com a conseqüència d'eleccions voluntàries que han conduït a la pèrdua de salut.

Le Grand ens proposa un exemple per adonar-nos de com funcionen les nostres intuïcions morals respecte al tema de la responsabilitat individual en el repartiment equitatiu dels recursos sanitaris escassos. Imaginem un accident de cotxe amb dos ferits igualment greus: el conductor, que anava ebri en el moment de l'accident, i que té contractada una assegurança sanitària per accidents, i un transeunt, que no té assegurnça mèdica i que atropella quan creuava un pas de vianants. Suposem que l'hospital més proper, que és de caràcter privat, només disposa d'un llit d'emergència. En aquesta situació, qui té prioritat en l'atenció sanitària? El criteri d'igual accés per igual necessitat no pot respondre satisfactòriament, perquè els dos ferits estan igualment greus. El criteri de la necessitat només pot oferir una solució arbitrària: llançar una moneda enlaire, perquè no sap discriminar entre necessitats mèdiques iguals. Però tenim la possibilitat de prioritzar un els dos ferits en interrogar-nos pel grau de responsabilitat que han tingut en l'accident. Per Le Grand, si tenim en

---

<sup>78</sup> Per un repàs crític de la igualtat d'oportunitats com un concepte que incorpora la responsabilitat individual de les preferències, veure el capítol 7 del present treball.

consideració el factor de la responsabilitat individual, l'equitat exigirà atendre el vianant en primer lloc.

"La història d'una distribució particular de la salut és crucial per qualsevol decisió que afecti la seva equitat. I els factors crucials que afecten aquesta història tenen a veure amb les eleccions dels individus. Si la mala salut d'un individu és el resultat de factors que estan més enllà del seu control, aleshores la situació és inequitàtiva; si és el resultat de factors que estan dins el seu control, aleshores és equitàtiva."<sup>79</sup>

Existeixen nombroses situacions similars a la de l'exemple, com ara les lesions produïdes per pràctiques esportives o les malalties derivades d'hàbits poc saludables, com per exemple fumar, menjar en excés, beure alcohol, no fer exercici físic, etc. Amb el criteri de la responsabilitat individual, l'equitat demanaria els governs que prohibissin aquestes activitats perilloses en nom del paternalisme o que obligués a contractar assegurances que cobrissin les despeses del risc de perillositat per la salut<sup>80</sup>. De fet, mesures com l'obligatorietat de portar el casc quan es viatja en motocicleta o l'assegurança obligatòria que tot conductor de vehicles de motor ha de tenir és una mostra de com la societat valora el criteri de la responsabilitat individual en la distribució dels costos sanitaris. En cas contrari, la societat s'hauria de desentendre del cost de les malalties i accidents producte d'accions voluntàries<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup> Le Grand (1991), pp. 114.

<sup>80</sup> Alguns autors que exploren les conseqüències per les polítiques públiques de l'aplicació del criteri de la reponsabilitat individual en la distribució dels recursos sanitaris són D. Wikler, "Personal Responsibility for Illness", a D. Van De Veer (ed.), *Health Care Ethics*, Philadelphia: Temple University Press, 1987; i R. Blank, *Rationing Medicine*, New York: Columbia University Press, 1988.

<sup>81</sup> Aquesta posició és mantinguda radicalment per R. Veatch, "Voluntary Risks to Health: The Ethical Issues", *JAMA*, nº 243, 1980, pp. 50-5; i H.T. Engelhardt,



El problema fonamental d'aquest criteri és la impossibilitat de determinat exactament el grau de responsabilitat individual. Per exemple, sovint no és fàcil associar taxativament que un factor voluntari és el causant de la malaltia. Així, actualment ningú no dubta que fumar perjudica seriosament la salut, però encara no ha aparegut cap evidència científica concluent sobre la causa indiscutible del tabac en un sol cas de càncer de pulmó<sup>82</sup>. Però a part del problema empíric, encara roman el problema filosòfic de determinar el grau de voluntat lliure que les persones exercim en cada circumstància. Com el mateix Le Grand reconeix

"Poden argumentar que cap preferència és completament (o àdhuc parcialment) autònoma; les preferències són, simplement, el producte de forces biològiques i socials i, per tant, estan més enllà del control de l'individu com si es tractés d'unes constriccions més. L'elecció autònoma no existeix. Totes les diferències es salut (o fins i tot en qualsevol altre resultat de la conducta, inclosa l'atenció sanitària) són aleshores inequitatives."<sup>83</sup>

És a dir, després de tot, les dificultats per determinar la reponsabilitat individual en la pèrdua de salut impedeixen aplicar

---

"Allocating Scarce Medical Resources and the Viability of Organ Trasplantation", *New England Journal of Medicine*, vol. 311, n° 1, 1984, pp. 66-71.

<sup>82</sup> Es pot fer responsable a una persona d'haver fumat durant un cert temps, quan es movia en un ambient social que fomentava el fet de fumar? Es pot fer a la gent responsable de les dolències associades a l'estrès provocat per la competitivitat social i laboral? Molt sovint, la societat promou comportaments que augmenten els riscos per la salut. La persona pot arribar a ser conscient de part d'aquest riscos, però la pressió social pot exercir una influència de la qual resulta difícil escapar. En aquest sentit, recordem la brillant proposta de Roemer per calcular el grau de responsabilitat individual en accions com ara fumar. Per una exposició crítica de la proposta de Roemer, veure el capítol 7 del present treball.

<sup>83</sup> Le Grand (1991), p. 117.

correctament el criteri. Ara bé, això significa que no podem rebutjar l'atenció sanitària a un pacient només perquè sospitem que la seva malaltia prové d'una acció voluntària, però no que neguem la concepció moral de la persona basada en la voluntat lliure i, per tant, en la responsabilitat individual sobre les preferències. Del fet que no podem determinar amb fiabilitat el grau de responsabilitat no es deriva que alliberem de responsabilitat els individus de les seves preferències.

Una forma de fer a les persones responsables dels seus desigs és a través d'un mercat d'assegurances. Les persones són lliures d'assegurar-se contra els riscos de caure malalts o de tenir accidents. El problema d'aquesta solució és que pot deixar sense assegurar moltes persones que no poden pagar les primes corresponents. En aquets punt, una forma de resoldre la inequitat seria a través d'una política de redistribució de la riquesa, que permetés a totes les persones gaudir d'un conjunt d'eleccions lliures responsables. Una altra solució consisteix a reduir els preus de les assegurances als més pobres. Però encara tindriem un altre problema des del punt vista de l'equitat. Imaginem que un fumador, que té un 20% de probabilitats de desenvolupar un càncer de pulmó, no contracta l'assegurança mèdica perquè té poca aversió al risc. Podríem pensar que si finalment cau malalt de càncer l'hem de fer responsable de no haver contractat l'assegurança. Però, en realitat, aquesta és una conclusió deficient.

"Uns individus així no han escollit afrontar el cost total de contractar la malaltia; més aviat, han escollit contraure el risc d'afrontar aquesta pèrdua. Si de fet no contracten la malaltia, ja que en part les seves pèrdues subsegüents serien degudes a la mala sort, no seria necessàriament equitatiu per ells afrontar el cost total."<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> Le Grand (1991), p. 122.

L'equitat acabaria dient, doncs, que és preferible que les persones que no contracten una assegurança siguin incloses en el mateix sistema que les altres, pagant la part corresponent a la probabilitat que tenen de desenvolupar la malaltia (en forma d'impostos), tant si la desenvolupen com si no, i rebent gratuïtament el tractament corresponent en cas que el necessitin.

En conclusió, Le Grand proposa que el sistema de distribució dels recursos sanitaris més equitatiu consisteix a oferir una atenció sanitària pública i gratuïta, finançada a través d'impostos i independent de l'actitud individual envers el risc. Si no tothom gaudeix del mateix conjunt efectiu d'eleccions lliures, com és el cas de les societats amb una desigual participació en la riquesa, aleshores els impostos han de ser progressius. En tot cas, si resulta evident que algunes activitats, com ara fumar o beure alcohol, generen més risc de malalties que d'altres, tenim un bon argument per gravar impositivament aquestes activitats, fins a un punt suficient per generar els ingressos que financiaran el cost sanitari suplementari que suposa la seva pràctica. El resultat de les idees de Le Grand és que, en la pràctica, els sistemes sanitaris han de garantir un igual accés per igual necessitat. En tot cas, el seu criteri sembla que pot aportar valuosos arguments per associar equitat i elecció en el finançament de la sanitat.

Però aquí també apareixen alguns problemes que Le Grand ja no contempla. Imaginem que el Manel ha fumat durant molts anys, per la qual cosa ha estat obligat a pagar els impostos extraordinaris que graven el tabac en previsió de cobrir el cost del possible desenvolupament d'una malaltia relacionada amb el consum del tabac. Imaginem que, efectivament, el Manel desenvolupa un càncer de pulmó i mor per aquest motiu. Però què succeeix si en descobrir la

seva malaltia mortal el Manel renuncia al tractament que li ofereix el sistema sanitari? Per exemple, ha decidit que prefereix morir sense rebre cap atenció sanitària extraordinària i deixar els diners del tractament en herència per la seva família. Sembla que existeix un reclam legítim per part del Manel perquè l'Estat li retorni els diners que estaven destinats a finançar el seu tractament contra el càncer.

Filant encara més prim, McLachlan es pregunta si les persones que opten per la virginitat estan obligades a contribuir per igual en el finançament de la sanitat pública que, entre d'altres prestacions, inclou els tractaments per les malalties de transmissió sexual. Per McLachlan, amb el criteri de la responsabilitat individual de Le Grand les persones que decideixen voluntàriament no assumir determinats riscos per a la salut haurien de rebre una rebaixa en el preu de la seva part corresponent per finançar el sistema sanitari<sup>85</sup>.

Recentment, el polifacètic R. Dworkin, amb la sofisticació que el caracteritza, ha construït un argument que intenta justificar l'accés equitatiu a l'atenció sanitària en funció també de la responsabilitat individual, incorporant una important disminució dels costos sanitaris<sup>86</sup>.

Dworkin considera que el funcionament dels sistemes sanitaris actuals segueix un model inadequat de justícia sanitària, el model que ell anomena clàssic o de l'aïllament. El model de l'aïllament es basa en

---

<sup>85</sup> Veure H. McLachlan, "Smokers, virgins, equity and health care costs", *Journal of medical ethics*, nº 21, 1995, pp. 209-13.

<sup>86</sup> Dworkin parteix del fet que els Estats Units és el país del món que més percentatge del PIB es gasta en atenció sanitària, mentre manté 40 milions de persones sense assegurança mèdica. Els economistes solen argüir que per resoldre aquesta situació ens hem de preocupar de guanyar més eficiència, cosa que Dworkin comparteix. Però afegeix que no entendrem la naturalesa del problema si no investiguem les raons morals i el model ètic de justícia de la distribució dels recursos sanitaris. Els arguments de Dworkin sobre la justícia a la sanitat es troben en dos articles recents: R. Dworkin, "Justice in the Distribution of Health Care", *McGill Law Journal*, vol. 38, nº 4, 1993, pp. 883-98; i "Will Clinton's Plan Be Fair?", *The New York Review*, vol. XLI, nº 1 i 2, January 13, 1994, pp. 20-5.

tres supòsits: 1) la salut és el més important dels béns humans<sup>87</sup>, 2) el criteri de distribució dels recursos sanitaris és la igualtat d'accés per igual necessitat, independentment del cost de l'assistència sanitària, i 3) com a conseqüència, estem obligats a respectar la Regla del Rescat, que diu que no podem tolerar que algú mori quan podem fer alguna cosa per salvar-li la vida, independentment del cost i del grau d'efectivitat del tractament (mentre aquest sigui positiu).

Dworkin creu que els tres supòsits del model clàssic requereixen una revisió a fons. En primer lloc, no és tan clar que la salut sigui el bé més preuat de les persones, per la qual cosa quan es tracta de racionar l'atenció sanitària, hem de tenir en compte que el consum de sanitat ha de buscar un equilibri pressupostari amb el consum d'altres béns també importants. Quan la tecnologia mèdica era assequible econòmicament per atendre tothom que la necessités, no var ser important adonar-se que la salut és un bé que ha de competir amb altres béns quan els recursos són escassos. Però, actualment, el cost impagable de les noves tecnologies obliga a repensar la importància exacta del valor de la salut en la vida de les persones<sup>88</sup>.

En segon lloc, el criteri de la necessitat és víctima de la variabilitat en la interpretació del que sigui realment una necessitat. Atès que en la

---

<sup>87</sup> Seguint la vella indicació de Descartes, que considerava la salut com el bé personal més valuós.

<sup>88</sup> Dworkin no és l'únic que des d'una posició igualitarista denuncia la identificació de la salut com el bé que és capaç de consumir tots els recursos escassos. Menzel, per exemple, considera que la concepció igualitarista de la sanitat no pot passar per alt que amb una distribució igualitària dels recursos destinats a la sanitat algunes persones preferirien invertir part d'aquests recursos en l'adquisició d'altres béns, com per exemple educació o unes vacances. Per Menze, si no som totalment paternalistes i respectem la llibertat d'elecció en la inversió personal dels recursos iguals, hem de reduir les polítiques igualitaristes en sanitat. Veure P.T. Menzel, "The poor and the puzzle of equality", a *Strong Medicine*, Oxford: Oxford University Press, 1990, pp. 116-31. En un sentit similar es pronuncia Veatch. Veure R.M. Veatch, "Egalitarian justice and the right to health care", a A.R. Chapman (ed.), *Health Care Reform*, Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1994, pp. 106-23.

definició de necessitat intervenen uns valors morals diferents i incommensurables, una societat liberal compromesa amb la igualtat no pot donar una resposta perfeccionista a aquesta qüestió, sinó que ha de permetre les diferents concepcions de la necessitat sanitària, amb la qual cosa el criteri esmentat es torna ambigu.

En tercer lloc, la conseqüència radical del criteri de la necessitat implica l'obediència a la Regla del Rescat. La Regla del Rescat recomana utilitzar el conjunt dels recursos escassos per atendre les persones que més ho necessiten, encara que això consumeixi tots els recursos disponibles i l'efectivitat del tractament sigui ínfima. Per exemple, l'estiu del 1993 uns metges de Filadèlfia van separar dues nenes siameses que compartien un sol cor, sabent que una d'elles moriria i que l'altra tenia un 1% de probabilitats de sobreviure per sobre d'unes quantes setmanes. El cost total de l'operació va ser d'un milió de dòlars. Els metges van argumentar que hi havia un consens unànim per tirar endavant amb la intervenció. "Si es possible salvar una vida, aleshores és valuós fer-ho", van declarar<sup>89</sup>. Per Dworkin, en canvi, en el context d'escassetat de recursos en el qual es mou la justícia resulta una ingenuïtat i, fins i tot, una immoralitat despremiar els costos reals de les nostres decisions. Per aquest motiu, Dworkin proposa un nou model de justícia sanitària derivat de la interpretació de la igualtat d'oportunitats com a igualtat de recursos.

La justificació del nou model recupera l'argumentació contractualista que caracteritza el recursisme de Dworkin. Imaginem una situació ideal o hipotètica en la qual es donen tres condicions: 1) els recursos estan distribuïts igualitàriament<sup>90</sup>, 2) la gent disposa de tota la informació necessària sobre els costos i el grau d'efectivitat dels

---

<sup>89</sup> Veure Dworkin (1994), p. 24.

<sup>90</sup> Per veure en què consisteix la igualtat de recursos que Dworkin dissenya, consultar l'apartat 6.1 del present treball.

tractaments sanitaris i 3) en la societat ningú -tampoc les companyies asseguradores- no coneix la informació sobre els antecedents mèdics i la probabilitat d'una persona de contraure una malaltia determinada. Si es donen aquestes condicions, i no existeix encara una provisió pública de la sanitat, el mercat lliure és l'únic receptor de les demandes d'atenció sanitària. En aquest cas, les persones contractaran l'assegurança sanitària que més els convingui. L'avantatge del mercat és que obliga la gent a fer-se responsable dels costos. I si l'accés al mercat és realment equitatiu (perquè hi ha una igualtat de recursos inicial i tothom coneix la informació necessària en matèria sanitària), aleshores el resultat de l'acció de les persones en el mercat serà just.

