

Algunos textos de filosofía política contemporánea a partir de Rawls

Arturo Rodríguez, Rosa Ruiz, Nelson Villarreal

En los últimos treinta años del siglo XX, y hasta nuestro presente, ocurrió un muy vigoroso resurgimiento de la filosofía política, fundamental pero no exclusivamente en los medios académicos de los países angloparlantes y, a partir de ellos, también en ámbitos públicos más amplios. Y ello en contra de predicciones poco anteriores que auguraban su decadencia y desaparición, eventualmente superada por una ciencia política de la que se esperaban muy útiles resultados.

Hoy conviven ambas disciplinas o maneras de abordar el ámbito de lo político, pero ha sido la filosofía política quien, además de perdurar y renovarse, ha vivificado y permeado muchos enfoques de las ciencias sociales y humanidades.

Una de las figuras centrales de esa renovación fue el norteamericano John Rawls¹ quien, ya desde la década de los 50 pero muy especialmente a partir de su libro *Teoría de la justicia* (cuya primera edición en inglés fue del año 1971), además de dedicarse sistemática y progresivamente a perfeccionar una teoría de la justicia (o de los prerequisites para constituir una sociedad con instituciones justas), dentro de la tradición, dominante en las universidades de los países de habla inglesa, de la filosofía analítica, alcanzará un gran impacto académico y público.

Por supuesto el fuerte resurgimiento de la reflexión teórica sobre política no descansa en un solo pensador sino que se relaciona con la generalización y continuidad de una discusión internacional que, a menudo originada en polémicas entre autores, llega hasta el día de hoy, cuando ya no están vivos muchos de los que promovieron su inicial impulso (al que contribuyeron también historiadores, científicos sociales, juristas).

Estas discusiones intelectuales no son ajenas a las experiencias vitales de los polemistas ni a las peripecias históricas de las sociedades a las que pertenecen y, si bien suelen formularse con un considerable grado de abstracción y en relativamente protegidos (y minoritarios) ámbitos de estudio, no por ello dejan de citarse o aludirse en editoriales de prensa, en programas de partidos políticos, en discusiones parlamentarias o en sentencias judiciales, incluso décadas después de sostenidas, dejando en evidencia que esa complejidad no las hace insignificantes para la vida cotidiana de las sociedades contemporáneas y la manera en que eventualmente estas adviertan y busquen solucionar muchos problemas de la convivencia o procuren justificar sus instituciones y acciones o al menos discuten.

¹ Profesor de filosofía en la Universidad de Harvard desde 1962, Rawls nació en 1921 y falleció en 2002.

En lo que sigue trataremos de presentar, a partir de artículos o fragmentos de textos mayores, algunos de los argumentos formulados y los intercambios críticos a que dieron origen. Para hacerlo necesariamente tendremos que recurrir a una selección y recortes que muy lejos quedarán de ser representativos de todos los puntos de vista o corrientes de opinión que tuvieron lugar en este cercano pasado.

Por otra parte, acontecimientos de actualidad (por ejemplo, las interminables guerras en Oriente Medio y varias zonas de África; la miríada de emigrantes, refugiados y desplazados que, en un número importante, procuran ingresar a países que les ponen barreras legales, ilegales y físicas, etc.) así como transformaciones económicas, sociales, ideológicas y políticas que están en marcha a menudo parecen cuestionar o desmentir o resultar inexplicables por los planteos teóricos que tan solo hace alguna década atrás recibieron la mayor atención.

Un caso llamativo, pero por supuesto jamás único, podría darse en la notoria discordia entre los múltiples análisis acerca de la justicia (en varios ámbitos y sentidos) o igualdad (de derechos, política, de oportunidades, de mínimos vitales) y la constatación del aumento gigantesco, en las últimas décadas, de la desigualdad en la acumulación individual del producto social dentro de las colectividades humanas (que habría alcanzado el mayor desnivel de la historia) con sus secuelas de empoderamiento de pocos e impotencia de miles de millones, de calidad diferencial de vida entre los menos y los muchos más, inclusive en su misma duración. Otro que quizá no pase inadvertido es la discrepancia entre las especulaciones que constataban una creciente secularización de las sociedades, eventualmente acompañada de tolerancia hacia la diversidad y el multiculturalismo, y la virulencia de los enfrentamientos entre fundamentalismos religiosos o culturales que constituye la experiencia vital cotidiana, para millones de seres humanos, en un número creciente de sociedades y regiones del planeta.

Los barquinazos de la historia y de la sucesión de las generaciones aparentan invalidar las elaboraciones teóricas y las argumentaciones más elaboradas con una velocidad ahora cada vez mayor. Pero en ellas se originan las mejores herramientas lingüísticas e intelectuales con que contamos para la comprensión de lo que acaece y para la formulación de nuevas propuestas, de ahí que no podamos prescindir de conocerlas porque sin ellas las experiencias de la vida colectiva solo se nos aparecerían como una inextricable confusión o sinsentido, tal como en la célebre escena 5 del acto 5 declama Macbeth:

And all our yesterdays have lighted fools
The way to dusty death. Out, out, brief candle!
Life's but a walking shadow, a poor player
That struts and frets his hour upon the stage
And then is heard no more: it is a tale
Told by an idiot, full of sound and fury,
Signifying nothing.

Y todo nuestro ayer alumbró a los locos
El camino hacia la polvorosa muerte ¡Apágate, vela fugaz!
La vida es solo una sombra que pasa; un mal actor,
Que se pavonea inquieto a su hora sobre el escenario
Y después no se oirá más: es un cuento
Contado por un idiota, lleno de ruido y de furia

Que no significa nada.

Dado que este drama es del siglo XVII, el mismo que albergó las vidas y obras de dos teóricos que ya conocen, Thomas Hobbes y John Locke, y que se tienen como paradigmas de la filosofía política de la modernidad, podrán ustedes constatar desde el presente, con satisfacción o angustia, que ya entonces el incomprensible ruido y furia de la vida se hacía sentir. Por tanto no se enfrentan solos a esa peripecia humana compartida.

Si ante otras lecturas en el curso de Historia de las ideas seguramente surgieron dificultades para la cabal comprensión de lo que se leía y de las razones de quienes escribieron esos a veces raros textos y/o recurrieron a argumentaciones que hoy nos parecen peregrinas, por el hecho inevitable de que el azar de nuestro lugar y época de nacimiento nos incluye en marcos referenciales y de creencias, colectivos, heredados y compartidos (rara vez revisados con absoluta independencia de criterio), muy arraigados (incluso por quienes los critican, generalmente desde agrupamientos minoritarios), que suelen diferir entre regiones y países, entre culturas o civilizaciones (inclusive si hoy observan muchos autores una poderosa corriente uniformizadora que se extendería a todo el planeta),² y sobre los que el curso y sus lecturas apenas aspiraban a hacernos algo más conscientes, los textos que ahora compilamos son temporalmente próximos y podrían resultarnos más asequibles.

Sin embargo no dejan de plantearnos, también en este caso, dificultades los preconceptos a los que adherimos, que solemos defender como los mejores sino como los únicos posibles, publicitarlos y hasta imponerlos, a menudo desconocedores de su historicidad, que podremos percibir, seguramente con sorpresa, al darnos cuenta que valores y principios a los que ahora sostenemos o damos por firmemente ciertos e indiscutibles (porque parecen predominar y porque, podríamos decir, “están de moda”, o porque constituyen una jerga dominante)³ fueron hasta hace poco tiempo atrás (y durante milenios) rechazados (con reiterados y hasta perspicaces argumentos) y mal vistos, considerados impracticables o degenerados, virulentamente combatidos o tan solo desdeñados, ridiculizados⁴ y que instituciones que nos resultan hoy indefendibles,

² Pues el desarrollo histórico aplanó o estrechó la diversidad, que solo podíamos columbrar “before it was hopelessly altered by colonialism or globalization” [antes de que fuera irremediabilmente alterada por el colonialismo o la globalización] (Flanery, Kent & Marcus, Joyce: *The Creation of Inequality: How Our Prehistoric Ancestors Set the Stage for Monarchy, Slavery, and Empire*. Harvard University Press, 2012).

³ Quizá sea esto reflejo de la ínsita incertidumbre de toda posible experiencia humana, que motivara en Ernest Renan la siguiente reflexión angustiante: “La politique est comme un désert où l'on marche au hasard, vers le nord, vers le sud, car il faut marcher. Nul ne sait, dans l'ordre social, où est le bien. Ce qu'il y a de consolant, c'est qu'on un arrive nécessairement quelque part” [La política es como un desierto en el que se camina al azar, hacia el norte, hacia el sur, porque es necesario caminar. Nadie sabe, en el orden social, dónde está el bien. Lo que consuela es que necesariamente se llega a alguna parte] (Renan: *L'Avenir de la science. Pensées de 1848*. Calmann Lévy Éd., París, 1890, pág. XVII).

⁴ Un ejemplo de esto, pero de ninguna manera el único, puede darnos la noción o principio de democracia que, por otra parte, lejos está de tener unánimes definiciones ni de aceptarse en todos los casos y planos de la vida ni en todas sus posibles formas. La bibliografía es, por supuesto, inabarcable, pero pueden servir como introducciones dos buenos libros, a saber: David Held: *Modelos de democracia*, Alianza editorial, Madrid, 2001 y John Markoff: *Olas de democracia. Movimientos sociales y cambio político*. Tecnos, Madrid, 1999. Y ello sin perjuicio de tener presente que ya en 2003 el teórico político estadounidense Benjamin Barber, al reeditar un influyente libro suyo, pudo dar cuenta (y cabe el impulso de agregar otra vez o nuevamente) que “The number of nominal democracies has continued to increase—which nation does not today affect to call itself a democratic regime?—but the number of nations in

cuando no incomprensibles, fueron muy duraderas y encontraron numerosos adherentes o pocos e ineficaces contradictores.

¿Qué pasará con nuestras convicciones e instituciones? ¿Cuáles son las debilidades que no les vemos?, ¿tienen remedio? ¿Cuáles las posibles evoluciones que las mejoren o las sustituyan? ¿Podremos y acaso debemos mantenerlas incambiadas? ¿Qué será lo que vendrá? ¿Cómo se producen esas transformaciones? ¿Son necesariamente para mejorar, responden a un proceso cíclico, pueden hacernos “volver atrás”? ¿Nos cabe algún papel, aunque solo fuere fugaz, en todos estos procesos?⁵ ¿Dónde hallar seguridades? ¿Cómo actuar? Y al hacerlo, ¿debemos tener en cuenta solo nuestra circunstancia presente o, también, de alguna forma a los que nos sucederán, a los que vendrán después? ¿Es una tarea para humanos?⁶ ¿Podemos eludirla?

¿Puede ser el caso que, en realidad, sostengamos a menudo convicciones incoherentes, formulemos aspiraciones que no podrán concretarse porque la realización de una o algunas conllevaría la imposibilidad de que lo hagan las demás o, sencillamente, son irrealizables?⁷ ¿Puede haber dificultades con algunos, muchos o todos los presupuestos

which democracy is seriously practiced remains restricted and cannot even be said with conviction to always include the United States” [El número de democracias nominales ha seguido aumentando -¿qué nación no aparenta hoy tener un régimen democrático?-, pero el número de países en los que la democracia se practica seriamente sigue siendo limitado y no se puede ni siquiera decir siempre con convicción que hay que incluir a Estados Unidos entre ellos] (Barber: *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*. University of California Press, Berkeley, 2003, pp. IX-X).

⁵ ¿Dependerá esto (y habrá evidencia histórica al respecto) del régimen político en el que vivamos?, como observara en 1925 Luigi Sturzo (sacerdote, político y sociólogo italiano, fundador del Partido Popular [católico], que fue un antecesor de la Democracia Cristiana) en un artículo para la revista LA RIVOLUZIONE LIBERALE al escribir: “Fino a che i regimi politici erano autocratici ovvero oligarchici, un dovere politico attivo, cioè derivante dalla partecipazione di ogni cittadino alla vita del proprio paese, non esisteva; ma solo quello passivo dell'osservanza delle leggi, del rispetto all'autorità, della difesa della patria; ovvero quello indiretto di partecipare con i propri beni, sia materiali come le ricchezze sia morali come la scienza, alla maggiore elevazione della patria. Il dovere di coscienza attivo risiedeva solo nei dirigenti responsabili del regime o nelle rappresentanze di organismi e di classi” [Mientras los regímenes políticos eran autocráticos u oligárquicos, un deber político activo, esto es que consistiera en la participación política de cada ciudadano en la vida del propio país, no existía; sino solo aquel pasivo de la observancia de las leyes, del respeto a la autoridad, de la defensa de la patria; o aquel indirecto de participación con los propios bienes, sea materiales, como la riqueza, sea morales, como la ciencia, para la mayor elevación de la patria. El deber de conciencia activa residía solo en los dirigentes responsables del régimen o en la representación de los organismos y de las clases] ([Necessità della politica / Luigi Sturzo. \(\(A. 4, n. 9 \(1-3-1925\), p. 37. http://www.erasmo.it/liberale/ricerca.asp](http://www.erasmo.it/liberale/ricerca.asp)).

⁶ Y tendremos ocasión de informarnos en las lecturas compartidas que muchos autores que reflexionaron sobre la temática imaginaron figuras no plena ni exclusivamente humanas como ejemplares ejecutores de funciones políticas, que siempre son prácticas trágicas y que exigen siempre una obstinación inclusive carente de esperanza, así como “Coniugare passione e cervello dunque. Come il Centauro di Machiavelli. Nella consapevolezza che non basta la bontà dell'intenzione, la purezza della causa a fare il politico e la sua azione. Il Politico si fa sulla distanza; come capacità di governare gli effetti dell'azione e come responsabile, e cioè adeguato all'obiettivo, uso della forza” [Conjugar, por lo tanto, pasión y cerebro. Como el centauro de Maquiavelo. Consciente de que no basta la bondad de la intención, la pureza de la causa para hacer al político y su acción. El político se hace sobre la distancia; como capacidad de gobernar los efectos de la acción y como responsable uso de la fuerza, adecuado al objetivo] (Chignola, Sandro: “Passioni e politica: sulla passione della politica”, en VV. AA.: *Le passioni della crisi*. Manifestolibro, Roma, 2010, pág. 41).

⁷ Puede ser útil al respecto la lectura de un breve escrito de la filósofa inglesa Mary Midgley, titulado “Plomería filosófica”, que publicó la revista colombiana MALPENSANTE n° 31, junio/julio de 2001 (http://www.elmalpensante.com/index.php?doc=display_contenido&id=2455) y donde se nos previene por la “falta de atención a nuestros esquemas conceptuales” subyacentes (al “sistema de ideas oculto”), cuanto mucho provisionales y de aplicación limitada, generalmente inadvertidos o indiscutidos, y sobre “la necesidad continua de corregir filosóficamente un modelo en relación con otros”, para así “estar preparados para señalar cualquier elemento particular de él que cause problemas”, dado que “los patrones que fundamentan nuestro pensamiento son mucho más poderosos, más intrincados y más peligrosos de lo

básicos corrientes de nuestra vida colectiva? Así, y a modo de ejemplo, ¿será posible aspirar al bien común o a producir lo que suele llamarse “espíritu público”, que se entiende necesario para la convivencia dentro del estado-nación y que sería un prerequisite para que éste pueda protegernos, a todos y cada uno (al menos en principio), en tanto individuos si todos estamos, como suele sostenerse, igual, predominante o hasta exclusivamente preocupados por y en nuestros intereses individuales, privados, propios, si somos egoístas?⁸ ¿Cómo podría un conjunto de individuos egoístas constituirse en una sociedad, tener un Estado, aceptar obligaciones, acatar resoluciones generales? ¿De qué modo influyen las convicciones metafísicas y aún las teorías psicosociales en nuestra comprensión de la vida colectiva y de las instituciones, en nuestra conducta y expectativas, en los deseos? ¿Cambiarán las últimas si se modifican las primeras? ¿O los cambios pueden originarse o estar relacionados con lo que pasa en otras esferas de la actividad humana, aparentemente distintas y distantes? ¿Cuántas otras paradojas, de las que quizá no seamos conscientes, encierran tanto el discurso público como las instituciones en las que vivimos? ¿Podemos escapar a ellas?

Las posibles experiencias propias de la vida pública, con lo que puedan conllevar de frustración, o de aprendizaje acerca de la ubicuidad de la corrupción⁹, el egoísmo, la avaricia, la manipulación, el doble discurso¹⁰, la traición, la trivialización de problemas, la inescrupulosidad, la opacidad de propósitos, la incertidumbre acerca del resultado de

que usualmente notamos, que necesitan atención constante y que ninguno de ellos es una guía universal segura”. Porque habitualmente, como ha señalado el filósofo quebequés Michel Seymour a partir de su experiencia, ni siquiera consideramos que pueda ser necesario reflexionar sobre nuestros más acérrimos dogmas, simplemente tomamos a cada uno de ellos como “une prémisses que les auteurs répètent et qui traduit le discours social de l’époque [...] et qui ne fait jamais l’objet d’une remise en question. Bref, c’est quasiment un dogme religieux, une sorte de croyance irrationnelle [...]” [una premisa que los autores repiten y que traduce el discurso social de la época [...] y que jamás se cuestiona. En pocas palabras, es casi un dogma religioso, una especie de creencia irracional] (Seymour: *Profession philosophe*. Les Presses de l’Université de Montréal, Montréal, 2006, págs. 34-35).

⁸ En esas circunstancias la propia política sería prescindible o, inclusive, inimaginable pues “If politics (things that are discussed and decided in the *agora*, where all those interested may congregate and speak) is about things of *common* interest and significance, who needs politics when interests and meanings keep steering apart? [...] An increasingly privatised life feeds disinterest in politics. And politics, freed from constraints, deepens the extent of privatisation, thus breeding more indifference” [Si la política (cosas que se discuten y deciden en el ágora, donde todos los interesados pueden congregarse y hablar) es acerca de cosas de interés y significación común, ¿quién necesita la política cuando los intereses y significados insisten en separarse?... Una vida crecientemente privatizada alimenta el desinterés en la política. Y la política, liberada de restricciones, profundiza la extensión de la privatización, generando así más indiferencia] (Bauman, Zygmunt: *Alone Again. Ethics After Certainty*. Demos, London, sf, pp. 21-22).

⁹ Un lugar común que, al reiterarse tanto, como descripción de lo que estaría siempre acaeciendo y/o como medio de desprestigio, nos empujaría a todos a una situación mental en la que se hace imposible que “Dejemos de lado por un momento el despliegue mediático sobre corrupción, deshonestidad, etc., que reduce la moralidad de la política al nivel de la moralidad de los políticos” (Bauman, Zygmunt: “Es necesaria una nueva batalla cultural”, en *NUEVA SOCIEDAD* N° 247, septiembre-octubre de 2013, pág. 86), con los riesgos y repercusiones que ello implica.

¹⁰ En una entrevista que publicó el diario londinense *THE GUARDIAN*, la gran actriz noruega Liv Ullman, que generaciones pasadas admiraran como protagonista de muchos largometrajes del famoso director sueco Ingmar Bergman, daba cuenta de esa desazón y de una eventual responsabilidad de cada uno de nosotros en esto: “We are living in such a cruel world with so many lies. Probably politicians lied before, but not every day, all the time. [...] That is the sadness of being human today. We still don’t realise that there is no “other”. We still think we are the audience to everything; we don’t understand we are not witnesses, we are participants” [Vivimos en un mundo tan cruel, con tantas mentiras. Probablemente los políticos mintieran antes, pero no todo los días, todo el tiempo... Esa es la tristeza de ser humano en la actualidad. Todavía no nos damos cuenta de que no hay “otro”. Seguimos pensando que somos el público de todo; no entendemos que no somos testigos, somos participantes] (Shoard, Catherine: “Liv Ullmann on Miss Julie, Donald Trump and why she hates the modern age”, [THE GUARDIAN](#), Thursday 11 September 2014).

nuestras acciones, el incesante estruendo de los fuegos artificiales de la retórica, etc., o de exactamente lo opuesto a esa serie, lo admito, algo desmoralizadora de avatares, ¿son acaso únicas y novedosas, vivencias exclusivas del presente?, ¿o hay al respecto un espeso expediente de reflexiones,¹¹ remedios propuestos por multiplicidad de textos y autores, desde tiempos ya muy lejanos, cuyo conocimiento no deberíamos desdeñar?¹²

¹¹ Como observa Myriam Revault d'Allones: "En materia de 'cosa política' – sea cual fuere el modo en que se la entienda –, las realidades han sido con frecuencia escabrosas y hace mucho que nos lamentamos, nos indignamos, protestamos, condenamos y resistimos. La política es maléfica, acarrea consigo un cortejo de prácticas nocivas, implacables o perversas: la queja es tan vieja como la política misma, tan vieja como el mundo" (*Lo que el hombre hace al hombre. Ensayo sobre el mal político*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 2010, pág. 11). En efecto, no es exclusivamente de ustedes la eventual desazón y probablemente tengamos también que buscar respuestas para unas preguntas que sucesivas generaciones repitieron: "Why is politics so consistently disappointing? Why does it repeatedly nourish such high hopes, and why does it virtually never realize them?" [¿Por qué la política es tan consistentemente decepcionante? ¿Por qué alimenta repetidamente tantas esperanzas y por qué casi nunca las realiza?] (John Dunn: *The Cunning of Unreason. Making Sense of Politics*. Basic Books, London, 2000, pág. X). Porque, en todo caso, quizá advertiremos, con incomodidad o con disgusto, que "the line between fact and fiction in politics has always been fuzzy" [la línea entre realidad y ficción en política ha sido siempre borrosa] (Kevin Kruse: "The Real Loser: Truth", en THE NEW YORK TIMES, November 5, 2012); o terminemos por concluir, como Sócrates hace más de dos mil trescientos años (con desesperanza, suspicacia o todavía ilusionados): "Como los filósofos no gobiernen los Estados, o como los que hoy se llaman reyes y soberanos no sean verdadera y seriamente filósofos, de suerte que la autoridad pública y la filosofía se encuentren juntas en el mismo sujeto, y como no se excluyan absolutamente del gobierno tantas personas que aspiran hoy a uno de estos dos términos con exclusión del otro; como todo esto no se verifique, mi querido Glaucon, no hay remedio posible para los males que arruinan a los Estados ni para los del género humano [...]" (Platón: *La república*. Mestas Ed., Madrid, 2001, pág. 199; por lo general 437d del Libro V). O acaso porque, y persistentemente, a cada generación tras cada generación de seres humanos le parece que, como escribió en un aforismo la poeta sueco-finlandesa Edith Södergran: "Husen, dem vi bebo, äro urtidskojor i jämförelse med den konception av en människoboning vi bära inom oss" [Las casas en que vivimos son chozas prehistóricas en comparación con la concepción de una habitación humana que llevamos dentro nuestro] (*Brokiga iakttagelser*, Holger Schildts förlagsaktiebolag, Helsingfors, 1919). Por otra parte, ya hace dos mil quinientos años que, en un diálogo ateniense, se nos advertiera de una paradoja que puede resultarnos desconcertante pero que ya en aquel entonces dio pie para la discusión: "A: Ma proprio da quello che tu chiami « malgoverno » il popolo trae la sua forza e la sua libertà. Certo, se è il buongoverno che tu cerchi, allora lo scenario è tutt'altro: vedrai i più capaci imporre le leggi, e la gente per bene la farà pagare alla canaglia, e sarà la gente per bene a prendere le decisioni politiche, e non consentirà che dei pazzi siedano in Consiglio o prendano la parola in assemblea. Così in poco tempo, con saggi provvedimenti del genere, finalmente il popolo cadrebbe in schiavitù" [Pero justo de lo que llamas "mal gobierno" el pueblo saca su fuerza y su libertad. Por supuesto, si lo que buscas es un buen gobierno, entonces el escenario es otro distinto: verás a los más capaces imponer las leyes, y la gente bien les hará pagar a los granujas [la canalla, la gente baja y ruin], y van a ser esas personas de bien quienes tomen las decisiones políticas, y no permitirán que los tontos se sienten en el Consejo o que tomen la palabra en la asamblea. Así, en un corto período de tiempo, con sabias medidas de tal género, finalmente el pueblo caerá en la esclavitud] (Anónimo ateniense (a cura de Luciano Canfora): *La democrazia come violenza*. Sellerio editore, Palermo, 1991, pág. 18).

¹² Aunque solo fuere porque, como Sheldon Wollin señala (dando cuenta de una intuición nada desdeñable): "the past is never wholly superseded; it is constantly being recaptured at the very moment that human thought is seemingly preoccupied with the unique problems of its own time" [el pasado nunca es totalmente superado; está constantemente siendo recapturado, en el preciso momento en que el pensamiento humano está, aparentemente, preocupado por los problemas específicos de su propio tiempo] (*Politics and vision: continuity and innovation in Western political thought*. Expanded edition, Princeton University Press, 2004 [1960], pág. 25). O, como dicen los versos de un poeta:

*Our argument's whole drift we shall forget;
Who's right, who's wrong, 'twill be all one to us;
We shall not even know that we have met.*

Yet meet we shall, and part, and meet again

Where dead men meet, on lips of living men.

[Todos los motivos de nuestras discusiones olvidaremos
Quién tenía razón, quién estaba equivocado será lo mismo para nosotros;
No sabremos siquiera que nos hemos encontrado.

Sin embargo nos encontraremos, y separaremos, y volveremos a encontrar
Donde se encuentran los muertos, en los labios de los vivos]

Muchas respuestas se ensayaron a estos problemas, dudas y preguntas.¹³ Algunas están en los textos que fueron o serán la lectura compartida entre todos, pero pueden no resultarnos convincentes (o hasta absurdas, al menos como descripciones de la vida política tal como la experimentamos hoy e, incluso, como suponemos que pueda haberse experimentado en el pasado). En tal caso, o de cualquier manera, habrá que buscarles nuevas y personales contestaciones. Es, justamente, a una reflexión personal de todos y cada uno, pero mejor informada porque partirá del conocimiento directo de algunas de las que nos han precedido, que el curso quiso alentarlos. Pues puede, al menos, ayudarnos a no naturalizar los valores, el pensamiento y las formas de vida contemporáneas, a las que estamos habituados, y, apoyándonos en este conocimiento inicial de la historia de las ideas, con la multiplicidad de conceptos, instituciones y formas de entendimiento históricamente cambiantes que nos permite vislumbrar, también contribuya a que adoptemos una más abierta actitud ante nuestras circunstancias de vida. Y, por supuesto, también propicie mayores profundizaciones y más amplias lecturas.¹⁴

De ahí que, para acercar las lecturas a nuestra contemporaneidad, se proponga esta selección, que no agotará ni las preguntas ni las respuestas y que solamente aspira a presentar una muy pequeña parte de la diversidad de planteos que, a partir de un tradición especulativa ya varias veces milenaria, continúan formulándose hoy.

(Samuel Butler: "The Life after Death", en *The Note-Books of Samuel Butler*. A. C. Fifield, Londres, 1912, pág. 309).

¹³ Y seguramente se continuarán dando; sobre todo si, como en tiempos todavía cercanos (aunque ahora a menudo denigrados), y que solemos llamar modernos, en los que un optimismo de la razón llegó a generalizarse, confiamos en que, paulatina y progresivamente, se podría construir un conocimiento cierto o mejorado sobre las sociedades y su organización. Esa fue, por ejemplo, la confesada expectativa de Charles Fourier: « Quelques savants modestes, les Montesquieu, les Voltaire et autres cités, [...] ont voulu faire entendre des opinions plus raisonnables, déclarer que la politique sociale était au berceau, que la raison était égarée dans un labyrinthe, comme l'ont pensé tant d'hommes célèbres qui, depuis Socrate et Aristote jusqu'à Montaigne, ont dit : « Ce que je sais, c'est que je ne sais rien. » Ces opinions modérées ont dû échouer ; les excès ont prévalu, surtout chez les philosophes tous enorgueillis, comme Crébillon, qui pensait qu'après lui on ne pourrait trouver aucun sujet de tragédie. Ainsi les politiques, les métaphysiciens, les moralistes, les économistes, ont cru ou feint de croire qu'on ne pourrait inventer aucune société supérieure à la civilisation et à la barbarie qui sont le terme de leurs étroites conceptions » [Algunos estudiosos modestos, los Montesquieu, los Voltaire y otros citados [...] quisieron hacer escuchar opiniones más razonables, declarar que la política social estaba en su cuna, que la razón estaba perdida en un laberinto, como lo pensaron tantos hombres célebres que, desde Sócrates y Aristóteles hasta Montaigne, dijeron: "Lo que sé es que no sé nada". Estas opiniones moderadas fracasaron; los excesos se impusieron, sobre todo entre los filósofos envejecidos, como Crébillon, que pensaba que después de él no se podría encontrar ningún tema para la tragedia. Así los políticos, los metafísicos, los moralistas, los economistas han creído, o fingido creer, que no se podría inventar ninguna sociedad superior a la civilización y la barbarie, que constituyen el término de sus concepciones estrechas] (Fourier: *Le nouveau monde industriel et sociétaire ou Invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées* (1829). Édition électronique complétée le 15 mars 2003 à Chicoutimi, Québec [a partir de la edición de Librairie sociétaire, París, 1845 y de la de Éditions Flammarion, París, 1973], pág. 14).

¹⁴ Que puede ser un modesto modo de contribuir, desde los estudios universitarios, generación tras generación, a posibilitar que se haga realidad la milenaria y esperanzada aseveración de Jenofonte respecto a que "gobernar hombres no es una tarea imposible ni difícil, si se realiza con conocimiento" (Jenofonte: *Ciropedia*. Gredos, Madrid, 1987 (¿365 aC?). Libro 1, pág. 72).

Los textos y sus circunstancias

Los autores y textos que leerán a continuación son todos coetáneos, aunque no necesariamente de una misma generación. En común tienen haber escrito sus obras con posterioridad a la segunda postguerra mundial, una tragedia humana en la que los mayores entre ellos fueron partícipes o testigos y que, una vez culminada su fase militar violenta tras el empleo de las bombas atómicas contra Japón, viera el paralelo desarrollo de la creación de instituciones supranacionales (como las Naciones Unidas, el Banco Mundial, la Organización Mundial de Comercio y tantas otras, inclusive en ámbitos no públicos como las llamadas empresas multinacionales), las declaraciones universales de derechos, la consolidación de una creciente actividad de los gobiernos para el contralor y ordenamiento de las sociedades (que se concretaría en algunas regiones en la conformación de los llamados Estados de bienestar y en procesos de reducción de desigualdades económicas, sociales, de género y raciales), la multiplicación de los Estados independientes con la consiguiente disminución de las estructuras políticas coloniales que se habían desarrollado ininterrumpidamente desde la expansión europea que comenzó hacia el siglo XVI, pero también la conformación de bloques ideológicos enfrentados, la guerra fría, una sucesión de conflictos bélicos dispersos que empero no condujeron a una siempre temida tercera guerra planetaria, transformaciones técnicas y productivas que modificaron las condiciones de vida de la mayor parte de la humanidad (urbanización, nuevos modos y medios de comunicación, migraciones nacionales e internacionales, creciente dependencia del petróleo y de la incorporación de innovaciones técnicas, mayúsculo aumento de la población mundial y de las expectativas de vida, producto bruto agigantado, incorporación de la ciencia a la vida productiva y estallido de sus hallazgos, extensión de la educación formal, etc.).