Òbviament, no podem esperar que es donin les condicions ideals proposades per Dworkin, però sí podem utilitzar la situació hipotètica descrita com una guia per ajudar a saber en què consisteix la justícia sanitària. Segons Dworkin, com a conseqüència de la negociació justa es crearien, d'una banda, institucions per reduir els costos de l'acció col·lectiva i, d'una altra banda, plans d'assegurances que valorarien econòmicament els riscos que les persones estan disposades a assumir.

El resultat del procés seria la creació d'una assegurança universal mínima semblant a la de països com Canadà<sup>91</sup>. Ara bé, les persones s'assegurarien seguint un principi de prudència (*prudent insurance principle*), no merament un criteri de necessitat.

---

<sup>91</sup> Dworkin utilitza el sistema sanitària actual de Canadà per comparar-lo amb el dels Estats Units. En realitat, però, Dworkin s'està referint a tots els països que inclouen l'accés universal a unes prestacions bàsiques com a resultat de la justícia sanitària, entre els quals també es poden citar Gran Bretanya, Suècia o Espanya. Per una comparació sobre les polítiques d'equitat en els sistemes sanitaris europeus, veure Wagstaff i Van Doorslaer (1993), pp. 10-14. La bibliografia sobre les descripcions comparatives i empíriques dels diversos sistemes sanitaris dels països industrialitzats és molt abundant, per la qual cosa no crec convenient aturar-me en aquesta qüestió.

"El test pregunta el que la gent decidiria gastar en la seva pròpia atenció mèdica, com a individus, si estiguessin comprant una assegurança sota les condicions d'un mercat lliure i equitatiu, i insisteix, primer, que com a nació hauriem de gastar el que gastarien els individus, sota aquelles condicions; i, segon, que hauriem d'utilitzar aquesta despesa agregada per assegurar-nos que tothom té ara, com a individus, el que aleshores tindrien."<sup>92</sup>

En un primer moment, les persones se sentirien temptades d'assegurar-se contra tot tipus de malaltia. Però, immediatament, se n'adonarien que el cost d'una assegurança tan ambiciosa seria prohibitiu i decidirien prudentment rebaixar la cobertura de l'assegurança. El paquet de prestacions que les persones com a mitjana escolleixen en aquesta particular posició original determina la cobertura en prestacions que ha de tenir el sistema sanitari públic. En aquest cas, Dworkin intueix quines prestacions serien excloses de la cobertura universal. Per exemple, la gent no s'asseguraria contra una vida vegetativa lligada a uns aparells molt cars de mantenir. Tampoc no s'asseguraria contra les intervencions cares en situació de demència, per exemple amb un estat d'Alzheimer avançat. Poques persones adquiririen una assegurança contra les intervencions sanitàries molt costoses que només poden prometre poques setmanes de vida. La idea general és que la mitjana de la població no estaria disposada a hipotecar la major part dels seus ingressos durant tota la seva vida per pagar una assegurança contra una malaltia de la vellesa el tractament de la qual és molt costós.

---

<sup>92</sup> Dworkin (1994), p. 24.



"El meu punt de vista és que no voldrien aquests mesos addicionals al cost dels sacrificis, en les seves incipients i vigoroses vides, que serien necessaris si haguessin realitzat aquesta elecció. Pensarien que els diners es gasten millor, de jove, en formació laboral, educació, inversions o en alguna cosa més que beneficiaria la vida al final."<sup>93</sup>

Malgrat això, els tractaments cars i poc efectius poden ser comprats en el mercat privat de la sanitat.

Amb el criteri de l'assegurança prudent, Dworkin justifica la negativa a costejar públicament el tractament de nombroses malalties minoritàries i actualment cares, degut, entre d'altres factors, a l'escassa investigació que s'hi dedica. En aquest sentit, detecto un incentiu en el criteri de Dworkin per marginar les malalties minoritàries i cares. Aquest tipus de malalties ja es troben rebutjades de la iniciativa privada en la investigació pel fet de ser minoritàries. Així, sabem que s'estan fent multitud d'esforços per trobar la vacuna contra la SIDA, que salvarà milions de persones. Però també sabem que aquesta investigació donarà uns altres fruits.

"Un fabulós negoci econòmic per aquells que patenten, fabriquen i venen aquesta vacuna. Una cosa que no passaria si es realitzessin els mateixos esforços inversors en una malaltia com, per exemple, l'ataxia de Freidreich."<sup>94</sup>

Si les malalties minoritàries estan ja clarament marginades, la negativa pública a sufragar, no ja els tractaments actuals, sinó també l'enorme cost de la investigació que les entitats privades mai no

---

<sup>93</sup> Dworkin (1993b), p. 891.

<sup>94</sup> M. Toharia, "Problemas económicos para la investigación genética", *EHIC*, nº 12, 1997, p. 8.

endegaran també per motius econòmics<sup>95</sup>, encara enfonsa més la possibilitat de tractar aquestes malalties amb recursos públics. El criteri de l'assegurança prudent no només rebutja el finançament públic dels tractaments cars per les malalties minoritàries, sinó que tanca definitivament les portes a un avenç en la seva investigació.

Finalment, el criteri de Dworkin, com succeeix amb la resta dels criteris examinats fins ara, no resol la qüestió del desigual accés a l'atenció sanitària degut a factors geogràfics o a les barreres sociològiques i culturals que desigualen la capacitat de les persones per utilitzar i treure profit de l'atenció sanitària.

### **13.5. Igualtat d'oportunitats i capacitats.**

Potser un autor com Sen pot donar una resposta més atractiva al desig igualitarista d'aconseguir una autèntica igualtat d'accés a l'atenció sanitària. Sen critica les interpretacions estrictament recursistes i estrictament benestaristes de la igualtat d'oportunitats. Objecta a Rawls i a Dworkin el fet que els recursos no són una mesura flexible del benestar de les persones. Seguint la crítica original d'Arrow a Rawls, que adverteix que les persones malaltes i discapacitades poden estar pitjor que les que gaudeixen de bona salut encara que comparteixin una igualtat en els béns primaris bàsics que Rawls descriu<sup>96</sup>, Sen afegeix que aquest fet es deu a les diferències en capacitat de les persones per transformar els recursos en benestar, diferències que no són moralment

---

<sup>95</sup> El centres depenents del capital públic, tant a escala nacional com internacional, solen tenir un finançament escàs degut a la multitud de programes d'investigació que han d'afrontar, i difícilment es pot esperar d'ells que omplin ràpidament i eficaç les llacunes que deixa el sistema capitalista general.

<sup>96</sup> Veure Arrow (1973), p. 253.

justificables perquè s'escapen a allò que els individus controlen. Les malalties i la falta de salut, però també les necessitats nutricionals, un embaràs, el fet de viure en zones del planeta d'alt risc d'epidèmies o, en general, les conseqüències sobre la qualitat de vida que comporta la pobresa, desigualen injustament la capacitat que les persones tenen de convertir els recursos en benestar.

Tanmateix, Sen no s'alinea amb els defensors de la igualtat de benestar, perquè considera que les diferències en el benestar de les persones no depenen únicament dels béns primaris disponibles, sinó també de les preferències o lliure elecció. Al costat dels recursistes, Sen parteix d'una concepció moral de la persona on la responsabilitat individual ocupa un lloc destacat. Així, si les persones converteixen distintament els recursos en benestar degut a les seves preferències, això no autoritza una distribució igualitària dels recursos. Per exemple, si algunes persones tenen unes preferències cares que disminueixen el seu benestar quan no les satisfan, seria injust que la societat els transferís més recursos que a la resta de persones per aquest motiu. Per això, la igualtat de benestar no és una bona interpretació de la igualtat d'oportunitats.

Enmig de recursistes i de benestaristes, Sen proposa la mesura de les capacitats per captar els factors que desigualen injustament l'accés de les persones al benestar, tot mantenint la responsabilitat per les seves preferències. La igualtat de capacitats esdevé així una interpretació més adequada de la igualtat d'oportunitats<sup>97</sup>.

Podríem pensar que la igualtat de capacitats és també un criteri encertat per interpretar la igualtat d'accés a l'atenció sanitària? Encara que Sen no ha dedicat, entre la seva immensa bibliografia, cap estudi

---

<sup>97</sup> Per una exposició de l'ideari igualitarista de Sen, veure l'apartat 6.5 del present treball.

específic sobre aquesta qüestió, els seus treballs sobre les causes de la pobresa incorporen freqüentment la salut i l'atenció sanitària com un dels factors més importants en la desigual capacitat de les persones per transformar els recursos en benestar.

"Aquesta línia de raonament té certament el seu pes. De fet, ens condueix cap a una visió de la pobresa en termes de la privació d'ingressos, però no ens porta exactament allà. Hem de considerar altres distincions. Potser el punt més important a tenir en compte és que la suficiència dels mitjans econòmics no pot jutjar-se independentment de les possibilitats reals de *convertir* els ingressos i els recursos en capacitats per funcionar. La persona amb un problema de ronyó que necessita diàlisi podrà tenir més ingressos que una altra persona, però segueix sense suficients mitjans econòmics, ni de fet suficients ingressos, *donada* la seva dificultat de convertir ingressos i recursos en funcionaments."<sup>98</sup>

Així doncs, podem considerar que la mesura de les capacitats interpreta de forma satisfactòria la igualtat d'accés com igualtat en l'ús de l'atenció sanitària, segons la distinció que fèiem en el capítol anterior?<sup>99</sup> Per donar resposta a aquesta qüestió, imaginem el següent

---

<sup>98</sup> Sen (1995), p. 127. Els treballs de Sen sobre l'estudi de la pobresa són molts i de gran interès. Veure, per exemple, les seves obres clàssiques sobre el tema: A. Sen, *Poverty and Famines: An Essay on the Entitlement and Deprivation*, Oxford: Oxford University Press, 1981; i A. Sen i altres, *The Standard of Living*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

<sup>99</sup> Algun autor ja ha suggerit que les anàlisis de Sen poden resultar de gran ajuda per entendre la justícia en la distribució dels recursos de la sanitat, encara que s'ha centrat més en les implicacions econòmiques de la igualtat de capacitats que en les pròpiament ètiques. Veure els treballs de J. Pereira, "Social justice and equity in health in Portugal", *Estudos de Economia*, vol. 8, n° 4, 1988, pp. 345-64; "La interpretación económica de equidad en la salud y atenciones sanitarias", a Asociación de Economía de la Salud (ed.), *Salud y Equidad*, Madrid: Ministerio de Sanidad y Consumo, 1990; "What Does Equity in Health Mean?", *Discussion paper n° 61*, Centre for Health Economics, University of York, 1989.

exemple. La Júlia i el Joaquim comparteixen la mateixa malaltia amb igual pronòstic, és a dir, tenen la mateixa necessitat d'atenció sanitària. La Júlia viu en un suburbi pobre de la ciutat on els focos d'infecció són més nombrosos i perillosos que en el barri benestant on viu el Joaquim. En general, les condicions socials i familiars de la Júlia són més deficitàries, des del punt de vista de la cura per la salut, que les que envolten el Joaquim. Ambdós desitgen curar les seves malalties de la forma més efectiva. Imaginem que vivim en un context de crisi financera de la sanitat on ens demanen que racionem els recursos escassos de la sanitat. Quina resposta donarien a aquest cas els diferents criteris d'equitat que he repassat fins ara?

El liberalisme de Nozick i Engelhardt és indiferent a les necessitats mèdiques, per la qual cosa no es planteja cap punt d'equilibri entre necessitat i cost. En favor d'una concepció propietarista de la llibertat, el liberalisme atendria el malalt que fos capaç de sufragar els costos reals de l'assistència. En aquest cas, segurament tractaria prioritàriament el Joaquim, si efectivament és l'únic capaç de suportar el cost del tractament.

El criteri de la maximització de la salut, en la seva versió més elaborada del QALY, també dedicaria més recursos al Joaquim. En comparació amb la Júlia (imaginem que ambdós tenen la mateixa edat i no pateixen altres trastorns de salut), el Joaquim és capaç de respondre millor al tractament o, el que és el mateix, de treure més benefici en salut, degut a les condicions ambientals que l'envolten, de manera que genera una expectativa de QALYs més alta que la Júlia. A més a més, en el que cas que no es puguin dividir els recursos destinats al tractament, clarament entregaria tots els recursos al Joaquim<sup>100</sup>.

---

<sup>100</sup> Imaginem també de quina manera es comportaria algú compromès amb el criteri de l'utilitarisme clàssic. Suposem que la Júlia és una persona que està acostumada a resignar-se davant de les pèrdues de salut, ja sigui perquè ha

Un altre dels criteris descrits, la igualtat d'accés per igual necessitat, es troba amb un sobtat problema d'inacció. Des del punt de vista de la necessitat, els dos pacients són iguals. En una circumstància com aquesta, la solució que aporten Daniels o Harris és la utilització d'alguna estratègia d'elecció aleatòria, com per exemple llançar una moneda enlaire o, més habitualment, prioritzar l'accés al primer que arriba i crear una llista d'espera. En aquest cas, però, factors com ara la distància geogràfica respecte al centre d'atenció, la capacitat de mobilització dels malalts per buscar assistència sanitària o la diferent percepció dels beneficis de l'atenció sanitària desigualen l'accés<sup>101</sup>. El criteri de la responsabilitat individual també seria indiferent a la prioritat en l'accés d'un dels dos pacients. En aquest cas, la loteria o la llista d'espera apareixen novament com l'alternativa més raonable<sup>102</sup>.

La conclusió és que els criteris esmentats, o donen prioritat en l'accés al Joaquim o són indiferents entre els dos pacients i prefereixen recórrer a sistemes d'elecció aleatòria. No obstant això, moltes persones encara poden pensar que hi ha un factor de desigualtat moralment rellevant que afecta la comparació entre el Joaquim i la

---

adaptat la valoració de la seva vida a l'entorn difícil en el qual es mou o perquè simplement és una persona optimista de mena; el Joaquim, en canvi, tolera a disgust la seva malaltia. En conseqüència, tant si ens guiem pel criteri de la utilitat dels estats mentals com per la utilitat com a satisfacció de les preferències, la Júlia tendirà a rebre menys recursos que el Joaquim fins i tot per la mateixa necessitat.

<sup>101</sup> Hi ha evidència empírica sobre la desigual utilització del sistema sanitari degut a factors no estrictament mèdics. Les dades confirmen, per exemple, que les classes altes treuen més benefici de l'atenció sanitària i pateixen menys algunes malalties determinades que les classes baixes (veure *Las desigualdades en España. Síntesis estadística*, II Simposio sobre Igualdad y Distribución de la Rentay la Riqueza, Fundación Argentaria, 1995, pp. 151-66). Altres factors, com l'edat, el nivell d'estudis, la situació geogràfica o el sexe també condicionen l'accés als recursos sanitaris. Veure J. Caïs, E.J. Castilla i J. de Miguel, "Desigualdad y morbilidad", a *El impacto de las políticas sociales: educación, salud, vivienda*, I Simposio sobre Igualdad y Distribución de la Renta, vol. VIII, pp. 65-112, Madrid: Fundación Argentaria, 1993.

<sup>102</sup> Veure B. New i J. Le Grand, *Rationing in the NHS*, London: King's Fund, 1996, p. 65.

Júlia i que perjudica clarament la segona. La Júlia té la desgràcia de viure en un entorn pitjor que el Joaquim des del punt de vista de la salut. De forma que els criteris que donen més recursos o la prioritat d'accés al Joaquim incrementen el desavantatge de la Júlia, ja que li sumen, a les seves pitjors condicions socio-sanitàries per superar la malaltia, la negació dels recursos o l'accés<sup>103</sup>.