Muchos experimentaron los “treinta gloriosos” años que, desde una perspectiva noratlántica o eurocéntrica (pero válida quizá también, aunque en distinto grado, para algunas áreas excéntricas, como aquella en la que nos situamos), dieron lugar, tras la devastación de la guerra (cuyos asesinatos masivos no tuvieron parangón histórico previo), a sociedades menos desiguales e inclusive intolerantes ante la extrema desigualdad, donde se idearon diversos mecanismos para compensar mediante la acción pública las carencias o percances en la vida de sus ciudadanos, durante los que se acrecentó el ingreso y mejoraron las condiciones materiales de vida de sus habitantes, habilitándose un acceso general a la instrucción, la incorporación laboral y estudiantil de las mujeres y una ampliación de los derechos y de la participación política, especialmente en las democracias liberales del disperso espacio mal llamado Occidente. No sin tensiones y resistencias, por vía del incremento de la producción y el consumo en sucesivos quinquenios, del aumento de los empleados y la consolidación de la legislación laboral y social, del fortalecimiento de las capacidades de muchos Estados para recabar información socio-económica, planificar y brindar servicios, de recaudación e inversión, de acuerdos e instituciones internacionales, de consensos que parecían atenuar las divisiones ideológicas dentro y entre las naciones en un orden mundial esencialmente bipolar, durante esas décadas muchos confiaron en un progresivo y continuado aumento del bienestar y la seguridad, en que cada generación posterior superaría a la precedente en el acceso a y goce de una abundancia de bienes (sin prestar demasiada atención, si alguna, a los efectos sobre la naturaleza y la vida futura de la actividad productiva humana), que la emulación entre modelos de desarrollo y organización de la sociedad acercaría a los opuestos o concluiría con la generalizada

imitación del más exitoso. Muchas brechas sociales se morigeraron, entre ellas las de ingresos, y aumentaron las expectativas de una competencia por méritos ya no imposibilitada por los privilegios hereditarios de ciertas minorías. Ese fue el marco en el que la clase media europea, ya hacia la década de los 60, alcanzaría a disponer de más renta que en cualquier momento anterior, que su similar en los Estados Unidos dispondría de varios automóviles (y precios bajos del combustible) para el diario trasiego desde sus confortables y masificados hogares suburbanos a los lugares de trabajo, compras o diversión. También el de la expectativa de una convivencia no necesariamente acechada por alta conflictividad, guerras civiles o traumatizantes disrupciones institucionales, en sociedades complejas, plurales (inclusive multiculturales) y tolerantes (en 1964, siendo presidente Lyndon Johnson, en Estados Unidos se aprobarán varias importantes leyes contra la discriminación racial y de género, para combatir la pobreza, aumentar las inversiones educativas y culturales, ampliar el número de electores, brindar asistencia a ancianos y protección a los consumidores, así como destinadas a eliminar las cuotas étnicas de inmigración). La multiplicación, no sin altibajos, de regímenes democráticos (que contrastaban con los autoritarismos de entreguerras y aún de períodos posteriores), sobre todo después del hundimiento de los regímenes de Europa oriental entorno a 1989, abría una confiada expectativa que quizá se resume muy bien en el título de un muy exitoso libro (*The End of History and the Last Man*, de 1992) del politólogo estadounidense Francis Fukuyama y que, años después, explicaba en una entrevista:

La idea de que existe un final de la historia era algo que ya contemplaban los propios marxistas, que creían, como yo, en lo evolución a largo plazo de la sociedad humana. La diferencia es que ellos pensaban que el fin de la historia sería la victoria de la utopía comunista. Después de la caída del Muro de Berlín casi nadie cree ya en nada parecido. Mi tesis es que, a diferencia de lo que pensaban los marxistas, el punto final de la historia es la democracia liberal. No considero plausible imaginar que pudiéramos estar en el camino hacia una forma más elevada de civilización. Podemos retroceder al fascismo, a la monarquía o al caos puro y simple. Pero nunca vamos a conseguir un modelo mejor de sociedad que la democracia orientada por la economía de mercado. Ésa es la idea básica del fin de la historia. (Diogo Schelp & Fukuyama: “Estamos viviendo un periodo de la historia muy peligroso”, entrevista en EL SEMANAL, 30 de enero de 2003, págs. 32-36)

En tales circunstancias un historiador francés constataba:

*L'idée d'une autre société est devenue presque impossible à penser, et d'ailleurs personne n'avance sur le sujet, dans le monde d'aujourd'hui, même l'esquisse d'un concept neuf. Nous voici condamnés à vivre dans le monde où nous vivons. (Furet, François: *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Laffont, París, 1995, pág. 809)*

[La idea de otra sociedad se ha vuelto algo casi imposible de pensar y, por lo demás, nadie ofrece sobre este tema, en el mundo de hoy, ni siquiera el esbozo de un concepto nuevo. Henos aquí, condenados a vivir en el mundo en que vivimos]

Los aún hoy sobrevivientes asistirán a la desaparición de buena parte de aquellas realidades y expectativas (que hasta se nos figuran como añejas y exóticas) en una época, la nuestra inmediata, en que se ha desdibujado hasta su casi anulamiento el concepto de distancia y la misma lejanía haciéndonos a todos ya no solamente contemporáneos, sino también, por vía de prodigiosos artificios (celulares, redes informáticas, intercomunicación planetaria cuasi instantánea, etc.) habitantes del mismo espacio virtual (pero nunca de una realidad que asiste, en contraste, ahora a la multiplicación de fronteras amuralladas por las que solo algunos podrán pasar). El continuado desmantelamiento de las intervenciones sociales de los gobiernos, las sucesivas reducciones impositivas, la vulnerabilidad de un creciente número de individuos acompañan procesos de desindustrialización (o desplazamiento de las industrias hacia otros territorios) y de centralidad de las finanzas y los especuladores, no eficazmente sujetos por controles ni legislaciones nacionales, lo que permite constatar que los barquinazos ideológicos nuevamente transforman el horizonte de expectativas y comprensión del mundo (pero también sus instituciones, sociedades, vida intelectual y hasta lo que se tiene por sentido común), quizá en una escala más total incluso que en casi todo el pasado siglo.

La militarización y cierre de fronteras, los extensos campos de refugiados, los muchos miles de emigrantes y exilados muertos en travesías marítimas o terrestres se dan simultáneamente con una ya no velada xenofobia, que tampoco oculta, en su exaltada difusión, arraigados prejuicios raciales, culturales y religiosos. La reaparición de diversos fanatismos, sobre todo en el marco o a partir de prolongados enfrentamientos bélicos en el Cercano y Medio Oriente, así como en África, y fundamentalismos ha hecho reaparecer con extrema virulencia al terrorismo y la oposición intransigente de religiones y/o civilizaciones. Un movimiento de ideas y acciones que no parece ya compatible con el pluralismo, multiculturalismo y cosmopolitismo que se augurara y respecto al cual varios de los escritores que leerán formularon sus consideraciones.

Ya se esbozarán, probablemente, nuevas visiones teóricas para dar cuenta de este mundo presente, cuyo advenimiento no fue adecuadamente advertido y que parece no poder ser satisfactoriamente descrito ni comprendido por los mejores esfuerzos teóricos del pasado, inclusive reciente. Acaso porque, y entre otras muchas constataciones, como sostiene Isabell Lorey:

This leads to a form of governing that at least since Thomas Hobbes has been viewed as no longer possible: a government that is not legitimized by promising protection and security. Contrary to the old rule of a domination that demands obedience in exchange for protection, neoliberal governing proceeds primarily through social insecurity, through regulating the minimum of assurance while simultaneously increasing instability. In the course of the dismantling and remodelling of the welfare state and the rights associated with it, a form of government is established that is based on the greatest possible insecurity, promoted by proclaiming the alleged absence of alternatives. The way that precarization has become an instrument of government also means that its extent must not pass a certain threshold such that it seriously endangers the existing order: in particular, it must not lead to insurrection. Managing this threshold is what makes up the art of governing today. (Lorey, Isabell: *State of Insecurity: Government of the Precarious*, Verso, Londres, 2015, pág. 2).

[Condujo a una forma de gobierno que por lo menos desde Thomas Hobbes ha sido vista como ya no más posible: un gobierno que no se legitima prometiendo protección y seguridad. En contra de la vieja regla de una dominación que reclama obediencia a cambio de protección, el gobierno neoliberal procede principalmente a través de la inseguridad social, a través de la regulación del mínimo de seguridad, al tiempo que aumenta la inestabilidad. En el proceso de desmantelamiento y remodelación del Estado de Bienestar y de los derechos a él asociados, se establece una forma de gobierno basada en la mayor inseguridad posible, promovida por la proclamación de la supuesta ausencia de alternativas. La forma en que la precarización se ha convertido en un instrumento de gobierno también significa que su extensión no debe pasar un cierto umbral que ponga en grave peligro el orden existente: en particular, no debe conducir a la insurrección. La gestión de este umbral es lo que constituye el arte de gobernar hoy]

Solo resta advertir, por último, que el agrupamiento de los textos que siguen bajo tres denominaciones grupales no deriva de unanimidades ni consensos ni siempre refleja la percepción de su propia obra que tiene un autor. Cumple un propósito meramente orientador, con alguna eventual utilidad didáctica, pero muy bien puede ser discutido y revisado, como seguramente lo será con el paso del tiempo y tras las lecturas sucesivas de futuras generaciones, desde sus respectivas coyunturas. Por tanto no ha de asignársele ninguna rígida validez y, como ante toda lectura, debe siempre evaluarse con una despierta atención crítica.

Liberalismo igualitario

Quizá la posición más discutida en el último cuarto del pasado siglo fue la de esta perspectiva liberal deontológica, que se opuso al utilitarismo dominante en la economía y otras ciencias sociales. Se ocupó de otorgarle primacía a una noción de justicia (política, social y económica) que va acompañada de un innegociable respeto por los derechos individuales, aspirando a una distribución tendencialmente igualitaria de bienes que no puede ser lograda a costa de la libertad.

Su exposición más consecuente (o la más renombrada) es la de Rawls que, como leerán en el artículo adjunto, tituló “justicia como equidad: política, no metafísica”. El autor concibe a la sociedad (en particular si se aspira a que sea estable, duradera y no mera ni insoportablemente coactiva) como un sistema cooperativo con el cual los miembros se sentirán comprometidos si entienden que nos los perjudicará indebidamente, para lo que será necesario que la estructura básica de esa sociedad incorpore ciertas intuiciones morales y de justicia. Esto es, que sus instituciones y los procedimientos que en ella se aplican estén regidos según básicos principios de justicia aceptables para todos, con independencia de las doctrinas religiosas, concepciones morales o nociones metafísicas que los miembros tengan, que muy bien pueden (suelen y hasta deberían) diferir. Se trataría de una teoría procedimental y neutra, apta para sociedades modernas plurales y democráticas. En ellas conviven individuos iguales (en tanto sujetos morales libres

capaces de concepciones del bien y la justicia) pero de muy diverso origen, variadas convicciones, modos de vida, intereses y aspiraciones, lo suficientemente racionales y razonables como para hacer posible la vida social conjunta, lo que requiere lograr entendimientos a fin de distribuir deberes y derechos, cargas y beneficios. Rawls los llama bienes sociales primarios.

A fin de averiguar cuáles serían esos principios de justicia que elegirían ciudadanos libres, racionales y razonables este autor nos invita a realizar un experimento mental: partir de dos situaciones imaginarias, la de posición original y la del velo de ignorancia, con la ayuda de las que podríamos llegar a formular un contrato social (reutilizando, con un mayúsculo nivel de abstracción y sin ninguna pretensión realista, una noción desacreditada desde el siglo XIX) equitativo. Debido a aquellas dos condiciones, que privan a todos los participantes de ciertos conocimientos (sobre las ventajas y desventajas de cada uno, sus concepciones y capacidades particulares, etc.) que podrían resultarnos beneficiosos para proponer o solo aceptar cláusulas que nos favorecieran, los resultados de la elección serían de hecho imparciales, dado que solo emplearíamos, al escoger una concepción de justicia para la estructura básica de la sociedad en la que nos incorporaremos como miembros, conocimientos generales sobre la vida y peripecias humanas. En esas condiciones los dos principios serían los que se formulan en el texto, asignándole Rawls prioridad al primero, que asegura para cada persona igual derecho a libertades básicas idénticamente compatibles para todos. La libertad (en verdad libertades) queda así privilegiada y protegida ante otros valores que pudieran requerir sacrificarla. El segundo principio, que es estrictamente el de justicia distributiva, conlleva dos exigencias que, de no cumplirse ambas, impedirían que la estructura básica de la sociedad pueda considerarse justa: las desigualdades aceptables derivan de cargos accesibles a todos en condiciones de igualdad de oportunidades y solo si implican el mayor beneficio posible para los menos favorecidos (principio de diferencia). Este requisito tendería a mejorar la posición de los integrantes con mayores desventajas, para los cuales también deberían estar accesibles todas las oportunidades y posiciones.

Como se ve, no pretende eliminar Rawls las desigualdades sociales ni económicas pero las condiciona con fuertes exigencias que aspiran a maximizar la posición de los que están peor (muy lejos de la argumentación lockeana). La suya es una propuesta que comulga el liberalismo con la democracia (constitucional, tolerante, plural y con economía de mercado, donde arraigarían las intuiciones básicas de las que parte y que compartirían los conciudadanos, de ahí que puedan llegar a acuerdos), a diferencia de lo que creyeran muchos de los teóricos políticos que le precedieron. Aspira a armonizar la convivencia colectiva, sin superar todo conflicto pero atemperándolo o permitiendo su manejo en el marco del predominio de una voluntad común, política, por preservar una cooperación social equitativa que beneficie a todos. Está, y no lo oculta, localizada en el tiempo y espacio, no siendo concebida de modo atemporal y para el entero universo (a diferencia del contractualismo hobbesiano). No se presenta, además, ni como una invención filosófica ni una innovación radical sino como la exposición reflexiva y coherente, a partir de intuiciones comunes, de principios que subyacerían en una moderna sociedad democrática liberal (quizá quepa agregar avanzada) y en los que personas racionales y razonables, con gran diversidad de convicciones, estilos y proyectos vitales, podrían concordar por medio de lo que el autor denomina un consenso superpuesto (que es meramente político y compatible con, y explicable desde, diversas cosmovisiones).

En condiciones de incertidumbre (que son las que ficcionalmente se logran mediante la posición original y el velo de ignorancia) las personas, de acuerdo a la lógica de la elección racional (a cuyo estudio sistemático se dedica la teoría del juego y que se estima como relevante para la ética pues nos permitiría acordar y definir principios morales básicos), procurarán maximizar los mínimos que se puedan obtener, por consiguiente escogerán una concepción de justicia que, si se aplica a la estructura básica de la sociedad que integrarán (su constitución, instituciones y procedimientos), les asegure a todas maximizar los bienes sociales primarios disponibles (libertades, oportunidades, riqueza, derechos, etc.). Podríamos luego comparar el modelo racional así definido con las estructuras básicas de una sociedad realmente existente y estimar cuan cerca o lejos se encuentra de ese ideal de justicia.

En sucesivos artículos, libros y conferencias este autor fue haciéndole ajustes a su teoría, procurando responder objeciones y fortalecer su coherencia, incluso extenderla a las relaciones entre sociedades (saliendo del encierro originario en lo local para comenzar a prestarle atención a un panorama mayor, tal como hace en su último libro: *El derecho de gentes*, de 1999).

Aunque formulada progresivamente en las últimas décadas del pasado siglo, muchos de sus presupuestos aparecen radicalmente cuestionados (o abiertamente desmentidos) en el presente precisamente en aquella sociedad para la que desarrolló sus razonamientos (y en las equiparables trasatlánticas), al punto que, en un artículo de opinión publicado en el sitio web del diario más prestigioso de los Estados Unidos, un colega filósofo ahora admite:

But we deceive ourselves if we think there is some substantive shared political values that we are all seeking.

Pero nos engañamos a nosotros mismos si pensamos que hay algunos valores políticos sustantivos compartidos que todos buscamos (Gutting, Gary: "Rethinking Our Patriotism", *The Stone*, *The New York Times*, 6 February 2016).

La justicia como equidad: política, no metafísica

John Rawls (1921-2002)
Harvard University

(Este texto apareció originalmente en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, n. 3, verano de 1985, págs. 223-239).

En este artículo comentaré, en términos generales, cómo entiendo actualmente la concepción de la justicia que denominara “justicia como equidad” (presentada en mi libro *Teoría de la justicia*). Emprendo esta tarea porque puede parecer que dicha concepción depende de pretensiones filosóficas que quisiera evitar, por ejemplo, pretensiones de validez universal o pretensiones en cuanto a la identidad y la naturaleza esencial de las personas. Mi propósito es explicar por qué no es este el caso. Primero expondré cuál es la tarea de la filosofía política en el mundo contemporáneo y luego examinaré brevemente de qué manera las intuiciones básicas esbozadas en la justicia como equidad se combinan y conforman una concepción política de la justicia aplicable a una democracia constitucional. En el curso de la exposición elucidaré cómo y por qué esta concepción de la justicia evita ciertas pretensiones filosóficas y metafísicas. Brevemente, la idea es que en una democracia constitucional la concepción pública de la justicia debería ser tan independiente como fuera posible de las doctrinas filosóficas y religiosas. En consecuencia, para formular dicha concepción, aplicamos el principio de la tolerancia a la filosofía misma: la concepción pública de la justicia ha de ser política, no metafísica. De ahí el título de este artículo.

Quisiera dejar de lado la posibilidad de que el texto de *Teoría de la justicia* suscite lecturas diferentes de la que presento en este lugar. Es cierto que en algunos aspectos he cambiado mis perspectivas y, sin duda, en ciertos otros, mis perspectivas han cambiado en sentidos que todavía no he percibido. Reconozco, por otra parte, que ciertas deficiencias en la exposición y algunos pasajes oscuros y ambiguos de *Teoría de la justicia* invitan a la confusión; pero creo que estos problemas no deben preocuparnos y no me ocuparé de ellos más que en unas pocas indicaciones a pie de página. Para nuestros propósitos, es suficiente, en primer lugar, mostrar de qué manera una concepción de la justicia con la estructura y el contenido de la justicia como equidad puede ser considerada política y no metafísica y, en segundo lugar, explicar por qué deberíamos promover la aplicación de esta concepción de la justicia a la estructura de una sociedad democrática.

I

Un aspecto que no aclaré lo suficiente en *Teoría de la justicia* es que la justicia como equidad pretende ser una concepción política de la justicia. Si bien una concepción política de la justicia es, por supuesto una concepción moral, es una concepción moral destinada a un ámbito específico de aplicación: las instituciones políticas, sociales y económicas. En particular, la justicia como equidad fue concebida para ser aplicada en lo que denominara la “estructura básica” de una moderna democracia constitucional (emplearé las expresiones “democracia constitucional” y “régimen democrático” como giros

intercambiables). La “estructura básica” comprende las principales instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad democrática y la manera en que se articulan en un sistema unificado de cooperación social. La posibilidad de que la justicia como equidad sea ampliada hasta convertirse en una concepción política general aplicable a distintos tipos de sociedad bajo diversas condiciones sociales e históricas, o la posibilidad de que sea extendida hasta convertirse en una concepción moral general, constituyen problemas enteramente diferentes. Evito pronunciarme en estas cuestiones más amplias.

También debe señalarse que la justicia como equidad no constituye la aplicación de una concepción moral general a la estructura básica de la sociedad, como si esta estructura fuera simplemente un caso más al que aquella concepción moral general es aplicada. En este sentido la justicia como equidad difiere de las doctrinas morales tradicionales, que generalmente constituyen concepciones generales. El utilitarismo es un ejemplo conocido, pues el principio de la utilidad, en cualquiera de sus formas, pretende regir todo tipo de ámbito, desde las acciones individuales hasta las relaciones internacionales. El aspecto esencial es el siguiente: como problema político práctico, ninguna concepción moral general puede ofrecer una base públicamente reconocida a partir de la cual elaborar una concepción de la justicia en un Estado democrático moderno. Encontramos las condiciones históricas y sociales de la emergencia de este Estado en las guerras de religión posteriores a la Reforma y el consiguiente desarrollo del principio de la tolerancia, así como en la expansión de la forma constitucional de gobierno y las instituciones de las economías de mercado industriales. Estas condiciones afectaron profundamente los requerimientos que una concepción política de la justicia debe observar para resultar aceptable: ante todo, debe dar cabida a una diversidad de doctrinas, a la pluralidad de concepciones del bien conflictivas, e incluso inconmensurables, que suscriben los miembros de las sociedades democráticas existentes.

Finalmente, para concluir estos comentarios introductorios, dado que pretende ser una concepción política de la justicia para una sociedad democrática, la justicia como equidad procura recurrir exclusivamente a las ideas intuitivas básicas arraigadas en las instituciones políticas de un régimen constitucional democrático y en las tradiciones públicas de su interpretación. La justicia como equidad es una concepción política, en parte, porque tiene su origen dentro de una determinada tradición política. Tenemos la expectativa de que esta concepción política pueda ser respaldada, al menos, por lo que llamamos un «consenso superpuesto», esto es, un consenso que incluye todas las doctrinas filosóficas y religiosas que normalmente se desarrollan y ganan adeptos en una sociedad democrática constitucional más o menos justa.

II

Existen, por supuesto, diferentes maneras de entender la filosofía política; autores de diferentes épocas, enfrentados a diferentes circunstancias políticas y sociales, conciben su labor de diferentes maneras. Entiendo que «la justicia como equidad» es una concepción política de la justicia razonable, sistemática y practicable en una democracia constitucional, una concepción que ofrece una alternativa al utilitarismo imperante en nuestra tradición de pensamiento político. Su primera tarea es dotar a los principios constitucionales y a los derechos y libertades básicas de una base más segura y aceptable que la que el utilitarismo parece permitir. La necesidad de esta concepción política se entiende de la siguiente manera.

Hay períodos, en ocasiones muy largos, en la historia de toda sociedad durante los cuales ciertas cuestiones fundamentales desencadenan agudas y decisivas disputas políticas, y parece difícil, si no imposible, encontrar una base compartida de acuerdo político. Más aún, ciertas cuestiones pueden revelarse intratables y no ser nunca totalmente

esclarecidas. Una de las tareas de la filosofía política en una sociedad democrática consiste en concentrarse en ese tipo de cuestiones e intentar descubrir una base de acuerdo subyacente y una manera públicamente aceptable de resolver las divergencias. O, si los desacuerdos no pueden ser resueltos, como probablemente ocurra, quizá se pueda lograr que la divergencia de opinión sea lo suficientemente acotada como para mantener la cooperación política en base al respeto mutuo.

La trayectoria del pensamiento democrático a lo largo de los dos últimos siglos muestra claramente que no existe un acuerdo en cuanto a la manera en que las instituciones básicas de una sociedad democrática deberían ser articuladas para determinar y asegurar los derechos y las libertades básicas de los ciudadanos y, a la vez, dar respuesta a las demandas de igualdad democrática cuando los ciudadanos son concebidos como personas libres e iguales (como se expone en los últimos tres párrafos de la sección tres). Nos hallamos frente a un profundo desacuerdo en la manera de realizar los valores de la libertad y la igualdad en la estructura básica de la sociedad. Esquemáticamente, podemos representar este desacuerdo como un conflicto en el interior de la propia tradición democrática, entre la corriente asociada con Locke, que asigna mayor importancia a lo que Constant llamara «las libertades de los modernos» (libertad de pensamiento y conciencia, determinados derechos básicos de la persona y la propiedad y el imperio de la ley) y la tradición asociada con Rousseau que asigna mayor importancia a lo que Constant llamara «las libertades de los antiguos» (idénticas libertades políticas y los valores de la vida pública). Este conocido y estilizado contraste, aunque poco preciso en términos históricos, puede ser útil para delimitar ideas.

La justicia como equidad procura resolver el conflicto entre estas dos tradiciones opuestas; primero proponiendo dos principios de justicia que guíen la realización de los valores de la libertad y la igualdad a través de las instituciones básicas de la sociedad; y segundo, especificando un punto de vista desde el cual se pueda apreciar que estos principios se adecuan mejor que otros principios de justicia conocidos a la idea de ciudadanos democráticos, considerados personas libres e iguales. Lo que debe mostrarse es que una determinada disposición de la estructura básica, ciertas formas institucionales, son más apropiadas para realizar los valores de la libertad y la igualdad cuando los ciudadanos son concebidos como personas dotadas de las capacidades morales que los habilitan para participar de la sociedad, entendida como un sistema equitativo de cooperación mutuamente ventajoso. Estos dos principios de justicia estipulan que:

1) Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos.

2) Las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones: primero, deben estar ligadas a empleos y funciones abiertos a todos, bajo condiciones de igualdad de oportunidades; y segundo, deben beneficiar a los miembros menos favorecidos de la sociedad.

Cada uno de estos principios se aplica a diferentes ámbitos de la estructura básica; y ambos atienden no sólo a los derechos, libertades y oportunidades básicas, sino también a las demandas de igualdad; mientras que la segunda parte del segundo principio subraya la importancia de estas garantías institucionales. En conjunto, cuando se asigna la prioridad al primero de ellos, los principios regulan las instituciones básicas que realizan estos valores. Pero estos detalles, aunque importantes, no pueden ser analizados en este lugar.

Ahora debemos preguntarnos: ¿Cómo puede la filosofía política encontrar una base compartida para resolver una cuestión tan fundamental como la de definir el conjunto de instituciones que aseguren la libertad y la igualdad democráticas? Quizá lo máximo que se

pueda hacer es reducir el espectro de desacuerdos. Incluso las convicciones firmemente sostenidas cambian gradualmente: la tolerancia religiosa es actualmente aceptada, y los argumentos a favor de la persecución ya no son sostenidos abiertamente; de modo semejante, la esclavitud es rechazada porque se la considera inherentemente injusta, y aunque muchas de las consecuencias de la esclavitud posiblemente persistan en políticas sociales y actitudes encubiertas, nadie pretende defenderla. Reunimos estas convicciones establecidas (como el apoyo a la tolerancia religiosa y el rechazo de la esclavitud) y, con las ideas y principios básicos implícitos en ellas, procuramos elaborar una concepción política de la justicia, coherentemente formulada. Estas convicciones provisoriamente firmes deben ser tenidas en cuenta por toda concepción de la justicia que pretenda ser razonable. Comenzamos, pues, considerando la cultura pública como el cúmulo compartido de ideas y principios básicos implícitamente reconocidos. Esperamos formular estas ideas y principios con suficiente claridad para que puedan ser articulados en una concepción política de la justicia, compatible con nuestras convicciones más firmes. Por ello decimos que una concepción política de la justicia, para ser aceptable, debe estar de acuerdo con nuestras convicciones más firmes examinadas, en todos los niveles de generalidad, en un debido proceso de reflexión, o en lo que en otra parte denominé «equilibrio reflexivo».

La cultura política pública puede albergar opiniones encontradas en un nivel muy profundo. Ello se manifiesta en una controversia tan persistente como la que se desarrolla en torno a la forma institucional más adecuada para realizar la libertad y la igualdad. Esto sugiere que si pretendemos encontrar una base de acuerdo público, debemos hallar una manera de organizar las ideas y los principios conocidos en una concepción de la justicia política de manera que las posturas en conflicto puedan ser vistas bajo otra luz. Una concepción política no necesita ser una creación original; basta con que articule ciertas intuiciones familiares de manera que pueda reconocerse que se combinan en una forma novedosa. Sin embargo, dicha concepción puede ir más lejos: puede organizar nuestras intuiciones familiares por medio de una idea intuitiva más fundamental dentro de la cual todas las demás ideas y principios puedan ser conectados y relacionados sistemáticamente. Para la justicia como equidad, como veremos en la próxima sección, esta idea organizadora fundamental sostiene que la sociedad es un sistema equitativo de cooperación social entre personas libres e iguales. Esta sección se propone definir la manera de encontrar una base pública de acuerdo político. Lo fundamental es que una concepción de la justicia cumplirá su cometido sólo si encuentra una forma razonable de reunir dentro de una perspectiva coherente las bases de acuerdo más profundamente arraigadas en la cultura política pública de un régimen constitucional y si resulta aceptable para sus convicciones más firmes.

Supongamos que la justicia como equidad cumpliera su propósito y que halláramos una concepción política públicamente aceptable. Entonces esta concepción brindaría un punto de vista públicamente reconocido desde el cual cada ciudadano podría examinar ante los demás si sus instituciones políticas y sociales son justas o no. Gracias a ella, los ciudadanos podrían apreciar las razones válidas y suficientes, públicamente reconocidas entre ellos. Las principales instituciones de la sociedad y la forma en que se articulan en un sistema de cooperación social podrían ser evaluadas de la misma manera por cada ciudadano, cualquiera que sea su posición social o sus intereses particulares. Debemos tener en cuenta que, desde esta perspectiva, la justificación no es simplemente un argumento válido derivado de premisas establecidas, sean o no verdaderas. En todo caso, la justificación se ofrece a quienes no están de acuerdo con nosotros; por lo tanto, debe siempre proceder de cierto consenso, es decir, de premisas que nosotros y los demás reconocemos públicamente como premisas verdaderas; o, mejor todavía, que públicamente reconocemos como premisas aceptables para alcanzar un acuerdo práctico en torno a las cuestiones fundamentales de la justicia política. Damos por descontado que

este acuerdo debe ser informado y alcanzado, sin la amenaza ni el uso de la fuerza, por ciudadanos que se consideran libres e iguales.

El propósito de la justicia como equidad es, entonces, práctico y no metafísico o epistemológico: se presenta no como una concepción verdadera de la justicia, sino como una concepción que puede constituir la base de un acuerdo político, voluntario e informado, entre ciudadanos considerados personas libres e iguales. Este acuerdo cuando está sólidamente fundado en actitudes sociales y políticas públicas, promueven el bien de todas las personas y asociaciones. Para asegurar este acuerdo procuramos, en la medida de lo posible, evitar las cuestiones controvertidas, sean filosóficas, morales o religiosas. Procedemos de esta manera, no porque estas cuestiones sean irrelevantes o porque las encaremos con indiferencia, sino porque creemos que son muy importantes y reconocemos que no existe una forma de resolverlas políticamente. La única alternativa al principio de la tolerancia es el empleo autocrático del poder estatal. En consecuencia, la justicia como equidad deliberadamente permanece en la superficie, filosóficamente hablando. Dadas las profundas diferencias en las creencias y concepciones del bien, al menos desde la Reforma, debemos reconocer que, al igual que en cuestiones morales y religiosas, no se puede llegar a un acuerdo en las cuestiones básicas de la filosofía sin la violación estatal de las libertades básicas. La filosofía, como búsqueda de la verdad acerca de un orden metafísico y moral independiente, no puede, a mi entender, proporcionar una base práctica y compartida para elaborar una concepción de la justicia en una sociedad democrática.

Procuramos, por lo tanto, dejar de lado, siempre que sea posible, las controversias filosóficas, y buscar las formas de evitar los problemas metafísicos de larga data. De esta manera, en lo que he llamado «constructivismo kantiano», tratamos de evitar el problema de la verdad y la controversia entre realismo y subjetivismo en cuanto al *status* de los valores morales y políticos. Esta forma de constructivismo no afirma ni niega estas doctrinas. En cambio, reformula ideas de la tradición del contrato social para obtener una concepción práctica de la objetividad y la justificación fundada en el acuerdo público, alcanzado tras un proceso de debida reflexión. El propósito es el acuerdo libre, la reconciliación a través de la razón pública. Y, del mismo modo (como veremos en la sección V), una concepción de la persona desde una perspectiva política, por ejemplo, la concepción de los ciudadanos como personas libres e iguales, no necesita implicar, creo, cuestiones de psicología filosófica o una doctrina metafísica de la naturaleza del yo. Ninguna perspectiva política que dependa de estas cuestiones profundas e irresueltas puede servir como concepción pública de la justicia en un Estado democrático constitucional. Como he señalado, debemos aplicar el principio de la tolerancia a la filosofía misma. La expectativa es que, gracias a este método de elusión, como podríamos llamarlo, las diferencias existentes entre posiciones políticas encontradas puedan al menos ser moderadas, si no enteramente removidas, de modo que sea posible mantener la cooperación social en base al respeto mutuo. O, si esto implica abrigar demasiadas expectativas, el método propuesto puede permitirnos concebir de qué forma, dado el deseo de un acuerdo libre y no coercitivo, se podrá llegar a un entendimiento público coherente con las condiciones históricas y las restricciones de nuestro mundo social. Hasta que no nos dispongamos a concebir cómo se podría lograr, el entendimiento público será imposible de alcanzar.

III

Revisemos brevemente algunas de las ideas básicas que conforman la justicia como equidad para mostrar que ellas pertenecen a una concepción política de la justicia. Como señalé más arriba, la idea organizadora fundamental de la justicia como equidad, dentro de la cual las otras ideas básicas se conectan de forma sistemática, es la idea de la sociedad

como sistema equitativo de cooperación entre personas libres e iguales. La justicia como equidad parte de esta idea, que supone implícita en la cultura pública de una sociedad democrática. En su pensamiento político y en la discusión de los asuntos públicos, los ciudadanos no ven el orden social como un orden natural fijo ni como una jerarquía institucional justificada en base a valores religiosos o aristocráticos. Es importante destacar que desde otros puntos de vista, por ejemplo, el de la moralidad personal, el de los miembros de una asociación o el de una doctrina religiosa o filosófica, diversos aspectos del mundo y de la relación que cada uno mantiene con él pueden ser considerados de diferente manera. Estos otros puntos de vista no deben ser introducidos en la discusión política acerca de las bases constitucionales y los problemas fundamentales de la justicia.