En canvi, el criteri de Sen pot ser sensible a la desigualtat en la capacitat de la Júlia i el Joaquim per transformar els recursos en salut. Amb el criteri de la igualtat de capacitats, la Júlia rebria més recursos que el Joaquim, per tal de reduir en comptes d'incrementar la desigualtat de capacitats entre ambdós.

Òbviament, si la no recepció del tractament implica la mort o una seriosa discapacitat, el criteri de la igualtat de capacitats mostraria la seva inoperància. No hi ha més desigualtat de capacitats que la que apareix entre un viu i un mort. Recordem, però, que quan estem davant d'una elecció tràgica, cap criteri de justícia distributiva no és del tot vàlid<sup>104</sup>. Ara bé, si els recursos són divisibles, aleshores el criteri de la igualtat de capacitats pot aportar més credibilitat que els altres criteris

---

<sup>103</sup> Alguns autors consideren que la justícia sanitària no ha de tenir la missió de compensar per les injustícies socials (veure A. Williams, 1995). Malgrat això, és precís adonar-se que no estic afirmant que la Júlia pot merèixer una major atenció o una atenció prioritària com una forma de compensació per la seva condició social, sinó perquè té una capacitat inferior de transformar els recursos en salut. La condició social pot actuar habitualment com una causa important de la desigualtat de capacitats, però no és la condició social el que determina la desigualtat de capacitats. Per exemple, la Júlia podria disposar de més recursos econòmics que el Joaquim, però en l'accés a un sistema sanitari públic i gratuït el dèficit higiènic del seu entorn social i familiar, una cultura pobra de la salut, una percepció desconfiada envers el sistema sanitari i una multitud més de barreres sociològiques i culturals encara mantindrien la seva pitjor capacitat de transformar els recursos en salut.

<sup>104</sup> Veure el capítol 12 del present treball. Malgrat això, els criteris de la maximització de la salut i de la capacitat de pagament són potencialment capaços de resoldre el dilema moral. En un cas de vida o mort, ambdós deixarien morir la Júlia. El Joaquim produeix més QALYs i té més capacitat de pagament que la Júlia.

estudiats per tal de donar més recursos a un dels dos malalts. D'aquesta manera, la igualtat de capacitats, contràriament als altres criteris, proporciona més recursos a la Júlia. Per exemple, se li hauria de dedicar més temps en el seguiment de l'evolució de la seva malaltia i de la recuperació del tractament; s'hauria d'insistir de forma especial en l'enfortiment del seu sistema immunològic (més temps de repòs a l'hospital si és necessari, visites de personal sanitari al seu entorn familiar, etc.); i també s'haurien de destinar en ella més recursos en la prevenció de possibles recaigudes i noves malalties.

Aquestes mesures compensatòries poden suposar a nivell col·lectiu una ampliació de l'atenció sanitària més enllà dels tractaments estrictament mèdics, com ara realitzar campanyes informatives i formatives d'educació en la salut, millorar les condicions de vida des del punt de vista de la seguretat laboral i la higiene, preocupar-se perquè tothom assoleixi un nivell nutricional adequat, etcètera. Amb el criteri de la igualtat de capacitats, les polítiques sanitàries de prevenció i sòcio-sanitàries ocupen un lloc destacat.

Una vegada més, el límit pressupostari a aquestes polítiques vindrà marcat per la disponibilitat econòmica i per la voluntat política dels membres de la societat. Però aquesta limitació no forma part d'un argument contra el criteri de la igualtat de capacitats. Si ens preocupa distribuir amb justícia els recursos utilitzables, aleshores la capacitat sembla un *distribuendum* adequat des del punt de vista moral. Els factors econòmics i polítics que delimiten la disponibilitat de recursos no alteren la bondat del criteri. Malgrat això, l'elecció del volum pressupostari dedicat a la sanitat es pot veure influït pel criteri de la igualtat de capacitats. Si entenem l'atenció sanitària com un mecanisme per restablir la igualtat de capacitats entre les persones, com succeeix amb l'educació o les llibertats polítiques, aleshores tenim un argument



fortament igualitarista per prioritzar la despesa en atenció sanitària respecte a altres béns i serveis socials.

D'altra banda, és obvi que la despesa sanitària ha de buscar un equilibri amb l'eficiència econòmica per evitar el malbaratament dels recursos socials. Però, com el mateix Sen ens recorda, en el terreny de la sanitat la importància dels incentius per a la ineficiència és menor.

"Si els individus que pateixen certes malalties reben atenció mèdica o altres ajuts, el problema de l'incentiu serà poc important, perquè la gent no sol desitjar emmalaltir ni utilitzar serveis sanitaris o medicines posats a la disposició que no necessiten. En la mesura que l'existència d'atenció mèdica gratuïta o molt subsidiada dugui la gent a prendre menys precaucions, sorgeix aquí un problema d'incentius (ja que la diferència apareixeria aquí per causa de la variable d'elecció, és a dir, el fet de prendre o no precaucions), però en la major part de les circumstàncies de les malalties la gent no acostuma a arriscar-se només perquè el tractament és gratuït o molt barat."<sup>105</sup>

Malgrat això, encara romandran problemes d'equilibri entre l'equitat representada per la igualtat de capacitats i l'eficiència. Però aquesta és una dificultat menor que la que apareix amb una igualtat d'ingressos o de riquesa<sup>106</sup>.

Podem trobar algunes similituds entre el criteri de la igualtat de capacitats i els criteris de Daniels i de Le Grand. Respecte al primer, el mateix Daniels, en un intent de distanciar-se de la mesura de les capacitats, sembla paradoxalment coincidir amb Sen en alguns

---

<sup>105</sup> Sen (1995), p. 160.

<sup>106</sup> Per una anàlisi del lloc de l'eficiència en la sanitat, veure, entre nosaltres, López Casanovas (1996) i Ortún (1996). Veure la nota 16 del capítol anterior per una ampliació de la bibliografia sobre eficiència i sanitat en general.

aspectes relacionats amb la sanitat. Així, la referència a un nivell normal de funcionament com a membre de l'espècie pot incloure, creu Daniels, molts dels aspectes que proposaria la mesura de les capacitats.

"Vist d'aquesta manera, els béns primaris estan connectats a un espai en el qual estem afectats per les *capacitats*: les capacitats dels ciutadans funcionant normalment sobre el curs del conjunt de les seves vides. Entès d'aquesta manera, el model de l'igualitarisme s'assembla a Sen i a Rawls més del que es desprèn de les crítiques de Sen al fetixisme de Rawls."<sup>107</sup>

Per tant, si la Júlia té més dificultats per recuperar el normal funcionament com a membre de l'espècie podria semblar just que rebés més recursos per aquest motiu. En aquest cas, però, el que s'ha produït és un apropament del concepte de funcionament normal al de capacitats, és a dir, els béns primaris s'han flexibilitzat per tal de donar cabuda a la demanda moral de tractar de forma desigual les persones que són diferents en capacitats. Això significa que la necessitat d'atenció sanitària no s'ha d'avaluar únicament pel diagnòstic professional del metge, sinó que hem de tenir en compte tots els factors socials i personals que desigualen injustament la transformació de l'atenció mèdica en salut efectiva, inclòs el mateix accés a l'assistència.

D'altra banda, l'argumentació de Sen podria semblar que coincideix en part amb el criteri de la responsabilitat personal de Le Grand quan descobrim que la igualtat de capacitats està profundament compromesa amb la llibertat. Recordem que, a diferència de la mesura del funcionament, que arrossega tots els problemes ètics del benestarisme,

---

<sup>107</sup> Daniels (1990), p. 284. Per un argument similar utilitzat per Rawls, veure Rawls (1993), pp. 184-6.

la *capacitat* capta la demanda moral de fer a la gent responsable de les seves preferències. Igualar les capacitats bàsiques per funcionar no equival a igualar els funcionaments bàsics. Per aquest motiu, la igualtat de capacitats no desemboca en una igualtat de salut, sinó en una igualtat en el conjunt d'oportunitats que la gent té per convertir els recursos en benestar o, en el nostre cas, en salut. Malgrat això, la preocupació fonamental del criteri d'equitat en Sen és diferent de la del criteri de la responsabilitat individual. Per aquest, l'important és saber de quina manera les eleccions de les persones afecten la distribució dels recursos sanitaris, mentre que pel primer es tracta de saber què poden fer els recursos per les persones i el que aquestes són *capaces* de fer amb ells.

En resum, a diferència del criteri de la igualtat d'accés per igual necessitat, la igualtat de capacitats pot ampliar l'abast de l'equitat als factors socials, culturals i personals que condicionen l'accés efectiu a l'atenció sanitària. Les diferències moralment arbitràries entre les persones, que desigualen la conversió dels recursos en salut, s'han d'incorporar al criteri d'equitat en l'accés i l'aprofitament de la sanitat. D'altra banda, a diferència del criteri de la responsabilitat individual, la mesura de les capacitats, si bé manté la llibertat d'elecció respecte als estils de vida i a la definició personal i cultural de la salut, no és insensible a la formació de preferències adaptatives respecte als comportaments que condicionen la salut. Per exemple, si la majoria de les dones del nostre país utilitzen menys el sistema sanitari que els homes ("aproximadament s'hospitalitzen tres dones per cada dos homes"<sup>108</sup>) degut a l'elecció per part de moltes dones de no desemparar la llar a menys que resulti impossible d'evitar-ho, el criteri de Sen és

---

<sup>108</sup> Veure J. Caïs, E.J. Castilla i J. de Miguel (1993).

sensible a la desigualtat de capacitats entre els gèneres causada hipotèticament per l'elecció voluntària de moltes dones.

No obstant això, Sen insisteix que hem de mantenir un grau de responsabilitat individual sobre les preferències en salut. Una teoria liberal de la igualtat, com és la seniana, no pot imposar un ideal unànime de salut o uniformar uns estils de vida òptimament saludables. Recordem que la igualtat de capacitats no exigeix igualtat de resultats, sinó igualtat d'oportunitats<sup>109</sup>. Encara que els requisits de llibertat són més moderats que en la interpretació de l'equitat com a responsabilitat individual, el criteri de la igualtat de capacitats necessita, per mantenir la responsabilitat sobre les eleccions individuals, un altre criteri previ per demarcar la llibertat del determinisme<sup>110</sup>. Sense aquesta demarcació, mai no sabrem amb exactitud quina és la diferència entre una desigualtat de capacitats justa i una d'injusta. Aquest problema es solucionaria si definim amb claredat quines són les capacitats bàsiques de les persones que han de ser compensades per la justícia, però aquesta tasca és desaconsellada per Sen amb l'argument que la definició d'un índex de capacitats bàsiques per tots els éssers humans violaria la llibertat en la capacitat de concebre particularment el bé.

Ara bé, malgrat la prevenció per definir teòricament un ideal perfeccionista de salut o de vida saludable, en la pràctica cada societat necessita suposar una teoria del bé que indiqui, per exemple, que la necessitat d'un diabètic de rebre tractament de diàlisi o d'un paraplègic de rebre ajuda motriu és moralment superior a la necessitat d'un sibarita de continuar consumint cava i caviar quan s'ha arruïnat. Això

---

<sup>109</sup> Veure Sen (1995), p. 165

<sup>110</sup> Per una extensa anàlisi sobre les conseqüències pràctiques del problema de definir la llibertat i la responsabilitat individuals i de quina manera això afecta la igualtat d'oportunitats, inclosa la igualtat de capacitats, veure el capítol 7 del present treball.

no significa que les dificultats teòriques no repercuteixen en la pràctica. Però sí que ens adverteix que l'aprensió del liberalisme igualitarista, inclòs el de Sen, per incorporar en els continguts de la justícia les concepcions de la vida bona no hauria de paralitzar la confecció de polítiques públiques compromeses amb una distribució equitativa de les necessitats o de les capacitats<sup>111</sup>.

En un altre moment del present treball, i en relació a l'argumentació de Sen, he indicat que el respecte a la llibertat d'elecció no es veu alterat per algunes *comprehensions* perfeccionistes del benestar, sobretot davant de la urgència de definir les necessitats mèdiques o les capacitats bàsiques dels individus per a una societat determinada. Textualment, afirmava que la llibertat d'elecció no es trobaria en perill amb la defensa d'una indexació de les capacitats bàsiques, atès que ella mateixa pot ser una capacitat bàsica o la més important de les capacitats, com mostra la versió de la justícia de Nussbaum<sup>112</sup>. La llibertat d'elecció no és necessàriament un límit a la igualtat d'oportunitats, sinó la seva condició. Hi ha una autèntica igualtat d'oportunitats només quan totes les persones gaudeixen d'una igual llibertat d'elecció. En aquest termes s'entén millor que una manca de bona salut obstrueix la llibertat d'elecció.

---

<sup>111</sup> Les campanyes de les organitzacions no governamentals de caràcter sanitari per intervenir en els països del tercer món en situació de guerra o de fam són molt més sensibles a la comunitat humana a l'entorn del dolor, el patiment i la necessitat d'atenció mèdica que a la diversitat moral de concebre la salut. Podem acusar les intervencions sanitàries en el si d'altres cultures d'exportar coercitivament el model de salut occidental. No obstant això, per bé que tota intervenció en altres cultures exigeix un respecte a les visions alienes de la vida bona, pocs de nosaltres -i, possiblement, pocs éssers humans- paralitzarien l'ajuda sanitària en nom del relativisme cultural. El motiu és que, en la majoria dels casos, la necessitat de salut és un dels conceptes menys controvertible de les capacitats humanes comunes, sempre que, al costat de la beneficiència, respectem el principi d'autonomia del malalt.

<sup>112</sup> Veure el l'apartat 11.3 del present treball.

Garantir una atenció sanitària universal que eviti el deteriorament de la salut es pot justificar per la preservació de la llibertat d'elecció. Qualsevol límit a una atenció sanitària universal haurà de buscar un altre tipus de justificació, com ara l'eficiència, la falta de recursos o la falta de voluntat política i social, però no podrà argumentar que destorba la llibertat d'elecció. Si la llibertat vol superar la frontera de la mera formalitat haurà d'incorporar una teoria que indiqui que la falta de salut és un mal que cal evitar amb l'únic límit dels mitjans col·lectius per aconseguir-ho. Si aquesta teoria implica una concepció del bé, en concret una concepció moral sobre el que és un nivell adequat de salut, això no és una conseqüència que limiti una teoria preocupada per la llibertat, sinó que la possibilita. Necessitem una teoria normativa de la salut que ens digui que la desnutrició que pateixen les persones en certes parts del planeta implica una clara i injusta desigualtat de capacitats, encara que les creences alimentàries locals s'hagin acomodat a l'escassetat continua d'aliment o que fins i tot algunes religions valorin positivament i excepcionalment determinades formes d'inanició. Per tant, una teoria del bé sobre la naturalesa humana (perfeccionisme dèbil<sup>113</sup>) basada en una concepció de la bona salut o d'unes necessitats mèdiques universals no només no faria perillar la justícia liberal, sinó que sembla deduir-se de l'ideal liberal de respectar i promoure la llibertat per igual.

No obstant això, atès que la necessitat urgent de resoldre el conflicte moral sobre el que són les capacitats bàsiques apareix en la pràctica més que en la teoria, segurament la forma més adequada de dirigir

---

<sup>113</sup> Recordem la distinció entre perfeccionisme fort i perfeccionisme dèbil que s'ha explicat en el capítol 11 del present treball. La meua tesi allí, que ara aplico a la sanitat, és que necessitem un perfeccionisme dèbil per dotar de contingut igualitarista el principi de la igualtat d'oportunitats sense violar el principi de la llibertat d'elecció. El cas de la sanitat és paradigmàtic en aquest sentit.

aquesta tasca és cercar el màxim consens moral entre els membres d'una societat determinada per tal de minimitzar les contradiccions de l'acció política posterior. El següent capítol reprén aquesta qüestió.

## 14. PERSONA MORAL I IGUALTAT D'OPORTUNITATS EN LA SANITAT

La preocupació per la justícia en la sanitat ha portat a elaborar diferents criteris d'equitat. He intentat demostrar que la justificació ètica dels criteris està inevitablement lligada a la concepció moral de la persona, concepció que en la pràctica sovint actua clandestinament en la consciència moral dels actors de la sanitat i de la població en general. Per aquest motiu, es fa necessari desvetllar quina idea moral de persona som capaços de compartir públicament com a un primer pas per escollir el criteri d'equitat o combinació de criteris més adequat en sanitat.

Hem vist que els criteris derivats de l'utilitarisme, entre els quals hem destacat el QALY, estan interessats en la maximització del benefici net esperat de l'atenció sanitària, però descuiden els aspectes distributius. He mostrat que la raó del descuit obeeix a un desig d'imparcialitat que es precipita cap a la impersonalitat, degut a la no-separabilitat entre els individus que caracteritza la concepció de la persona moral en l'utilitarisme<sup>1</sup>. El criteri del QALY tracta la persona com una mera contenidora de salut, de manera que el valor moral de l'individu es redueix al valor quantificable de la seva salut. El subjecte de la justícia sanitària no són les persones ni les seves necessitats individuals, sinó la quantitat global d'anys de vida ajustats amb qualitat que hi ha a la societat. Per aquesta raó, el criteri del QALY és indiferent entre impedir la mort d'una persona i augmentar la seva qualitat de vida. La vida humana, mesurada pels anys de vida ajustats

---

<sup>1</sup> Per un examen de la concepció utilitarista de la persona, veure l'apartat 10.1 del present treball.



amb qualitat, és tractada en el QALY com una mercaderia. Òbviament, es tracta d'una mercaderia valuosa, perquè satisfà el més gran dels desigs humans, la supervivència, però el seu valor és relatiu al benefici esperat de l'atenció sanitària, de manera que no té un valor intern, un valor *per se*.

Com a reacció a aquesta concepció moral de la persona, els altres criteris que hem vist recuperen la individualitat de la persona, la qual cosa ens permet recuperar un discurs deontològic sobre la vida humana. Consideren, aquests criteris, que una distribució equitativa de la salut o l'atenció sanitària ha de respectar primordialment els drets individuals. Afirmen que la vida d'una persona no és intercanviable per una mesura quantitativa dels anys i la qualitat de vida en altres persones. Com ja he examinat en altres capítols, el reconeixement del valor intern de la vida humana rep la seva fonamentació secular del concepte kantian de persona. Per Kant, les persones no poden ser tractades com a mercaderies que són conduïdes al mercat de la justícia amb la intenció de maximitzar un bé comú.

"En el regne dels fins tot té o un *preu* o una *dignitat*. Allò que té *preu* pot ser substituït per quelcom d'*equivalent*, en canvi, el que es troba per sobre de tot *preu* i, per tant, no admet res d'*equivalent*, això té una *dignitat*."<sup>2</sup>

A diferència de les mercaderies, les persones posseeixen dignitat. Per aquest motiu, si seguim la concepció kantiana de la personalitat moral, hem d'abandonar els criteris maximitzadors de la salut basats en el conseqüencialisme i en el teleologisme, i hem de recuperar el

---

<sup>2</sup> Kant (1981), p. 92.

deontologisme individualista com a base dels criteris distributius de la salut.

No obstant això, els drets de la persona són múltiples i no tots els criteris individualístics de la justícia sanitària els ordenen de la mateixa manera. El liberalisme, per exemple, prioritza el dret a la llibertat de propietat a l'hora de distribuir els recursos sanitaris. La conseqüència d'aquesta concepció propietarista de la persona és una dràstica reducció de l'atenció sanitària pública i la indiferència moral davant de la impossibilitat econòmica per part d'algunes persones de rebre assistència sanitària, fins i tot si és necessària per salvar la vida.

Una ordenació alternativa dels drets individuals subratlla el respecte al dret a la vida com la principal obligació de l'imperatiu categòric kantian. El criteri de la igualtat d'accés per igual necessitat considera, per exemple, que el dret a la vida, com a expressió de la màxima necessitat dels éssers humans, ha de ser respectat prioritàriament en relació a altres tipus de consideracions, com ara el cost dels tractaments i serveis sanitaris o el seu benefici net esperat en salut.

Aprofundint en les conseqüències d'una personalitat moral kantiana, el criteri de la responsabilitat individual ens recorda que la llibertat consisteix a fer a la gent responsable de les seves preferències. Per la qual cosa, l'accés a l'atenció sanitària serà realment just o equitatiu si dóna prioritat a les persones que no han exposat voluntàriament la seva salut a circumstàncies que la poden malmetre. En un sentit menys extremista, els defensors d'aquest criteri observen que, a igual necessitat, hem de tractar en primer lloc la persona més responsable de la seva salut. Darrera de la concepció kantiana de la persona moral, la

idea de responsabilitat és també indissociable dels ideals de llibertat i autonomia que actuen com a fonament de la dignitat<sup>3</sup>.

Per vèncer els problemes ètics dels criteris esmentats, que redueixen la necessitat de salut a les necessitats mèdiques o que subratllen la responsabilitat individual en els perills de perdre o disminuir la salut, el criteri senjà de la igualtat de capacitats amplia la perspectiva de l'equitat i inclou, en els factors que la justícia sanitària ha de compensar, les barreres sociològiques i culturals que condicionen l'accés a un nivell adequat de salut.

Ara bé, per realitzar aquest canvi de perspectiva he assenyalat que també cal modificar la concepció moral de la persona. Dins el respecte liberal per la llibertat d'elecció i la responsabilitat individual, que Sen comparteix amb els igualitaristes que recalquen l'autonomia com a base de la personalitat moral, el seu criteri, corregit amb un perfeccionisme dèbil sobre la definició de les capacitats, emfasitza la indefensió i la vulnerabilitat de les persones davant del deteriorament de la salut. Aplicant aquí una de les idees més fèrtils de Walzer, això no significa que el criteri d'equitat en sanitat es derivi d'una concepció tancada de la persona moral aplicable uniformement a totes les esferes de la vida social. El criteri d'equitat, com la concepció moral de la persona que s'hi oculta, pot variar en funció de les peculiaritats de cada àmbit social. Per exemple, en l'esfera empresarial, l'equitat sol ser molt sensible a la responsabilitat dels actors en els fruits de les seves accions. En canvi, en la sanitat la majoria de les persones solen mostrar més sensibilitat davant de la fragilitat de la condició humana. En aquest sentit, si seguim l'argumentació de Nussbaum, la preocupació per la fragilitat humana en el disseny d'una teoria de la

---

<sup>3</sup> Per seguir l'argumentació que va de la concepció kantiana de la persona al principi de la igualtat d'oportunitats o criteri d'equitat en la justícia distributiva, veure els apartats 10.2, 10.3 i 10.4 del present treball.

justícia distributiva ens acosta a una concepció moral de la persona més aristotèlica que kantiana<sup>4</sup>.

Amb tot, els criteris de justícia de tipus deontològic poden ser objectats amb dos importants arguments. D'una banda, són víctimes de la Regla del Rescat, que en l'extrem obliga a utilitzar tots els recursos disponibles per allargar la vida d'un moribund si la tecnologia mèdica ho permet. D'altra banda, davant de les eleccions tràgiques, els criteris que entronitzen el dret a la vida es mostren sovint decebedorament inactius. Si la principal virtut dels criteris teleològics és la capacitat de donar una informació precisa sobre la decisió més idònia en les eleccions difícils, els criteris deontològics resulten poc informatius en aquest sentit. Únicament el principi de l'assegurança prudent de Dworkin planteja de forma esquemàtica una original rèplica a les dues objeccions contra el deontologisme, encara que finalment lliura la responsabilitat última de les decisions sobre racionament als membres de la societat.

Sembla clar, doncs, que els problemes de racionament exigeixen un consens social i moral en la resolució del conflicte entre drets i conseqüències davant de la falta de recursos econòmics per atendre idealment totes les necessitats del malalt. El consens és necessari, entre d'altres motius, per evitar que tant els metges com els polítics de torn carreguin amb tota la responsabilitat del racionament. A més a més, no es tracta d'un acord menor que oposa interessos econòmicament i políticament partidistes, sinó d'un compromís públic amb una de les més dures de les concessions morals que pot fer una societat: deixar que algunes persones morin per la impossibilitat econòmica -que no tecnològica- d'atendre-les. Com assenyala P. Nueno,

---

<sup>4</sup> Veure Nussbaum (1988), (1990) i (1992). Per un examen de la concepció moral de la persona en la teoria de la justícia de Nussbaum, veure el capítol 11 del present treball.

"Som davant d'un problema molt més greu que el de l'acord laboral i per això, segurament, els polítics s'enfronten. Quan comencin a ser titulars decisions del tipus *mori's vostè, la seva vida ens costaria massa*, haurà de ser molt clar per tothom qui és el responsable últim"<sup>5</sup>

El més fàcil seria acudir a alguna autoritat moral que ens oferís una ordenació homogènia i eficaç dels valors ètics en discussió. No obstant això, la nostra època es caracteritza precisament per l'absència d'una autoritat moral última. En paraules d'Engelhardt,

"Molts imaginem que els filòsofs i els bioètics poden oferir el mateix tipus de direcció moral en un altre temps ofert pels capellans o rabins; busquen ensenyaments concrets sobre el sentit de la vida, o almenys una explicació dotada de contingut sobre la justícia, la imparcialitat o una política sanitària moralment acceptable; esperen trobar a través de la raó respostes morals dotades de contingut; pretenen que l'Estat substitueixi la comunitat que van conèixer en un altre temps, quan assistien a l'església o la sinagoga; enyoren un consens secularment normatiu en un Estat a gran escala i esperen que una societat a gran escala pugui ser l'equivalent d'una comunitat moral concreta, però totes aquestes esperances són vanes."<sup>6</sup>

En la posmodernitat de la filosofia, la bioètica també ha de conviure amb la falta de suficient racionalitat ètica per allunyar els dubtes i les indecisions de la pràctica de la medicina, incloses les que afecten la distribució dels recursos escassos. No tenim criteris absoluts, per exemple, per dirimir si és convenient o no promoure les mares de

---

<sup>5</sup> Pedro Nuño, "La sanidad enferma", *El País*, 26 de maig de 1997.

<sup>6</sup> Engelhardt (1995), pp. 26-7.

lloguer i els serveis d'eutanàsia, o si hem de considerar la inseminació artificial un servei necessari de les prestacions bàsiques. Les respostes a aquestes qüestions exigeixen uns compromisos ètics que no poden partir de l'afiliació a uns valors absoluts, sinó de la voluntat de les persones per lligar-se a una concepció relativa de la persona moral.

Ara bé, el context posmodern de la pluralitat de les concepcions de la persona i de la vida bona no ens hauria de conduir, com en el cas d'Engelhardt, a la desestimació d'un consens sobre uns continguts morals mínims. Pel bioètic libertari, la pluralitat de continguts morals aparentment irreconciliables -per incommensurables- impedeix qualsevol tipus de consens sobre la matèria de la bioètica que vinculi moralment a la societat. Per aquest motiu, l'Estat s'ha de mantenir neutral respecte a la interpretació moral de les necessitats mèdiques. La conseqüència política de la indiferència moral de la societat organitzada es tradueix, com sabem, en l'accés a l'atenció sanitària en funció de la capacitat individual de pagament. En aquest context, els pobres tan sols poden esperar la caritat dels rics per obtenir atenció sanitària<sup>7</sup>.

Però existeixen altres formes de negociar el consens social que abandonar-se a la indiferència moral de la societat davant dels problemes de justícia sanitària. A l'hora d'enfrontar-se als conflictes ètics, un racionalista com Descartes ja ens va ensenyar que l'obtenció

---

<sup>7</sup> De fet, la neutralitat moral de l'Estat libertari no és certa, atès que en realitat està prioritzant una concepció propietarista de la persona moral, que afegeix un contingut moral a la bioètica de la mateixa dimensió que la persona cristiana, jueva o marxista. Cap interpretació de la bioètica no pot escapar a l'ordenació específica d'uns valors morals. En aquest context d'obligat compromís ètic, l'únic recurs de consens és abordar una ètica cívica de mínims, en contraposició a una ètica de màxims o de la felicitat. Per l'espai de l'ètica de mínims en la nostra època d'insuperable rivalitat moral, veure A. Cortina, *Ètica mínima*, Madrid: Tecnos, 1986; i, de la mateixa autora, *Ètica aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993.

d'una moral provisional sempre és més aconsellable que la passivitat moral.

Doncs bé, el debat sobre els problemes de la distribució justa dels recursos escassos destinables a la sanitat s'hauria d'encaminar cap al consens a l'entorn d'una certa moral provisional que eviti, com a mínim, tant la imposició com la inacció política i social. Un tipus de consens que tingui com a factor clau de procediment la implicació de tots els afectats, atès que la màxima publicitat del debat i de l'acord final és l'única garantia d'una responsabilitat última compartida per tots.

"Tots han d'expressar la seva opinió en la creació d'un sistema que els afectarà. El racionament d'atenció sanitària suscita problemes substancials sobre vida, mort i qualitat de vida. Quan hi ha una restricció de prestacions, alguns individus poden morir i altres tenir la seva salut greument compromesa. Per tant, tots els individus que pertanyen a una comunitat haurien de prendre part d'alguna manera en el procés que crea i distribueix les càrregues del racionament."<sup>8</sup>

La discussió pública hauria d'incloure idealment tots els ingredients que la racionalitat comunicativa d'Apel i Habermas dissenyen per legitimar moralment l'acord social, de forma que el resultat final coincideixi amb els *interessos generalitzables* d'una comunitat moral formada per *interlocutors vàlids*.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Curley (1996), p. 248.

<sup>9</sup> Sobre una bibliografia d'aquests autors respecte a la seva proposta d'ètica comunicativa, veure la n. 54 del capítol 11 del present treball. Si es tracta d'escollir entre els marcs ètics procedimentals que la filosofia política contemporània ofereix per ubicar la discussió moral, prefereixo la concepció de la persona com a interlocutora vàlida que apareix en l'ètica comunicativa que la persona propietarista de l'ètica libertària. Per un estudi del concepte moral de persona per a la bioètica que es deriva de l'ètica comunicativa, veure A. Cortina, "La persona como interlocutor válido. Virtualidad de un concepto transformado de persona para la bioética", a F. Abel i C. Canón (eds.), *La mediación de la filosofía en la*

És important no perdre de vista les condicions ideals del diàleg perquè els procediments tradicionals de consulta pública en les societats plurals i democràtiques estan subjectes a contradiccions i ineficàcies que d'una altra manera passarien més desapercebudes<sup>10</sup>. De fet, algunes de les objeccions més importants a les experiències de consulta popular sobre el racionament a la sanitat que s'han dut a terme insisteixen en aquestes dificultats.

Posem, per exemple, el cas de la consulta a l'estat d'Oregon, als Estats Units, entre 1989 i 1991. L'anomenat pla d'Oregon ha passat a la història de la bioètica com el primer intent social organitzat d'establir una prioritat de serveis o prestacions en el racionament sanitari. Es van utilitzar dos mètodes per elaborar la llista definitiva de prioritats: el cost-efectivitat i la consulta popular. D'una banda, l'anàlisi cost-efectivitat va valorar el cost econòmic de cada servei en relació al benefici sanitari esperat (en forma de QALYs). D'altra banda, es van realitzar una sèrie de consultes a la població d'Oregon per recollir el punt de vista de la societat.

El càlcul cost-efectivitat es va confeccionar a partir d'una llista de 1.600 parells de diagnòstics o condicions de salut i tractaments o serveis. Per exemple, apendicitis-apendicectomia. Per cada una de les parelles es van tenir en compte tres factors: l'efectivitat o benefici net

---

*construcción de la bioética*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas/FIUC, 1993, pp. 143-58. A partir del deontologisme kantian, Cortina construeix un concepte transformat de persona autònoma que inclou la capacitat de l'individu per arribar a un acord moral sobre les qüestions mèdiques que l'afecten. Ella aplica el nou concepte de persona a l'autonomia del pacient per decidir sobre l'activitat sanitària que li dispensen. Jo crec que la seva anàlisi també es pot estendre a l'autonomia de tots els afectats per tenir una veu pública respectada en la discussió sobre els problemes de racionament en sanitat.