Podemos especificar la idea de cooperación social señalando tres de sus elementos:

(a) la cooperación se distingue de la mera actividad socialmente coordinada; por ejemplo, de la actividad coordinada mediante órdenes impartidas por una autoridad central. La cooperación está guiada por reglas y procedimientos públicamente reconocidos que quienes cooperan aceptan y consideran adecuados para regular su conducta;

(b) la cooperación implica la idea de términos equitativos de cooperación: se trata de términos que todo participante puede razonablemente aceptar siempre que, de la misma manera, los acepten los demás. Estos términos equitativos de cooperación implican la idea de reciprocidad: todas las personas que participan en el sistema de cooperación y que cumplen sus obligaciones según lo requieren las reglas y procedimientos recibirán un beneficio determinado en base a un criterio adecuado de medición. Una concepción política de la justicia define los términos equitativos de cooperación. Dado que el principal ámbito de la justicia es la estructura básica de la sociedad, estos términos equitativos se expresan en principios que definen los derechos y deberes básicos dentro de sus principales instituciones y que regulan las disposiciones básicas de justicia a lo largo del tiempo, de manera que los beneficios producidos por el esfuerzo de todos sean correctamente adquiridos y distribuidos de generación en generación;

(c) la idea de cooperación social requiere una idea del bien o de la ventaja racional de cada participante. La idea del bien representa el objetivo que procuran alcanzar quienes participan en el sistema de cooperación, sean individuos, familias, asociaciones o incluso gobiernos, cuando el esquema es considerado desde su propio punto de vista.

Consideremos ahora la idea de persona. Existen, por supuesto, distintos aspectos de la naturaleza humana que pueden ser considerados especialmente significativos. El aspecto que se destaque dependerá del punto de vista que adoptemos. Testimonio de ello son las expresiones *homo politicus* y *homo oeconomicus*, *homo ludens* y *homo faber*. Dado que nuestra descripción de la justicia como equidad parte de la idea de que la sociedad debe ser concebida como un sistema equitativo de cooperación, adoptamos una concepción de la persona que se ajusta a esta idea. Desde la antigüedad, el concepto de persona ha sido entendido, tanto en la filosofía como en el derecho, como el concepto de un individuo que puede participar o desempeñar cierto rol en la vida social y, por lo tanto, ejercitar y respetar sus diversos derechos y deberes. Entonces, decimos que una persona es alguien que puede ser un ciudadano, esto es, un miembro normal y completamente cooperativo de una sociedad durante toda su vida. Agregamos la frase «durante toda su vida» porque concebimos la sociedad como un sistema de cooperación más o menos completo y autosuficiente, que reúne todas las necesidades y actividades de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte. Una sociedad no es una asociación con propósitos más

limitados; los ciudadanos no se unen a la sociedad voluntariamente, sino que nacen y desarrollan sus vidas dentro de ellas.

Dado que nos situamos dentro de la tradición de pensamiento democrático, concebimos a los ciudadanos como personas libres e iguales. La idea básica es que en virtud de sus poderes morales y los poderes conectados de la razón, pensamiento y juicio, los hombres son libres. La posesión de estas facultades en el grado requerido para ser miembros completamente cooperativos de una sociedad, hace que las personas sean iguales. Esta concepción puede ser elaborada de la siguiente manera. Como las personas pueden participar plenamente en un sistema equitativo de cooperación, les atribuimos los dos poderes morales conectados con los elementos de la ideas de cooperación social desarrollada más arriba: el sentido de la justicia y la capacidad de elaborar una concepción del bien. El sentido de la justicia es la capacidad de entender, aplicar y actuar en base a la concepción pública de la justicia que define los términos equitativos de cooperación social. La capacidad de concebir el bien es la capacidad de elaborar, revisar y perseguir racionalmente una concepción de la ventaja racional o del bien. En el caso de la cooperación social, el bien debe ser entendido no en sentido estrecho, sino como una concepción de lo que es valioso en la vida humana. De este modo, una concepción del bien normalmente consiste en un esquema más o menos determinado de fines últimos, es decir, fines que deseamos realizar por su propio valor, así como en vínculos con otras personas y lealtades a diversos grupos y asociaciones. Estos vínculos y lealtades dan lugar a afectos y devociones, y las personas y asociaciones que son objeto de estos sentimientos también forman parte de nuestra concepción del bien. Más aún, debemos incluir en dicha concepción la visión de nuestra relación con el mundo (religiosa, filosófica y moral); una visión a través de la cual entendemos el sentido, el valor y la importancia de nuestros fines y vínculos.

Además de poseer estos dos poderes morales, las personas efectivamente suscriben, en todo momento, una particular concepción del bien que procuran alcanzar. Puesto que comenzamos con la idea de la sociedad como sistema equitativo de cooperación, suponemos que las personas como ciudadanos poseen todas las capacidades que les permiten ser miembros normales y plenamente cooperativos de una sociedad. Esto no implica, por supuesto, que nadie sufre enfermedades y accidentes; tales desgracias son esperables en el curso ordinario de la vida y debemos prevenir las y procurar su prevención. Pero, en función de nuestros propósitos en este trabajo, dejo de lado por el momento la posibilidad de que estas incapacidades, transitorias o permanentes, o los desórdenes mentales, sean tan severos que impidan a las personas ser miembros normales y plenamente cooperativos de la sociedad.

Ahora bien, la concepción que atribuye a las personas estos dos poderes morales y que, por lo tanto, postula su libertad e igualdad, es también una idea intuitiva básica que se supone implícita en la cultura pública de una sociedad democrática. Adviértase que, sin embargo, se elabora mediante diversas idealizaciones y simplificaciones. Estas operaciones se orientan a lograr una visión clara y ordenada de lo que, para nosotros, constituye la cuestión fundamental de la justicia política: ¿Cuál es la concepción de la justicia más adecuada para especificar los términos de cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales, y miembros normales y plenamente cooperativos de una sociedad a lo largo de una vida entera? Esta cuestión representa el eje de la crítica liberal a la aristocracia en los siglos XVII y XVIII, de la crítica de los socialistas a la democracia constitucional liberal en los siglos XIX y XX, y del conflicto actual entre el liberalismo y el conservadurismo en torno a los derechos de propiedad privada y a la legitimidad (como opuesta a la efectividad) de las políticas sociales asociadas con lo que se ha llamado el «estado de bienestar».

IV

Ahora me ocupa de la idea de la posición original. Se introduce esta idea para determinar qué concepción tradicional de la justicia, o cuál de sus variantes, ofrece los principios más apropiados para realizar la libertad y la igualdad cuando la sociedad es concebida como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales. Siendo éste nuestro propósito, ¿por qué introducir la idea de la posición original y de qué manera contribuye ella a resolver la cuestión?

Consideremos nuevamente la idea de la cooperación social. ¿Cómo deben ser determinados los términos equitativos de cooperación? ¿Deben ser establecidos por alguna autoridad externa, distinta de las personas que cooperan? ¿Están, por ejemplo, establecidos en las leyes de Dios? ¿O las personas deben reconocer que estos criterios son equitativos en relación a un orden moral previo e independiente? Por ejemplo, ¿son reconocidos de la manera en que lo requiere la ley natural o un reino de valores captados a través de la intuición racional? ¿O estos términos son establecidos mediante un compromiso entre esas mismas personas realizado a la luz de lo que consideran su ventaja recíproca? Según la respuesta que demos, adoptaremos una diferente concepción de la cooperación social.

Puesto que la justicia como equidad reformula la doctrina del contrato social, responde positivamente a la última de las preguntas anteriores: afirma que los términos equitativos de cooperación son acordados por quienes participan en ella, esto es, por ciudadanos libres e iguales que nacen en la sociedad en que transcurren sus vidas. Pero su acuerdo, como cualquier acuerdo válido, debe ser formulado bajo condiciones apropiadas. En particular, las personas, libres e iguales, deben alcanzar el acuerdo en circunstancias equitativas, y ninguna de ellas debe contar con mayor poder de negociación que las demás. Además, prácticas como las amenazas o el uso de la fuerza, el engaño y el fraude, deben ser excluidas.

Hasta el momento, todo marcha sin problemas. Las consideraciones anteriores son habitualmente reconocidas en la vida cotidiana. Pero los acuerdos en la vida cotidiana son realizados en una situación más o menos claramente definida, inserta en el marco institucional de la estructura básica. Nuestra tarea, sin embargo, es extender la idea de acuerdo para que también abarque al proceso de definición de los principios que regularán el marco básico. Aquí encontramos una dificultad que debe enfrentar cualquier concepción política de la justicia que recurra a la idea de contrato, sea social o de otro tipo. La dificultad es ésta: debemos encontrar algún punto de vista, apartado de y no distorsionado por, las características y circunstancias particulares del marco básico omnicompreensivo, a partir del cual se pueda alcanzar un acuerdo equitativo entre personas consideradas libres e iguales. La posición original, con el conjunto de características que denominé «el velo de la ignorancia», constituye este punto de vista. La razón por la cual la posición original debe abstraerse de, y no ser afectada por, las contingencias del mundo social, es que las condiciones para un acuerdo equitativo acerca de los principios de justicia política entre personas libres e iguales deben eliminar las ventajas de negociación que inevitablemente surgen dentro del marco institucional de cualquier sociedad como producto de tendencias sociales, históricas y naturales acumulativas. Estas ventajas contingentes e influencias accidentales del pasado no deberían afectar el acuerdo relativo a los principios que regularán las instituciones de la estructura básica.

Aquí enfrentamos una segunda dificultad que, sin embargo, es sólo aparente. Veamos: de lo que hemos dicho resulta claro que la posición original debe ser entendida como un mecanismo de representación y, en consecuencia, cualquier acuerdo que realicen las

partes debe ser considerado hipotético y ahistórico. Pero entonces, puesto que los acuerdos hipotéticos no son obligatorios, ¿cuál es la importancia de la posición original? La respuesta está implícita en lo que ya se ha dicho: su importancia reside en la función que desempeñan los diversos aspectos de la posición original como mecanismo de representación. Así, se requiere que las partes se encuentren simétricamente situadas para que sean representativas de ciudadanos libres e iguales que alcanzarán un acuerdo bajo condiciones equitativas. Además, doy por supuesto que una de nuestras convicciones es ésta: el hecho de que ocupemos una posición social particular no es una buena razón para que proponamos, o esperemos que los demás acepten, una concepción de la justicia que beneficie a quienes se encuentran en esa posición. Para elaborar esta concepción en la posición original, no se permite a las partes que conozcan su posición social; la misma idea se extiende a otras cuestiones (el género, la pertenencia étnica, los atributos naturales como la fuerza, la inteligencia, etc.). Cuando decimos que las partes actúan tras un velo de ignorancia, nos referimos metafóricamente a estos límites de la información. De este modo, la posición original es simplemente un mecanismo de representación: supone que las partes son responsables de los intereses esenciales de personas libres e iguales, que se hallan equitativamente situadas, y que realizan un acuerdo bajo condiciones que restringen, en forma adecuada, lo que puede ser considerado buenas razones.

Las dos dificultades mencionadas, pues, son superadas cuando entendemos la posición original como un mecanismo de representación: esto es, una posición que define las condiciones que consideramos equitativas para que los representantes de ciudadanos libres e iguales definan los términos de cooperación social rectores de la estructura básica de la sociedad; y puesto que también establece las restricciones, que consideramos aceptables, a las razones que las partes pueden alegar para favorecer un acuerdo antes que otro, la concepción de la justicia que se adoptará se identifica con la concepción de la justicia que consideramos *-aquí y ahora-* equitativa y apoyada en las mejores razones. Procuramos establecer las restricciones a las razones de manera tal que resulte perfectamente evidente a qué acuerdo llegarían las partes que representan a los ciudadanos. Aun cuando se aleguen múltiples razones a favor y en contra de cada concepción de la justicia, seguramente se alcanzará un equilibrio global de razones que favorezca inequívocamente a una concepción frente a las demás. Como mecanismo de representación, la idea de la posición original sirve como medio de reflexión pública y autoesclarecimiento. Nos ayuda a precisar y formular lo que pensamos, una vez que estemos en condiciones de ver claramente qué es lo que requiere la justicia cuando la sociedad es concebida como un esquema de cooperación entre ciudadanos libres e iguales a lo largo del tiempo, de generación en generación. La posición original sirve de idea unificadora gracias a la cual todas nuestras convicciones, cualquiera que sea su nivel de generalidad, son articuladas de modo que se alcance un acuerdo más amplio y un mayor autoesclarecimiento.

Para concluir: introducimos esta idea de la posición original porque aparentemente no existe un camino mejor para elaborar una concepción política de la justicia a ser aplicada a la estructura básica, si partimos de la idea intuitiva fundamental de la sociedad como un sistema de cooperación entre ciudadanos libres e iguales. Existen, no obstante, ciertos peligros implícitos en el uso de esta idea. Como mecanismo de representación, su abstracción puede generar confusiones. En particular, puede parecer que la descripción de las partes presupone una particular concepción metafísica de la persona; por ejemplo, que la naturaleza esencial de las personas es independiente de, y anterior a, sus atributos contingentes, incluyendo sus fines últimos, sus vínculos e, incluso, su carácter como un todo. Creo que esto es una ilusión que tiene lugar cuando no se ve la posición original como un mecanismo de representación. El velo de la ignorancia, por mencionar una característica sobresaliente de esta posición, no posee implicaciones metafísicas con respecto a la naturaleza del yo; no implica que el yo sea ontológicamente previo a los

atributos de las personas que las partes tienen prohibido conocer. Podemos, por así decirlo, ingresar en esta posición en cualquier momento con el simple hecho de iniciar un proceso de reflexión, orientado a establecer los principios de justicia, que se encuentre sujeto a las restricciones mencionadas. Cuando, de esta manera, simulamos encontrarnos en la posición original, nuestro razonamiento no nos compromete con una doctrina metafísica de la naturaleza del yo en mayor medida que nuestra actuación en una obra de teatro, digamos en el papel de *Macbeth* o *Lady Macbeth*, nos obliga a pensar que realmente somos un rey o una reina involucrados en una lucha desesperada por el poder político. Debemos tener presente que estamos intentando elucidar de qué manera puede ser expuesta la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social con el propósito de especificar los principios más apropiados para realizar las instituciones de la libertad y la igualdad cuando los ciudadanos son concebidos como personas libres e iguales.

V

Más arriba señalé que la idea de la posición original y la descripción de las partes puede conducirnos a pensar que se presupone una doctrina metafísica de la persona. Si bien sostuve que esta interpretación es incorrecta, no basta con desautorizar las doctrinas metafísicas porque, a pesar de nuestras intenciones, ellas pueden seguir implicadas. Para refutar las observaciones de esta naturaleza, debemos discutir las en detalle y mostrar que no tienen asidero. No puedo hacer eso en este lugar.

Puedo, no obstante, esbozar una descripción de la concepción política de la persona; es decir, la concepción de la persona como ciudadano implícita en la idea de la posición original y su mecanismo de representación. Para entender qué significa sostener que una concepción de la persona es política, debemos considerar de qué manera son representados los ciudadanos como personas libres en la posición original. La representación de su libertad parece despertar la sospecha de que la idea de la posición original presupone una doctrina metafísica. Dado que se supone que los ciudadanos se ven a sí mismos como individuos libres en tres dimensiones, examino cada una de ellas e indico por qué la concepción de la persona es política.

En primer lugar, los ciudadanos son libres en el sentido de que se conciben a sí mismos y a los demás como dotados de la capacidad moral de suscribir una concepción del bien. Esto no quiere decir que, como parte de su concepción política, se vean a sí mismos indefinidamente aferrados a la prosecución de una particular concepción del bien. Antes bien, como ciudadanos, se consideran capaces de revisar y modificar esta concepción en base a fundamentos razonables y racionales, y pueden hacerlo si así lo desean. Como personas libres, los ciudadanos exigen el derecho de que su persona sea considerada independiente de toda concepción particular del bien y de su esquema de fines últimos; exigen no ser identificados con ellos. Dada su capacidad moral para elaborar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien, los cambios que en ella se producen a lo largo del tiempo no afectan su identidad pública como personas libres. Por ejemplo, cuando los ciudadanos se convierten de religión o, simplemente, abandonan la fe, no dejan de ser, por cuestiones de justicia política, las mismas personas que eran antes. No pierden lo que podríamos llamar su identidad pública, su identidad como cuestión de ley básica. En general, mantienen las mismas libertades y obligaciones fundamentales, cuentan con las mismas propiedades y pueden formular los mismos reclamos que antes, a menos que estos reclamos se encuentren conectados con su filiación religiosa previa. Podemos imaginar una sociedad (de hecho, la historia ofrece numerosos ejemplos) en la cual los derechos básicos y los reclamos válidos dependen de la filiación religiosa y de la clase social. Esa sociedad posee una concepción política de la persona enteramente distinta.

Carece de una concepción igualitaria de la ciudadanía, pues esta concepción supone que la sociedad es un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales.

Resulta esencial destacar que, en sus asuntos personales o en la vida interna de las asociaciones a las que están afiliados, los ciudadanos pueden concebir sus preferencias y fines últimos de una manera muy diferente de la involucrada en la concepción política. Los ciudadanos pueden tener, y normalmente tienen en todo momento, afectos, devociones y lealtades de los cuales creen que no podrían, ni deberían, desprenderse para evaluarlos objetivamente desde la perspectiva de su valor puramente racional. Puede parecerles simplemente inconcebible que sus personas estén separadas de ciertas convicciones religiosas, filosóficas y morales, o de ciertas preferencias y lealtades duraderas. Estas convicciones y preferencias son parte de lo que podríamos llamar su «identidad no pública». Ellas contribuyen a organizar y dar forma al estilo de vida de una persona, a la manera en que cada cual se ve a sí mismo desenvolviéndose en el mundo social. Creemos que si de pronto careciéramos de estas preferencias y convicciones particulares quedaríamos desorientados y seríamos incapaces de seguir actuando. De hecho, podríamos pensar que ya no tiene sentido seguir viviendo. Pero nuestras concepciones del bien cambian con el paso del tiempo, a menudo con lentitud, pero en ocasiones de forma abrupta. Cuando estos cambios son abruptos, solemos decir que ya no somos la misma persona. Sabemos lo que esto significa: nos referimos a una inflexión o reversión profunda en nuestros fines últimos y en nuestro carácter. En el camino a Damasco, Saúl de Tarso se convierte en Pablo el Apóstol. No se produce ningún cambio en nuestra identidad pública o política, ni en nuestra identidad personal tal como este concepto es entendido por ciertos filósofos de la mente.

Los ciudadanos se ven a sí mismos como personas libres en un segundo aspecto: se consideran fuentes autogeneradas de reclamos válidos. Los ciudadanos consideran que sus reclamos tienen un peso propio, independientemente que se deriven de los deberes y obligaciones especificados por una concepción política de la justicia, por ejemplo, de los deberes y obligaciones hacia la sociedad.

Para nuestros propósitos, también debemos suponer que son autogenerados los reclamos que los ciudadanos consideran fundados en deberes y obligaciones basados en la concepción del bien y la doctrina moral que sostienen en su propia vida. Esto resulta razonable en una concepción política de la justicia elaborada para una democracia constitucional, pues, siempre que las concepciones del bien y las doctrinas morales que los ciudadanos sostienen sean compatibles con la concepción pública de justicia, estos deberes y obligaciones son autogenerados desde el punto de vista político.

Cuando describimos el sentido en que los ciudadanos se consideran libres, estamos describiendo la manera en que los ciudadanos se piensan a sí mismos en una sociedad democrática cuando surgen problemas de justicia política. El hecho de que este aspecto pertenece a una concepción política particular resulta claro en el contraste con una concepción política diferente, en la cual la gente no se considera fuente autogenerada de reclamos válidos. Antes bien, sus reclamos no tienen peso a menos que deriven de los deberes y obligaciones hacia la sociedad o de sus roles adscritos en una jerarquía social justificada por valores religiosos o aristocráticos. Para tomar un caso extremo, los esclavos no son considerados fuente de reclamos, ni siquiera de reclamos basados en los deberes y obligaciones sociales. Las leyes que prohíben el maltrato y el abuso de los esclavos no se fundamentan en sus reclamos, sino en reclamos fundados por sus amos o en los intereses generales de la sociedad (que no incluyen los intereses de los esclavos). Los esclavos se encuentran para decirlo de alguna manera, socialmente muertos: no son reconocidos como personas en ningún sentido. Este contraste muestra por qué el hecho de concebir a los ciudadanos como personas libres en virtud de sus poderes morales y de sostener una

concepción del bien, forma parte de una particular concepción política de la persona. Esta concepción de la persona se inserta en una concepción política de la justicia fundada en la idea de la sociedad como un sistema de cooperación, cuyos miembros son personas libres e iguales.

El tercer aspecto en que los ciudadanos se consideran libres está determinado por el hecho de que se consideran capaces de asumir la responsabilidad por sus propios fines, lo cual afecta la manera en que son juzgados sus diversos reclamos. Esquemáticamente, dentro de un marco institucional justo y con un índice equitativo de bienes primarios (como lo requieren los principios de justicia), los ciudadanos se consideran capaces de ajustar sus propósitos y aspiraciones a la luz de lo que razonablemente creen que pueden hacer para realizarlos. Más aún, se consideran capaces de restringir sus reclamos en cuestiones de justicia en función de lo permitido por los principios públicamente reconocidos. Los ciudadanos reconocen, entonces, que el peso de sus reclamos no está determinado por la solidez y la intensidad psicológica de sus anhelos y deseos (en oposición a sus necesidades como ciudadanos), aunque sus anhelos y deseos sean racionales desde su propio punto de vista. El procedimiento es igual al anterior: partimos de la idea básica de la sociedad como sistema equitativo de cooperación y en base a ella elaboramos una concepción de la justicia política. Esta concepción implica que si los ciudadanos son personas que pueden participar en un sistema de cooperación social durante toda su vida, también pueden asumir la responsabilidad por sus fines: esto es, son capaces de ajustar sus fines de manera que puedan perseguirlos empleando los medios que razonablemente pueden esperar adquirir, dadas sus perspectivas y su situación en la sociedad. La idea de la responsabilidad por los fines está implícita en la cultura política pública y la podemos apreciar en la práctica. Una concepción política de la persona articula esta idea y la ajusta a la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación.

A modo de resumen, recapitulo tres puntos principales de esta sección y de las dos secciones precedentes:

Primero, en la sección III los individuos fueron considerados personas libres e iguales en virtud de que cuentan, en grado suficiente, con las dos capacidades de la personalidad moral (y los poderes conectados de la razón, pensamiento y juicio): el sentido de la justicia y la capacidad de elaborar una concepción del bien. Estas capacidades fueron asociadas a los dos elementos principales de la idea de cooperación: la idea de términos equitativos de cooperación y la idea del bien o de la ventaja racional de cada participante.

Segundo, en esta sección (V), examinamos tres aspectos en que las personas son consideradas libres; también señalamos que en la cultura política pública de los regímenes democráticos constitucionales, los ciudadanos se conciben a sí mismos libres en estos sentidos.

Tercero, puesto que la cuestión de cuál es la concepción de la justicia política más apropiada para realizar, a través de las instituciones básicas, los valores de la libertad y la igualdad ha dado lugar a una profunda controversia dentro de la misma tradición democrática, el propósito de la justicia como equidad es resolver esta disputa partiendo de la idea de la sociedad como sistema equitativo de cooperación, cuyos términos son acordados por los propios ciudadanos, considerados personas libres e iguales. En la sección IV, vimos por qué esta aproximación, cuando consideramos que la estructura básica de la sociedad es el objeto primario de la justicia, nos conduce a la idea de la posición original como mecanismo de representación.

En esta sección me propongo aclarar una cuestión fundamental para entender que la justicia como equidad es una concepción liberal. Aunque es una concepción moral, la justicia como equidad, no está formulada como una doctrina moral comprensiva. La concepción del ciudadano como una persona libre e igual no es un ideal moral que pretende gobernar la totalidad de la vida, sino que constituye un ideal integrado a una concepción política de la justicia que se aplica a la estructura básica de la sociedad. Debemos subrayar este rasgo; todo razonamiento que lo desconozca será incompatible con el liberalismo como doctrina política. En este sentido, debemos recordar que el liberalismo supone que en un Estado democrático constitucional es inevitable que proliferen concepciones del bien conflictivas e incommensurables. Éste es el rasgo que caracteriza a la cultura moderna desde la Reforma. Toda concepción política de la justicia que pretenda ser viable sin descansar en el uso autocrático del poder estatal debe reconocer este hecho social como un dato fundamental. Esto no significa, por cierto, que esta concepción nunca pueda imponer restricciones coactivas a los individuos y las asociaciones; pero sí supone que, cuando son impuestas; las restricciones se derivan, directa o indirectamente, de las exigencias que la justicia política impone para su cumplimiento.

En consecuencia, adoptamos una concepción de la persona integrada, y restringida, a una concepción de la justicia explícitamente política. Por lo tanto, la concepción de la persona también es política. Como señalé en la sección anterior, las personas pueden aceptar esta concepción y recurrir a ella cuando discuten problemas de justicia política, sin comprometerse, en otros aspectos de sus vidas, con los ideales omnicomprendivos frecuentemente asociados con el liberalismo, por ejemplo, los ideales de la autonomía o la individualidad. La falta de compromiso con estos ideales y, ciertamente, con cualquier ideal comprensivo particular, es un rasgo fundamental del liberalismo como doctrina política. Sucede que cualquiera de estos ideales omnicomprendivos es incompatible con otras concepciones del bien, con formas de vida personal, moral y religiosa consistentes con la justicia y que, por lo tanto, se desarrollan en una sociedad democrática. Por ser ideales morales omnicomprendivos, la autonomía y la individualidad resultan inadecuadas para integrar una concepción política de la justicia. Tal como los formularon Kant y J. S. Mill, estos ideales omnicomprendivos, a pesar de su importancia en el pensamiento liberal, resultan prohibitivamente abarcativos cuando se presentan como el único fundamento adecuado de un régimen constitucional. Así concebido, el liberalismo se convierte en una doctrina particular más.

Esta conclusión exige ciertos comentarios: no significa, por cierto, que los liberalismos de Kant y Mill no constituyan concepciones morales apropiadas, que nos puedan guiar en el emplazamiento de instituciones democráticas. Pero son solo dos concepciones entre otras y, en consecuencia, sólo algunas de las doctrinas filosóficas que pueden aparecer y ganar adeptos en un régimen democrático relativamente justo. En este régimen, las visiones morales comprensivas que apoyan sus instituciones básicas pueden incluir los liberalismos de la individualidad y la autonomía; y posiblemente estos liberalismos sean las más prominentes doctrinas que participan del consenso superpuesto, es decir, una instancia en la cual, como señalé más arriba, doctrinas diferentes, e incluso conflictivas, afirman la base públicamente compartida de las instituciones políticas. Los liberalismos de Kant y Mill gozan de cierta preeminencia histórica: son dos de las primeras y más importantes concepciones filosóficas que se adhirieron a la moderna democracia constitucional y que desarrollaron sus ideas subyacentes; y puede suceder también que las sociedades en las cuales los ideales de la autonomía y la individualidad son ampliamente aceptados se encuentren entre las sociedades mejor gobernadas y más armoniosas.

En contraste con el liberalismo como doctrina moral comprensiva la justicia como equidad se propone ofrecer una concepción política de la justicia arraigada en las ideas intuitivas básicas de la cultura pública. Suponemos que estas ideas pueden ser afirmadas por cada una de las doctrinas morales opuestas que circulan en una sociedad democrática razonablemente justa. De esta manera, la justicia como equidad procura identificar el núcleo de un consenso superpuesto, es decir, las ideas intuitivas compartidas que, tras articularse como una concepción política de la justicia, resultan suficientes para asegurar un régimen constitucional justo. Esto es todo lo que podemos esperar, aunque también todo lo que necesitamos. Debemos señalar, no obstante, que cuando la justicia como equidad efectivamente regula las instituciones de una sociedad, se realiza, al mismo tiempo, el valor de la autonomía. En este sentido, la justicia como equidad es similar a los liberalismos de Kant y Mill, pero, a diferencia de ellos, el valor de la autonomía forma parte de una concepción política de la justicia, y no de una doctrina moral comprensiva.

Puede parecer que, así entendida, la aceptación pública de la justicia como equidad es sólo una medida prudencial; ello implicaría que quienes afirman esta concepción no hacen más que adoptar un *modus vivendi* que permite a los grupos que convergen en el consenso superpuesto perseguir su concepción del bien sujetos a ciertas restricciones que cada cual considera adecuadas o ventajosas dadas las circunstancias. La idea de consenso superpuesto puede parecer esencialmente hobbesiana. Pero propongo dos observaciones en contra de este argumento. Primero, la justicia como equidad es una concepción moral: integra concepciones de la persona y la sociedad y conceptos de la equidad y el derecho, así como principios de justicia y las virtudes a través de las cuales los principios se materializan en el carácter humano y regulan la vida política y social. Esta concepción de la justicia ofrece una descripción de las virtudes cooperativas adecuada para una doctrina política dadas las condiciones y requerimientos de un régimen constitucional. No deja de ser una concepción moral por estar restringida a la estructura básica de la sociedad, puesto que esta restricción es lo que le permite servir de concepción política en las actuales circunstancias. Es así que, en un consenso superpuesto (como aquí se lo entiende), la concepción de la justicia como equidad no es considerada un mero *modus vivendi*.

Segundo, en este consenso cada una de las doctrinas filosóficas, religiosas y morales comprensivas acepta la justicia como equidad a su propio modo; esto es, cada doctrina comprensiva llega, por sí misma, a aceptar las razones públicas de la justicia definidas por la justicia como equidad. Podríamos decir que reconocen sus conceptos, principios y virtudes como teoremas en los cuales coinciden. Pero esto no significa que los puntos de coincidencia dejen de ser morales o que constituyan simples medios. Porque, en general, estos conceptos, principios y virtudes son aceptados por cada cual como si pertenecieran a una doctrina filosófica, religiosa o moral más comprensiva. Algunos podrían incluso aceptar la justicia como equidad como una concepción moral natural que puede sostenerse a sí misma. Suscriben esta concepción de la justicia como una base razonable para la cooperación política y social, y afirman que es tan natural y fundamental como los conceptos y principios de la honestidad y la confianza mutua, y las virtudes de la cooperación en la vida cotidiana. Las doctrinas que convergen en un consenso superpuesto difieren en cuanto a la necesidad, la pertinencia, la amplitud o el tipo de fundamentaciones adicionales. Estas diferencias, no obstante, no son incompatibles con el consenso en torno a la justicia como equidad como concepción política de la justicia.

VII

Para concluir, me propongo considerar la forma en que la unidad y la estabilidad sociales pueden ser entendidas por el liberalismo como doctrina política (en oposición a las concepciones morales comprensivas).

Una de las más profundas distinciones entre las concepciones políticas de la justicia enfrenta a aquellas que consienten una pluralidad de concepciones del bien opuestas e incluso inconmensurables con aquellas que sostienen que no existe más que una única concepción del bien que debe ser reconocida por todas las personas, en la medida en que sean plenamente racionales. Las concepciones que se sitúan a un lado de esta distinción difieren en varios aspectos fundamentales de las que se sitúan al otro. Platón y Aristóteles, y la tradición cristiana representada por San Agustín y Santo Tomás, se sitúan del lado del bien racional único. Estas concepciones son teleológicas y sostienen que las instituciones son justas en la medida en que efectivamente promueven ese bien. Asimismo, desde la época clásica, la tradición dominante parece haber sostenido que no existe más que una única concepción del bien, y que el propósito de la filosofía moral, junto con la teología y la metafísica, es definir su naturaleza. El utilitarismo clásico pertenece a esta tradición. En contraste, el liberalismo es una concepción política que supone la existencia de múltiples concepciones del bien conflictivas e inconmensurables, cada cual compatible con la plena racionalidad de los seres humanos. En consecuencia, el liberalismo supone que una característica fundamental de la cultura de una sociedad democrática es que los ciudadanos afirman una pluralidad de concepciones del bien conflictivas e inconmensurables. El liberalismo como doctrina política sostiene que la cuestión que la tradición dominante se ha empeñado en resolver no tiene respuesta en la práctica; esto es, no tiene una respuesta que se adecúe a la concepción política de la justicia de una sociedad democrática. En esta sociedad, toda concepción política teleológica ha de ser excluida: no puede mantenerse un acuerdo público en torno a la idea del bien que ella postula.