<sup>10</sup> El teorema de la impossibilitat d'Arrow és una mostra de les dificultats de trobar un mecanisme d'agregació de preferències que resulti racional. Veure Arrow (1951) i Domènech (1996). Sobre els problemes d'inequitat en els sistemes electorals, veure Verba i Nie (1972), Olson (1982), Mansbridge (1988) i Mueller (1989), així com l'apartat 8.2 del present treball.



esperat del tractament, la duració esperada en anys de vida ajustats amb qualitat i els costos directes del tractament<sup>11</sup>. Seguidament, es tracta de calcular la raó cost-efectivitat a partir del cost del tractament dividit pel producte del benefici net i la duració del benefici. El resultat final de l'operació en totes les parelles s'ordena de menor a major cost-efectivitat i obtenim així la llista de prioritats sanitàries.

Amb la finalitat de recaptar l'opinió pública es van realitzar tres tipus d'activitats: una dotzena d'audiències públiques amb els representants de les diverses forces socials i sanitàries de l'estat, on es van rebre 175 opinions; mil qüestionaris passats en reunions públiques; i una enquesta telefònica aleatòria a 1.001 ciutadans. El resultat de les preferències de la gent havia de matisar la llista confeccionada amb el criteri del cost-efectivitat.

La primera llista obtinguda a partir d'aquesta metodologia va ser fortament criticada. Alguns serveis intuïtivament necessaris (per exemple l'apendicectomia) se situaven en el mateix nivell de la llista que d'altres de menys necessaris des del punt de vista mèdic (per exemple, les obturacions dentals). La raó es troba en el fet que l'apendicectomia té un elevat cost econòmic, encara que també puntua alt quant al benefici net i la duració del benefici. En la pràctica, això significa que realitzar moltes obturacions dentals és equivalent a

---

<sup>11</sup> Per saber de quina manera es van calcular tècnicament cada un dels tres factors, consultar J. Benach i J. Alonso, "El plan de salud del estado de Oregon para el acceso a los servicios sanitarios: contexto, elaboración y características", *Gaceta Sanitaria*, vol. 9, nº 47, 1995, pp. 117-25. La bibliografia sobre el pla d'Oregon augmenta dia a dia. Per un repàs de la bibliografia bàsica dels primers anys, consultar l'article de J. Benach i J. Alonso referenciat abans. El text clàssic sobre el tema és Oregon Health Services Commission, *Prioritization of health services, A Report to the Governor and Legislature*, Oregon Health Services Commission, Portland, Oregon, 1991. Una bona introducció als objectius del pla d'Oregon l'ofereix el mateix governador de l'estat nord-americà: J.A. Kitzhaber, "Prioritising health services in an era of limits: the Oregon experience", a *Rationing in Action*, BMJ, 1993, pp. 35-48.

intervenir una apendicitis<sup>12</sup>. La necessitat d'atenció mèdica no es té en compte a l'hora d'elaborar la llista de prioritats<sup>13</sup>.

Per evitar els problemes ètics derivats d'un excessiu pes del criteri del cost-efectivitat, es van elaborar llistes alternatives en les quals es separaven grups de prestacions en funció de la necessitat (fins a 17 categories de necessitat) i es tornaven a ordenar a l'interior de cada categoria els tractaments i serveis segons el cost-efectivitat. La necessitat es va valorar segons les preferències individuals, el valor social i la importància mèdica dels tractaments i serveis. La llista es va ordenar i reordenar diverses vegades, inclouent també altres factors, com ara el nombre total de persones que es beneficiarien dels serveis. Finalment, es va presentar l'ordenació definitiva de prioritats i la proposta de prestacions finançades públicament. Com a exemple, una prestació que es va excloure va ser el tractament del síndrome hepatorenal i el trasplantament de fetge a causa de cirrosi alcohòlica, degut a la reprovació social del consum de drogues i alcohol. La llista definitiva va ser rebutjada pel Congrés nacional per incompatibilitat amb la llei de discapacitats, amb l'argument que la prioritat dels tractaments que proporcionaven un benefici net superior discriminava les persones discapacitades<sup>14</sup>. Malgrat tot, l'any 1993, després d'alguns retocs per evitar contradir la Llei de Discapacitats del Congrés, l'administració Clinton va donar llum verda al pla per un període de cinc anys. Al marge dels problemes ètics derivats del criteri del cost-

---

<sup>12</sup> Podem trobar aquest exemple a Hadorn (1991), reproduït a Benach i Alonso (1995).

<sup>13</sup> Pels atacs al pla d'Oregon des del criteri de la necessitat, veure Daniels (1990), (1991) i (1993).

<sup>14</sup> Veure l'apartat 13.3 per una exploració de les objeccions ètiques al criteri del cost-efectivitat i del QALY.

efectivitat<sup>15</sup>, es pot dir que el pla d'Oregon ha tingut la virtut d'enfrontar-se pionerament de forma realista i organitzada a la qüestió del racionament.

Des del punt vista de l'obtenció del consens a través de les consultes populars, s'han pogut comprovar algunes anomalies que cal tenir presents. Per exemple, quan es va demanar a la gent que jutgés l'impacte que suposaria viure la resta de la vida amb algunes deficiències físiques o mentals, van aparèixer efectes perversos derivats del fet que la percepció dels símptomes d'una malaltia varia considerablement en funció del seu coneixement directe. Així, la mitjana de les preferències de la gent va revelar que l'ús d'ulleres era percebut de forma més negativa que romandre en un hospital o en una clínica de convalescència. En el mateix sentit, ser víctima de l'addicció a l'alcohol era considerat un fet pitjor que tenir cremades importants per tot el cos o necessitar ajuda per menjar i anar al bany. Fins i tot, necessitar una cadira de rodes resultava menys suportable que perdre la consciència o entrar en coma. En canvi, les persones que patien alguns d'aquests símptomes tendien a ser més realistes a l'hora de declarar les seves preferències<sup>16</sup>. En conjunt, però, els resultats obtinguts a Oregon ens haurien de fer reflexionar sobre la manera més convenient d'aplicar el procediment democràtic per resoldre els problemes del racionament. Per aquest motiu, al marge del perfeccionament dels processos d'elecció col·lectiva respecte del racionament, també resulta necessari proporcionar una teoria del racionament que actuï com a marc de referència del debat públic.

---

<sup>15</sup> No obstant això, no pocs autors consideren que el fracàs del pla d'Oregon no té a veure amb la inclusió dels costos com a criteri d'exclusió, sinó d'una inadequada especificació del valor de l'equitat. Veure, per exemple, Calsamíglia (1996).

<sup>16</sup> Veure Daniels (1993), pp. 230-2.

Amb l'antecedent del pla d'Oregon, però intentant corregir els seus errors i adequant les característiques del racionament a les particularitats de cada societat, han aparegut recentment unes altres experiències. Nova Zelanda, Holanda, Suècia i Regne Unit, per posar els exemples més rellevants, han seguit la línia iniciada per Oregon en l'intent de dissenyar polítiques que promoguin l'eficiència i l'equitat en el racionament<sup>17</sup>.

A Espanya, dins el projecte de reforma del Sistema Nacional de Salut, també s'ha intentat definir les condicions d'equitat en l'accés a l'atenció sanitària. Si bé la preocupació essencial dels polítics i membres de la Comissió d'Anàlisi i Avaluació del Sistema Nacional de Salut, que l'any 1991 van rebre l'encàrrec de dissenyar la reforma actual del sistema sanitari, buscava un increment de la racionalitat del servei, superant les velles mancances de gestió deficient i excés de burocràcia i de centralització, la qüestió de l'equitat va abanderar la justificació de la reforma. De fet, el màxim consens assolit pels membres de la Comissió (un 90%) va ser al voltant de la necessitat de mantenir un accés equitatiu al sistema nacional de salut, resultat que

---

<sup>17</sup> Una anàlisi detallada de cada una de les experiències depassaria l'objectiu d'aquest treball. Per obtenir una informació detallada sobre aquests intents de racionar els recursos sanitaris, veure W. Edgar, *Core health and disability services setting priorities in healthcare: the New Zealand experience*, Ministry of Health Wellington, 1993; Swedish Parliamentary Priorities Commission, *Priorities in health care: ethics, economy, implementation*, Swedish Government, Swedish Government Official Reports, nº 5, 1995; Government Committee on Choices in Healthcare, *Choices in healthcare*, Ministry of Health, Welfare and Cultural Affairs, Rijswijk, 1992; C. Bowie, A. Richardson i W. Sykes, "Consulting the public about health services priorities", *BMJ*, nº 311, 1995, pp. 1155-8; New i Le Grand (1996). Per unes visions comparatives de les diferents experiències assenyalades, consultar F. Honigsbaum, J. Richards i T. Lockett, *Priority Setting in Action*, Oxford: Radcliffe Medical Press, 1995; F. Honigsbaum, J. Calltorp, C. Ham i S. Holmström, *Priority Setting Processes for Healthcare*, Oxford: Radcliffe Medical Press, 1995; X. Badia, "Bioètica y asignación de recursos sanitarios", a M. Casado (ed.), *Materiales de Bioética y Derecho*, Barcelona: Cedecs, 1996, pp. 171-94; V. Ortún (1996), pp. 113-25.

constrasta, per exemple, amb l'acord menor (un 55%) aconseguit sobre la necessitat de considerar l'eficiència com un dels objectius bàsics del servei públic de sanitat<sup>18</sup>.

Respecte als criteris d'equitat que han de predominar en l'accés a l'atenció sanitària, l'opinió majoritària va abraçar el criteri de la necessitat mèdica com el més apropiat<sup>19</sup>. S'insisteix, això sí, que s'han de seguir els criteris de maximització de l'efectivitat i del cost-efectivitat sempre que sigui possible, però només en els casos d'igual necessitat mèdica. Malgrat això, aquesta última recomanació no comporta un nivell d'avaluació específica, atès que la decisió final es deixa en mans dels metges<sup>20</sup>. L'eficiència és considerada de gran valor per millorar la provisió pública del servei sanitari però, ateses les dificultats del seu mesurament, s'aconsella que "el procés d'establir prioritats no pot esperar fins que el sistema sigui eficient perquè hi ha i sempre hi haurà lloc per a la millora en aquest sentit"<sup>21</sup>.

En qualsevol cas, en tots els casos, també l'espanyol, s'insisteix marcadament en la necessitat d'obtenir el màxim consens social

---

<sup>18</sup> Veure Comisión de Análisis y Evaluación del SNS, Ed. Offset, 1991 (Informe y recomendaciones). Per a més informació sobre el cas espanyol, consultar Ministerio de Sanidad y Consumo, *Encuesta Nacional de Salud, 1993: Avance resultados*, Madrid, 1993; SESPAS, "Informe SESPAS 1993: La salud y el sistema sanitario en España", Barcelona: SG Editores, 1993. Alguns comentaris sobre el procés d'avaluació ètica del sistema espanyol es poden trobar a J. Elola, "Situación actual y perspectivas de la regulación de la sanidad en España", ICE, n° 723, 1993; O. Quintana i A. Infante, "A Setting Priorities in the Spanish Care System", *Journal of Medicine and Philosophy*, n° 20, 1995, pp. 505-6; J.M. Cabasés, "La ordenación de prestaciones sanitarias del Sistema Nacional de Salud", *Gaceta Sanitaria*, vol. 46, n° 9 (Supl.), 1995.

<sup>19</sup> El criteri de la necessitat exclou, com he reflectit en l'apartat anterior, aspectes tan importants, des del punt de vista de la igualtat de capacitats, com l'atenció socio-sònitària. Sobre aquesta qüestió, la Comissió va rebutjar explícitament la inclusió d'aquest tipus de serveis dins el sistema nacional de salut públic i gratuït sota l'argument que "no és possible ni aconsellable establir distincions clares entre les demandes socials i les sanitàries." Quintana i Infante (1995), p. 602.

<sup>20</sup> Veure Quintana i Infante (1995), p. 603.

<sup>21</sup> Quintana i Infante (1995), p. 604.

possible. Com reflecteix un responsable de l'Agència d'Avaluació de Tecnologia Mèdica de Catalunya, cal un nou contracte social a la sanitat<sup>22</sup>. Crec que realment necessitem un nou pacte social que neixi de l'equilibri entre les teories ètiques i econòmiques del racionament i la voluntat i la responsabilitat de tots els ciutadans.

En aquests capítols sobre la sanitat, he intentat reflectir quines concepcions de l'equitat poden resultar atractives per ser incorporades a una teoria del racionament. He argumentat que des del punt de vista filosòfic, darrera de cada visió de l'equitat hi ha una concepció moral de la persona. He advertit que en una societat plural, amb diferents concepcions morals de la persona, no és convenient imposar una decisió política i moral sobre l'assignació dels recursos sanitaris, atès que aquesta qüestió toca molt a prop dels interessos essencials de les persones. He manifestat, tanmateix, que la pluralitat moral no ens ha de conduir a l'abdicació social de compromisos morals públics sobre els problemes de racionament. I he mostrat, finalment, que, per tots aquest motius, és necessari promoure un debat públic per tal d'arribar a un consens sobre els criteris de distribució dels recursos sanitaris en una època de crisi financera. El debat i l'acord sobre l'accés als recursos sanitaris reflectirà, sens dubte, el model comú de persona moral que volem per a la nostra societat.

---

<sup>22</sup> Jovell (1996).

## BIBLIOGRAFIA

- Ackerman, B., *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980.
- , "What Is Neutral about Neutrality?", *Ethics*, nº 93, 1983, pp. 372-90.
- Aristòtil, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1985 (trad. de J. Pallí).
- Arneson, R., "Equality and Equal Opportunity for Welfare", *Philosophical Studies*, nº 56, 1989.
- , "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, nº 2, 1990a.
- , "Primary Goods Reconsidered", *Nous*, nº 24, 1990b.
- , "A Defense of Equal Opportunity for Welfare", *Philosophical Studies*, nº 62, 1991.
- , "Autonomy and preference formation", a J.L. Coleman i A. Buchanan (eds.), *In harm's way*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Arras, J., "The Neoconservative Health Strategy. Vouchers and the Rethoric of Equity", a R. Bayer et al. (eds.), *In Search of Equity. Health Needs and the Health Care System*, New York, Plenum Press, 1983.
- Arrow, K., *Social Choice and Individual Values*, New York, Wiley, 1951.
- , "Uncertainty and the welfare economics of medical care", *American Economic Review*, nº 53, 1963, pp. 941-73.
- , "Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls' Theory of Justice", *The Journal of Philosophy*, vol. LXX, nº 9, 1973.
- , "Extended Sympathy and the Possibility of Social Choice", *American Economic Review*, Suppl. issue of the Proceedings, 1977, pp. 219-25.
- Badia, X., "Bioética y asignación de recursos sanitarios", a M. Casado (ed.), *Materiales de Bioética*, Barcelona, Cedecs, 1996.

- Ball, S.W., "Choosing between choice models of ethics: rawlsian equality, utilitarianism, and the concept of persons", *Theory and Decision*, nº 22, 1987, pp. 209-24.
- Barea, J., *Un sector público para el siglo XXI*, Madrid, Club Siglo XXI, 1997.
- Barr, N., *The Economics of Welfare State*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1987.
- Barry, B., *The Liberal Theory of justice*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- , "Equal Opportunities and Moral Arbitrariness", a *Equal Opportunity*, N. Bowie (ed.), Boulder & London, Westview Press, 1988.
- , *Democracy, Power and Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- , *Liberty and Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- , *Justice as Impartiality*, Oxford, Oxford University Press, 1995 (trad. J.P. Tosaus:: *La justicia como imparcialidad*, Barcelona, Paidós, 1997).
- Bayer, R. et al. (eds.), *In Search of Equity. Health Needs and the Health Care System*, New York, Plenum Press, 1983.
- Bayer, R., Callahan, D., Caplan, A. i Jennings, B., "Toward Justice in Health Care", *American Journal of Public Health*, vol. 78, nº 5, 1988, pp. 583-8.
- Baynes, K., *The Normative Grounds of Social Criticism*, New York, State University of New York Press, 1992..
- Beauchamp, T.L. i Childress, F., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1979.
- Beauchamp, T.L. i Faden, R.R., "The Right to Health and the Right to Health Care", *The Journal of Medicine and Philosophy*, nº 4, 1979, pp. 122-30.



- Beitz, Ch., "Equal Opportunity in Political Representation", a *Equal Opportunity*, N. Bowie (ed.), London, Westview Press, 1988.
- Bell, J.M. i Mendus, S., *Philosophy and Medical Welfare*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Benach, J., "Health concepts and health measurement in establishing health priorities: some unresolved issues", a Institut Borja de Bioètica, *Distribución de Recursos Escasos y Opciones Sanitarias*, Barcelona, SG Editores, 1996.
- Benach, J. i Alonso, J., "El Plan de salud del estado de Oregon para el acceso a los servicios sanitarios: contexto, elaboración y características", *Gaceta Sanitaria*, vol. 9, n° 47, 1995, pp. 117-25.
- Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, New York, Methuen, 1982.
- Berlin, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Universidad, 1988.
- Bernstein, B., *Class, Codes and Control*, London, Kegan Paul, 1971.
- Black, P. i Duncan, O., *The American Occupational Structure*, New York, John Wiley, 1967.
- Blank, R., *Rationing Medicine*, New York, Columbia University Press, 1988.
- Bobbio, N., *Dreta i esquerra*, Barcelona, Afers, 1995 (trad. d'A. Rojo).
- Boitte, P., *Éthique, Justice et Santé*, Namur, Artel, 1995.
- Boldrin, "Distribución de la renta y desarrollo económico", a Varios, *Perspectivas teóricas y comparadas de la igualdad*, Madrid, Visor, 1996.

- Bonete, E., "La noción de *persona moral* en la teoría ético-política de Rawls", *Sistema*, nº 85, 1988, pp. 63-86.
- Boudon, R., *Effets pervers et ordre sociale*, Paris, P.U.F., 1977.  
 --, *La desigualdad de oportunidades*, Barcelona, Laia, 1983.
- Bourdieu, P. i Passeron, J.C., *La reproducción. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Ed. de Minuit, 1970.
- Bowie, C., Richarson, A. i Sykes, W., "Consulting the public about health services priorities", *BMJ*, nº 311, 1995, pp. 1155-8.
- Bowie, N., "Introduction", a *Equal Opportunity*, Boulder & London, Westview Press, 1988.
- Bowles, S., "Understanding Unequal Economic Opportunity", *American Economic Review*, vol. 63, nº 2, 1973.
- Brandt, R., *A Theory of the Good and the Right*, Oxford, Oxford University Press, 1979.
- Brock, D., "Ethical Issues in Recipient Selection for Organ Trasplantation", a D. Mathieu (ed.), *Organ Substitution Technology: Ethical, Legal, and Public Issues*, Boulder, Westview, 1988, pp. 86-99.  
 --, "Quality of Life Measures in Health Care and Medical Ethics", a M. Nussbaum i A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Brody, B., "Health care for the haves and haves-not: toward a just basis of distribution" a E.E. Shelp (ed.), *Justice and Health Care*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1981.
- Broome, J., "Selecting people randomly", *Ethics*, vol. 95, nº 1, 1984, pp. 38-55.  
 --, "Good, Fairness and QALYs", a J.M. Bell i S. Mendus, *Philosophy and Medical Welfare*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

- Brown, A., *Modern Political Philosophy*, London, Penguin Books, 1986.
- Buchanan, A., "The Right to a Decent Minimum of Health Care", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 13, n° 2, 1984, pp. 55-78.
- Buchanan, J., *Liberty, Market and State*, Harvester Press, 1986.
- , "Una interpretación hobbesiana del principio de la diferencia de Rawls", *Hacienda Pública Española*, n° 48, 1977.
- Cabasés, J.M., "La ordenación de prestaciones sanitarias del Sistema Nacional de Salud", *Gaceta Sanitaria*, vol. 46, n° 9 (Supl.), 1995.
- Cahn, S.M., *The Affirmative Action Debate*, London, Routledge, 1995.
- Cais, J., Castilla, E.J. i de Miguel, J., "Desigualdad y morbilidad", a *El impacto de las políticas sociales: educación, salud y vivienda*, Madrid, Fundación Argentaria, 1993, pp. 65-112.
- Calabressi, G. i Bobitt, P., *Tragic Choices*, New York, Norton, 1978.
- Callahan, D., "The WHO definition of health", *The Hastings Center Studies*, vol. 1, n° 3, 1973, pp. 77-88.
- , *Setting limits: medical goals in an aging society*, New York, Simon and Schuster, 1987.
- Calsamiglia, A., "Què és la igualtat?", manuscrit.
- Calsamiglia, X., "Equity Criteria and the Setting of Priorities for Health Policies", Institut Borja de Bioètica, *Distribución de Recursos Escasos*, Barcelona, SG Editores, 1996.
- Campbell, T., "Equality of Opportunity", *Proceedings of the Aristotelian Society*, n° 75, 1975.
- Camps, V., *La imaginación ética*, Barcelona, Seix Barral, 1983.
- , *Ética, política, retórica*, Madrid, Alianza, 1988.
- , (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1989.

- , "Introducción" a J. Rawls, *Sobre las libertades*, Barcelona, Paidós, 1990.
- , i S. Giner, *El interés común*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- , *Paradojas del individualismo*, Barcelona, Crítica, 1993.
- , *Los valores de la educación*, Madrid, Amaya, 1994.
- Caney, S., "Liberalism and Communitarianism: a Misconceived Debate", *Political Studies*, vol. XL, 1992, pp. 273-89.
- Caplan, A., *If I were a rich man could I buy a pancreas?*, Indianapolis, Indiana University Press, 1992.
- Caplan, A. i R. Priester, "Ethics, Cost Containment, and the Allocation of Scarce Resources", *Investigate Radiology*, vol. 24, nº 11, 1988, pp. 918-26.
- Carabaña, J., *Educación, Ocupación e Ingresos en la España del siglo XX*, Madrid, MEC, 1983.
- Carr-Hill, R.A., "Allocation Resources to Health Care: Is the QALY a Techninal Solution to a Politic Problem?", *International Journal of Health Services*, vol. 21, nº 2, 1991.
- Castells, C. (ed.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Casahuga, A., "La polémica en torno a la teoría de la justicia de Rawls", *Hacienda Pública Española*, nº 48, 1977.
- Chadwick, R., "Justice in priority setting", a BMJ, *Rationing in Action*, BMJ Publishing Group, 1993.
- Charlesworth, M., *Bioethics in a liberal society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Childress, J.F., "Who Shall Live When Not All Can Live", *Soundings*, nº 53, 1970, pp. 339-55.

- Christiano, Th., "Difficulties with the Principle of Equal Opportunity for Welfare", *Philosophical Studies*, nº 62, 1991.
- Churchill, L.R., *Rationing Health Care*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1987.
- Close, K.D. i Gert, B., "A critique of principlism", *Journal of Medicine and Philosophy*, nº 15, 1990, pp. 219-36.
- Cohen, G.A., "Self-Ownership, World-Ownership, and Equality", a *Justice and Equality. Here and Now*, F. Lucash (ed.), Ithaca, Cornell University Press, 1986.
- , "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics*, nº 99, 1989.
- , "Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities", a *The Quality of Life*, M. Nussbaum i A. Sen (eds.), Oxford, Clarendon Press, 1993.
- , "The Pareto Argument for Inequality", a E.F. Paul, F.D. Miller i J. Paul (eds.), *Contemporary Political and Social Philosophy*, 1995.
- , *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Coleman, J., *Equality of Educational Opportunity*, Whashington, D.C., Government Printing Office, 1966.
- , "Equality of Opportunity and Equality of Results", *Harvard Educational Review*, nº 43, 1973.
- Col·legi de Metges de Catalunya, *Codi de Deontologia*, Barcelona, 1997.
- Colomer, J.M., *El utilitarismo*, Barcelona, Montesinos, 1987.
- , "La utilidad y la igualdad en democracia", *Claves*.
- Comisión de Análisis y Evaluación del Sistema Nacional de Salud, *Informe y Recomendaciones*, 1991.
- Corlett, J.A. (ed.), *Equality and Liberty: Analyzing Rawls and Nozick*, London, MacMillan, 1991.

- Cortina, A., *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986.
- , *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993.
- , "La persona como interlocutor válido", a F. Abel i C. Canón (eds.), *La mediación de la filosofía en la construcción de la bioética*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1993, pp. 143-58.
- Craven-Bartle, J., "El metge i el racionament de les prestacions sanitàries", *Bioètica & Debat*, vol. 2, n° 5, 1996.
- Cubbon, J., "The Principle of QALY Maximization as the Basis for Allocating Health Care Resources", *Journal of Medical Ethics*, n° 17, 1991, pp. 181-4.
- Culyer, A.J., "Inequality of Health Services is, in General, Desirable", a *Acceptable Inequalities?*, D.G. Geen (ed.), London, IEA Health Unit, 1988, pp. 33-47.
- , "The normative economics of health care finance and provision", *Oxford Review of Economic Policy*, vol. 5, n° 1, pp. 34-58.
- , "Need: The Idea Won't Do - But We Still Need It", *Social Science and Medicine*, vol. 40, n° 6, 1995, pp. 727-30.
- Culyer, A.J. i Wagstaff, A., *Need, Equality and Social Justice*, Discussion Paper n° 90, Centre for Health Economics, University of York, 1991.
- , *Need, equity and equality in health and health care*, Discussion Paper n° 95, Centre for Health Economics, University of York, 1992.
- Curley, J.E., "¿Justicia para todos? ética del racionamiento de los recursos de salud", a Institut Borja de Bioètica, *Distribución de Recursos Escasos y Opciones Sanitarias*, Barcelona, SG Editores, 1996.
- Daniels, N., "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty", a *Reading Rawls*, Stanford, Stanford University Press, 1975 (reed. 1989).
- , "Merit and Meritocracy", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 7, n° 3, 1978.
- , "Moral Theory and the Plasticity of Persons", *The Monist*, n° 62, 1979, pp. 265-87.

- , "Health-Care Needs and Distributive Justice", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, n° 2, 1981.
  - , "Fair Equality of Opportunity and Decent Minimums: A Reply to Buchanan", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, n° 1, 1985.
  - , *Just Health Care*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
  - , *Am I my parents keeper? an essay on justice between the young and the old*, New York, Oxford University Press, 1988.
  - , "Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities?", *Philosophical and Phenomenological Research*, vol. I, Suppl., 1990.
  - , "Justice and Health Care Rationing: Lessons from Oregon", a A. Strosberg (ed.), *Rationing America's Medical Care: the Oregon Plan and Beyond*, Washington, The Brooking Institution, 1990, pp. 185-95.
  - , "Is the Oregon Rationing Plan Fair?", *JAMA*, vol. 265, n° 17, 1991, pp. 2232-5.
  - , "Rights to health care and distributive justice: programmatic worries", *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 4, n° 2, pp. 174-91.
  - , "Reflective Equilibrium and Archimedean Points", a J.A. Corlett (ed.), *Equality and Liberty*, London, Mcmillan, 1991.
  - , "Liberalism and Medical Ethics", *Hastings Centre Report*, vol. 22, n° 6, 1992, pp. 41-3.
  - , "Rationing Fairly: Programmatic Considerations", *Bioethics*, vol. 7, n° 2-3, 1993.
  - , *Seeking Fair Treatment*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Darwall, S., "A Defence of the Kantian Interpretation", *Ethics*, n° 86, pp. 164-70.
- DeMarco, J., "Rawls and Marx", a *John Rawls' Theory of Social Justice*, H.G. Blocker (ed.), Athens, Ohio University Press, 1980.
- DiStefano, C., "Trouble with Autonomy: Some Feminist Considerations", a *Feminism*, Aldershot, Edward Elgar Publishing, 1994 (trad. a C. Castells, *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996).
- Domènech, A., *De la ética a la política*, Barcelona, Crítica, 1989.

- . "Algunos desiderata metodológicos de las teorías normativas", Seminari de Metodologia de les Ciències Socials, Facultat de Ciències Econòmiques, Universitat de Barcelona, 1993, mimeo.
- , "Ética y economía de bienestar: una panorámica", a O. Guariglia (ed.), Madrid, Trotta, 1996.

Double, R., *The Non-Reality of Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

Douglass, R.B., Mara, G.M. i Richardson, H.S. (eds.), *Liberalism and the Good*, New York, Routledge, 1990.

Doyal, L., "Needs, Rights and the Moral Duties of Clinicians", a R. Gillon (ed.), *Principles of Health Ethics*, Chichester, Wiley, 1994, pp. 217-30.

--, "How not to ration health care: the moral perils of utilitarian decision making", a F. Honigsbaum et al. (eds.), *Priority Setting in Action*, Oxon, Radcliffe Medical Press, 1995, pp. 80-90.

Doyal, L. i Gough, I., *A Theory of Human Need*, Basingstoke, Macmillan, 1991 (trad. de J.A. Moyano i A. Colás: *Teoría de las necesidades humanas*, Barcelona, Icaria, 1994).

Drummon, M.F. i Maynard A.K., *Purchasing and Providing Cost-Effective Health Care*, Edimburgh, Churchill Livingstone, 1993.

Dworkin, G., *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Dworkin, R., "The Original Position", *University of Chicago Law Review*, vol. 40, n° 3, 1973, pp. 500-33.

--, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984 (trad. de M. Guastavino).

--, "Liberalism", a S. Hampshire (ed.), *Public and Privat Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

--, "What is Equality? Part 1: Equality of Welfare", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, n° 3, 1981.

--, "What is Equality? Part 2: Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, n° 4, 1981.



- , "In Defense of Equality", *Social Philosophy and Policy*, nº 1, 1983.
- , *A Matter of Principle*, London, Harvard University Press, 1985.
- , "Liberal Community", *California Law Review*, nº 77, 1989.
- , *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós/UAB, 1993 (trad. d'A. Domènech)
- , "Justice in the Distribution of Health Care", *MacGill Law Journal*, vol. 38, nº 4, 1993, pp. 883-98.
- , "Will Clinton's Plan Be Fair", *The New York Review*, vol. XLI, nº 1 i 2, January 13, 1994, pp. 20-5.

Edgar, W., *Core health and disability services setting priorities in healthcare: the New Zealand experience*, Wellington, Ministry of Health, 1993.

Elola, J., "Situación actual y perspectivas de la regulación de la sanidad en España", *ICE*, nº 723, Madrid, 1993.

- Elster, J., "Sour Grapes", a A. Sen i B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 (trad. d'E. Lynch: *Uvas Amargas*, Barcelona, Paidós, 1988).
- , *Solomonic Judgements*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- , *Local Justice*, New York, Russell Sage Foundation, 1992 (trad. d'E. Alterman: *Justicia Local*, Barcelona, Gedisa, 1994).

- Engelhardt, H.T., "Disease of masturbation: values and the concept of disease", *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 48, nº 2, 1974, pp. 234-48.
- , "Allocating Scarce Medical Resources and the Viability of Oregon Trasplantation", *New England Journal of Medicine*, vol. 311, nº 1, 1984, pp. 66-71.
- , *Los fundamentos de la bioética*, Barcelona, Paidós, 1995 (trad. d'I. Arias, G. Hernández i O. Domínguez).

Esperet, E., *Language et origine sociale des élèves*, Berna, Peter Lang, 1982.

Etzioni, A., "A moderate communitarian proposal", *Political Theory*, vol. 24, nº 2, 1996, pp. 155-71.

EuroQol Group, "EuroQol -A New Facility for the Measurement of Health-Related Quality of Life", *Health Policy*, nº 16, 1990, pp. 199-208.

Fishkin, J., *Justice, Equal Opportunity and the Family*, New Haven, Yale University Press, 1983.

--, "Do We Need a Systematic Theory of Equal Opportunity?", a *Equal Opportunity*, N. Bowie (ed.), London, Westview Press, 1988.