Como señalé anteriormente, la Reforma y sus consecuencias constituyen el origen histórico de estos supuestos liberales. Hasta las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, los términos equitativos de cooperación social estaban estrictamente delimitados: se consideraba imposible la cooperación social en base al respeto mutuo entre personas con distintas creencias religiosas; o, siguiendo los términos aquí empleados, entre personas que afirman ideas del bien fundamentalmente diferentes. En consecuencia, una de las raíces históricas del liberalismo fue el desarrollo de diversas doctrinas que promovían la tolerancia religiosa. Uno de los propósitos de la justicia como equidad es reconocer las condiciones sociales que estimularon el surgimiento de estas doctrinas como las «circunstancias subjetivas» de la justicia y luego definir las implicaciones del principio de la tolerancia. El liberalismo, tal como fue formulado por Constant, Tocqueville y Mill en el siglo XIX, acepta la pluralidad de concepciones del bien inconmensurables como un hecho de la cultura democrática moderna, siempre que, por supuesto, respete los límites establecidos por los principios de justicia apropiados. Una de las tareas del liberalismo como doctrina política es contestar a la siguiente pregunta: ¿Cómo debe ser entendida la unidad social, teniendo en cuenta que no puede alcanzarse un acuerdo público en torno a una única idea del bien y que siempre encontraremos una pluralidad de concepciones opuestas e inconmensurables? Y suponiendo que la unidad social sea concebible, ¿bajo qué condiciones resulta posible?

En la justicia como equidad, la unidad social se entiende partiendo de la concepción de la sociedad como un sistema de cooperación entre personas libres e iguales. La unidad social y la lealtad de los ciudadanos a sus instituciones comunes no suponen que todos aceptan la misma concepción del bien, sino que se fundan en el hecho de que todos aceptan públicamente una concepción política de la justicia que regula la estructura básica de la sociedad. El concepto de justicia es independiente de, y previo a, el concepto del bien en el sentido de que sus principios limitan las concepciones del bien que son permisibles. Una estructura básica justa y sus instituciones fundamentales establecen el marco dentro del cual pueden promoverse las concepciones del bien. En otro lugar, denominé a esta relación entre la concepción de la justicia y las concepciones del bien «la prioridad del

derecho». Creo que esta prioridad es característica del liberalismo como doctrina política y constituye un rasgo esencial de toda concepción razonable de la justicia aplicable a un Estado democrático. De este modo, para entender de qué forma es posible lograr la unidad social en las condiciones históricas de una sociedad democrática, partimos de nuestra idea intuitiva básica de la cooperación social, una idea que forma parte de la cultura pública de una sociedad democrática, y llegamos a una concepción pública de la justicia como base de la unidad social.

Asimismo, la estabilidad de esta unidad depende fundamentalmente del contenido de las doctrinas filosóficas, religiosas y morales disponibles que convergen en el consenso superpuesto. Por ejemplo, suponiendo que la concepción política pública fuera la justicia como equidad, imaginemos que los ciudadanos afirman una de estas tres perspectivas: la primera suscribe la justicia como equidad por sus creencias religiosas, y sus concepciones referidas a la fe conducen al principio de la tolerancia y respaldan la idea fundamental de la sociedad como un esquema de cooperación entre personas libres e iguales; la segunda la suscribe como consecuencia de una concepción moral liberal comprensiva, como la de Kant o Mill; mientras que la tercera suscribe la justicia como equidad no como derivación de alguna otra doctrina, sino como una concepción en sí misma suficiente para expresar valores que normalmente son más importantes que cualquier otro valor que se les oponga, al menos bajo condiciones razonablemente favorables. Este consenso superpuesto parece mucho más estable que un consenso que se base en perspectivas que expresan escepticismo e indiferencia hacia los valores filosóficos, religiosos y morales, o que considere la aceptación de los principios de la justicia como un simple y prudente *modus vivendi* dado el equilibrio existente de fuerzas sociales. Por supuesto, existen muchas otras posibilidades.

La fortaleza de una concepción como la justicia como equidad descansa en el hecho de que las doctrinas más comprensivas que se desarrollan y ganan adeptos en una sociedad democrática regulada por sus principios pueden converger en un consenso superpuesto más o menos estable. Pero, obviamente, este razonamiento es altamente especulativo y señala cuestiones que son poco entendidas, puesto que el hecho de que las doctrinas comprensivas puedan desarrollarse y ganar adeptos depende en parte de las condiciones sociales y, más todavía, de si estas condiciones están reguladas por la concepción pública de la justicia. Por ello nos vemos obligados a considerar en cierto momento los efectos que las condiciones sociales requeridas por la concepción política la justicia tienen sobre su aceptación. Si el resto de las cosas se mantiene igual, una concepción será más o menos estable según el grado en que las condiciones que promueve permitan el desarrollo de doctrinas filosóficas, religiosas y morales comprensivas que pueden constituir un consenso superpuesto estable. No puedo profundizar en estas observaciones referidas a la estabilidad en este lugar. Basta con señalar que, en una sociedad caracterizada por profundas divisiones entre concepciones del bien conflictivas e inconmensurables, la justicia como equidad nos permite concebir de qué forma la unidad social puede llegar a concretarse y, a la vez, ser estable.

Libertarismo

La preocupación central de esta perspectiva es la del irrestricto respeto de la libertad de cada uno para hacer lo que quiera con su persona y bienes, rechazando toda injerencia gubernamental a través de imposiciones redistributivas. Solo serían aceptables las contribuciones voluntarias o caritativas y el Estado mínimo o ultramínimo, de ahí la prédica de entregar a los privados muchas de sus actividades y la apología del mercado sin interferencias. Los argumentos en tal sentido pueden ser instrumentales (así se logra una mayor eficiencia económica) o deontológicos (la libertad individual es un imperativo moral y el mercado es la única forma de cooperación social compatible con tal libertad).

La lectura del texto permitirá advertir la centralidad de la noción de propiedad en la argumentación de Nozick que, en este como en otros aspectos (por ejemplo, al imaginar individuos separados y con derechos independientemente de la existencia de un Estado), parece mantenerse muy cercano al razonamiento lockeano. Los autopropietarios están en libertad de hacer lo que quieran con su propiedad por lo que, también como en el caso de Locke, no habría objeciones válidas (ni serían admisibles correcciones por parte de terceros o de la administración central del Estado) si, como fruto de transferencias lícitas de propiedad, resulta una situación de extrema desigualdad.

Algunos de los más prestigiosos sostenedores del libertarismo se desinteresan por cualquier consideración acerca de la noción de justicia social (siendo un caso límite, pero muy influyente, el del austriaco Friedrich Hayek (1899-1992) que la considera un atavismo social, carente de sentido en una sociedad abierta y de hombres libres, regida por el mercado que, si funciona sin trabas, no podrá jamás producir resultados injustos). Nozick, en cambio, propone al respecto una teoría de la “titulación” (o justo título) y algunos criterios (o reglas de procedimiento) que, si se cumplen, impedirían que los resultados de intercambios voluntarios puedan calificarse como injustos. No son admisibles, por tanto, las intrusiones en la legítima posesión de las personas, que deben poder decidir siempre lo que quieren hacer con lo que es suyo propio (y en eso consiste el ser libres). Le corresponde al Estado (u otras organizaciones alternativas que podrían sustituirlo) proteger la propiedad de cada uno de sus habitantes y vigilar la legitimidad de las transacciones. Parangonando la narración del capítulo 5 del *Ensayo sobre el gobierno civil* (1689) una originaria adquisición/apropiación legítima (e inevitable) está en el comienzo de una cadena, inserta en la historia, de constitución e intercambio de propiedades. Si la adquisición inicial fue legítima y los intercambios posteriores fueron voluntarios no habrá ningún motivo (salvo la envidia) para considerar injustos procesos que tendrían por resultado que cada quien posee siempre lo que es legítimamente suyo. Empero sería muy fácil reunir múltiples ejemplos de apropiaciones y transferencias dudosas, fraudulentas, por robo o derivadas de desbalances de fuerzas que deslegitimarían muchas o todas las actuales propiedades. Para estos casos, que siempre acechan, concibe Nozick un procedimiento de rectificación que crea títulos de propiedad legítimos a través de compensaciones.

No concibe, en cambio, mecanismos para corregir inequidades y las consecuencias desequilibrantes de la biología o el azar ni las acumulativas de la riqueza o pobreza heredadas. Siempre que se respeten títulos de propiedad legítimos (o blanqueados mediante rectificación) la distribución de la propiedad, en cada momento, será justa y la acción coercitiva del Estado se limitará a proteger derechos (nunca se habrá de implicar

en la redistribución de propiedades con propósitos compensatorios, lo que sería asimilable a un robo institucionalizado). Las transferencias involuntarias implican el forzamiento o la instrumentalización de las personas que se ven obligadas a realizarlas, cuya situación equipara a la de quien hace un trabajo forzado y pierde la libertad de vivir su vida como la quiere vivir. Solo los intercambios voluntarios testimonian la libertad de las personas (y retribuyen justamente a quienes los realizan) y no deberían objetarse ni constreñirse ni considerarse injustos.

Por tanto, y a su juicio, todas las versiones igualitaristas de la justicia social limitan necesariamente la libertad individual (que, reitero, consiste en decidir libérrimamente sobre lo que tenemos en propiedad, inclusive, al igual que en Locke, nuestro cuerpo y sus atributos; nuestra persona, talentos y deficiencias).

Fragmentos de

Anarquía, Estado y utopía
(1974)

Robert Nozick (1938-2002)

Los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar los derechos. Estos derechos son tan firmes y de tan largo alcance que surge la cuestión de qué pueden hacer el Estado y sus funcionarios, si es que algo pueden. ¿Qué espacio dejan al Estado los derechos individuales? La naturaleza del Estado, sus funciones legítimas y sus justificaciones, si las hay, constituyen el tema central de este libro; una amplia y múltiple variedad de asuntos se entrelazan en el curso de nuestra investigación.

Mis conclusiones principales sobre el Estado son que un Estado mínimo, limitado a las estrechas funciones de protección contra la violencia, el robo y el fraude, de cumplimiento de contratos, etcétera, se justifica; que cualquier Estado más extenso violaría el derecho de las personas de no ser obligadas a hacer ciertas cosas y, por tanto, no se justifica; que el Estado mínimo es inspirador, así como correcto. Dos implicaciones notables son que el Estado no puede usar su aparato coactivo con el propósito de hacer que algunos ciudadanos ayuden a otros o para prohibirle a la gente actividades para su *propio* bien o protección.

No obstante que sólo las vías coactivas hacia tales fines están excluidas, en tanto que las voluntarias subsisten, muchas personas rechazarán inmediatamente nuestras conclusiones, en la inteligencia de que no *quieren* creer en nada tan aparentemente insensible hacia las necesidades y sufrimientos de los otros. Conozco esa reacción; era la mía cuando comencé a considerar estas ideas. Con reticencia, me vi convencido de las ideas libertarias (como frecuentemente se les llama ahora), debido a varias consideraciones y argumentos. Este libro contiene pocos rastros de mi reticencia anterior. Por el contrario, posee muchos de esos argumentos y consideraciones, los presento tan vigorosamente como puedo. De esta forma, corro el riesgo de ofender doblemente: por la tesis que expongo y por el hecho de proporcionar razones para sostenerla.

Mi reticencia anterior no está presente en este volumen, puesto que ha desaparecido. Con el tiempo me he acostumbrado a las ideas y a sus consecuencias; ahora observo el campo de la política a través de ellas. (¿Debiera decir que ellas me permiten observar a través del campo de la política?) Puesto que muchos de los que adoptan una postura similar son limitados y rígidos y, paradójicamente, llenos de resentimiento hacia otras formas más libres de ser, el hecho de que yo tenga en la actualidad respuestas naturales que encajan en la teoría, me pone entre mala compañía. No me gusta que la mayoría de la gente que conozco y respeto esté en desacuerdo conmigo, habiendo dejado ya atrás el no del todo admirable placer de irritar o confundir a la gente ofreciendo poderosas razones para apoyar posiciones que les disgustan o incluso detestan.

Escribo a la manera de muchas obras filosóficas contemporáneas sobre epistemología y metafísica: hay argumentos elaborados, afirmaciones refutadas por contraejemplos improbables, tesis sorprendentes, enigmas, condiciones estructurales abstractas, desafíos de encontrar otra teoría que convenga a una clase específica de casos, conclusiones alarmantes, etcétera.

Aunque esto beneficie (espero yo) al interés y el estímulo intelectuales, algunos pueden sentir que la verdad en ética y en filosofía política es cuestión demasiado seria e importante para obtenerla mediante estos "superficiales" instrumentos. Sin embargo, pudiera ser que lo correcto en ética no se encuentre en lo que naturalmente pensamos.

[...]

Puesto que comienzo con una formulación vigorosa de los derechos individuales, trato seriamente la afirmación anarquista de que el Estado, en el proceso de mantener su monopolio del uso de la fuerza y de proteger a todos dentro de un territorio, necesariamente ha de violar los derechos de los individuos y, por tanto, es intrínsecamente inmoral. Contra esta afirmación sostengo que el Estado surgiría de la anarquía (tal y como es representada en el estado de naturaleza de Locke), aunque nadie intentara esto ni tratara de provocarlo. Surgiría por un proceso que no necesita violar los derechos de nadie.

[...]

La Primera Parte justifica el Estado mínimo; la Segunda Parte sostiene que ningún Estado más extenso puede justificarse. Yo procedo argumentando que una diversidad de razones, las cuales pretenden justificar un Estado más extenso, no lo logran. Contra la afirmación de que tal Estado se justifica en tanto establece o trae consigo la justicia distributiva entre sus ciudadanos, opongo una teoría de la justicia (la teoría retributiva) la cual no requiere ningún Estado más extenso. Asimismo, uso la estructura de esta teoría para disecar y criticar otras teorías de justicia distributiva, las cuales, efectivamente, consideran un Estado más extenso; concentro en particular la atención en la reciente y vigorosa teoría de John Rawls. Otras razones que algunos podrían pensar justifican un Estado más extenso son criticadas, incluyendo: igualdad, envidia, control de los trabajadores, así como las teorías marxistas de la explotación.

[...]

Aunque el Estado mínimo es el único justificable, puede parecer pálido y poco estimulante, algo que difícilmente inspira a uno o proporciona un fin por el cual valga la pena luchar. Para ponderar esto, me vuelvo a la tradición preeminente inspiradora del pensamiento social: la teoría utópica. Sostengo que lo que se puede salvar de esta

tradición es, precisamente, la estructura del Estado mínimo. El argumento implica una comparación de diferentes métodos de modelar una sociedad, mecanismos de diseño y mecanismos de filtración y la presentación de un modelo que recurre a la aplicación de la noción "núcleo de una economía", propia de la economía matemática.

El hincapié que hago en las conclusiones que divergen de lo que la mayoría de los lectores creen puede erróneamente conducir a pensar que este libro es un tipo de catecismo político. No lo es; es una exploración filosófica de cuestiones, muchas de suyo fascinantes, que surgen y se interconectan cuando consideramos los derechos individuales y el Estado.

[...]

Las obras de filosofía están escritas como si sus autores creyeran que son, absolutamente, la última palabra sobre el tema. Pero, seguramente, no es cierto que cada filósofo piense que, gracias a Dios, finalmente él ha encontrado la verdad y construye una fortaleza inexpugnable a su alrededor. En realidad, todos somos mucho más modestos. Por buenas razones. Un filósofo, habiendo larga y arduamente pensado las tesis que propone, tiene una idea razonable sobre sus puntos débiles; las partes donde ha puesto gran peso intelectual sobre algo muy frágil para soportarlo; partes donde comienzan los hilos sueltos de la tesis; supuestos no probados que lo hacen sentir incómodo.

[...]

EL ESTADO

En el capítulo III nos impusimos la tarea de mostrar que la asociación de protección dominante en un territorio satisface dos condiciones necesarias fundamentales para ser un Estado: 1) que posee el tipo requerido de monopolio del uso de la fuerza en el territorio, y 2) que protege los derechos de cualquiera en el territorio, aun si esta protección universal pudiera proporcionarse únicamente a través de una forma "redistributiva". Estos aspectos realmente fundamentales del Estado constituyen el blanco de los anarquistas individualistas, los cuales condenan al Estado como inmoral.

También nos impusimos la tarea de mostrar que este monopolio y estos elementos redistributivos eran, en sí mismos, legítimamente morales, esto es, la transición del estado de naturaleza al Estado ultramínimo (el elemento monopólico) es moralmente legítimo y no viola derechos de nadie y la transición de un Estado ultramínimo al Estado mínimo (el elemento "redistributivo") también es moralmente legítima y no viola los derechos de nadie.

Una agencia de protección, dominante en un territorio, satisface efectivamente las dos condiciones necesarias y fundamentales para ser Estado. En forma generalmente efectiva, es la única que impone la prohibición a otros de usar procedimientos no confiables de ejecución (según que así los considere) y vigila esos procedimientos. La agencia protege en su territorio a los no clientes a los que prohíbe usar procedimientos de autoayuda sobre sus clientes, en sus tratos con sus clientes, aun si tal protección tiene que ser financiada (de manera aparentemente redistributiva) por sus clientes. Esto es moralmente requerido por el principio de compensación, el cual exige que aquellos que se autoprotegen para incrementar su propia seguridad, indemnicen a aquellos a los que prohíben realizar actos riesgosos, los cuales podrían realmente haber resultado inofensivos, por las desventajas que les son impuestas.

Al principio del capítulo III observamos que si la provisión de servicios de protección para algunos, de parte de otros, era "redistributiva", dependería de las razones para ello. Ahora

vemos que tal provisión no necesita ser redistributiva, toda vez que puede ser justificada en base de otras razones que no son redistributivas, a saber: las que son proporcionadas por el principio de compensación. (Recuérdese que el predicado "redistributivo" se aplica a las razones para una práctica o institución y sólo en forma elíptica y derivativa a la institución misma). Para afinar este argumento, podemos imaginar que las agencias de protección ofrecen dos tipos de pólizas de protección: las que protegen a sus clientes contra la ejecución de justicia privada peligrosa y las que no lo hacen, sino que protegen únicamente contra el robo, el asalto, etcétera (siempre que éstos no se realicen en el curso de una aplicación privada de justicia). Puesto que únicamente en relación con los tenedores del primer tipo de póliza se les prohíbe a los independientes la aplicación privada de justicia, únicamente a ellos será requerido indemnizar a las personas interdictas de aplicación privada por las desventajas que se les impone. Los poseedores del segundo tipo de póliza no tendrán que pagar por la protección de otros, no habiendo nada que ellos tengan que compensarles. Puesto que las razones de querer ser protegidos de aplicaciones privadas de justicia son urgentes, casi todos los que compran protección comprarán ese tipo de protección, no obstante el costo extra y, por tanto, participarán en la provisión de protección para los independientes.

Hemos cumplido nuestra tarea de explicar cómo surgiría el Estado a partir del estado de naturaleza sin que los derechos de nadie fueran violados. Las objeciones morales que el anarquista individualista dirige al Estado mínimo quedan superadas. Éste no es una imposición injusta de un monopolio. El monopolio *de facto* crece por un proceso de mano invisible y *a través de medios moralmente permitidos*, sin que los derechos de nadie sean violados y sin que se reclamen ciertos derechos que otros no poseen. Requerir que los clientes del monopolio *de facto* paguen por la protección de aquellos a quienes prohíben la autoayuda en contra de ellos, lejos de ser inhumano es moralmente requerido por el principio de compensación. En el capítulo IV escudriñamos la posibilidad de prohibir a las personas realizar actos si no disponían de los medios para indemnizar a los demás por las posibles consecuencias dañinas de tales actos o si no disponían de un seguro de responsabilidad para cubrir tales consecuencias. Siendo legítimas tales prohibiciones de conformidad con el principio de compensación, las personas a las cuales se les prohíbe tendrían que ser indemnizadas por las desventajas que les son impuestas y ¡podrían usar las indemnizaciones para pagar un seguro de responsabilidad! Únicamente los que sufren desventajas por la prohibición serían compensados, a saber: aquellos que no poseen otros recursos que pudieran utilizar (sin constituir un sacrificio desventajoso) para comprar un seguro de responsabilidad. Cuando estas personas gastan sus indemnizaciones en seguros de responsabilidad, tenemos lo que equivale a un suministro público de un seguro de responsabilidad especial. Éste se proporciona a todos los que no pueden afrontarlo, y cubre únicamente aquellas acciones riesgosas que caen bajo el principio de compensación, aquellas acciones que son legítimamente prohibidas cuando no se está cubierto (siempre que las desventajas sean compensadas), acciones cuya prohibición seriamente afecta a las personas. Con toda certeza, la provisión de tal seguro será el medio menos caro para compensar a las personas por las desventajas de la prohibición que sólo representan un peligro normal para los otros. Puesto que entonces ellas estarían aseguradas contra la eventualidad de causar daño a otros, estas acciones ya no les serían prohibidas. Así podemos ver cómo, si fuera legítimo prohibir algunas acciones a aquellos que no están cubiertos por un seguro de responsabilidad, y una vez hecho esto, ¡otro aspecto *aparentemente* redistributivo del Estado entraría mediante sólidos principios morales libertarios! (los signos de admiración representan *mi sorpresa*).

¿Constituye la agencia de protección dominante en un territorio dado, el *Estado* en dicho territorio? En el capítulo II hemos visto cómo la noción de un monopolio sobre el uso de la fuerza es difícil de establecer con precisión de manera que no caiga ante contraejemplos obvios. Esta noción, tal y como normalmente se explica, no puede ser usada con ninguna

confianza para responder a nuestra pregunta. Debemos aceptar una decisión producida por los términos precisos de una definición dentro de algún texto únicamente si esa definición ha sido concebida para aplicarse a casos tan complicados como los nuestros y establecida para resistir la prueba de una clase de estos casos. Dicho sea de paso, ninguna clasificación, ni por accidente, puede resolver nuestra cuestión de manera útil. Considérese la siguiente descripción hecha por un antropólogo:

La concentración de toda fuerza física en manos de una autoridad central es la función primaria del Estado y constituye su característica decisiva. Para esclarecer lo anterior, considérese lo que no se puede hacer bajo el imperio de la forma estatal: en la sociedad gobernada por el Estado, nadie puede tomar la vida reputación, a menos que sea con permiso del Estado. Los funcionarios del Estado tienen facultad para privar de la vida, infligir castigos corporales, tomar la propiedad como multa, o mediante expropiación y afectar el *status* y reputación de un miembro de la sociedad. Esto no quiere decir que en sociedades sin Estado se pueda privar de la vida impunemente. Pero, en tales sociedades (entre los bosquimanos, los esquimales y las tribus de Australia central) la autoridad central que protege el patrimonio familiar contra los malhechores no existe, es débil o esporádica o se aplica, como entre los Crow y otros indios de las praderas del Oeste, únicamente cuando la situación se presenta. El patrimonio familiar o el individuo es protegido en sociedades sin Estado por medios no explícitos, a través de la participación de todo el grupo en la supresión del malhechor o la aplicación temporal o esporádica de la fuerza, la cual no es necesaria (y, por tanto, no es usada) cuando la causa de su aplicación desaparece. El Estado dispone de medios para suprimir lo que la sociedad considera ilícitos o delito: fuerza policiaca, tribunales, prisiones, instituciones que explícitamente funcionan en esta área de actividades. Más aún, estas instituciones son estables dentro del marco de referencia de la sociedad, y son permanentes.

Cuando el Estado se formó en la antigua Rusia, el príncipe gobernante asumió el poder de imponer multas y de infligir dolor físico y privar de la vida, pero sin permitir a nadie más actuar así. Afirmó de esta manera, una vez más, la naturaleza monopólica del poder estatal, privando de este poder a cualquiera otra persona o cuerpo de personas. Si un daño era hecho por un súbdito a otro sin permiso expreso del príncipe, esto constituía un ilícito y el malhechor era castigado. Más aún, el poder del príncipe sólo podía ser delegado explícitamente. Por supuesto la clase de súbditos así protegida era, por tanto, cuidadosamente determinada; de ninguna manera todos los que había en sus dominios eran protegidos así.

Ninguna persona o grupo puede ocupar el lugar del Estado; los actos estatales sólo pueden ser realizados directamente o por delegación expresa. El Estado, al delegar su poder hace a su delegado un agente (órgano) del Estado. Los agentes del orden, jueces, alguaciles, derivan su poder de castigar de conformidad con las normas de la sociedad directamente de la autoridad central; de la misma manera, los recaudadores de impuestos o los militares, los guardias fronterizos, etcétera. La función de autoridad del Estado descansa en el mando de estas fuerzas, las cuales son sus agentes.

El autor no sostiene que las características que enumera sean todas necesariamente características del Estado; la divergencia en una característica no serviría para mostrar que la agencia de protección dominante de un territorio no fuera un Estado. Es obvio que la agencia dominante posee casi todas las características especificadas y sus estructuras administrativas permanentes, con personal especializado de tiempo completo hace que

diverja grandemente —en dirección de un Estado— de lo que los antropólogos llaman una sociedad sin Estado. Con base en muchos argumentos como el que hemos transcrito, uno podría llamarla un Estado.

Es verosímil concluir que la asociación de protección dominante en un territorio es su Estado, pero únicamente para un territorio de dimensión tal que contenga bastante más que pocas personas. No sostenemos que cada persona que, en la anarquía, retenga un monopolio sobre el uso de la fuerza en un terreno de su propiedad sea su estado; tampoco lo son los únicos tres habitantes de una isla cuyo tamaño sea de una manzana. Sería fútil, y no serviría para ningún propósito, tratar de especificar condiciones sobre el tamaño de la población y el territorio que fueran necesarios para que un Estado existiera. Igualmente, hablamos de casos en donde casi todas las personas del territorio son clientes de la agencia dominante y en la cual los independientes se encuentran como un poder subordinado en conflicto con la agencia y sus clientes. (Hemos sostenido que esto ocurrirá). Qué porcentaje preciso tiene que ser de clientes y cuán subordinado tiene que ser el poder de los independientes son cuestiones muy interesantes, pero yo no tengo nada especialmente interesante que decir.

Una condición necesaria adicional para un Estado fue tomada de la tradición weberiana por nuestra explicación en el capítulo II, a saber: que pretende ser la única instancia que autoriza la violencia. La asociación de protección dominante no sostiene tal pretensión. Habiendo descrito la posición de la asociación de protección dominante y habiendo visto cuán de cerca encaja en las nociones de los antropólogos ¿debemos atenuar la necesaria condición weberiana, de forma que incluya al monopolio *de facto*, el cual es el único juez que decide si la violencia es o no permitida, que tiene un derecho (ciertamente uno tenido por todos) de pronunciar sentencias sobre el particular y actuar con base en las correctas? El caso es muy fuerte para hacerlo y es del todo deseable y apropiado; por tanto, concluimos que la asociación de protección dominante en un territorio, tal y como la hemos descrito, es un Estado. Sin embargo, para recordarle al lector nuestra atenuación de la condición weberiana, ocasionalmente nos referiremos a la agencia de protección dominante como "una entidad estatoides", en vez de simplemente "un Estado".

LA EXPLICACIÓN DE MANO INVISIBLE DEL ESTADO

¿Hemos dado una explicación de mano invisible del surgimiento del Estado dentro del estado de naturaleza? ¿Hemos dado una explicación de mano invisible del Estado? Los *derechos* que posee el Estado son derechos que cada individuo ya tiene en el estado de naturaleza. Tales derechos, puesto que están ya contenidos en su totalidad en las partes de la explicación, *no* ofrecen una explicación de mano invisible. Tampoco hemos dado una explicación de mano invisible de cómo el Estado adquiere derechos exclusivos para él. Esto es una suerte, puesto que si el Estado no tiene ningún derecho especial, no existe nada de este tipo que haya que explicar.

Nosotros hemos explicado cómo, sin que alguien lo tenga en mente, el propio interés y las acciones racionales de las personas en un estado de naturaleza, tal y como lo concibe Locke, conducen a agencias únicas de protección dominante sobre territorios; cada territorio tendrá, ya sea una agencia dominante, ya cierto número de agencias federalmente afiliadas en forma que constituya, en esencia, una sola. Hemos explicado, también, cómo, sin que pretenda poseer algunos derechos de forma exclusiva, una agencia de protección, dominante en un territorio, ocupa una posición singular, única. Aunque cada persona tiene un derecho a actuar correctamente para prohibir a los otros que violen derechos (incluyendo el derecho a no ser castigado, a menos que se demuestre que lo merece), sólo la asociación de protección dominante será capaz, sin sanción, de aplicar aquello que estima correcto. Su poder la hace árbitro de lo correcto; *ella* determina lo que,

para los efectos del castigo, equivale a una violación de lo correcto. Nuestra explicación no supone o pretende que pudiera hacerlo bien. Sin embargo, podría efectivamente hacer aplicar las prohibiciones, aun si ninguno piensa que los poderosos tengan una facultad *especial* para ver realizada en el mundo su propia idea de cuáles prohibiciones son correctamente aplicadas.

Nuestra explicación de este monopolio *de facto* es una explicación de mano invisible. Si el Estado es una institución: 1) que tiene el derecho de imponer los derechos, prohibir la aplicación privada de la justicia que resulta peligrosa, examinar tales procedimientos privados, etcétera, y 2) que efectivamente es el *operador único* dentro de un territorio del derecho en 1), entonces, al ofrecer una explicación de mano invisible de 2), aunque no de 1), hemos explicado parcialmente, a la manera de mano invisible, la existencia del Estado. Mejor dicho, hemos explicado parcialmente a la manera de mano invisible, la existencia del Estado *ultramínimo*.

¿Cómo se explica el surgimiento del Estado *mínimo*? La asociación de protección dominante con su elemento monopólico es moralmente requerida para compensar las desventajas que impone a aquellos a quienes prohíbe actividades de autoayuda, dirigidas contra sus clientes. Sin embargo, podría realmente no dar esta compensación. Aquellos que operan el Estado ultramínimo están moralmente requeridos a transformarlo en un Estado mínimo, aunque podrían decidir no hacerlo. Hemos supuesto que en general las personas hacen lo que moralmente se les requiere. La explicación de cómo podría surgir un Estado dentro del estado de naturaleza sin que se violen los derechos de nadie, refutan las principales objeciones del anarquista. Sin embargo, uno se sentiría más satisfecho si una explicación de cómo un Estado surgiría del estado de naturaleza especificara, también, además de las razones morales, las razones de por qué un Estado ultramínimo se transformaría en un Estado mínimo, si especificara los incentivos para ofrecer una compensación o las causas de ella, además del deseo de las personas de hacer lo que deben hacer. Observemos que aun en el caso de que ningún incentivo o causa no moral se encuentre como razón suficiente para la transición de un Estado ultramínimo a un Estado mínimo y la explicación continúe apoyándose fuertemente en las motivaciones morales de las personas, esto no especifica los objetivos de las personas sobre el establecimiento de un Estado. Por el contrario, las personas se observan a ellas mismas como proporcionando a otras personas particulares una indemnización por prohibiciones específicas que ellas les han impuesto. La explicación sigue siendo de mano invisible.

[...]

¿MÁS ALLÁ DEL ESTADO MÍNIMO?

[...]

Los proponentes de principios pautados de justicia distributiva concentran su atención en las normas para determinar quién debe recibir las pertenencias: consideran las razones por las cuales alguien debe tener algo y, también, el cuadro completo de las pertenencias. Si es o no mejor dar que recibir, los proponentes de principios pautados pasan por alto completamente el dar. Al considerar la distribución de bienes, ingresos, etcétera, sus teorías son de justicia receptiva; pasan por alto completamente cualquier derecho que una persona pudiera tener de dar algo a alguien. Aun en intercambios en donde cada parte es simultáneamente donador y beneficiario, los principios pautados de justicia apuntan sólo al papel del beneficiario y sus supuestos derechos. De esta manera las explicaciones tienden a considerar si las personas (deben) tener un derecho a heredar, más que si las personas (deben) tener un derecho a legar o si las personas que tienen el derecho de tener también, tienen el derecho a decidir que otros tengan en su lugar. No tengo una buena

explicación de por qué las teorías usuales de justicia distributiva están orientadas en este sentido receptivo. Pasar por alto donadores y transmisores y sus derechos es lo mismo que pasar por alto productores y sus derechos. Pero ¿por qué se pasa por alto todo esto?

Los principios pautados de justicia distributiva necesitan actividades redistributivas. Es pequeña la probabilidad de que un conjunto de pertenencias al que en realidad se llegó libremente se acomode a una pauta dada, y es nula la probabilidad de que continuará acomodándose a la pauta, a medida que la gente intercambia y da. Desde el punto de vista de una teoría retributiva la redistribución es una cuestión verdaderamente seria, que comprende, como es el caso, la violación de los derechos de las personas. (Una excepción la constituyen los apoderamientos que caen bajo el principio de rectificación de injusticias). También desde otros puntos de vista es seria.

El impuesto a los productos del trabajo va a la par con el trabajo forzado. Algunas personas encuentran esta afirmación obviamente verdadera: tomar las ganancias de n horas laborales es como tomar n horas de la persona; es como forzar a la persona a trabajar n horas para propósitos de otra. Para otros, esta afirmación es absurda. Pero aun éstos, si objetan el trabajo forzado, se opondrían a obligar a *hippies* desempleados a que trabajaran en beneficio de los necesitados, y también objetarían obligar a cada persona a trabajar cinco horas extra a la semana para beneficio de los necesitados. Sin embargo, no les parece que un sistema que toma el salario de cinco horas en impuestos obliga a alguien a trabajar cinco horas, puesto que ofrece a la persona obligada una gama más amplia de opción en actividades que la que le ofrece la imposición en especie con el trabajo particular, especificado. (Pero podemos imaginar una graduación de los sistemas de trabajo forzado, desde uno que especifica una actividad particular, a una que da a escoger entre dos actividades, a...; y así en adelante). Más aún, la gente considera un sistema con algo así como un impuesto proporcional sobre todo aquello que sobrepasa la cantidad necesaria para las necesidades básicas. Algunos piensan que esto no obliga a algunos a trabajar horas extras, porque no hay un número fijo de horas extras que esté forzado a trabajar, y puesto que puede evitar el impuesto en su totalidad ganando sólo lo suficiente para cubrir sus necesidades básicas. Esta es una opinión bastante poco característica de forzar para aquellos que piensan, también, que las personas son forzadas a hacer algo siempre que las alternativas a las que se enfrentan son considerablemente peores. Sin embargo, ninguna de estas posturas es correcta. El hecho de que otros intencionalmente intervengan, en violación de una restricción indirecta contra la agresión, para amenazar con forzar para limitar las alternativas, en este caso para pagar impuestos o (presumiblemente la peor alternativa) una subsistencia precaria, hace del sistema de impuestos un sistema de trabajo forzado y lo distingue de otros casos de opciones limitadas que no son forzadas.

El que decide trabajar más horas para obtener un ingreso mayor al suficiente para sus necesidades básicas prefiere algunos bienes o servicios extras antes que la recreación y las actividades que podría realizar durante las horas no laborables posibles; mientras que quien decide no trabajar tiempo extra prefiere las actividades recreativas sobre los bienes y servicios extras que podría adquirir trabajando más. Dada esta situación, si fuera ilegítimo para un sistema impositivo apoderarse de algo de la recreación del hombre (trabajo forzado) con el propósito de servir a los necesitados, ¿cómo puede ser legítimo para un sistema impositivo apoderarse de algunos de los bienes del hombre con tal propósito? ¿Por qué debemos tratar al hombre cuya felicidad requiere de ciertos bienes o servicios materiales, de manera diferente de como tratamos al hombre cuyas preferencias y deseos hacen innecesarios tales bienes para su felicidad? ¿Por qué el hombre que prefiere ver una película (y que tiene que ganar el dinero para pagar el boleto) debe estar expuesto al requerimiento de ayuda al necesitado, mientras que una persona que prefiere observar una puesta de sol (y, por tanto, no necesita ganar dinero extra) no lo está? ¿No es,

de hecho, sorprendente que los redistribucionistas decidan desentenderse del hombre cuyos placeres son tan fácilmente alcanzables sin trabajo extra, mientras añaden, en cambio, una carga más al pobre infortunado que debe trabajar por sus placeres? En todo caso, uno esperaría lo contrario. ¿Por qué se le permite a la persona con el deseo no material o no consumista proceder sin obstáculos hacia su alternativa posible favorita, mientras que el hombre cuyos placeres o deseos suponen cosas materiales y que debe trabajar por dinero extra (sirviendo, por ello, a quienquiera que considere que sus actividades son suficientemente valiosas para pagarle) se le restringe lo que puede realizar? Quizás no hay ninguna diferencia en principio y, tal vez, algunos piensan que la respuesta presupone tan sólo conveniencia administrativa. (Estos problemas y cuestiones no perturban a quienes piensan que el trabajo obligatorio para servir a los necesitados o para realizar alguna pauta de estado final favorecida es aceptable). En un análisis más completo tendríamos (y querríamos) extender nuestro argumento para incluir interés, ganancias empresariales, etcétera. Quienes dudan de que esta extensión puede llevarse a cabo, y que trazan aquí la línea en el impuesto por productos del trabajo, tendrán que establecer principios pautados históricos de justicia distributiva más bien complicados, puesto que principios de estado final no distinguirían las fuentes del ingreso en ninguna forma. Es suficiente por ahora alejarse de los principios de estado final y poner en claro cómo varios principios pautados dependen de opiniones particulares sobre las fuentes o la ilegitimidad o menor legitimidad de las utilidades, intereses, etcétera; opiniones particulares que muy bien pueden estar equivocadas.

¿Qué clase de derechos sobre los otros otorga a uno una pauta de estado final legalmente institucionalizada? El núcleo central de la noción de un derecho de propiedad sobre X, en relación con qué otras partes de la noción se deben explicar, es el derecho a determinar qué es lo que se debe hacer con X; el derecho a decidir cuál de los limitados conjuntos de opciones referentes a X se deben realizar o intentar. Las restricciones son establecidas por otros principios o disposiciones jurídicas que operan en la sociedad; en nuestra teoría, por los derechos en el sentido de Locke, que las personas poseen (en el Estado mínimo). Mis derechos de propiedad sobre mi cuchillo me permiten dejarlo donde yo quiera, pero no en el pecho de otro. Yo puedo escoger cuál de las opciones aceptables que se refieren al cuchillo debe realizarse. Esta noción de propiedad nos ayuda a entender por qué teóricos anteriores hablaron de que las personas tenían la propiedad de sí mismos y de su trabajo. Consideraban que cada persona tenía el derecho a decidir qué es lo que devendría y qué haría, y que tenía el derecho a cosechar los beneficios de lo que hizo.

Ese derecho de seleccionar la alternativa que debe realizarse, a partir del conjunto limitado de alternativas, puede tenerlo un individuo o un grupo con algún procedimiento para llegar a alguna decisión conjunta; o bien el derecho puede ser pasado de un lado a otro, de manera que un año yo decido qué es lo que ha de pasar con X y, el año siguiente, usted lo hace (quizás, con la alternativa de destrucción excluida); o bien, durante el mismo espacio de tiempo, yo puedo tomar algunos tipos de decisiones acerca de X, y usted otras, etcétera. Carecemos de un aparato analítico adecuado y fructífero, para clasificar los tipos de límites sobre el conjunto de opciones entre las cuales debe tomarse la decisión, y los tipos de formas en que los poderes de decisión se pueden tener, dividir y combinar. Una teoría de la propiedad contendría, entre otras cosas, tal clasificación de limitaciones y modos de decisión y, a partir de un número reducido de principios, se seguiría una multitud de enunciados interesantes sobre las consecuencias y efectos de ciertas combinaciones de límites y modos de decisión.

Cuando los principios de resultado final de justicia distributiva se integran en la estructura jurídica de una sociedad, otorgan a cada ciudadano (como la mayor parte de los principios pautados) una reclamación jurídicamente exigible sobre alguna porción del producto social total; esto es, sobre alguna porción de la suma total de los productos hechos

individual y conjuntamente. Este producto total es creado por los individuos que trabajan, usando medios de producción que otros ahorraron para producirlos, por personas que organizaron la producción o crearon medios para producir cosas originales o cosas de una nueva manera. Ante esta diversidad de actividades individuales, los principios pautados de distribución otorgan a cada individuo una reclamación jurídicamente exigible. Cada persona tiene derecho sobre las actividades y los productos de las otras personas, con independencia de si las otras personas entran en relaciones particulares que den origen a estas reclamaciones, e independientemente de si en forma voluntaria se echan a costas estas reclamaciones, por caridad o a cambio de algo.

Si se hace por medio de impuestos sobre salarios o sobre salarios que superen cierta cantidad, por medio de la confiscación de utilidades, o por medio de la existencia de una gran olla social, de manera que no es claro de dónde viene qué y a dónde va qué, los principios pautados de justicia distributiva suponen la apropiación de acciones de otras personas. Apoderarse de los resultados del trabajo de alguien equivale a apoderarse de sus horas y a dirigirlo a realizar actividades varias. Si las personas lo obligan a usted a hacer cierto trabajo o un trabajo no recompensado por un periodo determinado, deciden lo que usted debe hacer y los propósitos que su trabajo debe servir, con independencia de las decisiones de usted. Este proceso por medio del cual privan a usted de estas decisiones los hace copropietarios de usted; les otorga un derecho de propiedad sobre usted.

Sería tener un derecho de propiedad, tal y como se tiene dicho control y poder de decisión parcial, por derecho, sobre un animal u objeto inanimado. Los principios de estado final y la mayoría de los principios pautados de justicia distributiva instituyen la propiedad (parcial) de los otros sobre las personas, sus acciones y su trabajo. Estos principios suponen un cambio: de la noción liberal clásica de propiedad sobre uno mismo a una noción de derechos de (co)propiedad sobre otras personas.

Consideraciones como éstas plantean a la concepción de estado final y otras concepciones pautadas de justicia la pregunta de si las acciones necesarias para lograr las pautas seleccionadas no violan, ellas mismas, restricciones morales indirectas. Cualquier opinión que sostenga que existen restricciones morales indirectas sobre las acciones, que no todas las consideraciones morales pueden ser integradas en estados finales por realizar (véase supra capítulo III), debe enfrentar la posibilidad de que algunas de sus metas no sean alcanzables por ningún medio moral permitido disponible. Un teórico retributivo enfrentaría tales conflictos en una sociedad que se desvía de los principios de justicia en cuanto a la generación de pertenencias, si, y sólo si, las únicas acciones disponibles para realizar los principios violan algunas restricciones morales. Puesto que la desviación de los dos primeros principios de justicia (en la adquisición y en las transferencias) supondría la intervención directa y agresiva de otras personas para violar derechos, y puesto que las restricciones morales no excluyen acciones defensivas o retributivas en tales casos, el problema del teórico retributivo raramente será apremiante. Y cualesquiera que sean las dificultades que tiene al aplicar el principio de rectificación a personas que por sí mismas no violan los dos primeros principios, son dificultades para ponderar las consideraciones en conflicto en tal forma que se formule correctamente el propio principio complejo de rectificación; él no violará restricciones morales indirectas al aplicar el principio. Sin embargo, los proponentes de concepciones pautadas de justicia a menudo sufrirán choques frontales (graves, si aprecian ambas partes del enfrentamiento) entre las restricciones morales indirectas sobre cómo pueden ser tratados los individuos y sus concepciones pautadas de justicia que presentan un estado formal u otra pauta que tiene que ser realizada.

¿Puede una persona emigrar de una nación que ha institucionalizado algún principio distributivo de estado final o pautado? Para algunos principios (por ejemplo, los de Hayek)

la emigración no presenta ningún problema teórico. Mas para otros es asunto complicado. Considérese una nación que tiene un esquema obligatorio de procuración social mínima de ayuda a los más necesitados (o una organización para maximizar la posición del grupo que esté en peores condiciones); nadie puede decidir no participar en ella. Nadie puede decir: "No me obliguen a contribuir para otros y no velen por mí a través de este mecanismo obligatorio si estoy necesitado". Cada uno, en cierto nivel, es obligado a contribuir para ayudar al necesitado. Pero si emigrar del país se permitiera, cualquiera podría decidir ir a otro país que no tuviera atención social obligatoria pero que de otra manera fue (tanto como sea posible) idéntico. En tal caso, el único motivo de la persona para dejar el país sería el no participar en el esquema obligatorio de atención social. Y si efectivamente se va, los necesitados en su país de origen no recibirán ninguna ayuda (obligatoria) de él. ¿Qué fundamento racional produce el resultado de que se permita emigrar a las personas y, sin embargo, si permanecen se les prohíba salirse del esquema obligatorio de atención social? Si proveer a los necesitados es de superior importancia, esto va en contra de permitir excluirse internamente; pero también va en contra de permitir la emigración externa. (¿Respaldaría, también, en cierta forma, el secuestro de personas que viven en un lugar, sin atención social obligatoria, las cuales podrían ser obligadas a hacer una contribución a los necesitados en su comunidad?) Quizás el componente decisivo de la posición que permite la emigración únicamente para evitar ciertos arreglos, mientras que no permite a nadie excluirse internamente de ellos, sea cuestión de sentimientos fraternales dentro del país. "No queremos aquí a nadie que no contribuya, que no se preocupe lo suficiente por los demás para contribuir". Esa preocupación, en este caso, tendría que ser vinculada a la idea de que la ayuda forzada tiende a producir sentimientos fraternales entre aquel a quien se ayuda y el que ayuda (o quizás meramente a la idea de que saber que alguien o algún otro no ayuda voluntariamente produce sentimientos no fraternales).

LA TEORÍA DE LA ADQUISICIÓN DE LOCKE

Antes de pasar a considerar en detalle otras teorías de justicia, debemos introducir un poco de complejidad adicional en la estructura de la teoría retributiva. Esto se puede abordar mejor considerando el intento de Locke de especificar un principio de justicia en la adquisición. John Locke considera los derechos de propiedad sobre un objeto no poseído como originados en que alguien mezcla su trabajo con él. Esto origina muchas preguntas: ¿cuáles son los límites de qué trabajo se mezcla con qué? Si un astronauta privado desmonta un lugar en Marte, ¿ha mezclado su trabajo con (de manera que llegue a poseer) el planeta completo, todo el universo no habitado, o solamente un solar? ¿Qué acción pone un solar bajo su propiedad? ¿El área mínima (posiblemente desconectada), de modo que un acto disminuye la entropía en esa área y en ningún otro lado? ¿Puede una tierra virgen (para los propósitos de investigación ecológica de un avión que vuela a gran altura) quedar en propiedad según un proceso de Locke? Construir una cerca alrededor de un territorio, presumiblemente hará a uno propietario sólo de la cerca (y de la tierra que haya inmediatamente bajo ella).

¿Por qué mezclar el trabajo de uno con algo que lo hace a uno su dueño? Quizás porque uno posee su propio trabajo y, así, uno llega a apropiarse una cosa previamente no poseída que se imbuye de lo que uno ya posee. La propiedad se esparce a los demás. Pero ¿por qué mezclar lo que yo poseo con lo que no poseo no es más bien una manera de perder lo que poseo y no una manera de ganar lo que no poseo? Si poseo una lata de jugo de tomate y la vierto en el mar de manera que sus moléculas (hechas radiactivas, de manera que yo pueda verificarlo) se mezclan uniformemente en todo el mar, llego por ello a poseer el mar ¿o tontamente he diluido mi jugo de tomate? Quizás la idea, por lo contrario, consiste en que trabajar algo lo mejora y lo hace más valioso; y cualquiera tiene el derecho de poseer una cosa cuyo valor ha creado. (Quizás refuerza esto la idea de que trabajar es

desagradable. Si algunas personas hacen cosas, sin ningún esfuerzo, como los personajes animados en el *Submarino amarillo* dejando flores a su paso, ¿tendrían menos derecho a sus propios productos, cuya creación no les costó nada?) Pasemos por alto el hecho de que trabajar algo puede hacerlo menos valioso (rociar pintura de esmalte rosa en un tronco de árbol que se ha encontrado flotando a la deriva). ¿Por qué el derecho de uno se debe extender al objeto completo, más que simplemente al valor adherido que el trabajo de uno ha producido? (Tal referencia al valor podría también servir para delimitar la extensión de la propiedad; por ejemplo, sustituye "disminuye la entropía en" por "incrementa el valor de" en el criterio de entropía antes mencionado). Ningún esquema de propiedad de valor económico adherido que funcione o sea coherente ha sido aún inventado, y un esquema de esta clase presumiblemente se enfrentaría a objeciones (similares a aquéllas) que soportó la teoría de Henry George.

No sería verosímil considerar el mejorar un objeto como si diera total propiedad sobre él, si el lote de objetos no poseídos que se pueden mejorar es limitado, puesto que si un objeto cae bajo la propiedad de una persona, cambia la situación de todos los demás. Mientras que, antes, todos los demás se encontraban en libertad (en el sentido de Hohfeld) de usar el objeto, ahora ya no lo están. Este cambio en la situación de otros (al eliminar su libertad de actuar sobre un objeto no poseído previamente) no necesita empeorar su situación. Si me apropio de un grano de arena de Coney Island, nadie más puede hacer lo que quiera ahora con este grano de arena. Pero quedan multitud de granos de arena para hacer lo mismo con ellos; y si no granos de arena, otras cosas. De otro modo, las cosas que hago con el grano de arena del que me apropié podrían mejorar la posición de otros, compensando su pérdida de libertad de usar ese grano. La cuestión decisiva es si la apropiación de un objeto no poseído empeora la situación de otros.

La estipulación de Locke de que se haya "dejado suficiente e igualmente bueno a los otros en común" (sec. 27) tiene por objeto asegurar que la situación de los otros no empeore. (Si esta estipulación se satisface, ¿hay alguna motivación para su otra condición de no desperdicio?) Frecuentemente se dice que esta estipulación una vez fue válida, pero ya no. Mas ahí parece haber un argumento para la conclusión de que si la estipulación ya no es válida, entonces nunca pudo haberlo sido para producir derechos de propiedad permanentes y hereditarios. Considérese la primera persona Z para quien no queda suficiente ni tan bueno como lo anterior. La última persona Y que se apropió, dejó a Z sin su libertad anterior de actuar sobre algún objeto y, de esta manera, empeoró la situación de Z. Así, la apropiación de Y no se permite según la estipulación de Locke. Por tanto, la penúltima persona X que se apropió, dejó a Y en peor posición, puesto que con el acto de X terminó la apropiación permisible. Por tanto, la apropiación de X no era permisible. Pero, entonces, el antepenúltimo W, que se apropia terminó con la apropiación permisible y, de esta manera, en virtud de que empeoró la posición de X, la apropiación de W no era permisible. Y, así, podemos remontarnos hasta llegar a la primera persona A que apropió un derecho de propiedad permanente.

Este argumento, sin embargo, procede demasiado rápido. Alguien puede empeorar por la apropiación de otro, de dos maneras: primera, perdiendo la oportunidad de mejorar su situación con una apropiación particular o una apropiación cualquiera; y segundo, por no ser ya capaz de usar libremente (sin apropiación) lo que antes podía. Un requisito riguroso de que otro no empeore por una apropiación excluiría la primera manera si ninguna otra cosa compensa la disminución en oportunidad, así como la segunda. Un requisito más débil excluiría la segunda manera, pero no la primera. Con el requisito más débil, no podemos remontarnos tan rápido de Z a A como en el argumento anterior; porque aunque una persona Z no puede ya apropiarse, puede ser que algo quede que pueda usar como antes. En este caso la apropiación de Y no violaría la condición más débil de Locke. (Con menos remanente que las personas están en libertad de usar, los usuarios podrían sufrir

mayores molestias, apiñamientos, etcétera; de esta manera la situación de otros podría empeorar, a menos que la apropiación se detuviera mucho antes de tal punto). Se puede sostener que nadie debe lamentarse legítimamente si se satisface la estipulación más débil. Sin embargo, como esto es menos claro que en el caso de la estipulación más rigurosa, Locke pudo haber concebido esta estipulación rigurosa como remanente "suficiente y tan bueno" y, tal vez, impuso la condición de no desperdicio para retardar el punto final desde el cual el argumento se remonta.

¿Empeora la situación de las personas que no son capaces de apropiarse (no habiendo más objetos accesibles y útiles no poseídos) por un sistema que permite la apropiación y la propiedad permanente? Aquí entran varias consideraciones sociales familiares que favorecen la propiedad privada; incrementa el producto social al poner medios de producción en manos de quienes pueden usarlos más eficientemente (con beneficios); se fomenta la experimentación, porque con personas separadas controlando los recursos, no sólo hay una persona o grupo pequeño a quien alguien con una nueva idea tenga que convencer de ensayarla. La propiedad privada permite a las personas decidir sobre forma y tipo de riesgos que quieren correr, produciendo tipos especializados de riesgo que correr; la propiedad privada protege personas futuras al hacer que algunas retiren recursos del consumo presente para mercados futuros; ofrece fuentes alternas de empleo para personas no populares que no tienen que convencer a ninguna persona o pequeño grupo para contratarlos, etcétera. Estas consideraciones entran en una teoría lockeana para respaldar la afirmación de que la apropiación de propiedad privada satisface la intención de la estipulación "que quede suficiente y tan bueno"; *no* como justificación utilitarista de la propiedad.

Estas consideraciones entran para refutar la afirmación de que debido a que la estipulación es violada ningún derecho natural a la propiedad privada puede surgir por un proceso lockeano. La dificultad de elaborar un argumento que muestre que la estipulación es satisfecha reside en fijar la línea de base apropiada para comparar. ¿Cómo la apropiación lockeana no empeora a las personas más de lo que estarían? La cuestión de fijar la línea de base requiere de una investigación más detallada de la que podemos realizar aquí. Sería deseable tener una estimación de la importancia económica general de la apropiación original con objeto de ver cuánto espacio queda para las diversas teorías de apropiación y de la localización de la línea de base. Quizás esta importancia se pueda medir por el porcentaje de todo el ingreso que se basa sobre materias primas no transformadas y recursos dados (en vez de sobre acciones humanas), principalmente el ingreso por rentas que representan el valor no mejorado de la tierra y el precio de materias primas *in situ*, y por el porcentaje de riqueza presente que representa tal ingreso en el pasado.

Debemos hacer notar que no sólo las personas que favorecen la propiedad *privada* necesitan una teoría de cómo se originan legítimamente los derechos de propiedad. Los que creen en la propiedad colectiva, por ejemplo los que creen que un grupo de personas que vive en una área posee conjuntamente el territorio o sus recursos minerales, tienen también que ofrecer una teoría de cómo surgen tales derechos de propiedad. Tienen que mostrar por qué las personas que viven allí tienen derechos para determinar lo que se hace con la tierra y con sus recursos, que las personas que viven en otro lugar no tienen (con respecto a la misma tierra y los mismos recursos).

LA ESTIPULACIÓN

Si la teoría particular de la apropiación de John Locke puede ser elaborada o no con objeto de hacer frente a varias dificultades, supongo que cualquier teoría adecuada de justicia de

la adquisición contendrá una estipulación similar a la más débil de las dos que hemos atribuido a Locke.

Un proceso que normalmente da origen a un derecho de propiedad permanente y legable sobre una cosa previamente no poseída, no lo hará si la posición de otros que ya no están en libertad de usar la cosa empeora con ello. Es importante especificar este modo particular de empeorar la situación de otros, porque la estipulación no cubre otros modos. No incluye el empeoramiento debido a oportunidades más limitadas de asignar (la primera manera antes señalada que corresponde a la condición más rigurosa), y no incluye como empeoramiento la posición de un vendedor si asigno materiales para hacer algo de lo que él vende y, así, entro en competencia con él. Alguien cuya apropiación violaría de otra manera la estipulación aún puede apropiarse, siempre y cuando compense a los otros de tal manera que su situación no sea empeorada por ello; a menos que compense a estos otros, su apropiación violará la estipulación del principio de justicia en la adquisición y será ilegítima. Una teoría de la apropiación que incorpora esta estipulación lockeana manejará correctamente los casos (objeciones a la teoría que carece de la estipulación) cuando alguien se apropia de todo el abasto de algo necesario para la vida.

Una teoría que incluye esta estipulación en su principio de justicia en la adquisición tiene, también, que contener un principio más complejo de justicia en las transferencias. Algún reflejo de la estipulación limita las acciones posteriores. Si el que yo me apropie toda una sustancia determinada viola la estipulación lockeana, entonces también lo hace el que yo me apropie algo y compre el resto a los otros que lo obtuvieron sin violar, de alguna otra manera, la estipulación de Locke. Si la estipulación excluye que alguien se apropie toda el agua potable en el mundo, también excluye el que la compre toda. (Más débil y confusamente, puede excluir el que cobre cierto precio a algunos por su abastecimiento).

[...]

El derecho de cada propietario a su pertenencia incluye la sombra histórica de la estipulación lockeana de la apropiación. Esto excluye que se la transmita a una aglomeración que efectivamente viola la estipulación de Locke y excluye su uso de esta manera, en coordinación con otros o con independencia de ellos, de forma que violen la estipulación al hacer la situación de otros peor que la situación base. Una vez que se sabe que la propiedad de alguien viola la estipulación de Locke hay límites estrictos sobre lo que puede hacer con (lo que ya, para entonces, es difícil llamarle sin reservas) "su propiedad". De esta manera, una persona no puede apropiarse el único manantial de un desierto y cobrar lo que quiera. Tampoco puede cobrar lo que quiera si posee uno, e infortunadamente, sucede que todos los manantiales en el desierto se secan, con excepción del suyo. Esta circunstancia lamentable, sin ninguna culpa suya, hace operar la estipulación de Locke y limita sus derechos de propiedad.

[...]

Creo que el libre funcionamiento de un sistema de mercado no entrará realmente en colisión con la estipulación lockeana. (Recuérdese que para nuestra historia de la Primera Parte de cómo una agencia de protección llega a ser dominante y un monopolio de facto, es decisivo el hecho de que maneja la fuerza en situaciones de conflicto y no sólo está en competencia con otras agencias. Un cuento similar no puede ser contado sobre otros negocios). Si esto es correcto, la estipulación no desempeñará un papel muy importante en las actividades de las agencias de protección y no proporcionará una oportunidad significativa para la acción futura del Estado. Verdaderamente, si no fuera por los efectos de la acción ilegítima estatal anterior, las personas no pensarían en la posibilidad de que la

estipulación fuera violada como algo de más interés que cualquier otra posibilidad lógica. (Aquí hago una afirmación empírica histórica; como lo hace cualquiera que esté en desacuerdo con ello). Todo esto completa nuestra indicación de la complicación que introduce la estipulación lockeana en la teoría retributiva.

LA TEORÍA DE RAWLS

Podemos conducir nuestra explicación de la justicia distributiva a un enfoque mucho más preciso teniendo en cuenta, en algún detalle, la reciente contribución de John Rawls al tema. *A Theory of Justice* es un trabajo vigoroso, profundo, sutil, amplio, sistemático dentro de la filosofía política y la filosofía moral como no se había visto otro igual cuando menos desde los escritos de John Stuart Mill. Es una fuente de ideas esclarecedoras, integradas conjuntamente en un todo perfecto. Ahora los filósofos políticos tienen que trabajar según la teoría de Rawls, o bien, explicar por qué no lo hacen. Las consideraciones y distinciones que hemos desarrollado se esclarecen por la presentación magistral de Rawls de una concepción diferente y ayudan a esclarecerla. Incluso los que aún no están convencidos, después de luchar con la visión sistemática de Rawls, aprenderán mucho de un estudio cuidadoso. No hablo sólo del refinamiento (al estilo de Stuart Mill) de los puntos de vista propios al combatir (lo que uno considera es) un error. Es imposible leer el libro de Rawls sin incorporar mucho, tal vez transformado, a la concepción profundizada de uno. Asimismo, es imposible terminar su libro sin una visión nueva y sugestiva de lo que la teoría moral puede intentar hacer y unir, sin una visión de lo *hermosa* que puede ser una teoría completa. Me permito concentrarme aquí en los desacuerdos con Rawls solamente porque confío en que mis lectores habrán descubierto por sí mismos sus muchas virtudes.

COOPERACIÓN SOCIAL

[...]

Permítasenos imaginar n individuos que no cooperan conjuntamente y que cada uno vive únicamente de sus propios esfuerzos. Cada persona i recibe un pago, prestación, ingreso, etcétera, S_i ; la suma total de lo que cada individuo obtiene actuando separadamente es:

$$S = \sum_{i=1}^n S_i.$$

Cooperando conjuntamente pueden obtener una suma total mayor, T . El problema de la justicia social distributiva, según Rawls, es cómo se deben distribuir o repartir estos beneficios de la cooperación. Este problema podría ser concebido de dos maneras: ¿cómo se va a repartir el total T ? O bien, ¿cómo se va a repartir el incremento debido a la cooperación social, esto es, los beneficios de la cooperación social $T - S$? La segunda formulación presupone que cada individuo i recibe del subtotal S de T su porción S_i . Los dos enunciados del problema difieren. Cuando se combinan con la distribución no cooperativa de S (cada i obteniendo S_i), una distribución "aparentemente justa" de $T - S$ bajo la segunda versión no puede producir una distribución "aparentemente justa" de T (la primera versión).

A la inversa, una distribución aparentemente justa de T puede dar a un individuo particular i menos que su porción S_i . (La restricción $T_i \geq S_i$ a la respuesta a la primera formulación del problema, en donde T_i es la porción en T del i -ésimo individuo, excluirá esta posibilidad). Rawls, sin distinguir estas dos formulaciones del problema, escribe como si su preocupación fuera la primera, esto es, cómo debe distribuirse la suma total T. Se podría afirmar para apoyar un enfoque sobre la primera cuestión, que debido a los beneficios enormes de la cooperación social, las porciones no cooperativas S_i son tan pequeñas en comparación con cualquier porción cooperativa T_i que se las puede pasar por alto al plantearse el problema de la justicia social. Aunque debemos hacer notar que no es ciertamente así como las personas que entran en cooperación una con otra acordarían concebir el problema de la división de los beneficios de la cooperación.

¿Por qué la cooperación social *crea* el problema de justicia distributiva? ¿No habría ningún problema de justicia ni necesidad de una teoría de justicia, si no hubiera en absoluto ninguna cooperación social, si cada persona obtuviera su parte únicamente por sus esfuerzos propios? Si suponemos, como Rawls parece hacerlo, que esta situación *no* origina cuestiones de justicia distributiva, entonces, ¿en virtud de qué hechos de cooperación social surgen estas cuestiones de justicia? ¿Qué hay en la cooperación social que origina cuestiones de justicia? No puede decirse que habrá reclamos de justicia en conflicto únicamente donde hay cooperación social, que los individuos que producen independientemente y que (inicialmente) se valen por sí mismos no harán a los otros reclamaciones de justicia. Si hubiera diez Robinsones Crusoes, cada uno trabajando solo durante dos años en islas separadas, que por medio de radiocomunicación a través de transmisores abandonados veinte años antes, se descubrieran unos a los otros así como el hecho de sus diferentes porciones, ¿no podrían hacer reclamaciones a los otros, suponiendo que fuera posible transmitir bienes de una isla a otra? ¿No haría el que tuviera menos una demanda con base en la necesidad, o con base de que su isla era naturalmente más pobre, o con base en que él era por naturaleza menos capaz de valerse por sí mismo? ¿No podría decir él que la justicia exige que los otros le den algo más, alegando que es injusto que él tenga mucho menos o, quizá ser indigente tal vez muriéndose de hambre? Podría llegar a decir que las porciones individuales no cooperativas diferentes surgen de los diferentes dones naturales, los cuales no se merecen, y que la tarea de la justicia es rectificar estos hechos y desigualdades arbitrarias. Más que ser el caso de que nadie haga tales reclamos en situaciones en que no hay cooperación social, tal vez la cuestión sea que tales demandas son claramente sin mérito. ¿Por qué son claramente sin mérito? En la situación en que no hay cooperación social se podría decir: cada individuo merece lo que obtiene sin ayuda por su propio esfuerzo o, antes bien: nadie más puede dirigir un reclamo *de justicia* en contra de esta pertenencia. En esta situación es transparente quién tiene derecho a qué, de forma que ninguna teoría de justicia es necesaria. Desde este punto de vista la cooperación social enturbia las aguas haciendo que no sea claro o que sea indeterminado quién tiene el derecho a qué. Más que decir que ninguna teoría de justicia se aplica a este caso en que no hay cooperación (¿no sería injusto si alguien robara los productos de otros en la situación no cooperativa?), yo diría que es un caso claro de aplicación de la teoría de justicia correcta: es decir, de la teoría retributiva.