--, "Liberty versus Equal Opportunity", a *Equal Opportunity*, J. Paul et al. (eds.), Oxford, Basil Blackwell, 1988.

Fleurbaey, M., "Equal Opportunity or Equal Social Outcome?", *Economics and Philosophy*, nº 11, 1995, pp.25-55.

Flew, A., *The Politics of Procrustes*, New York, Prometheus Books, 1981.

Forquin, J.-C., "El enfoque sociológico del éxito y el fracaso escolares: desigualdades de éxito escolar y origen social", *Educación y sociedad*, nº 3.

Frankel, Ch., "Equality of Opportunity", *Ethics*, vol. 81, nº 3, 1971.

Frankfurt, H., "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *Journal of Philosophy*, nº 68, 1971.

Freire, J.M., "Cobertura sanitaria y equidad en España", *I Simposio sobre Igualdad y Distribución de la Renta y la Riqueza*, vol. VIII, Madrid, Fundación Argentaria, 1993, pp. 113-38.

Fried, Ch., "Equality and rights to health care", *Hastings Centre Report*, nº 6, 1976.

--, "¿Es posible la libertad?", a *Libertad, igualdad y derecho*, Barcelona, Ariel, 1988.

Friedman, M., *Free to Choose*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1980.

- Fuchs, V., *The health economy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986.
- Gafni, A. i Birch, S., "Equity considerations in utility-based measures of health outcomes in economic appraisal: an adjustment algorithm", *Journal of Health Economics*, vol. 10, pp. 329-42.
- Galston, W., *Justice and the Human Good*, Chicago, Chicago University Press, 1980.
- , "Equality of Opportunity and Liberal Theory", a *Justice and Equality. Here and Now*, New York, Cornell University Press, 1986.
- , *Liberal Purposes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Gerard, K. i Mooney, G., "QALY league tables: handle with care", *Health Economics*, vol. 2, 1993, pp. 59-64.
- Gillon, R. (ed.), *Principles of Health Care Ethics*, Chichester, Wiley, 1994.
- Ginzberg, E., "High-tech medicine and rising health care costs", *JAMA*, n° 263, 1990, 1820-2.
- Glassman, R., *Democracy and Equality*, New York, Praeger, 1989.
- Glover, J. (ed.), *Utilitarianism and Its Critics*, London, Macmillan, 1990.
- Goldman, A., "The Principle of Equal Opportunity", *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 15, 1977.
- , "The Justification of Equal Opportunity", *Social Philosophy and Policy*, vol. 5, n° 1, 1987.
- Goodin, R.E. i Reeve, A. (eds.), *Liberal Neutrality*, London, Routledge, 1989.
- Goodwin, B., *Justice by Lottery*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

- Government Committee on Choices in Healthcare, *Choices in healthcare*, Rijswijk, Ministry of Health, 1992.
- Gracia, D., "¿Qué es un sistema justo de servicios de salud?", *Bol. Of. Sanit. Panam.*, vol. 108, nº 5-6, 1990, pp. 570-85.
- , *Procedimientos de decisión en ética clínica*, Madrid, Eudema, 1991.
- , "Priorities in health care", Institut Borja de Bioètica, *Distribución de Recursos Escasos y Opciones Sanitarias*, Barcelona, SG Editores, 1996.
- Green, D.G. (ed.), *Acceptable Inequalities?*, London, IEA Health Unit Paper nº 3, 1988.
- Green, S.J., "Competitive Equality of Opportunity", *Ethics*, vol. 100, nº 1, 1989.
- Gross, B., "Real Equality of Opportunity", a *Equal Opportunity*, J. Paul et al. (eds.), Oxford, Blackwell, 1988.
- Grundmann, R. i Mantziaris, C., *Habermas, Rawls, and the Paradox of Impartiality*, Florencia, EUI Working Paper nº 90/1, 1990.
- Guisán, E., "Las personas en serio", *Télos*, vol. V, nº 1, 1996.
- Gutmann, A., "Communitarian Critiques of Liberalism", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, nº 3, 1985, pp. 308-322.
- Haber, J.G., *Doing and Being*, London, Macmillan, 1993.
- Habermas, J. "Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, nº 3, 1995.
- Hadorn, D.C., "Setting health care priorities in Oregon: Cost effectiveness meets the Rule of Rescue", *JAMA*, 1991, nº 265, pp. 2218-25.

- Haksar, V., *Equality, Liberty, and Perfectionism*, Oxford, Oxford University Press, 1979.
- Hare, R.M., "Ethical Theory and Utilitarianism", a A. Sen i B. Williams (eds), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Harris, J., "QALYfying the value of life", *Journal of Medical Ethics*, n° 13, 1987, pp. 117-23.
- , "More and better justice", A J.M. Bell i S. Mendus, *Philosophy and Medical Welfare*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 75-96.
- , "Unprincipled QALYs: a response to Cubbon", *Journal of Medical Ethics*, n° 17, 1991, pp. 185-8.
- , "Double jeopardy and the veil of ignorance -a reply", *Journal of Medical Ethics*, n° 21, 1995, pp. 151-7.
- Harrison, S. i Hunter, D.J., *Rationing Health Care*, Institut for Public Policy Research, 1994.
- Harsanyi, J., "Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking", *Journal of Political Economy*, n° 61, 1953.
- , "Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility", *Journal of Political Economy*, n° 63, 1955.
- , "¿Puede el principio maximin servir como base ética?", *Hacienda Pública Española*, n° 48, 1977.
- , "Non-linear Social Welfare Functions: A Rejoinder to Professor Sen", a R.E. Butts i J. Hintikka (eds.), *Foundational Problems in the Special Sciences*, Reidel, Dordrecht, 1977 (trad. castellana a *Télos*, vol. V, n° 1, 1996).
- Hart, H., "Rawls on Liberty and Its Priority", a *Reading Rawls*, N. Daniels (ed.), Stanford, Stanford University Press, 1975.
- , "Between Utility and Rights", a A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1979.
- Haslett, D.W., "What is Wrong with Reflective Equilibria", a J.A. Corlett (ed.), *Equality and Liberty*, London, Macmillan, 1991.

- Haworth, L., *Autonomy: An Essay in Philosophical Psychology and Ethics*, New Haven, Yale University Press, 1986.
- Häyry, H. i Häyry M., "Health Care as a Right, Fairness and Medical Resources", *Bioethics*, vol. 4, nº 1, 1990.
- Herrero, M., "La igualdad vista por un conservador", a *La igualdad en las ideas y en el pensamiento político*, Madrid, Fundación Argentaria, 1993.
- Holm, S., "Not just autonomy: the principles of american bioethical ethics", *Journal of Medicine and Philosophy*, nº 21, 1995, pp. 332-8.
- Honderich, T., *El conservadurismo*, Barcelona, Península, 1993 (trad. de J.M. Alvarez).  
 --, *How Free Are You?*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Honigsbaum, F. et al. (eds.), *Priority Setting in Action*, Oxford, Radcliffe Medical Press, 1995.
- Honigsbaum, F. et al., *Priority Setting Processes for Healthcare*, Oxford, Radcliffe Medical Press, 1995.
- Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1988.
- Hurka, T., "Why Value Autonomy?", *Social Theory and Practice*, vol. 3, nº 3, 1987.  
 --, *Perfectionism*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Huxley, A., *Un món feliç*, Barcelona, Hogar del Libro, 1983.
- Informe sobre salut al món, 1995: reduir les desigualtats, nº 116, 1995.
- Jencks, Ch., *Inequality*, New York, Basic Books, 1972.  
 --, "Whom Must We Treat Equally for Educational Opportunity to be Equal?", *Ethics*, nº 98, 1988.

- , “What Must Be Equal for Opportunity to be Equal?”, a *Equal Opportunity*, N. Bowie (ed.), London, Westview Press, 1988.
- Jonsen, A.R. i Toulmin, S., *The Abuse of casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley, L.A., University of California Press, 1988.
- Jovell, A.J., “Temps era temps: la necessitat d'un nou contracte social a la sanitat”, *Salut Catalunya*, vol. 10, n° 2, 1996.
- Kane, R., *Free Will and Values*, New York, State University of New York Press, 1985.
- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981 (trad. de M. García Morente).
- Kilner, J.F., “A moral allocation of scarce lifesaving medical resources”, *Journal of Religious Ethics*, n° 9, 1981, pp. 245-71.
- Kitzhaber, J.A., “Prioritising health services in an era of limits: the Oregon experience”, a *BMJ, Rationing in Action*, BMJ Publishing, 1993, pp. 35-48.
- Kymlicka, W., “Liberal Individualism and Liberal Neutrality”, *Ethics*, vol. 99, 1989.
- , *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- , *Filosofia política contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1995 (trad. de R. Gargarella).
- Larmore, C., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Larry, A. i Schwarzschild, M., “Liberalism, Neutrality, and Equality of Welfare vs. Equality of Resources”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16, n° 1, 1987.
- Le Grand, J., “Equity versus Efficiency: The Elusive Trade-Off”, *Ethics*, vol. 100, n° 3, 1990.
- , *Equity and Choice*, London, HarperCollins, 1991.

- , "Economía, igualdad y justicia social", a *La igualdad en las ideas y en el pensamiento político*, Madrid, Fundación Argentaria, 1993.
- Le Grand, J. et al., *The Economics of Social Problems*, London, Macmillan, 1991.
- Le Grand, J. et al., "Equity in Health and Social Care", *Journal of Social Policy*, vol. 21, nº 4, 1992.
- Lebowitz, M.A., "Is Analytical Marxism Marxism?", *Science and Society*, vol. 52, nº 2, 1988.
- Levin, M., "Equality of Opportunity", *Philosophical Quarterly*, nº 31, 1981.
- Lessnoff, M., "John Rawls' Theory of Justice", *Political Studies*, vol. 19, nº 1, 1971.
- Lloyd Thomas, D.A., "Competitive Equality of Opportunity", *Mind*, vol. 86, nº 343, 1977.
- Lockwood, M., "Quality of Life and Resource Allocation", a J.M. Bell i S. Mendus (eds.), *Philosophy and Medical Welfare*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Lomasky, L., "Medical progress and national health care", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, 1981, pp. 65-88.
- López Casanovas, G. (ed.), *Incentives in Health Systems*, Berlin, Springer-Verlag, 1991.
- (ed.), *Análisis económico de la sanidad*, Barcelona, Dpt. sanitat, 1994.
- , "Allocation of Resources and Choices in Health Care", a Institut Borja de Bioètica, *Distribución de Recursos Escasos y Opciones Sanitarias*, Barcelona, SG Editores, 1996.
- López Martínez, J., "Fracaso escolar y origen social", *Revista de Ciencias de la Educación*, nº 104, 1980.



- López Santamaría, J., "La concepción política de persona en la teoría de la justicia de John Rawls", *Revista Agustiniana*, vol. XXXVII, nº 114, 1996, pp. 969-97.
- Luther, E. i Schubert-Lenhardt V., "Marxism, Health Care Ethics and the Four Principles", a R. Gillon (ed.), *Principles of Health Care Ethics*, Chichester, Wiley, 1994.
- Machan, T.R. (ed.), *The Libertarian Alternative*, Chicago, Nelson Hall, 1974.
- MacIntyre, A., "How Moral Agents Have Become Ghosts?", *Synthese*, nº 53, 1982, pp. 295-312.
- Mackie, J.L., *Hume moral's theory*, London, Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Mansbridge, J., "The Equal Opportunity to Exercise Power", a *Equal Opportunity*, N. Bowie (ed.), London, Westview Press, 1988.
- Maravall, J.M., "La igualdad en el pensamiento socialista", a *La igualdad en las ideas y en el pensamiento político*, Fundación Argentaria, 1993.
- , "Introducción" a Varis, *Perspectivas teóricas y comparadas de la igualdad*, Madrid, Visor, 1996.
- Margolis, E., *The Elusive Quest: The Struggle for Equality of Educational Opportunity*, New York, Apex Press, 1992.
- Martin, R., *Rawls and Rights*, Lawrence, University Press of Kansas, 1985.
- Marx, K., *La Sagrada Familia*, Barcelona, Grijalbo, 1978.
- McLahlan, H., "Smokers, virgins, equity and health care costs", *Journal of Medical Ethics*, nº 21, 1995, pp. 209-13.
- Menzel, P.T., *Strong Medicine*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

- Meslim, E. et al., "Principlism and the ethical appraisal of clinical trials", *Bioethics*, nº 5, 1995, pp. 398-418.
- Mill, S., *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 1984.  
 --, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1986.
- Ministerio de Sanidad y Consumo, *Encuesta Nacional de Salud, 1993*, Madrid, 1993.
- Mooney, G., "Equity in health care: confronting the confusion", *Effective Health Care*, vol. 1, nº 4, 1983.  
 --, *Economics, Medicine and Health Care*, Brighton, Harvester Press, 1986.  
 --, "QALYs: are they enough? A health economist's perspective", *Journal of Medical Ethics*, nº 15, 1989, pp. 148-52.
- Mooney, G. i Jensen, U.J. (eds.), *Changing Values in Medical and Health Care Decisions Making*, Chichester, Wiley, 1990.
- Moskop, J.C., "Rawlsian justice and a human right to health care", *The Journal of Medicine and Philosophy*, nº 8, 1983, pp. 329-38.
- Mueller, D., *Public Choice II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Mulhall, S. i Swift, A., *El individuo frente a la comunidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1996.
- Nagel, Th., "Rawls on Justice", *The Philosophical Review*, nº 2, 1973.  
 --, *La muerte en cuestión*, Madrid, FCE, 1981.  
 --, *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Najman, J. i Levine, S., "Evaluating the impact of medical care and technologies on the quality of life: A review and critique", *Social Science and Medicine*, nº 15, 1981, pp. 107-15.
- Nelson, W., "Equal Opportunity", *Social Theory and Practice*, vol. 10, nº 2, 1984.

- , *La justificación de la democracia*, Barcelona, Ariel, 1986.
- New, B. i Le Grand, J., *Rationing in the NHS*, London, King's Fund, 1996.
- Newhouse, J.P., "An iconoclast view of health cost containment", *Health Affairs*, nº 12 (Suppl.), 1993, pp. 152-71.
- Nickel, J., "Equal Opportunity in a Pluralistic Society", a *Equal Opportunity*, J. Paul et al. (eds.), Oxford, Blackwell, 1988.
- Nino, C., *Ética y derechos humanos*, Barcelona, Ariel, 1984.
- Norman, R., *Studies in Equality*, Avebury, Aldershot, 1995.
- Nord, E. "An alternative to QALYs: the saved young life equivalent (SAVE)", *BMJ*, nº 305, 1992, pp. 875-7.
- , "The relevance of health state after treatment in prioritising different patients", *Journal of Medical Ethics*, nº 19, 1993, pp. 37-42.
- Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974 (trad. de R. Tamayo: *Anarquía, estado y utopía*, México, FCE, 1988).
- , "Distributive Justice", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 3, 1973.
- Nueno, P., "La sanidad enferma", *El País*, 26 de maig de 1997.
- Nussbaum, M., "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol. 1, 1988, pp. 145-84.
- , "Aristotelian Social Democracy", a R.B. Douglas et al. (eds.), *Liberalism and the Good*, New York, Routledge, 1990, pp. 203-52.
- , "Human Functioning and Social Justice", *Political Theory*, vol. 20, nº 2, 1992, pp. 202-46.
- Nussbaum, M. i Sen, A., *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

- Okin, S.M., *Justice, gender, and the family*, New York, Basic Books, 1989.
- , "Political Liberalism: Justice and Gender", *Ethics*, nº 105, 1994 (trad. a C. Castells, *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996).
- Okun, A., *Equality and Efficiency: The Big Trade-Off*, Washington, Brookings, 1975.
- Olsen, E.O. i Rogers, D.L., "The welfare economics of equal access", *Journal of Public Economics*, nº 45, 1991, pp. 91-106.
- Olson, M., *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982.
- O'Neill, O., "Opportunities, Equalities, and Education", *Theory and Decision*, nº 7, 1976.
- Oregon Health Services Commission, *Prioritization of health services*, Portland, A Report to the Governor and Legislature, 1991.
- Ortún, V., "Contradictions and trade-offs between efficiency and equity", a Institut Botja de Bioètica, *Distribución de Recursos Escasos y Opciones Sanitarias*, Barcelona, SG Editores, 1996.
- Parfit, D., "Later Selves and Moral Principles", a A. Montefiori (ed.), *Philosophy and Personal Relations*, London, Routledge, 1973, pp. 137-69.
- , *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.
- Pateman, C., "Feminist Critics of the Public/Private Dichotomy", a *The Disorders of Women*, Cambridge, Polity Press, 1989 (trad. a C. Castells, *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996).
- , *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995 (trad. de M.L. Femenías).