¿Cómo cambia las cosas la cooperación social, de modo que los mismos principios retributivos que se aplican a los casos no cooperativos resultan inaplicables o impropios para los casos en que hay cooperación? Podría decirse que no se pueden separar las contribuciones de los distintos individuos que cooperan; todo es el producto conjunto de todos. Sobre este producto conjunto, o sobre cualquier porción de él, cada persona, verosímelmente, hará reclamos de igual fuerza, todos tienen un reclamo igualmente bueno o, en todo caso, nadie tiene una demanda mejor que cualquier otra. De alguna forma (continúa esta línea de pensamiento), tiene que decidirse cómo debe dividirse este producto

total de cooperación social conjunta (al cual los derechos individuales no se aplican en forma diferente); éste es el problema de la justicia distributiva.

¿No se aplican los derechos individuales a partes del producto producido por cooperación? Primero, supóngase que la cooperación social está basada sobre la división del trabajo, especialización, ventaja comparativa e intercambio; cada persona trabaja individualmente para transformar cualquier entrada que recibe, contratando con otros que posteriormente transforman o transportan su producto hasta que llega al último consumidor.

Las personas cooperan al hacer cosas, pero trabajan separadamente; cada persona es una empresa en miniatura. Los productos de cada persona son fácilmente identificables y los intercambios se hacen en mercados abiertos con precios establecidos competitivamente, dados límites de información, etcétera. ¿Cuál es la tarea de una teoría de la justicia en tal sistema de cooperación social? Se podría decir que cualesquiera que sean las pertenencias que resulten, dependerán de las proporciones de intercambio o de los precios a los que se hacen los intercambios y que, por tanto, la tarea de una teoría de la justicia sería establecer criterios de "precios justos".

No es este el lugar para seguir los rodeos tortuosos de la teoría del precio justo. Es difícil incluso ver por qué estas cuestiones deben surgir aquí. Las personas deciden intercambiar con otras personas y transmitir derechos, sin restricciones en su libertad de comercio, con cualquier otro participante a cualquier proporción mutuamente aceptable. ¿Por qué esta cooperación social sucesiva, unida por los intercambios voluntarios de las personas, presenta algunos problemas especiales sobre cómo deben distribirse las cosas? ¿Por qué no es el conjunto apropiado de pertenencias (o inapropiado) precisamente el que *ocurre realmente* a través de este proceso de intercambios mutuamente convenidos, el medio por el cual las personas decidan dar a otras lo que ellas tienen derecho a dar o tener?

Permítasenos ahora abandonar nuestra suposición de que las personas trabajan independientemente, cooperando sólo consecutivamente, a través de intercambios voluntarios, y consideremos, en su lugar, personas que trabajan en conjunto para producir algo. ¿Es ahora imposible separar las contribuciones respectivas de las personas? La cuestión aquí no es saber si la teoría de productividad marginal es una teoría apropiada de porciones adecuadas o justas, sino saber si hay alguna noción coherente de producto marginal identificable. Parece improbable que la teoría de Rawls descansa sobre la afirmación fuerte de que no hay ninguna noción razonablemente útil. De cualquier manera, una vez más tenemos la situación de un gran número de intercambios bilaterales: propietarios de recursos celebrando acuerdos separados con empresarios sobre el uso de sus recursos, empresarios celebrando acuerdos con trabajadores en lo individual o con grupos de trabajadores, celebrando antes algún acuerdo conjunto y, después, presentando un paquete al empresario, etcétera. Las personas transmiten sus pertenencias o su trabajo en los mercados libres, con las proporciones de intercambio (precios) determinados en la forma usual. Si la teoría de la productividad marginal es razonablemente adecuada, las personas recibirán, en estas transmisiones voluntarias de pertenencias, *grosso modo*, sus productos marginales. Pero si la noción de producto marginal fuera tan efectiva que los productos marginales de los factores en situaciones reales de producción conjunta no pudieran ser identificados por contratantes o compradores de los factores, entonces la distribución resultante a los factores no sería conforme a la pauta del producto marginal. Alguien que considera la teoría de la actividad marginal, donde ésta fuera aplicable, una teoría de justicia pautaada, podría pensar que tales situaciones de producción conjunta y de producto marginal indeterminado ofrecen una oportunidad para alguna teoría de la justicia, avocada a determinar las proporciones de intercambio apropiadas. Pero un teórico retributivo encontraría aceptable cualquier distribución resultante del

intercambio voluntario de los participantes. Las preguntas sobre la viabilidad de la teoría de la productividad marginal son intrincadas. Permítasenos sólo observar aquí el fuerte incentivo personal para que los propietarios de recursos converjan hacia el producto marginal y las fuertes presiones de mercado tendentes a producir este resultado. No todos los empleadores de factores de la producción son tontos, que no sepan lo que están haciendo, transmitiendo a otros pertenencias que ellos valoran, sobre bases irracionales y arbitrarias. Verdaderamente, la postura de Rawls sobre desigualdades requiere que las contribuciones separadas hechas a productos conjuntos sean aislables, al menos en cierto grado; Rawls se desvía de su tema para sostener que las desigualdades se justifican si sirven para mejorar la posición del grupo que se encuentra en peor condición en la sociedad si, sin las desigualdades, el grupo en peor condición estaría aún peor. Estas desigualdades útiles surgen, al menos en parte, de la necesidad de ofrecer incentivos a ciertas personas para llevar a cabo varias actividades o desempeñar varios papeles que no cualquiera puede desempeñar igualmente bien. (Rawls *no* está imaginando que se necesitan desigualdades para ocupar puestos que todos pueden desempeñar con igual eficiencia o que los puestos más fastidiosos que requieren la menor habilidad reciban los mayores ingresos). Pero *¿a quién* deben pagarse los incentivos? *¿A* qué realizadores de qué actividades? Cuando se necesita ofrecer incentivos a alguien para que realice sus actividades productivas no se habla de ningún producto social conjunto del cual no pueda separarse ninguna contribución de los individuos. Si el producto estuviera tan inextricablemente unido, no se podría saber que los incentivos extras fueran a las personas claves, y no se podría saber que el producto adicional producido por estas personas ahora motivadas, es mayor que el gasto que se hizo en incentivos. De esta manera, no se podría saber si la oferta de incentivos fue suficiente o no, si implicaba una ganancia neta o una pérdida neta. Pero la explicación de Rawls de las desigualdades justificables presupone que estas cosas se pueden saber. De ahí que la afirmación que hemos imaginado sobre la naturaleza indivisible, no separable del producto conjunto, parece disolverse, dejando razones nada claras, si no misteriosas, para la idea de que la cooperación social crea problemas especiales de justicia distributiva, que de otra manera no existirían.

LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA

LOS TÉRMINOS DE COOPERACIÓN Y EL PRINCIPIO DE DIFERENCIA

Otro enfoque al problema de la conexión de la cooperación social con las porciones distributivas nos enfrenta con la verdadera explicación de Rawls.

Rawls imagina individuos racionales, mutuamente desinteresados, que se encuentran en cierta situación o apartados de sus otras características no proporcionadas por esta situación. En esta situación hipotética de opción, la cual llama Rawls "la posición original", ellos escogen los primeros principios de una concepción de justicia que debe regular todas las siguientes críticas y reformas de sus instituciones. Al tomar esta decisión, ninguno conoce su lugar en la sociedad, su clase o *status* social, sus dotes o habilidades naturales, ni su fuerza, inteligencia, etcétera.

[...]

¿Sobre qué convienen las personas en la posición original?

[...]

[El] segundo principio, que Rawls especifica como el principio de diferencia, sostiene que la estructura institucional debe ser diseñada de tal manera que el grupo en peor condición

dentro de ella mejoraría, al menos tanto como el grupo en peor condición (no necesariamente el mismo) mejoraría con otra estructura institucional. Si las personas que se hallan en la posición original siguen la política *minimax* realizando la selección significativa de principios de justicia, sostiene Rawls, escogerán el principio de diferencia. Nuestra preocupación aquí no es saber si las personas que están en la posición que Rawls describe actuarían siguiendo una política *minimax* y si realmente escogerían los principios particulares que Rawls especifica. Aún más, debemos preguntar por qué los que están en la posición original escogerían un principio que concentra su atención sobre grupos, más que sobre individuos. ¿No conduciría la aplicación del principio *minimax* a cada persona que estuviera en la posición original a favorecer maximizar la posición del individuo peor situado? Con toda seguridad, este principio reduciría las cuestiones de evaluación de instituciones sociales a la cuestión de cómo se encuentra el más infeliz y deprimido; sin embargo, evitando esto al desplazar la atención hacia los grupos (o individuos representativos), parece *ad hoc* y es inadecuadamente motivado para los que están en la posición individual. Tampoco está claro qué grupos son apropiadamente considerados; ¿por qué excluir el grupo de los deprimidos o alcohólicos o el parapléjico representativo?

Si el principio de diferencia no es satisfecho por una estructura institucional J, entonces según J, algún grupo G empeora más de lo que empeoraría bajo otra estructura institucional I que satisfaga el principio. Si otro grupo F mejora bajo J más de lo que mejoraría bajo la estructura I favorecida por el principio de diferencia, ¿basta decir que bajo J "algunos... tienen menos con objeto de que otros puedan prosperar"? (Aquí uno tendría en mente que G tiene menos para que F prospere. ¿Podría uno hacer la misma afirmación sobre I? ¿Tiene F menos bajo I para que G pueda prosperar?) Supóngase que en una sociedad prevalece la situación siguiente:

1. El grupo G tiene la cantidad A y el grupo F tiene la cantidad B, siendo B mayor que A. Las cosas también podrían ser arregladas diferentemente de manera que G tuviera más que A y F tuviera menos que B. (El arreglo diferente podría suponer un mecanismo para transferir algunas de las pertenencias de F a G).

¿Basta esto para decir

2. G está mal porque F está bien; G está mal para que F esté bien; el bienestar de F hace que G esté mal; el malestar de G es a cuenta del bienestar de F; G no está mejor debido a lo bien que está F?

Si esto es así, ¿depende la verdad de la afirmación 2 de que G esté en peor situación que F? Hay otra posible estructura institucional K que transfiere pertenencias del grupo G peor situado al F, haciendo que G empeore aún más. ¿La posibilidad de K hace que sea verdadero decir que, bajo J, no está (siquiera) mejor debido a qué bien está G?

No sostenemos normalmente que la verdad de un subjuntivo (como en 1) sea suficiente por sí solo para la verdad de algún enunciado causal indicativo (como en 2). Mi vida mejoraría de diversas maneras si usted decidiera convertirse en mi devoto esclavo, suponiendo que yo pudiera superar la incomodidad inicial. ¿Es la causa de mi estado actual el que usted no se convierta en mi esclavo? Puesto que al esclavizarse usted a una persona más pobre mejoraría su porción empeorando la suya, ¿debemos decir que la persona pobre está mal porque usted está tan bien como está? ¿Tiene ella menos para que usted pueda prosperar? A partir del enunciado siguiente:

3. Si P tuviera que hacer el acto A, entonces Q no estaría en la situación S,

concluiríamos que:

4. El que P no haga A es responsable de que Q esté en la situación S; que P no haga A, causa que Q esté en S;

únicamente si *también* creemos que:

5. P debe hacer el acto A o que P tiene un deber de hacer el acto A, o que P tiene una obligación de hacer el acto A, etcétera.

De esta manera la inferencia de 3 a 4, en este caso, presupone 5. Uno no puede sostener 4 a partir de 3 como paso para alcanzar 5. El enunciado de que en una situación particular alguien tenga menos para que otros puedan prosperar frecuentemente se fundamenta sobre la verdadera evaluación de la situación o de un cuadro institucional, la cual es introducida para apoyar. Dado que esta evaluación no se sigue meramente del subjuntivo (por ejemplo, 1 o 3), se le debe proporcionar un argumento *independiente*.

[...]

Sin duda, el principio de diferencia presenta términos sobre los cuales los menos bien dotados estarían dispuestos a cooperar. (¿Qué *términos* mejores podrían proponer para ellos?) Pero ¿es justo un acuerdo sobre cuya base los *peor* dotados podrían esperar la cooperación *voluntaria* de otros? Con respecto a la existencia de ganancias de la cooperación social, la situación es simétrica. Los mejor dotados ganan al cooperar con los peor dotados y los peor dotados ganan cooperando con los mejor dotados. Sin embargo, el principio de diferencia no es neutral entre los mejor y los peor dotados. ¿De ahí viene la asimetría?

Quizás la simetría se rompe si uno pregunta *cuánto* gana cada uno con la cooperación social. Esta pregunta se podría entender de dos maneras. ¿Cuánto se benefician las personas de la cooperación social, en comparación con sus pertenencias individuales en un esquema *no* cooperativo? Es decir, ¿cuánto es $T_i - S_i$ para cada individuo *i*? O bien, de otra manera, ¿cuánto gana cada individuo de la cooperación social general, comparado, no con *no* cooperación, sino con cooperación más limitada? La última es la pregunta más apropiada con respecto a la cooperación social general.

Al no haber un acuerdo general sobre los principios que gobiernan cómo deben establecerse los beneficios de la cooperación social, no todos permanecerán en una situación no cooperativa si hay otro arreglo cooperativo benéfico que incluya a algunas, aunque no a todas, las personas, cuyos participantes *pueden* estar de acuerdo. Estas personas participarán en este arreglo cooperativo más reducido. Para concentrarnos sobre los beneficios de los mejor y peor dotados que cooperan juntos, tenemos que tratar de imaginar esquemas menos extensos de cooperación social dividida en la cual los mejor dotados cooperan sólo entre ellos y los peor dotados cooperan sólo entre ellos, sin la cooperación cruzada. Los miembros de ambos grupos ganan de la cooperación interna dentro de sus grupos respectivos y tienen porciones más grandes que las que habrían tenido si no hubiera ninguna cooperación social en absoluto. Un individuo se beneficia de un sistema más amplio de cooperación entre los mejor y los peor dotados en la medida en que su incremento de ganancias proviene de esta cooperación más amplia; es decir, la cantidad por la cual su porción bajo un esquema de cooperación general es mayor de la que sería bajo la cooperación *intra* grupo limitada (pero no cruzada, no *inter* grupos). La cooperación *general* será de mayor beneficio para el mejor o el peor dotado si (para escoger un criterio simple) el promedio de incremento de ganancia de la cooperación

general (comparada con la cooperación *intra* grupo limitada) es mayor en un grupo de lo que es en el otro.

Uno podría especular sobre si hay una desigualdad entre el promedio de incremento de ganancias de los grupos y, si así es, en qué sentido. Si el grupo de los mejor dotados incluye aquellos que pueden realizar algo de gran ventaja económica para otros, como inventos, nuevas ideas sobre producción o formas de hacer cosas, habilidad en tareas económicas, etcétera, es difícil no concluir que los *menos* bien dotados ganarán *más* que los mejor dotados del esquema de cooperación general. ¿Qué se sigue de esta conclusión? *No* quiero implicar que los mejor dotados deben recibir aún más de lo que ya reciben en el sistema retributivo de cooperación social general. Lo que sigue *en realidad* de la conclusión es una profunda desconfianza de imponer, en nombre de la imparcialidad, restricciones a la cooperación social voluntaria (y al conjunto de pertenencias que surgen de ella), de manera que los que ya se benefician más de esta cooperación general se beneficien aún más.

Rawls habría querido que imagináramos que las personas peor dotadas dijeran algo como lo siguiente: “Miren, mejor dotados: ustedes ganan cooperando con nosotros. Si quieren nuestra cooperación, tendrán que aceptar condiciones razonables. Sugerimos estas condiciones: cooperaremos con ustedes si nosotros obtenemos *tanto como sea posible*. Esto es, las condiciones de la cooperación deben darnos esa máxima porción de manera que, si se tratara de darnos más, terminaríamos con menos”. Podría verse cuán generosas son estas condiciones propuestas si imaginamos que los mejor dotados hicieran una contrapropuesta casi simétrica: “Miren, peor dotados: ustedes ganan al cooperar con *nosotros*. Si ustedes quieren nuestra cooperación, tendrán que aceptar condiciones razonables. Proponemos éstas: cooperaremos con ustedes mientras *nosotros* obtengamos tanto como sea posible. Esto es, los términos de nuestra cooperación deben darnos la máxima porción, de manera que, si se tratara de darnos más, terminaríamos con menos”. Si estos términos parecen escandalosos, como lo son, ¿por qué no lo parecen las condiciones propuestas por los peor dotados? ¿Por qué no deben los mejor dotados tratar esta última propuesta como digna de consideración, suponiendo que alguien tuviera el descaro de formularla explícitamente?

Rawls dedica mucha atención para explicar por qué los menos favorecidos no deben lamentarse por recibir menos. Su explicación, puesta en términos sencillos, es que como la desigualdad trabaja en su favor, alguien menos bien favorecido no debería lamentarse por ello: recibe *más* en el sistema desigual que lo que recibiría en uno igual. (Aunque podría recibir aún más en otro sistema desigual que pusiera a alguien más por debajo de él).

[...]

Lo que Rawls imagina que se dice a los más favorecidos *no* muestra que éstos no tengan fundamentos para quejarse, ni tampoco disminuye, de algún modo, el peso de cualquier queja que tengan. Podría también decirse a los menos favorecidos, por alguien que propusiera cualquier otro principio, incluyendo el de maximizar la posición de los mejor dotados, que el bienestar de todos depende de la cooperación social sin la cual nadie podría llevar una vida satisfactoria. Similarmente, por el hecho de que nosotros podamos pedir la cooperación voluntaria de todos sólo si las condiciones del esquema son razonables. La pregunta es: ¿qué condiciones *serían* razonables? Lo que Rawls imagina que se dice hasta allí, simplemente plantea el problema; no distingue su propuesto principio de diferencia de la casi simétrica contrapropuesta que imaginamos que los mejor dotados harían, o de cualquier otra propuesta. De esta manera, cuando Rawls continúa, “el principio de diferencia, parece ser, entonces, una base justa sobre la cual los mejor dotados, o más afortunados en sus circunstancias sociales, podrían esperar que los otros

colaboraran con ellos cuando algún arreglo practicable es condición necesaria para el bien de todos”, la presencia de “entonces” en esta oración es desconcertante. Puesto que las frases que la preceden son neutrales entre su propuesta y cualquier otra propuesta, la conclusión de que el principio de diferencia presenta una base justa para la cooperación *no puede* seguirse de lo que la precede en ese pasaje. Rawls sólo repite que parece razonable: respuesta difícilmente convincente para aquel a quien no le parece razonable. Rawls no ha mostrado que el más favorecido A no tenga fundamento para quejarse al requerírsele tener menos para que otro B pueda tener más de lo que de otra manera tendría. Y Rawls no puede mostrar esto, puesto que A *sí* tiene fundamentos para quejarse. ¿O no?

LA POSICIÓN ORIGINAL Y LOS PRINCIPIOS DE RESULTADO FINAL

¿Cómo pudo suponerse que las condiciones ofrecidas por los menos dotados fueran equitativas? Imagínese un “pastel” social del cual parece, de alguna forma, que *nadie* tiene, en absoluto, ningún derecho sobre ninguna de sus porciones, nadie tiene un reclamo mayor que el que tendría algún otro; sin embargo, tiene que haber un acuerdo unánime sobre cómo debe dividirse. Indudablemente, además de las amenazas u ofrecimientos de la negociación, se sugerirá una distribución equitativa, que será considerada como solución verosímil. (Esto es, una solución *focal*, en el sentido de Schelling). Si el tamaño del pastel na estuviera, *de alguna manera*, fijado, y se cayera en la cuenta de que buscar una distribución equitativa llevaría, de alguna forma, a un pastel total más pequeño de lo que de otra manera podría ocurrir, las personas bien podrían acordar una distribución desigual que incrementara el tamaño de la porción más pequeña. Pero percatarse de esto en cualquier situación real, ¿no revelaría algo sobre reclamos diferenciales de porciones del pastel? ¿Quién es el que podría hacer el pastel más grande, y lo haría si se le diera una porción mayor, pero no si se le diera una porción igual bajo el esquema de distribución equitativa? ¿A quién se le debe dar el incentivo para realizar esta mayor contribución? (Aquí no se habla de un producto unido entrelazado inextricablemente; se sabe *a quién* se deben ofrecer los incentivos o, al menos, a quién se debe pagar una prima después de su contribución). ¿Por qué no conduce esta contribución diferencial identificable a algún derecho, es decir a un derecho diferencial?

Si las cosas cayeran del cielo como maná, y nadie tuviera ningún derecho especial a alguna porción de él, y no cayera ningún maná a menos que todos acordaran una distribución particular y, de alguna manera, la cantidad variara según la distribución, entonces es verosímil sostener que las personas colocadas de tal manera que no pudieran lanzar amenazas o hacer ofrecimientos para recibir porciones especialmente grandes, acordarían la regla del principio de diferencia de distribución. Pero ¿es *éste* el modelo apropiado para pensar sobre cómo deben ser distribuidas las cosas que las personas producen? ¿Por qué pensar que los mismos resultados deben obtenerse para situaciones en donde *hay* derechos diferenciales y para situaciones en donde no las hay?

Un procedimiento que funda principios de justicia distributiva sobre lo que acordarían personas racionales, que no saben nada sobre sí mismas o de sus historias, *garantiza que los principios de justicia de estado final sean tenidos como fundamentales*. Tal vez algunos principios de justicia histórica sean derivables de los principios de estado final, tal y como los utilitaristas tratan de derivar derechos individuales, prohibiciones de castigar al inocente, etcétera, de su principio de estado final. Quizás tales argumentos puedan formularse incluso para el principio retributivo. Pero ningún principio histórico, al parecer, podría ser acordado en primera instancia por los participantes de la posición original de Rawls. Puesto que las personas que se reúnen tras un velo de ignorancia para decidir quién obtiene qué, sin conocer nada sobre ningún derecho especial que las

personas pudieran tener, tratará como maná del cielo cualquier cosa que deba distribuirse.

Supóngase que hay un grupo de estudiantes que ha trabajado durante un año, presentado exámenes y recibido calificaciones entre 0 y 100, de las cuales aún no saben nada. Se han reunido ahora, sin tener idea de la calificación que cualquiera de ellos ha recibido, y se les pide asignarse calificaciones entre ellos, de modo que éstas asciendan a una suma dada (que está determinada por la suma de las notas que realmente han recibido del profesor). Primero, permítasenos suponer que ellos tienen que decidir, en conjunto, una distribución particular de calificaciones; tienen que dar una en particular a cada uno de ellos, identificable, que se encuentre presente en la reunión. Aquí, dadas unas restricciones suficientes a su capacidad para amenazarse entre sí, probablemente acordarán que cada quien reciba el mismo grado, que el grado de cada quien sea igual al total dividido entre el número de personas a las que se debe calificar. Seguramente *no* se toparán con el conjunto particular de notas que ya han recibido. Supóngase además que se fija en un periódico mural donde tiene lugar su reunión, un papel con el encabezado: DERECHOS bajo el cual se inscribe el nombre de cada persona, con su grado a continuación, siendo esta lista idéntica a los grados otorgados por el instructor. Aun así, los que actuaron pobremente no estarán de acuerdo con esta distribución particular. Aun si saben lo que significa "derecho" (lo cual tal vez, debemos suponer que no saben, para que ello corresponda a la ausencia de factores morales en los cálculos de las personas, en la posición original de Rawls), ¿por qué deben estar de acuerdo con la distribución del instructor? ¿O qué razón de interés propio tendrán para estar de acuerdo con ella?

Supóngase también que tienen que acordar unánimemente, no una distribución *particular* de los grados, sino, antes bien, principios generales para gobernar la distribución de los grados. ¿Qué principio seleccionarían? El principio de igualdad, que da una calificación a cada persona tendría una gran probabilidad; y si resultara que, el total era variable, dependiendo de cómo lo dividieran, dependiendo de quién de ellos obtuvo qué grado, y un grado más alto fuera deseable aunque no compitieran entre sí (por ejemplo, cada uno de ellos compite por alguna posición con los miembros de distintos grupos separados), entonces el principio de distribuir los grados en forma de maximizar los grados más bajos *podría* parecer verosímil. ¿Acordarían estas personas un principio *histórico*, un principio que no fuera de estado final: otorgar grados a las personas de acuerdo a como fueron evaluados sus exámenes por un observador calificado e imparcial? Si todas las personas que deciden conocieran la distribución particular que este principio histórico produciría, no lo acordarían, puesto que la situación entonces sería equivalente a la anterior en la que deciden una distribución particular, en la cual, ya hemos visto, no acordarían la distribución retributiva. Supóngase entonces que las personas no conocen la distribución particular que este principio histórico efectivamente produce. No pueden ser llevadas a seleccionar este principio histórico porque les parezca justo o correcto, puesto que a ninguna de estas nociones se les permite funcionar en la posición original. (De otra manera, las personas argumentarían allí, como aquí, sobre lo que la justicia requiere). Cada persona hace un cálculo para decidir si irá en su propio interés aceptar este principio histórico de distribución. Los grados, bajo el principio histórico, dependen de la naturaleza y del desarrollo de la inteligencia, de lo que las personas han trabajado, de accidentes, etcétera, factores de los cuales las personas en la posición original no saben casi nada. (Sería arriesgado para alguien pensar que puesto que está razonando tan bien cuando piensa en los principios, debe de ser uno de los mejor dotados intelectualmente. ¡Quién sabe qué deslumbrante argumento están razonando los otros; manteniéndose tal vez callados por razones estratégicas!) Cada persona en la posición original hará algo como asignar distribuciones de probabilidad a su lugar de acuerdo con estas varias dimensiones. Parece improbable que cada cálculo de probabilidad de la persona conduzca al principio retributivo- histórico, de preferencia sobre cualquier otro principio.

Considérese el principio que podríamos llamar principio retributivo inverso. Este principio recomienda hacer una lista de los derechos históricos, por orden de magnitud, y dar lo más a que cualquiera que tenga derecho, a la persona que tiene derecho a lo menos; lo segundo más a la persona que tiene derecho a lo segundo menos; etcétera. ¡Cualquier cálculo de probabilidad de personas interesadas en la posición original de Rawls, o cualquier cálculo de probabilidades de los estudiantes que hemos considerado, los conduciría a considerar los principios retributivo y retributivo inverso como del mismo rango en lo que a su propio interés concierne! (¿Qué cálculos podrían llevarlos a considerar uno de los principios como superior al otro?) Sus cálculos no los conducirían a seleccionar el principio retributivo.

La naturaleza del problema de decisión que enfrentan las personas que deciden sobre principios en una posición original, detrás de un velo de ignorancia, las limita a principios distributivos de estado final. Las personas interesadas evalúan cualquier principio que no sea un principio de estado final, sobre la base de cómo funciona para ellas; sus cálculos sobre cualquier principio se concentran en cómo resultan según este principio. (Estos artículos incluyen consideraciones del trabajo que está aún por hacerse, las cuales no aparecen en el ejemplo del otorgamiento de calificaciones excepto como el costo incurrido del trabajo ya realizado). De esta manera, para cualquier principio, un ocupante de la posición original se concentrará en la distribución D de bienes a la que conduce o a una distribución de probabilidad sobre las distribuciones D_1, \dots, D_n a las que puede conducir, y sobre sus probabilidades de ocupar cada posición en cada perfil D_i , suponiendo que se dé. La cuestión se mantendrá la misma si, antes que usar probabilidades personales el ocupante usa alguna regla de decisión de la clase analizada por los teóricos de las decisiones. En estos cálculos, el único papel que desempeña el principio es el de generar una distribución de bienes (o de cualquier otra cosa de la que se preocupen) o de generar una distribución de probabilidad sobre la distribución de bienes. Principios diferentes sólo se sopesan comparando las diversas distribuciones que generan. De esta manera, los principios salen del cuadro y cada persona interesada opta entre distintas distribuciones de estado final. Los que están en la posición original, o bien acuerdan directamente una distribución de estado final, o bien acuerdan un principio; si acuerdan un principio, lo hacen únicamente sobre la base de consideraciones sobre distribuciones de estado final. Los principios *fundamentales* que ellos acuerdan, sobre los cuales todos ellos pueden convenir, *tienen* que ser principios de estado final.

La interpretación de Rawls es incapaz de producir una concepción retributiva o histórica de la justicia distributiva. Los principios de justicia de estado final producidos por su procedimiento podrían emplearse en un intento de derivar principios histórico-retributivos cuando van acompañados por información fáctica, como principios derivativos que caen bajo una concepción no retributiva de justicia. Es difícil ver cómo tales intentos podrían derivar y explicar las sinuosidades *particulares* de los principios histórico-retributivos. Y cualquier derivación, a partir de principios de estado final, de aproximaciones de principios de adquisición, transferencia y rectificación nos sorprenderían por su similitud con las contorsiones utilitaristas que tratan de derivar (aproximaciones de) preceptos comunes de justicia; no producen el resultado particular deseado y ofrecen las razones erróneas para la clase de resultado que tratan de obtener. Si los principios histórico-retributivos son fundamentales, entonces la interpretación de Rawls, cuando mucho, produciría aproximaciones de ellos; producirá las clases erróneas de razones y sus resultados derivados algunas veces entrarán en conflicto con los principios precisamente correctos. Todo el procedimiento de las personas que escogen principios, en la posición original de Rawls, presupone que ninguna concepción histórico-retributiva de justicia es correcta.

Se podría objetar a nuestro argumento que el procedimiento de Rawls está hecho para *establecer* todos los hechos acerca de la justicia; no hay ninguna noción independiente de derechos, no proporcionada por su teoría, sobre la cual apoyarse al criticarla. Pero nosotros no necesitamos ninguna teoría histórico-retributiva *particular* desarrollada como base a partir de la cual criticar la interpretación de Rawls. Si cualquiera de las concepciones histórico-retributivas fundamentales es correcta, entonces la teoría de Rawls no lo es. Somos entonces capaces de hacer esta crítica estructural del tipo de teoría que Rawls presenta y del tipo de principios que ésta tiene que producir sin haber formulado primero una teoría histórico-retributiva particular como alternativa a la suya. Haríamos mal en aceptar la teoría de Rawls y su interpretación del problema como una en que los principios serían escogidos por individuos racionales interesados, o sea egoístas, detrás de un velo de ignorancia, a menos que estuviéramos seguros de que no obtendríamos ninguna teoría histórico-retributiva adecuada.

Puesto que la interpretación de Rawls no produce una concepción histórica o retributiva de justicia, habrá alguna(s) característica(s) de su interpretación en virtud de la(s) cual(es) no lo hace. ¿Hemos hecho algo más que concentrarnos en la(s) característica(s) particular(es), y decir que esto hace que la interpretación de Rawls sea, en principio, incapaz de producir una concepción retributiva o histórica de justicia? Ésta sería una crítica sin fuerza en absoluto, puesto que, en esté sentido, tendríamos que decir que la interpretación es, en principio, incapaz de producir cualquier concepción diferente de la que en realidad produce. Parece claro que nuestra crítica es más profunda que esto (y espero que sea claro para el lector); pero es difícil formular el requerido criterio de profundidad. Para que esto no parezca incompleto, permítasenos añadir que, como Rawls sostiene, la idea fundamental que subyace tras el velo de ignorancia, la característica principalísima al excluir un acuerdo sobre una concepción retributiva es impedir que alguien establezca principios para favorecer su condición particular. Pero el velo de ignorancia no sólo hace esto; asegura que ninguna sombra de consideraciones retributivas entre en los cálculos racionales de individuos ignorantes, amoraes, limitados a decidir en una situación que refleja algunas condiciones formales de moralidad. Quizás, en una interpretación del tipo de la de Rawls, alguna interpretación más débil que el velo de ignorancia podría servir para excluir la creación especial de principios o quizás podría formularse alguna otra característica "de apariencia estructural" de la situación de opción para reflejar consideraciones investitivas.

Pero, tal como está, no hay ninguna reflexión de consideraciones retributivas de ninguna forma en la situación de quienes están en la posición original; estas consideraciones ni siquiera entran para ser vencidas o superadas o de alguna manera dejadas a un lado. Puesto que ni un tenue reflejo de principios retributivos está integrado en la estructura de la situación de las personas en la posición original, no hay manera de que estos principios pudieran ser seleccionados, y la interpretación de Rawls es, en principio, incapaz de producirlos. Esto no quiere decir, por supuesto, que el principio retributivo (o "el principio de libertad natural") no pudiera *inscribirse* en la lista de principios que deben considerar quienes están en la posición original. Rawls no hace siquiera esto, tal vez porque es tan claramente transparente que no tendría sentido incluirlo para ser considerado *allí*.

[...]

Estoy consciente del argumento, reiterado por Rawls, de que una teoría no puede ser evaluada considerando una sola característica o sólo una parte de ella; por lo contrario, la teoría completa debe ser evaluada (el lector no sabrá cuán completa es la teoría hasta que haya leído todo el libro de Rawls) y no debe esperarse una teoría perfecta. Sin embargo, hemos examinado una parte importante de la teoría de Rawls y sus más importantes suposiciones subyacentes. También estoy consciente, como cualquiera, de lo esquemática

que ha sido la explicación de la concepción retributiva de justicia de pertenencias. Pero, no creo que necesitemos haber formulado otra teoría completa para rechazar el innegable y sustancial avance de Rawls sobre el utilitarismo, más que lo que Rawls necesitó una teoría completa alternativa antes de poder rechazar el utilitarismo. ¿Qué más se necesita o se puede tener para empezar a progresar hacia una mejor teoría, que el bosquejo de otra idea, posible, la cual desde su muy diferente perspectiva hace resaltar los defectos de la teoría mejor y más desarrollada que existe? Aquí, como en tantas cosas, aprendemos de Rawls.

Comenzamos la investigación de este capítulo de justicia distributiva para considerar la afirmación de que un Estado más extenso que el Estado mínimo podría tener justificación con base en que era necesario, o el instrumento más apropiado, para lograr la justicia distributiva. De conformidad con la concepción retributiva de justicia de pertenencias que hemos presentado, no hay ningún argumento basado en los dos primeros principios de justicia distributiva, los principios de adquisición y de transferencia, para tal Estado más extenso. Si el conjunto de pertenencias es generado apropiadamente, no hay ningún argumento en favor de un Estado más extenso basado sobre la justicia distributiva. Tampoco, hemos afirmado, la estipulación de Locke proporcionaría, realmente, ocasión para un Estado más extenso. Sin embargo, si estos principios se violan, el principio de rectificación entra en juego. Quizá sea mejor considerar algunos principios pautados de justicia distributiva como burdas reglas prácticas, hechas para aproximar los resultados generales de la aplicación del principio de rectificación de injusticia. Por ejemplo, a falta de mucha información histórica y suponiendo: 1) que las víctimas de la injusticia se hallan peor de lo que de otra manera estarían, y 2) que los del grupo menos bien situado en la sociedad tienen las mayores probabilidades de ser (los descendientes de) las víctimas de las injusticias más graves, a quienes les es debida una compensación por aquellos que se beneficiaron de las injusticias (suponiendo que sean los mejor situados, aunque, algunas veces, los perpetradores de la injusticia serán otros del grupo de los peor situados), entonces una burda regla práctica para rectificar las injusticias podría ser, al parecer, la siguiente: organizar a la sociedad en forma que maximice la posición de cualquier grupo que resulte menos bien situado en ella. Este ejemplo particular bien podría no ser verosímil, pero una pregunta importante para cada sociedad será la siguiente: dada su historia particular, ¿qué regla práctica funcional se aproxima mejor a los resultados de una aplicación detallada del principio de rectificación en esa sociedad? Estas cuestiones son muy complejas, y conviene dejarlas a un tratamiento completo del principio de rectificación. A falta de tal tratamiento aplicado a una sociedad particular, uno *no puede* usar el análisis y la teoría presentada aquí para condenar un esquema particular de pagos de transferencia, a menos que sea claro que ninguna consideración de rectificación de injusticia podría aplicarse para justificarlo. Aunque introducir el socialismo como castigo por nuestros pecados sería ir demasiado lejos, las injusticias pasadas podrían ser tan grandes que hicieran necesario, por un lapso breve, un Estado más extenso con el fin de rectificarlas.

Comunitarismo

Bajo esta denominación común, que no necesariamente comparten todos aquellos a los que se la endosa (entre otros, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor y Michael Walzer) habitualmente se agrupa a algunos académicos (sobre todo anglosajones) que se mostraron tempranamente críticos ante las elaboraciones teóricas de Rawls, en su teoría de la justicia, observándole que no justipreciaba adecuadamente (u omitía radicalmente considerarlo) el papel de la comunidad en las concepciones, opciones y decisiones de los individuos que integran cualquier sociedad histórica: objetaron como irrealista el desarraigo, eventualmente universalizado, de los personajes (sin pertenencia cultural ni constitutivas e irrenunciables experiencia vitales) que en el planteo rawlsiano inicial llegaban, mediante ciertos procedimientos, a acuerdos fundacionales para una convivencia “justa” y voluntaria que todos los seres racionales compartirían. Consideraban, simplificando sus diversos planteos, que la concepción de persona de Rawls está filosóficamente equivocada.

Se trata de pensadores que, no renunciando a una concepción liberal, pretenden empero corregirla. Walzer lo expuso así:

The history of liberal politics is complicated and conflictual, and the outcome of that history is a substantial and powerful doctrine. Nonetheless, some very important features of human life are left out of this doctrine; it needs to be made more complicated and more inclusive. [...] communitarianism is best understood as a corrective to liberal theory and practice (rather than as a freestanding doctrine or substantive political program) (Walzer, Michael: *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*. Yale University Press, New Haven/London, 2004, pág. X)

[La historia de la política liberal es complicada y conflictiva, y el resultado de esa historia es una doctrina sustancial y poderosa. Sin embargo, algunas características muy importantes de la vida humana quedan fuera de esta doctrina, que necesita ser más complicada y más inclusiva. [...] El comunitarismo se entiende mejor como un correctivo a la teoría y práctica liberales (más que como una doctrina independiente o programa político sustantivo)]

La teorización liberal predominante no toma en cuenta, o no lo hace suficientemente, que cualquier razonamiento moral y político solo ocurre en el marco de una tradición y en un contexto social (o socio-histórico) específico, que la personalidad de los individuos es inextricablemente social y que la pertenencia a una comunidad es tanto una experiencia compartida como un valor del que no se puede prescindir.

De ahí la aspiración particularizante de las argumentaciones de estos críticos, contra las pretensiones universalistas del liberalismo preponderante. Mientras Rawls, al menos en su primer libro, aspira a formular una teoría de la justicia universalmente verdadera (y en ello no difiere del modo de argüir de antecesores contractualistas tales como Hobbes y Locke), los comunitaristas argumentan que los estándares de justicia solo se encuentran en formas de vida y tradiciones de sociedades particulares y por lo tanto variarán de un contexto a otro, esto es siempre estarán arraigados en una comunidad (no flotan libres en un espacio neutro de pura razón). Los planteos universalistas abstractos son irrealistas, contrarios a la experiencia de los seres vivos y políticamente ineficaces.

En esas argumentaciones se observa que los planteos universalistas predominantes en Occidente (eventualmente también los de otras grandes regiones), incluso aquellos que

se reclaman como plurales, frecuentemente se fundamentan en los criterios, a menudo idealizados, de algunas sociedades y prescinden de los de buena parte del resto de la humanidad. Álgidas discusiones, no agotadas, produjo por ejemplo la consideración de los derechos humanos y su validez.

El punto de partida individualista de la teoría liberal (eco del planteo hobbesiano de individuos desinteresados de todo lo que no sea ellos mismos y su personal satisfacción continuada) es difícilmente compatible con la apreciación positiva de la comunidad (o con meramente tomarla en cuenta). Un enfoque que, en las últimas décadas, se ha visto exacerbado por la confusión entre liberalismo (en tanto multifacética elaboración plurisecular de la filosofía política) y liberalismo económico (una doctrina sobre la economía y el papel del mercado que suele combinar elementos empíricos y referencias a la eficiencia de ciertos ordenamientos con consideraciones morales, inclusive veladas, sobre la propiedad, el esfuerzo, la libertad, el Estado, etc.), particularmente su versión neoliberal que, desde la década de los 80 del pasado siglo, pasó de programa intelectual a programa político y horizonte cultural predominante en buena parte del mundo.

El atomismo, ya aludido, de esa visión liberal es un continuo objeto de crítica (MacIntyre y Taylor, reivindicando el aristotelismo ejemplificarían a estos objetores) al concebir a los humanos como múltiples Robinson Crusoe, autosuficientes y asociales. Estos seres autónomos que eligen reflexivamente planes de vida personales no se encuentran en la realidad, o solo en muy raras ocasiones y limitados ámbitos, pues la mayor parte de nuestra vida cotidiana está de hecho gobernada por rutinas y hábitos nunca elegidos, transmitidos por nuestro entorno social y cultural. Esa concepción no da tampoco adecuada cuenta de nuestra experiencia moral ni política.

La misma designación también se aplica a un movimiento político, que se desarrolló más o menos contemporáneamente y que hizo uso, a veces, de nociones extraídas de aquellas polémicas filosóficas, para formular sus críticas y propuestas prácticas, pero necesariamente alejado de las abstracciones y especulaciones, de difícil comprensión, propias de la discusión académica. Entre otros objetivos, el proyecto político comunitario procura identificar formas valiosas de comunidad y promover políticas que las protejan, sin anular por ello la libertad e innovación.

Fragmentos de

Justicia (2009)

Michael Sandel (1953)

[...] Pero imaginemos un contrato entre partes iguales en poder y conocimiento, en vez de desiguales, entre partes igualmente situadas en vez de diferentemente situadas. E imaginemos que el objeto de ese contrato no es un trabajo de fontanería o cualquier trato ordinario, sino los principios que gobiernan nuestras vidas en común, los que nos asignan nuestros derechos y deberes como ciudadanos. Un contrato de esa especie, entre partes como esas, no deja espacio para la coacción, el engaño y las ventajas contrarias a la equidad. Sus términos serían justos, fuesen cuales fuesen, en virtud solamente de que esas partes hubiesen llegado a un acuerdo.

Si usted puede imaginar un acuerdo como ese, habrá llegado a la idea de Rawls de un acuerdo hipotético en una situación inicial de igualdad. El velo de la ignorancia garantiza la igualdad de poder y conocimiento que la posición original requiere. Al garantizar que nadie sabe su lugar en la sociedad, sus propias fortalezas o debilidades, sus valores o fines, el velo de la ignorancia garantiza que nadie sacará provecho, ni siquiera sin saberlo, de una posición negociadora favorable.

[...]

Lo paradójico es que un acuerdo hipotético tras el velo de la ignorancia no sea una forma desvaída de un contrato real, y por lo más débil moralmente que este, sino una forma pura de un contrato real, y por lo tanto más potente moralmente que él.

[...]

Supongamos que Rawls tiene razón: para concebir la justicia hay que preguntarse qué principios escogeríamos en una situación originaria de igualdad, tras el velo de la ignorancia. ¿Qué principios saldrían de ahí?

Según Rawls, no escogeríamos el utilitarismo. Tras el velo de la ignorancia, no sabemos adónde iremos a parar en la sociedad, pero sí que queremos perseguir nuestros fines y que se nos trate con respeto. Si luego resulta que pertenecemos a una minoría étnica o religiosa, no queremos que se nos oprima, incluso cuando ello de placer a la mayoría. Cuando el velo de la ignorancia se alce y empiece la vida real, no queremos ver que somos las víctimas de una persecución religiosa o de la discriminación racial. Para protegernos de esos peligros, rechazaríamos el utilitarismo y acordaríamos un principio que estableciese que todos los ciudadanos tuviesen las mismas libertades básicas, entre ellas el derecho a las libertades de conciencia y de consentimiento. Y recalcaríamos que ese principio tendría prioridad sobre el empeño de maximizar el bienestar general. No sacrificaríamos nuestros derechos y libertades fundamentales por beneficios sociales y económicos.

¿Qué principio escogeríamos para que nuestras desigualdades sociales y económicas se rigiesen por él? Para protegernos del peligro de vernos en una pobreza insoportable podríamos, de entrada, ser partidarios de una distribución por igual de la renta y del

patrimonio. Pero entonces se nos ocurriría que podríamos optar por algo mejor, mejor incluso para los que estuviesen más abajo. Supongamos que permitiendo ciertas desigualdades, por ejemplo que se pagara más a los médicos que a los conductores de autobús, se mejorase la situación de los que están abajo porque así estos accederían más fácilmente a la atención sanitaria. Para no cerrarnos a esta posibilidad adoptaríamos el principio que Rawls llama "de la diferencia"; solo se permitirán las desigualdades sociales y económicas que reporten algún beneficio a quienes estén en la sociedad en posición más desfavorable.

¿Hasta qué punto es igualitario este principio? Cuesta decirlo; la diferencia en las remuneraciones tendrá consecuencias que dependerán de las circunstancias sociales y económicas. Supongamos que pagar más a los médicos conduzca a que haya una mejor y más abundante atención sanitaria en las zonas rurales más pobres. En ese caso la diferencia salarial sería compatible con el principio de Rawls. Pero supongamos que pagar más a los médicos no tiene ningún efecto en los servicios de salud de los Apalaches, sino que solo hace que haya más cirujanos plásticos en Beverly Hills. En ese caso, según el punto de vista de Rawls, resultaría difícil justificar la diferencia salarial.

¿Y los cuantiosos ingresos de Michael Jordan o la vasta fortuna de Bill Gates? ¿Pueden ser esas desigualdades compatibles con el principio de la diferencia? Ni que decir tiene, la teoría de Rawls no está concebida para evaluar la equidad del salario de una u otra persona; se interesa por la estructura básica de la sociedad y el modo en que reparte derechos y deberes, rentas y patrimonios, poderes y oportunidades. Para Rawls, de lo que se trata es de si la riqueza de Gates nació como parte de un sistema que, tomado en su conjunto, funciona en beneficio de los menos pudientes. Por ejemplo, ¿estuvo sujeta a un sistema fiscal progresivo que grava a los ricos para subvenir la salud, la educación y el bienestar de los pobres? Si es así, y si este sistema hace que los pobres estén mejor que en una situación más estrictamente igual, tales desigualdades serían compatibles con el principio de la diferencia.

Algunos ponen en entredicho que las partes fueran a escoger en una situación originaria el principio de la diferencia. ¿Cómo sabe Rawls que, tras el velo de la ignorancia, no habría unos jugadores dispuestos a arriesgarse con una sociedad muy desigual, esperanzados de que en ella les correspondiera la cima? Quizá algunos optasen por una sociedad feudal y se arriesgaran a ser siervos sin tierras en la esperanza de ser reyes.

Rawls no cree que se corriesen tales riesgos en la tesitura de escoger unos principios cuando de estos fuera a depender lo que cabría esperar, en líneas fundamentales, de la vida. A menos que supiesen de sí mismos que eran amantes del riesgo (una cualidad que el velo de la ignorancia les impediría percibir), las personas no harían apuestas arriesgadas con tanto en juego.

Pero el argumento de Rawls a favor del principio de la diferencia no descansa por completo en la presuposición de que en la situación originaria se sería reacio a correr riesgos. Bajo el artificio del velo de la ignorancia se esconde un argumento moral que se puede enunciar con independencia del experimento mental. La idea principal es que la distribución de la renta y de las oportunidades no debería basarse en factores que, desde un punto de vista moral, resulten arbitrarios.

EL ARGUMENTO DE LA ARBITRARIEDAD MORAL

Rawls presenta su argumento mediante la comparación de varias teorías de la justicia rivales. Empieza por la aristocracia feudal. Hoy en día, nadie defiende la justicia de las aristocracias feudales o de los sistemas de castas. Estos sistemas no son equitativos,

observa Rawls, porque distribuyen la renta, el patrimonio, las oportunidades y el poder conforme a un accidente de nacimiento. Si se nace en la nobleza, se tendrán derechos y poderes negados a los nacidos en la servidumbre. Pero las circunstancias en que se nace no son obra de uno mismo. Por lo tanto, es injusto que las perspectivas que se tengan en la vida dependan de ese hecho arbitrario.

Las sociedades de mercado remedian esa arbitrariedad, al menos en cierta medida. Abren carreras a quienes tengan las aptitudes requeridas y ofrecen igualdad ante la ley. A los ciudadanos se les garantizan unas libertades básicas, y la distribución de la renta y del patrimonio está determinada por el mercado libre.

Este sistema —un mercado libre con una igualdad de oportunidades formal— se corresponde con la teoría libertaria de la justicia. Representa una mejora con respecto a las sociedades feudales y de castas, puesto que rechaza las jerarquías fijadas por el nacimiento. Legalmente, permite que todos luchen y compitan. En la práctica, sin embargo, las oportunidades pueden distar mucho de ser iguales.

Quienes tienen familias que los respaldan y una buena educación cuentan con una clara ventaja sobre quienes carecen de ello. Pero si los corredores salen de diferentes puntos de salida, la carrera difícilmente será equitativa. Por eso, sostiene Rawls, la distribución de la renta y del patrimonio resultante de un mercado libre con igualdad formal de oportunidades no se puede considerar justa. La injusticia más clamorosa del sistema libertario «es el que permita que las partes que correspondan en la distribución estén impropriamente influidas por factores como estos, tan arbitrarios desde un punto de vista moral».

Una forma de remediar esta falta de equidad es corregir las desventajas sociales y económicas. Una meritocracia equitativa intenta hacerlo yendo más allá de la igualdad formal de oportunidades. Para retirar obstáculos que impidan el logro personal ofrece las mismas oportunidades educativas, de modo que quienes vienen de familias pobres puedan competir sin desventaja con quienes tienen un trasfondo privilegiado. Crea programas *Head Start* (de desarrollo de niños preescolares desfavorecidos), de nutrición infantil, de asistencia sanitaria, educativos, de formación profesional, lo que haga falta para que todos, sea cual sea el origen familiar o la clase social, partan del mismo punto de salida. Según la concepción meritocrática, la distribución de la renta y del patrimonio resultante de un mercado libre es justa, pero solo si todos tienen las mismas oportunidades de desarrollar sus aptitudes. Solo si todos empiezan en la misma línea de salida se podrá decir que los ganadores de la carrera se merecen el premio que reciben.

Rawls cree que la concepción meritocrática corrige ciertas desventajas moralmente arbitrarias, pero sigue sin llegar a ser justa. Pues, aunque se logre que todos partan del mismo punto de salida, será más o menos predecible quiénes ganarán la carrera: los que corran más deprisa. Pero ser un corredor veloz no depende del todo de mí. Es moralmente contingente de la misma forma en que venir de una familia acomodada lo es. «Aunque trabajase a la perfección en eliminar la influencia de las contingencias sociales», escribe Rawls, el sistema meritocrático «seguiría permitiendo que la distribución de la renta y del patrimonio esté determinada por la distribución natural de capacidades y aptitudes».

Si Rawls tiene razón, ni siquiera un mercado libre que actúe en una sociedad con igualdad de oportunidades educativas producirá una distribución justa de la renta y del patrimonio. La razón: «Las partes que correspondan en la distribución se deciden conforme al resultado de la lotería natural; y ese resultado es arbitrario desde una perspectiva moral. No hay más razón para permitir que la distribución de la renta y del patrimonio la

establezca la distribución de dotes naturales que dejar que lo haga la fortuna histórica y social».

Rawls llega a la conclusión de que la concepción meritocrática de la justicia es deficiente por la misma razón (aunque en menor grado) que la libertaria; ambas basan las partes que correspondan en la distribución de la renta y del patrimonio en factores moralmente arbitrarios. «Nos inquiete la influencia de las contingencias sociales en la determinación de las partes que corresponden en la distribución o nos inquiete la del azar natural, nos veremos abocados, en cuanto reflexionemos, a que nos inquiete la influencia del otro factor. Desde un punto de vista moral, las contingencias sociales y el azar natural son igualmente arbitrarios».

En cuanto percibimos la arbitrariedad moral que mancha tanto la teoría libertaria de la justicia como la meritocrática, sostiene Rawls, no podremos quedarnos satisfechos salvo con una concepción más igualitaria. Pero ¿cuál sería? Una cosa es remediar unas oportunidades educativas desiguales, otra completamente distinta remediar la desigualdad de las dotes naturales. Si nos inquieta que algunos corredores sean más veloces que otros, ¿no tendríamos que hacer que los corredores más dotados llevaran zapatillas con plomos? Algunos críticos del igualitarismo creen que la única alternativa a la sociedad de mercado meritocrática es una igualdad niveladora que impone lastres a los talentosos.

UNA PESADILLA IGUALITARIA

«Harrison Bergeron», un cuento de Kurt Vonnegut Jr., expresa esa inquietud mediante una utopía negativa de ciencia ficción. «El año era 2081 —empieza el cuento—, y por fin todo el mundo era igual. [...] Nadie era más listo que otro. Nadie era más guapo que otro. Nadie era más fuerte o más rápido que otro». Esta igualdad perfecta se ejecutaba por medio de los agentes del Lastrador General de Estados Unidos. A los ciudadanos con una inteligencia superior a la media se les obligaba a llevar radios en los oídos, que hacían de lastre. Cada veinte segundos o así, un transmisor gubernamental enviaba un intenso ruido para impedirles «que sacasen un partido de sus cerebros que no sería equitativo».

Harrison Bergeron, de catorce años de edad, era inusualmente listo, guapo y bien dotado, así que se le habían puesto lastres más pesados que a la mayoría. En vez de una pequeña radio en el oído, «llevaba un tremendo par de cascos y gafas con gruesas lentes onduladas». Para que no se le viese su buen aspecto, se le obligaba a llevar «una bola roja de goma en la nariz, a afeitarse las cejas y a cubrirse los blancos y regulares dientes con fundas negras espaciadas al azar como dientes podridos». Y para compensar su fortaleza física tenía que andar con una pesada carga de limaduras de metal. «En la carrera de la vida, Harrison cargaba con cien kilos largos».

Un día, Harrison se desprende de sus lastres en un acto de heroico desafío contra la tiranía igualitaria. No quiero reventar la historia contando el final. Con lo que ya he contado debería estar claro que el relato de Vonnegut es una expresión vivaz de una crítica bien conocida contra las teorías igualitarias de la justicia.

La teoría de la justicia de Rawls, sin embargo, no está sujeta a esa objeción. Muestra que una igualdad niveladora no es la única alternativa a una sociedad de mercado meritocrática. La alternativa de Rawls, a la que llama principio de la diferencia, corrige la distribución desigual de aptitudes y dotes sin lastrear a quienes los poseen. ¿Cómo? Alentando a los bien dotados a desarrollar y ejercer su talento, pero comprendiendo que la recompensa que su aptitud cosecha en el mercado pertenece a la comunidad en su conjunto. No se lastre a los mejores corredores; déjeselos correr y que lo hagan lo mejor

que puedan. Reconózcase de antemano, simplemente, que lo que ganan no les pertenece solo a ellos, que deberían compartirlo con quienes carecen de dotes similares. Aunque el principio de la diferencia no requiere una distribución igual de la renta y del patrimonio, la idea de fondo expresa una poderosa visión, enardecedora incluso, de la igualdad:

El principio de la diferencia representa, a todos los efectos, un acuerdo por el que se considera que la distribución natural de la aptitud es un bien común y por el que los beneficios de esa distribución se reparten sean cuales sean. Quienes han resultado favorecidos por la naturaleza, sean quienes sean, pueden sacar provecho de su buena fortuna solo con la condición de que se mejore la situación de quienes han salido perdiendo. Los aventajados por su naturaleza no han de ganar por el mero hecho de que están mejor dotados, sino solo para cubrir el coste de la formación y la educación y para que usen sus dotes de modo que ayuden también a los menos afortunados. Nadie merece su mayor capacidad natural, ni se merece un punto de partida más favorable en la sociedad. Pero de ahí no se sigue que deban eliminarse esas distinciones. Hay otra forma de tratarlas. Se puede disponer la estructura básica de la sociedad de forma que esas contingencias obren por el bien de los menos afortunados.

Pensemos, pues, en cuatro teorías de la justicia distributiva contrapuestas:

1. El sistema feudal o el de castas: una jerarquía fija basada en el nacimiento.
2. Libertarismo: el mercado libre con igualdad formal de oportunidades.
3. Meritocracia: el mercado libre con una igualdad de oportunidades equitativa.
4. Igualitarismo: el principio de la diferencia de Rawls.

Rawls sostiene que las tres primeras teorías basan la parte que corresponda a cada uno en la distribución de la riqueza en factores que, desde un punto de vista moral, son arbitrarios: en el accidente de dónde se nació, o en ventajas sociales y económicas, o en aptitudes y capacidades naturales. Solo el principio de la diferencia evita basar la distribución de la renta y del patrimonio en esas contingencias.

Aunque el argumento de la arbitrariedad moral no se basa en el argumento de la situación originaria, se parecen a este respecto: ambos mantienen que, al pensar en la justicia, debemos abstraer, dejar aparte, los hechos contingentes relativos a las personas y a su posición social.

Primera objeción: Los incentivos

La defensa que Rawls hace del principio de la diferencia atrae, sobre todo, dos objeciones. La primera se pregunta por los incentivos. Si el que tiene talento puede beneficiarse de él solamente para ayudar a los menos pudientes, ¿qué ocurriría si decidiese trabajar menos o si, ya de entrada, prefiriese no desarrollar su capacidad? Si los impuestos son altos o las diferencias de salario pequeñas, ¿no decidirán las personas con aptitudes para ser cirujanos dedicarse a trabajos menos exigentes? ¿No se esforzará Michael Jordan menos en mejorar su tiro en suspensión o no se retirará antes?

La réplica de Rawls dice que el principio de la diferencia permite la desigualdad de ingresos por mor de los incentivos con tal de que se necesiten tales incentivos para mejorar la suerte de los menos aventajados. Pagar más a los consejeros delegados de las

grandes empresas o recortar los impuestos de los ricos con la única intención de incrementar el producto interior bruto no se justificaría. Pero si los incentivos generasen un crecimiento económico que mejorase las cosas para los de más abajo con respecto a cómo estarían con una ordenación más igualitaria, el principio de la diferencia los permitiría.

Debe observarse que permitir diferencias salariales por mor de los incentivos no es lo mismo que decir que quienes han logrado el éxito tienen el privilegio moral de poder reclamar los frutos de su trabajo. Si Rawls tuviese razón, las desigualdades en los ingresos serían justas solo en la medida en que motivasen esfuerzos que al final ayudasen a los desfavorecidos, y no porque los consejeros delegados o las estrellas del deporte se merezcan ganar más que los obreros de una fábrica.

Segunda objeción: El esfuerzo

Eso nos lleva a una segunda objeción a la teoría de la justicia de Rawls que le plantea una dificultad mayor: ¿y el esfuerzo? Rawls rechaza la teoría meritocrática de la justicia porque las aptitudes naturales de los individuos no son obra de estos. Pero ¿y el duro trabajo que se dedica a cultivar la propia competencia? Bill Gates trabajó mucho y durante largo tiempo para desarrollar Microsoft. Michael Jordan dedicó incontables horas a afinar sus habilidades de jugador de baloncesto. Aun dejando aparte su aptitud y sus dotes, ¿no se merecen la recompensa que sus esfuerzos les reportaron?

Rawls replica que incluso el esfuerzo puede ser el producto de haberse criado en circunstancias favorables. «Hasta la disposición a hacer un esfuerzo, a intentar algo, y por lo tanto el tener mérito en el sentido ordinario, depende a su vez de las circunstancias sociales y de haber tenido una familia feliz». Como en otros factores de los que depende que tengamos éxito, en el esfuerzo influyen contingencias que no se nos pueden atribuir. «Parece claro que en el esfuerzo que una persona esté dispuesta a hacer influyen sus capacidades y destrezas naturales y las alternativas que se le presenten. Cuanto mejor dotado se esté, más probable será, si todo lo demás es igual, el esforzarse a conciencia...»

Cuando mis alumnos conocen el argumento de Rawls acerca del esfuerzo, muchos se oponen ardientemente. Sostienen que sus propios logros, incluida la admisión en Harvard, reflejan el trabajo duro que hicieron, no factores moralmente arbitrarios que escapan a su control. Muchos ven con suspicacia cualquier teoría de la justicia de la que se siga que no nos merecemos moralmente las recompensas que nuestro esfuerzo se gana.

Una vez hemos debatido sobre lo que Rawls dice del esfuerzo, hago una encuesta poco científica. Les señalo que hay psicólogos que dicen que el orden de nacimiento influye en el esfuerzo y en el empeño, por ejemplo en esfuerzos del tipo que los alumnos asocian a entrar en Harvard. Se dice que el primogénito tiene una ética del trabajo más sólida, gana más dinero y logra con mayor frecuencia el éxito, tal y como se conviene en concebirlo, que sus hermanos menores. Estos estudios están sujetos a críticas, no sé si sus conclusiones son ciertas. Pero, para divertirnos un poco, les pregunto a mis alumnos cuántos son primogénitos. Alrededor del 75 o del 80 por ciento levanta la mano. El resultado ha sido el mismo cada vez que he hecho la encuesta.

Nadie puede decir que ser el primogénito se deba a uno mismo. Si algo tan moralmente arbitrario como el orden de nacimiento influye en nuestra tendencia a trabajar duro y a no cejar, entonces es que Rawls quizá tenga algo de razón. Ni siquiera el esfuerzo puede ser el fundamento del merecimiento moral.

La aseveración de que la gente se merece la recompensa a sus esfuerzos y a su duro trabajo es cuestionable por otra razón: aunque los proponentes de la meritocracia invocan a menudo las virtudes del esfuerzo, no creen realmente que solo el esfuerzo sea el fundamento de rentas y patrimonios. Pensemos en dos trabajadores de la construcción. Uno es fuerte, recio, puede construir cuatro paredes en un día sin despeinarse. El otro es débil, enclenque, no puede llevar más de dos ladrillos a la vez. Aunque trabaja muy duro, le lleva una semana hacer lo que su musculoso compañero hace, sin demasiado esfuerzo, en un día. Ningún defensor de la meritocracia diría que el trabajador débil pero laborioso merece que se le pague más, por su esfuerzo superior, que al fuerte.

O piense en Michael Jordan. Es verdad, se entrenaba mucho. Pero hay jugadores de baloncesto menos importantes que entrenaban aún más. Nadie diría que se merecen un contrato mejor que el de Jordan para recompensar todas las horas que le han echado. Así que, pese a todo lo que se diga del esfuerzo, lo que de verdad cree la meritocracia que merece ser retribuido es la contribución o el logro. Sea nuestra ética de trabajo obra nuestra o no, la contribución que hagamos dependerá, al menos en parte, de aptitudes naturales que no podemos arrogarnos.

RECHAZO DEL MERECIMIENTO MORAL

De ser correcto, el argumento de Rawls acerca de la arbitrariedad moral de la aptitud conduce a una conclusión sorprendente: la justicia distributiva no tiene nada que ver con recompensar el merecimiento moral.

Reconoce que esta manera de pensar choca con nuestra forma ordinaria de concebir la justicia: «El sentido común tiene una tendencia a suponer que las rentas y el patrimonio, y las cosas buenas de la vida en general, deberían distribuirse conforme a lo que moralmente se merezca. La justicia es la felicidad conforme con la virtud. [...] Ahora bien, la justicia entendida como equidad rechaza esa concepción».

Rawls socava el punto de vista meritocrático al poner en cuestión su premisa básica, a saber, que una vez se han eliminado las barreras que puedan impedir el éxito, se puede decir que las personas se merecen la recompensa que sus aptitudes les reporten:

No nos merecemos nuestro lugar en la distribución de dotes innatas más de lo que nos merecemos nuestro punto de partida inicial en la sociedad. También es problemático que nos merezcamos el carácter superior gracias al cual realizamos el esfuerzo requerido para cultivar nuestras capacidades, pues tal carácter depende en buena parte de haber tenido fortuna con la familia y las circunstancias en los primeros años de vida, y no nos podemos arrogar mérito alguno por eso. La noción de merecimiento no se aplica ahí.

Si la justicia distributiva no consiste en premiar el merecimiento moral, ¿significa que a quienes trabajan duro y se atienen a las reglas no les corresponden en absoluto las recompensas que obtienen por su esfuerzo? No, no exactamente. Aquí Rawls hace una distinción, importante pero sutil: entre el merecimiento moral y lo que él llama «derecho a las expectativas legítimas». La diferencia es esta: al contrario que en la vindicación de un mérito, un derecho adquirido solo se genera cuando se han establecido ya ciertas reglas del juego, y, para empezar, no nos puede decir cómo se establecen esas reglas.