- Pazner, E., "Recent Thinking on Economic Justice", a *Social Goals and Social Organization*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Peffer, R.G., *Marxism, Morality, and Social Justice*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1990.
- Pereira, J., "Social justice and equity in health in Portugal", *Estudos de Economia*, vol. 8, nº 4, 1988, pp. 345-64.
- , "What does equity in health mean?", Discussion Paper nº 61, Centre for Health Economics, University of York, 1989.
- , "La interpretación económica de equidad en la salud y atenciones sanitarias", a Asociación de Economía de la Salud (ed.), *Salud y Equidad*, Madrid, Ministerio de Sanidad y Consumo, 1990.
- Pérez Melero, A. "La edad avanzada como criterio de exclusión en la asistencia sanitaria", a Institut Borja de Bioètica, *Distribución de Recursos Escasos y Opciones Sanitarias*, Barcelona, SG Editores, 1996.
- Perotti, R., "Political Equilibrium, Income Distribution and Growth", *Review of Economic Studies*, nº 60, 1993, pp. 755-75.
- Pöggge, Th., *Realizing Rawls*, New York, Cornell University Press, 1989.
- Prior, A., *La libertad en el pensamiento de Marx*, Murcia, Universidad de Murcia, 1988.
- Putnam, H., *Verdad, razón e historia*, Madrid, Tecnos, 1988.
- , *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós, 1994.
- , *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990.
- Puyol, A., "La inestabilidad del igualitarismo político", a M-R. Mate (ed.), *Pensar la igualdad y la diferencia*, Madrid, Visor, 1995.
- , "Igualdad y sistema sanitario", *Intervención psicosocial*, en prensa.

- Quintana, J.M., "Educación y pluralismo socioeconómico", *Revista española de Pedagogía*, nº 161, 1983.
- Rae, D., *Equalities*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981.
- Rakowski, E., *Equal Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- Rand, A., *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*, New York, New American Library, 1964.
- Rawles, J., "Castigating QALYs", *Journal of Medical Ethics*, nº 15, 1989, pp. 143-7.
- Rawles, J. i Rawles, K., "The QALY argument: a physician's and a philosopher's view", *Journal of Medical Ethics*, nº 16, 1990, pp. 93-4.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971 (trad. de M.D. González: *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1978).
- , "A Kantian Conception of Equality", *Cambridge Review*, nº 96, 1975.
- , "Fairness to Goodness", *Philosophical Review*, nº 84, 1975.
- , "Social Unity and Primary Goods", a A. Sen i B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- , "Justice as Fairness: Political, not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, nº 3, 1985.
- , *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986 (trad. de M.A. Rodilla).
- , "The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, nº 1, 1987a.
- , "Préface", a *Théorie de la justice*, Paris, ed. du Seuil, 1987b.
- , "Priority of Right and Ideas of the Good", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 17, nº 4, 1988.
- , "The Domain of the Political and Overlapping Consensus", *New York University Law Review*, vol. 64, nº 2, 1989a.

- , "Themes in Kant's Moral Philosophy", a E. Förster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford, Cal., Stanford University Press, 1989b.
- , *Sobre las libertades*, Barcelona, Paidós/UAB, 1990 (trad. de J. Vigil).
- , *Justice as Fairness: A Restatement*, manuscrit, 1990.
- , *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993 (trad. d'A. Domènech: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996).
- , "Reply to Habermas", *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, n° 3, 1995, pp.132-80.
- Raz, J., *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- , "The Claims of Reflective Equilibrium", a J.A. Corlett (ed.), *Equality and Liberty*, London, Macmillan, 1991.
- Reagan, M.D., "Health Care Rationing: What Does It Mean?", *The New England Journal of Medicine*, vol. 319, n° 1, 1988, pp. 1149-51.
- Reich, W., "Life" i "Quality of Life", *Encyclopedia of Bioethics*, New York, Free Press, 1978.
- Rius, M., *Apunts per a una ètica*, Barcelona, Ed. 62, 1995.
- Roemer, J., "Equality of Talent", *Economics and Philosophy*, n° 1, 1985.
- , "Equality of Resources Implies Equality of Welfare", *Quarterly Journal of Economics*, n° 101, 1986.
- , *Value, Exploitation, and Class*, Chur (Suïssa), Harwood, 1986.
- , *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988.
- , "Distributing Health: The Allocation of Resources by an International Agency", a M. Nussbaum i A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993a.
- , "A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 22, n° 2, 1993b.
- , *Egalitarian Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

- , *Un futuro para el socialismo*, Barcelona, Crítica, 1995 (trad. d'A. Domènech).
- , *Theories of Distributive Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996.
- Rosenberg, A., "The Political Philosophy of Biological Endowments: Some Considerations", a *Equal Opportunity*, J. Paul et al. (eds.), Oxford, Basil Blackwell, 1988.
- Rosenfeld, M., "Substantive Equality and Equal Opportunity: A Jurisprudential Appraisal", *California Law Review*, vol. 74, n° 5, 1986.
- Rubio Carracedo, J., *Paradigmas de la política*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Sade, R.M., "Medical Care as a Right: A Refutation", *New England Journal of Medicine*, n° 285, 1971, pp. 1288-92.
- Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Scanlon, Th., "Preference and Urgency", *The Journal of Philosophy*, n° 72, 1975.
- Scarr, S. & Weinberg, R., "The Influence of Family Background on Intellectual Attainment", *American Sociological Review*, vol. 43, n° 11, 1978.
- Scarre, G., *Utilitarianism*, London, Routledge, 1996.
- Schaar, J., *Equality*, Washington, American Political Science Association, 1978.
- , "Equality of Opportunity and the Just Society", a *John Rawls' Theory of Justice*, H. Blocker (ed.), Athens, Ohio University Press, 1980.
- Scheffler, S., "Ethics, Personal Identity, and Ideals of the Person", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. XII, n° 2, 1982, pp. 229-46.



- Sen, A., *Elección colectiva y bienestar social*, Madrid, Alianza, 1976.
- , *On Economic Inequality*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- , "Utilitarianism and Welfarism", *The Journal of Philosophy*, vol. 76, nº 9, 1979.
- , *Poverty and Faminess*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- , "Rights and Agency", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 11, nº 1, 1982.
- , "Liberty and Social Choice", *The Journal of Philosophy*, vol. 80, nº 1, 1983.
- , "Well-Being, Agency and Freedom", *The Journal of Philosophy*, vol. 82, nº 4, 1985.
- , *The Standard of Living*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- , "¿Igualdad de qué?", a *Libertad, igualdad, derecho*, Barcelona, Ariel, 1988 (trad. de G. Valverde).
- , "Freedom of Choice: Concept and Content", *European Economic Review*, nº 32, 1988.
- , *Sobre ética y economía*, Madrid, Alianza Universidad, 1989 (trad. d'A. Conde)
- , "Justice: Means versus Freedoms", *Philosophical and Public Affairs*, vol. 19, nº 2, 1990.
- , "Minimal Liberty", *Economica*, nº 59, 1991.
- , *Inequality Reexamined*, Oxford, Oxford University Press, 1992 (trad. d'A.M. Bravo: *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza, 1995).
- , "Capability and Well-Being", a M. Nussbaum i A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- , *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona, Paidós, 1997 (trad. de D. Salcedo).

Sen, A. i Williams, B. (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Sheaff, R., *The Need for Healthcare*, London, Routledge, 1996.

Shelp, E.E. (ed.), *Justice and Health Care*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1981.

- Sher, G., *Desert*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1987.
- , "Qualifications, Fairness, and Desert", a *Equal Opportunity*, N. Bowie (ed.), London, Westview Press, 1988.
- , "Liberal Neutrality and the Value of Autonomy", a E.F. Paul et al. (eds.), *Contemporary Political and Social Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Singer, P., *Ética práctica*, Barcelona, Ariel, 1991.
- Singer, P. et al., "Double jeopardy and the use of QALYs in health care allocation", *Journal of Medical Ethics*, n° 21, 1995, pp. 144-50.
- Smart, J.J.C., "Utilitarianism and Justice", *Journal of Chinese Philosophy*, 1978.
- Smart, J.J.C. i B. Williams (eds.), *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Stanley, J., "Equality of Opportunity as Philosophy and Ideology", *Political Theory*, vol. 5, n° 1, 1977.
- Steiner, H., "Capitalism, Justice and Equal Starts", a *Equal Opportunity*, J. Paul et al. (eds.), Oxford, Blackwell, 1988.
- Swedish Parliamentary Priorities Commission, *Priorities in health care: ethics, economy, implementation*, Swedish Government, Swedish Government Official Reports, n° 5, 1995.
- Tawney, R., *Equality*, London, Unwin Books, 1931.
- Taylor, C., "The Diversity of Goods", a *Philosophical Papers*, v. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- , *Sources of the Self*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989 (trad. *Las fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1995).
- Thiebaut, C., "Las racionalidades del contrato social: Kant en Rawls", *Zona Abierta*, n° 32, 1984.
- , *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

- Thurow, L., "Educación e igualdad económica", *Educación y sociedad*, nº 2.
- Toharia, M., "Problemas económicos para la investigación genética", *EHIC*, nº 12, 1997.
- Torres Mora, J.A., "Desigualdades educativas en España", *I Simposio sobre Igualdad y Distribución de la Renta y la Riqueza*, Fundación Argentaria, Madrid, 1992.
- Valcárcel, A. (de.), *El concepto de igualdad*, Madrid, Pablo Iglesias, 1994.
- Vallespín, F., *Nuevas teorías del contrato social: Rawls, Nozick, Buchanan*, Madrid, Alianza Universidad, 1985.
- , "El neocontractualismo: J. Rawls", a V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, vol. 3, Barcelona, Crítica, 1989.
- , "Introducción" a R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1993.
- , (ed.), *Historia de la teoría política*, 6 vols., Madrid, Alianza, 1995.
- , "Rawls i Habermas", *Claves*, nº 55, 1995.
- , "Igualdad y diferencia", a M-R. Mate (ed.), *Pensar la igualdad y la diferencia*, Madrid, Visor, 1995.
- Van Dike, V., *Equity and Public Policy*, Chicago, Nelson-Hall, 1990.
- Van Doorslaer, E. et al. (eds.), *Equity in the Finance and Delivery of Health Care*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Van Inwagen, P., *An Essay on Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- Van Parijs, Ph., "La double originalité de Rawls", a *Foundations d'une théorie de la justice*, Lovaine-la-Neuve, 1984.
- , "A Capitalist Road to Communism", *Theory and Society*, vol. 15, 1986.
- , "Universal Grants Versus Socialism. Reply to Six Critics", *Theory and Society*, vol. 15, 1986.

- , "The Second Marriage of Justice and Efficiency", *Journal of Social Policy*, nº 19, 1990.
- , "Equal Endowments as Undominated Diversity", *Recherches Économiques de Louvain*, nº 56, 1990.
- , "Why Suffers Should be Fed. The Liberal Case for an Unconditional Basic Income", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 20, 1991.
- , *Arguing for Basic Income*, London, 1992.
- , *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Paris, Du Seuil, 1991 (trad. de J.A. Bignozzi: *¿Qué es una sociedad justa*, Barcelona, Ariel, 1993).
- , *Real Freedom For All*, Oxford, Oxford University Press, 1995 (trad. de J.F. Alvarez: *Libertad real para todos*, Barcelona, Paidós, 1996).

Varian, H., "Equity, Envy, and Efficiency", *Journal of Economic Theory*, nº 9, 1974.

Vargas-Machuca, R i Quintanilla, M.A., *La utopía racional*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989.

--, "Democracia e igualdad", a A. Valcárcel (ed.), *El concepto de igualdad*, Madrid, Ed. Pablo Iglesias, 1994.

Veatch, R., "Voluntray Risks to Health: The Ethical Issues", *JAMA*, nº 243, 1980, pp. 50-5.

--, "Justice and the economics of terminal illness", *Hastings Center Report*, vol. 18, nº 4, 1988, pp. 34-40.

--, "Egalitarian justice and the right to health care", a A.R. Chapman (ed.), *Health Care Reform*, Washington, Georgetown University Press, 1994, pp. 106-23.

Verba, S. i Nie, N., *Participation in America*, New York, Harper and Row, 1972.

Vilar, G., *Individualisme, ètica i política*, Barcelona, ed. 62, 1992.

--, "Autonomía y teorías del bien", a O. Guariglia (ed.), *Cuestiones morales*, Madrid, Trotta, 1996.

Wagstaff, A. i Van Doorslaer E., "Equity in the finance and delivery of health care: concepts and definitions", a E. Van Doorslaer et al.

- (eds.), *Equity in the Finance and Delivery of Health Care*, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 7-19.
- Walzer, M., *Spheres of Justice*, Oxford, Basil Blackwell, 1983 (trad. *Las esferas de la justicia*, México, FCE, 1993).
- , "The communitarian critique of liberalism", *Political Theory*, vol. 18, n° 1, 1990, pp. 6-23.
- Watson, G. (ed.), *Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
- Weale, "The Impossibility of Liberal Equality", *Analysis*, n° 40, 1980.
- Westen, P., "The Empty Idea of Equality", *Harvard Law Review*, n° 95, 1982.
- , "The Meaning of Equality in Law, Science, Math, and Morals: A Reply", *Michigan Law Review*, vol. 81, 1983.
- , "The Concept of Equal Opportunity", *Ethics*, n° 95, 1985.
- , *Speaking of Equality*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1990.
- Whitehead, M., "The concepts and principles of equity and health", *International Journal of Health Services*, vol. 22, n° 3, 1992, pp. 429-45.
- WHO, *Official Record of World Health Organization*, vol. 2, n° 100, 1946.
- , *World Health Organization: Basic Documents*, 26a ed., Ginebra, WHO, 1976.
- Wikler, D., "Personal Responsibility for Illness", a D. Van De Veer (ed.), *Health Care Ethics*, Philadelphia, Temple University Press, 1987.
- Williams, A., "Economics of coronary artery bypass grafting", *BMJ*, n° 291, 1985, pp. 326-9.
- , "Cost-effectiveness analysis: is it ethical?", *Journal of Medical Ethics*, n° 18, 1992, pp. 7-11.

- , "Equity in health care: the role of ideology" a E. Van Doorslaer et al. (eds.), *Equity in the Finance and Delivery of Health Care*, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 287-98.
- , "Economics, Society and Health Care Ethics", a R. Gillon (ed.), *Principles of Health Care Ethics*, Chichester, Wiley, 1994, pp.829-42.
- , *Economics, QALYs and Medical Ethics*, Discussion Paper n° 121, Centre for Health Economics, University of York, 1995.

Williams, B., "The Idea of Equality", a *Philosophy, Politics and Society*, P. Laslett i W. Runciman (eds.), Oxford, Blackwell, 1962.

- , "A Critique of Utilitarianism" a J.J.C. Smart i B. Williams (eds.), *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- , *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- , "Utilitarianism and Moral Character", a J.G. Haber (ed.), *Doing and Being*, London, Macmillan, 1993.

Young, H.P., *Equity, in theory and in practice*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1994.

Young, I.M., "Impartiality and the Civic Public", a *Feminism as Critique*, Cambridge, Polity Press, 1987.

- , "Polity and Group Difference. A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", a *Feminism and Political Theory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994 (trad. a C. Castells, *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996).