El conflicto entre el merecimiento moral y los derechos adquiridos está en el fondo de muchos de los debates sobre la justicia más acalorados: algunos dicen que subir los impuestos a los ricos los priva de algo que se merecen moralmente; o que tener en cuenta la diversidad racial y étnica en la admisión a las universidades priva a solicitantes con

notas altas de una preferencia que se merecen moralmente. Otros dicen que no, que la gente no se merece, desde un punto de vista moral, esas ventajas; primero hemos de decidir cuáles deben ser las reglas del juego (los tipos fiscales, los criterios de admisión). Solo entonces se podrá decir quiénes tienen derecho a qué.

Pensemos en la diferencia entre un juego de azar y uno de habilidad. Supongamos que juego a la lotería. Si sale mi número, tengo derecho a lo que se gane por ello. Pero no puedo decir que me haya merecido ganar, ya que la lotería es un juego de azar. Que gane o pierda no tiene nada que ver con mis virtudes o con mi habilidad de jugador.

Imaginemos ahora que los Red Sox de Boston ganan las *World Series*, la final de los campeonatos estadounidenses de béisbol. Como han vencido, tienen derecho al trofeo. Que hayan merecido ganar o no, es otra cuestión. La respuesta depende de cómo jugasen el partido. ¿Ganaron de chiripa (un error del árbitro en el momento decisivo) o porque realmente jugaron mejor que sus rivales y exhibieron las excelencias y virtudes (buenos lanzamientos, bateos acertados, una defensa vibrante, etc.) que definen el mejor béisbol?

En un juego de habilidad, al revés que en uno de azar, se puede distinguir entre quien tiene derecho al premio y quien mereció ganar. La razón es que los juegos de habilidad recompensan que se ejerciten y exhiban ciertas virtudes.

Rawls sostiene que la justicia distributiva no consiste en premiar la virtud o el merecimiento moral. Por el contrario, consiste en que se satisfagan las expectativas legítimas que se producen una vez que se han instaurado las reglas del juego. Una vez que los principios de la justicia han establecido los términos de la cooperación social, se tendrá el derecho a percibir los beneficios que se obtengan conforme a las reglas. Pero si el sistema fiscal obliga a los perceptores a entregar una parte de esos ingresos para ayudar a los desfavorecidos, no podrán quejarse de que eso les priva de algo que se merecen moralmente.

Una ordenación justa, pues, responde a los derechos adquiridos de los hombres; satisface sus expectativas según se fundamentan en las instituciones sociales. Pero eso a lo que tienen derecho no es proporcional ni depende del valor intrínseco que los hombres posean. Los principios de la justicia que regulan la estructura básica de la sociedad [...] no se refieren al merecimiento moral y no hay ninguna tendencia a que las partes que se reciban en la distribución de la riqueza se correspondan con él.

Por dos razones rechaza Rawls que la justicia distributiva se base en el merecimiento moral. La primera, como ya hemos visto, es que las aptitudes gracias a las que puedo competir con más éxito no son del todo obra mía. Pero una segunda contingencia es igualmente decisiva: las cualidades que una sociedad valora más en un momento dado son también arbitrarias moralmente. Aunque yo pudiese reclamar fuera de toda duda que mi aptitud se me debe únicamente a mí, seguiría siendo cierto que la recompensa que esa aptitud coseche dependerá de las contingencias de la oferta y de la demanda. En la Toscana medieval, los pintores de frescos estaban muy valorados; en la California del siglo XXI los programadores de ordenadores lo están, y así sucesivamente. Que mis destrezas rindan mucho o poco depende de lo que la sociedad tenga a bien querer; lo que contará como contribución dependerá de las cualidades que una sociedad dada tenga a bien apreciar.

Piénsese en estas diferencias salariales:

© El maestro medio gana en Estados Unidos unos 43.000 dólares al año. David Letterman, el presentador de programas nocturnos, gana 31 millones de dólares al año.

© A John Roberts, presidente del Tribunal Supremo de Estados Unidos, se le pagan 217.400 dólares al año. La jueza Judy, que tiene un *reality* en televisión, gana 25 millones al año.

¿Responden a la equidad esas diferencias en las remuneraciones? La respuesta, según Rawls, depende de que se generen en un sistema impositivo y redistributivo que actúe a favor de los menos pudientes. Si es así, Letterman y la jueza Judy tendrán derecho a lo que ganan. Pero no se puede decir que la jueza Judy se merece ganar cien veces más que el presidente del Tribunal Supremo o que Letterman se merece ganar setecientas veces lo que un maestro. Que vivan en una sociedad que derrama sumas enormes de dinero sobre las estrellas de televisión es una buena suerte para ellos, no algo que se merezcan.

Quienes tienen éxito a menudo pasan por alto este aspecto contingente de su éxito. Muchos tenemos la fortuna de poseer, al menos en cierta medida, las cualidades que nuestra sociedad tiene a bien apreciar. En una sociedad capitalista, resulta provechoso ser emprendedor. En una sociedad burocrática, resulta provechoso saber tratar a los superiores y no tener roces con ellos. En una sociedad democrática de masas, resulta provechoso quedar bien en televisión y que de la boca de uno lo que salga sea corto y superficial. En una sociedad dada a los litigios resulta provechoso estudiar derecho y tener una destreza lógica y razonadora que haga que se saque una puntuación alta en los LSAT, los exámenes estandarizados que deben pasarse para empezar esos estudios.

Que nuestra sociedad valore esas cosas no es obra de uno mismo. Supongamos que, con las mismas aptitudes que podamos tener, viviésemos, no en una sociedad avanzada técnicamente y dada a los litigios, sino en una sociedad de cazadores, o de guerreros, o que confiriese sus mayores premios y el más alto prestigio a quienes exhibiesen vigor físico o piedad religiosa. ¿Qué sería de nuestras aptitudes allí? Está claro que no iríamos muy lejos. Y no cabe duda de que algunos desarrollaríamos otras. Pero ¿seríamos menos dignos o virtuosos que ahora?

La respuesta de Rawls es que no. Recibiríamos menos, y eso sería lo apropiado. Pero si bien tendríamos derecho a menos, no seríamos menos dignos, no tendríamos menos merecimientos que otros. Lo mismo es cierto de quienes carecen en nuestra sociedad de puestos prestigiosos y poseen en menor medida las aptitudes que nuestra sociedad tiene a bien premiar.

Entonces, aunque tenemos derecho a los beneficios que las reglas del juego nos prometen por ejercer nuestras aptitudes, es un error y una vanagloria suponer que nos merecemos, ya para empezar, una sociedad que valora las cualidades que tengamos nosotros en abundancia.

Woody Allen expresa algo semejante en su película *Stardust Memories*. Allen, que interpreta un personaje que se parece a él mismo, Sandy, un cómico famoso, se encuentra con Jerry, un amigo de su viejo barrio que se lamenta de ser taxista.

SANDY: Entonces, ¿qué haces? ¿A qué te dedicas?

JERRY: ¿Sabes en qué trabajo? Soy taxista.

SANDY: Bueno, se te ve bien. Tú... no hay nada de malo en eso.

JERRY: Ya. Pero compárame contigo...

SANDY: ¿Qué quieres que te diga? Yo era el chistoso del barrio, ¿no te acuerdas?

JERRY: Ya.

SANDY: Pues, pues... ya sabes que vivimos en una... sociedad que le da mucha importancia a los chistes, ¿sabes, no? Si lo ves de esa manera... (*carraspea*), si yo hubiese sido un indio apache, esos tíos no necesitaban cómicos para nada, ¿vale?, así que me habría quedado sin trabajo.

JERRY: ¿Y? ¡Pero venga! Eso no hace que me sienta mejor.

Al taxista no le impresionó la floritura del cómico acerca de la arbitrariedad moral de la fama y la fortuna. Que su magra tajada fuese cosa de mala suerte no endulzaba la amargura, quizá porque en una sociedad meritocrática la mayor parte de la gente piensa que el éxito en el mundo refleja lo que nos merecemos. Cuesta desplazar esa idea. Que la justicia se pueda separar o no por completo del merecimiento moral es una cuestión que estudiaremos en las próximas páginas.

LA VIDA, ¿ES INJUSTA?

En 1980, cuando Ronald Reagan aspiraba a la presidencia, el economista Milton Friedman publicó, con la coautoría de su mujer, Rose, un libro que tuvo mucho éxito, *Libertad de elegir*. Se trataba de una briosa defensa, sin tapujos, de la economía de libre mercado. Se convirtió en el libro de texto —en el himno incluso— de los años de Reagan. Al defender los principios del *laissez-faire* de las críticas igualitarias, Friedman hacía una concesión sorprendente. Reconocía que quienes se habían criado en familias acomodadas y estudiado en colegios de élite tenían una ventaja sobre quienes habían vivido en ambientes menos privilegiados. También concedía que quienes heredaban aptitudes y dotes disfrutaban, pese a que esas cualidades no eran obra suya, de ventajas injustas sobre otros. Al contrario que Rawls, sin embargo, Friedman dejaba claro que no se debería hacer nada por remediar esa falta de equidad. Debíamos, muy al contrario, aprender a vivir con ella y disfrutar de los beneficios que reporta:

La vida no es justa. Se siente la tentación de creer que el Estado puede rectificar lo que la naturaleza ha engendrado. Pero también es importante reconocer cuánto nos beneficiamos de esa injusticia que tanto deploramos. No hay nada de justo [...] en que Muhammad Ali haya nacido con la habilidad que hizo de él un gran púgil. [...] No es justo, ciertamente, que Muhammad Ali pudiese ganar millones de dólares en una noche. Pero ¿no habría sido más injusto aún para la gente que disfrutaba viéndole si, en pos de alguna idea abstracta de igualdad, no se le hubiese permitido ganar en una velada de boxeo más [...] de lo que el último de los hombres en la escala social pueda ganar en un día de trabajo no cualificado en los muelles?

En *Teoría de la justicia*, Rawls rechaza el consejo de ser complacientes que se refleja en las opiniones de Friedman. En un pasaje emocionante, enuncia una verdad bien conocida pero que a menudo olvidamos: la manera en que son las cosas no determina la manera en que deberían ser.

Deberíamos rechazar el argumento de que la ordenación de las instituciones siempre será defectuosa porque la distribución de las aptitudes naturales y el capricho de las circunstancias sociales son injustos, y esta injusticia debe trasladarse inevitablemente a las disposiciones humanas. En ocasiones, esta reflexión se ofrece como excusa para ignorar la injusticia, como si rehusarse a aceptar la injusticia fuese parejo a ser incapaz de aceptar la muerte. La distribución natural ni es justa ni injusta; ni es injusto tampoco que las personas nazcan en la sociedad en alguna posición particular. Son, simplemente, hechos naturales. Lo que es justo e injusto es la manera en que las instituciones tratan esos hechos.

Rawls propone que los tratemos aceptando «compartir los unos el destino de los otros» y «sacar provecho de los accidentes de la naturaleza y de las circunstancias sociales solo cuando redundan en el beneficio común». Sea válida o no en última instancia esta teoría de la justicia, representa la defensa más atractiva de una sociedad más igual que la filosofía política haya producido jamás en Estados Unidos.

[...]

Como hemos visto, las filosofías de Kant y Rawls son intentos audaces de encontrarle un fundamento a la justicia que sea neutral con respecto a las distintas formas contrapuestas de concebir la vida buena. Ha llegado el momento de ver si su proyecto logra lo que persigue.

[...]

Las teorías modernas de la justicia intentan separar las cuestiones relativas a la equidad y los derechos, por una parte, de las discusiones relativas al honor, la virtud y el merecimiento moral, por la otra. Buscan unos principios de la justicia que sean neutrales en lo que se refiere a los fines, y autorizan a las personas a escoger y perseguir sus propios fines. Aristóteles (384-322 a.C.) no piensa que la justicia sea neutral en esos términos. Cree que los debates sobre la justicia son, inevitablemente, debates acerca del honor, la virtud y la naturaleza de la vida buena.

Ver por qué Aristóteles considera que debe haber un nexo entre la justicia y la vida buena nos servirá para ver qué hay en juego en el empeño por disociarlas.

Para Aristóteles, la justicia significa dar a las personas lo que se merecen, dar a cada una lo que le corresponde. Pero ¿qué le corresponde a una persona? ¿En qué razones se funda el mérito? Depende de lo que se esté distribuyendo. La justicia comprende dos factores: «las cosas y las personas a las que se asignan las cosas». Y, en general, decimos que «a las personas que son iguales se les deben asignar cosas iguales».

Pero aquí surge un problema difícil: iguales ¿en qué sentido? Depende de lo que se esté distribuyendo y de las virtudes que resulten pertinentes habida cuenta de lo que se distribuye.

Supongamos que repartimos flautas. ¿A quiénes debemos darles las mejores? La respuesta de Aristóteles: a los mejores flautistas.

La justicia discrimina según el mérito, según la excelencia que resulte pertinente. Y en el caso de tocar la flauta, el mérito pertinente es la capacidad de tocar bien. Sería injusto discriminar por cualquier otra razón, como la riqueza o la nobleza de cuna o la belleza física o la suerte (una lotería).

La cuna y la belleza pueden ser bienes mayores que la competencia en tocar la flauta, y quienes los poseen, si echáramos cuentas, quizá sobrepasen al flautista en esas cualidades más que el flautista les sobrepasa a ellos en su competencia al tocar la flauta; pero no por ello deja de ser él quien debe recibir las mejores flautas.

Tiene algo de divertido el comparar excelencias en dimensiones muy dispares. Puede que ni siquiera tenga sentido una pregunta como esta: ¿soy más guapo que ella buena jugadora de lacrosse? O como esta: ¿fue Babe Ruth mejor jugador de béisbol que Shakespeare dramaturgo? Preguntas así solo tienen sentido en los juegos de salón. La idea de

Aristóteles es que, si repartimos las flautas, no deberíamos buscar al más rico o al más apuesto, ni siquiera al que en conjunto sea mejor. Deberemos buscar al mejor flautista. Esa idea resulta perfectamente familiar. Muchas orquestas realizan audiciones tras una pantalla para que se pueda juzgar la calidad de la música sin que medien sesgos o distracciones. La razón de Aristóteles no resulta tan familiar. La razón más evidente para darle las mejores flautas al mejor flautista es que así se producirá la mejor música, con lo que los oyentes saldremos ganando. Pero esa no es la razón de Aristóteles. Él piensa que las mejores flautas deben entregarse a los mejores flautistas porque para eso se hacen las flautas: para que se toque bien con ellas.

El propósito de las flautas es producir música excelente. Quienes son capaces de realizar ese propósito deben tener las mejores flautas. Ahora bien, no es menos cierto que dar los mejores instrumentos a los mejores músicos tendrá el efecto, que será bien recibido, de que se produzca la mejor música, de la que todos disfrutarán: se producirá la mayor felicidad para el mayor número. Pero es importante que se entienda que la razón de Aristóteles va más allá de esta consideración utilitaria.

Su manera de razonar, que va del propósito de un bien a las asignaciones apropiadas a ese bien, es un ejemplo de razonamiento teleológico. («Teleológico» viene de la palabra griega *telos*, que significa «propósito», «fin» o «meta»). Según Aristóteles, para determinar la distribución justa de un bien hemos de indagar cuál es el *telos*, o propósito, del bien que se va a distribuir.

[...]

En el mundo antiguo, el pensamiento teleológico contaba más que hoy. Platón y Aristóteles pensaban que el fuego se alza porque hace por dirigirse al cielo, su hogar por naturaleza, y que las piedras caen porque ansían acercarse a la tierra, adonde pertenecen. Se veía en la naturaleza un orden cargado de significado. Entender la naturaleza, y nuestro lugar en ella, equivalía a captar su propósito, su significado esencial.

Con el advenimiento de la ciencia moderna, dejó de verse en la naturaleza un orden cargado de significado. Se vino a entenderla de un modo mecanicista, a verla regida por las leyes de la física. Explicar los fenómenos naturales mediante propósitos, significados y fines pasó a ser considerado una ingenuidad y un antropomorfismo. Pese a tal mutación, la tentación de concebir el mundo como si estuviese teleológicamente ordenado, como un todo con un propósito, no ha desaparecido por completo. Persiste especialmente en los niños, a los que hay que educar para que dejen de ver el mundo de esa forma.

[...]

Y como hemos prescindido de los razonamientos teleológicos en las ciencias, estamos también inclinados a rechazarlos en la política y en la moral. Pero no es fácil prescindir de ellos cuando se piensa sobre las instituciones sociales y el proceder político. Hoy, ningún científico lee las obras de Aristóteles de biología o de física y se las toma en serio. Sin embargo, quienes estudian la ética y la política siguen leyendo y ponderando la filosofía moral y política de Aristóteles.

[...]

Aristóteles creía que es posible razonar sobre el propósito de las instituciones sociales. Su esencia natural no queda fijada de una vez por todas, pero tampoco es una mera cuestión de opiniones. (Si el propósito del Harvard College quedase determinado sin más por la

intención de sus fundadores, su propósito primario seguiría siendo la formación del clero congregacionista).

¿Cómo podremos, entonces, razonar acerca del propósito de una práctica social teniendo en cuenta que hay desacuerdos al respecto? ¿Y cómo intervienen las nociones de honor y virtud? Aristóteles ofrece su respuesta más fundamentada a estas preguntas en su análisis de la política.

¿CUÁL ES EL PROPÓSITO DE LA POLÍTICA?

Cuando en estos días hablamos de la justicia distributiva nos preocupa principalmente la distribución de la renta, el patrimonio y las oportunidades. Para Aristóteles, la justicia distributiva no se refería sobre todo al dinero, sino a los cargos y a los honores. ¿Quién tiene derecho a mandar? ¿Cómo se debe repartir la autoridad política?

A primera vista, la respuesta parece evidente: por igual, claro está. Una persona, un voto. Cualquier otra forma sería discriminatoria. Pero Aristóteles nos recuerda que todas las teorías de la justicia distributiva discriminan. ¿Qué discriminaciones son justas? Y la respuesta depende del propósito de la actividad en cuestión.

Por lo tanto, antes de que podamos decir cómo hay que distribuir los derechos y la autoridad políticos habremos de indagar el propósito, o *telos*, de la política. Tendremos que preguntarnos *para qué* es una asociación política.

Quizá parezca una pregunta sin respuesta. A comunidades políticas diferentes les preocuparán asuntos diferentes. Una cosa es preguntarse por el propósito de una flauta o de una universidad. Aunque hay cierto margen para discrepar, sus propósitos están más o menos circunscritos. El propósito de una flauta tiene que ver con la música; el de una universidad, con la educación. Pero ¿podremos realmente determinar el propósito o meta de una actividad política en cuanto tal?

En estos días, no pensamos que la política tenga un fin particular, sustantivo; creemos que está abierta a los diversos fines que los ciudadanos puedan abrazar. ¿No tenemos acaso elecciones por esa razón, para que puedan elegir, en cualquier momento, los propósitos y fines que quieren perseguir colectivamente? Atribuir de antemano algún propósito o fin a la comunidad política parece que coartaría el derecho de los ciudadanos a decidir por sí mismos. Correría además el riesgo de imponer valores que no todos comparten. Nuestra renuencia a imbuir la política de un *telos*, o fin, determinado refleja una inquietud por la libertad individual. Consideramos que la política es un procedimiento que permite a las personas escoger sus propios fines.

Aristóteles no la concebía de ese modo. Para él, el propósito de la política no es establecer un marco de derechos que sea neutral entre unos fines y otros, sino formar buenos ciudadanos y cultivar un buen carácter.

Toda polis digna de ese nombre, que no sea una polis solo de nombre, debe dedicarse al fin de fomentar lo bueno. Si no, una asociación política degenera en una mera alianza. [...] Si no, además, la ley se convierte en un mero pacto [...] «en la garante de los derechos de los hombres ante los demás», en vez de ser, como debería, una norma de vida tal que haga que los miembros de la polis sean buenos y justos.

Aristóteles critica a los que, considera él, son los dos principales grupos que pueden reclamar la autoridad política: los oligarcas y los demócratas. Cada uno tiene su razón,

pero solo parcial. Los oligarcas mantienen que ellos, los ricos, deben gobernar. Los demócratas mantienen que haber nacido libre debe ser el único criterio para acceder a la ciudadanía y a la autoridad política. Pero ambos grupos exageran su razón, pues ambos distorsionan el propósito de la comunidad política.

Los oligarcas se equivocan, porque la comunidad política no existe solo para proteger la propiedad o promover la prosperidad económica. Si solo hubiese esas dos cosas, los propietarios se merecerían la mayor tajada de la autoridad política. Por su parte, los demócratas se equivocan, porque la comunidad económica no existe solo para darle a la mayoría lo que quiera. Por «demócratas» entendía Aristóteles lo que nosotros llamaríamos «mayoritaristas». Niega que el propósito de la política sea satisfacer las preferencias de la mayoría.

Ambos lados pasan por alto el fin supremo de la asociación política, que, según Aristóteles, es cultivar la virtud de los ciudadanos. El fin del Estado no es «ofrecer una alianza para la mutua defensa [...] o facilitar el intercambio económico y promover los lazos económicos». Para Aristóteles, la política existe para algo superior. Existe para aprender a llevar una vida buena. El propósito de la política es nada más y nada menos que posibilitar que las personas desarrollen sus capacidades y virtudes distintivamente humanas: deliberar sobre el bien común, adquirir un buen juicio práctico, participar en el autogobierno, cuidar del destino de la comunidad en su conjunto.

Aristóteles reconoce la utilidad de otras formas menores de asociación, como los pactos defensivos y los acuerdos de libre comercio. Pero insiste en que a las asociaciones de ese tipo no se las puede tener por verdaderas comunidades políticas. ¿Por qué no? Porque sus fines son limitados. Organizaciones como el TLC (el Tratado de Libre Comercio), la OTAN y la OMC se ocupan solo de la seguridad o del intercambio económico; no constituyen una forma compartida de vida que moldee el carácter de los que participan de ella. Y lo mismo se puede decir de una ciudad o de un Estado que se ocupe solo de la seguridad y del comercio, y sea indiferente a la educación moral y cívica de los individuos que lo componen. «Si el espíritu de su interrelación siguiese siendo tras su unión el mismo que cuando vivían separados», escribe Aristóteles, su asociación no puede ser considerada realmente una polis, o comunidad política.

«Una polis no es una asociación para residir en un mismo lugar o para prevenir las injusticias mutuas y facilitar los intercambios.» Si bien esas consideraciones son necesarias para una polis, no son suficientes. «El fin y el propósito de una polis es la vida buena, y las instituciones de la vida social son un medio para ese fin».

Si la comunidad política existe para promover la vida buena, ¿cuáles son los efectos en la distribución de cargos y honores? Lo que ocurre con las flautas, pasa también con la política: el razonamiento de Aristóteles va del propósito del bien en cuestión a la manera apropiada de distribuirlo. «Quienes más contribuyen a una asociación de ese tenor» son los que sobresalen en la virtud cívica, los mejores a la hora de deliberar sobre el bien común. Los más grandes por su excelencia cívica —no los más ricos, los más numerosos o los más atractivos— son los que se merecen la parte mayor del reconocimiento político y de la influencia.

Puesto que el fin de la política es la vida buena, los cargos y honores más elevados deben de corresponder a quienes, como Pericles, eran más grandes por su virtud cívica y los mejores en descubrir el bien común. Los propietarios deberían tener voz. Las consideraciones mayoritarias deberían contar. Pero la mayor influencia debería corresponder a quienes posean las cualidades de carácter y juicio requeridas para decidir si hay que ir a la guerra contra Esparta, y cuándo y cómo.

La razón de que personas como Pericles (y Abraham Lincoln) deban ocupar los puestos más elevados no es, simplemente, que vayan a ejecutar las políticas más sabias, con las que saldrán ganando todos. Es también que la comunidad política existe, al menos en parte, para honrar y recompensar las virtudes cívicas. Acordar el reconocimiento público a quienes exhiban excelencia cívica sirve al papel educativo que le corresponde a una ciudad buena. Aquí, de nuevo, vemos que los aspectos teleológicos y honoríficos de la justicia van juntos.

¿SE PUEDE SER UNA PERSONA BUENA SI NO SE PARTICIPA EN LA POLÍTICA?

Si Aristóteles tiene razón en que el fin de la política es la vida buena, sería fácil concluir que quienes exhiben las mayores virtudes cívicas merecen los mayores cargos y honores. Pero ¿es cierto que el objeto de la política es la vida buena? Como poco, se trata de una aseveración controvertida. Hoy en día vemos la política, por lo general, como un mal necesario, no como un rasgo esencial de la vida buena. Cuando pensamos en la política pensamos en compromisos, actuaciones de cara a la galería, intereses especiales, corrupción. Incluso el uso idealista de la política —como instrumento de la justicia social, como forma de hacer del mundo un lugar mejor— convierte a la política en un medio para un fin, una vocación entre otras, no en un aspecto esencial del bien humano.

¿Por qué, entonces, pensaba Aristóteles que participar en la política era en cierta forma esencial para llevar una vida buena? ¿Por qué no podemos llevar vidas perfectamente buenas y virtuosas sin la política?

La respuesta se encuentra en nuestra naturaleza. Solo viviendo en una *polis* y participando en la política realizamos por completo nuestra naturaleza de seres humanos. Aristóteles nos ve como seres «concebidos para la asociación política en un grado superior a las abejas y demás animales gregarios». La razón que da es esta: la naturaleza no hace nada en vano, y los seres humanos, al contrario que los demás animales, están dotados de la facultad del lenguaje. Otros animales pueden emitir sonidos, y los sonidos pueden indicar placer y dolor. Pero el objeto del lenguaje, capacidad distintivamente humana, no es solo registrar el placer y el dolor. Objeto suyo es declarar qué es justo y qué no, y distinguir lo que es debido de lo que no lo es. No aprehendemos las cosas en silencio y luego las ponemos en palabras; el lenguaje es el medio por el que discernimos y deliberamos sobre el bien.

Solo en la asociación política, proclama Aristóteles, podemos ejercer nuestra capacidad distintivamente humana del lenguaje, pues solo en la *polis* deliberamos con otros acerca de la justicia y la injusticia y la naturaleza de la vida buena. «Vemos, pues, que la *polis* existe por naturaleza y es anterior al individuo», escribe en el libro I de la *Política*. Por «anterior» entendía anterior en cuanto a su función o propósito, no cronológicamente anterior. Los individuos, las familias y los clanes existían antes que las ciudades; pero solo en la *polis* podemos realizar nuestra naturaleza. No somos autosuficientes cuando estamos aislados, pues no podemos desarrollar nuestra capacidad de lenguaje y de practicar la deliberación moral.

El hombre aislado —incapaz de participar de los beneficios de la asociación política o que no necesita esa participación porque ya es autosuficiente— no forma parte de la polis y, por lo tanto, o es una bestia o es un dios.

Así pues, solo llevamos nuestra naturaleza a su cumplimiento cuando ejercemos la facultad del lenguaje, lo que a su vez requiere que deliberemos con otros acerca de lo que es debido y de lo que no lo es, de lo bueno y de lo malo, de la justicia y de la injusticia.

Pero ¿por qué, se preguntará usted quizá, solo en la política podemos ejercer esa capacidad de lenguaje y de deliberar moralmente? ¿Por qué no podemos hacerlo en la familia, en los clanes o en una asociación privada? Para responder, habremos de tener en cuenta cómo formula Aristóteles la virtud y la vida buena en la *Ética a Nicómaco*. Aunque esta obra trata esencialmente de filosofía moral, muestra que adquirir la virtud está ligado a ser un ciudadano.

La vida moral tiene como meta la felicidad, pero por *felicidad* Aristóteles no entiende lo mismo que los utilitaristas, es decir, maximizar el excedente de placer con respecto al dolor. La persona virtuosa es alguien que disfruta y sufre con las cosas debidas. Si alguien disfruta viendo una pelea de perros, por ejemplo, consideraremos que se trata de un vicio que debe superar, no de una verdadera fuente de felicidad. La excelencia moral no consiste en sumar placeres y penas, sino en disponer esos afectos de modo que nos deleitemos con cosas nobles y suframos con las despreciables. La felicidad no es un estado de la mente, sino una forma de ser, «una actividad del alma que concuerda con la virtud».

Pero ¿por qué hay que vivir en una *polis* para llevar una vida virtuosa? ¿Por qué no podemos aprender unos principios morales correctos en casa o en una clase de filosofía o leyendo un libro de ética, y aplicarlos luego cuando haga falta? Aristóteles dice que no nos convertimos en virtuosos por esa vía. «La virtud moral surge como resultado de un hábito.» Es una de esas cosas que se aprenden haciéndolas. «Adquirimos virtudes practicándolas, tal y como ocurre con las artes.»

APRENDER HACIENDO

A ese respecto, adquirir una virtud es como aprender a tocar la flauta. Nadie aprende a tocar un instrumento musical por leer un libro o asistir a una clase. Hay que practicar. Y viene bien escuchar a músicos competentes y oír cómo tocan. Nadie se convierte en violinista sin haberse ejercitado con el arco. Lo mismo pasa con la virtud moral: «Nos volvemos justos haciendo actos justos, temperados haciendo actos temperados, valientes haciendo actos valientes».

Se parece a otras actividades prácticas y destrezas, cocinar por ejemplo. Se publican muchos libros de cocina, pero nadie se convierte en un gran cocinero solo porque los haya leído. Hay que haber cocinado mucho. Contar chistes es otro ejemplo. No se convierte uno en cómico leyendo libros de chistes y recopilando anécdotas divertidas. Tampoco basta con aprender los principios del humor. Hay que practicar —el ritmo, los tiempos, los gestos, el tono— y fijarse mucho en Jack Benny, en Johnny Carson, en Eddy Murphy o en Robin Williams.

Si la virtud moral se aprende con la práctica, en primer lugar tendremos que adquirir de algún modo los hábitos debidos. Según Aristóteles, ese es el propósito primario de la ley: cultivar los hábitos que llevan a un carácter bueno. «Los legisladores hacen que los ciudadanos sean buenos formando en ellos hábitos, y ese es el deseo de todo legislador, y quienes no lo llevan a cabo no dan la talla, y es en esto en lo que difiere una buena constitución de una mala.» La educación moral no tiene por objeto tanto el promulgar reglas como el formar hábitos y moldear el carácter. «No supone una pequeña diferencia [...] que nos formemos unos hábitos u otros desde muy jóvenes; supone una muy grande o, mejor dicho, *toda* la diferencia.»

Que Aristóteles resalte el hábito no significa que pensase que la virtud moral es una forma de conducta inculcada mediante la rutina. El hábito es el primer paso de la educación moral. Pero si todo va bien, el hábito acaba por prender y es entonces cuando le vemos el porqué. Judith Martin, conocida como «la señora Maneras», que escribe sobre cuestiones de etiqueta, se lamentó en una ocasión de que se hubiera perdido el hábito de enviar notas de agradecimiento. Hoy en día damos por sentado que los sentimientos son antes que las maneras; mientras sientas agradecimiento, no hará falta que te molestes con formalidades. La señora Maneras no está de acuerdo: «Pienso, por el contrario, que es más seguro esperar que la práctica de una conducta apropiada acabe por alentar los sentimientos virtuosos; si escribes un buen número de notas de agradecimiento, al final sentirás agradecimiento aunque sea por un momento».

Precisamente así es como concibe Aristóteles la virtud moral. Inculcar una conducta virtuosa ayuda a adquirir la disposición de actuar virtuosamente.

Es habitual que se piense que actuar moralmente significa actuar según un precepto o regla. Pero Aristóteles cree que con esa manera de pensar se pierde un rasgo distintivo de la virtud moral. Se puede conocer la regla correcta y, sin embargo, no saber cómo o cuándo hay que aplicarla. El objeto de la educación moral es que se aprenda a discernir las características peculiares de una situación que requieren que se aplique tal regla en vez de tal otra. «Lo relativo a la conducta y a qué es bueno para nosotros carece de fijeza, como lo relativo a la salud. [...] Quienes actúan han de considerar en cada caso qué es lo más apropiado para la ocasión, tal y como ocurre también en la medicina y en la navegación.»

Solo se puede decir una cosa de índole general acerca de la virtud moral, nos explica Aristóteles: que consiste en un punto medio entre los extremos. Pero enseguida concede que esta generalidad no nos lleva muy lejos, ya que discernir el punto medio en una situación dada no es fácil. El problema estriba en hacer lo debido «a la persona debida, en la medida debida, a la hora debida, por la razón debida y de la manera debida». Esto significa que el hábito, por esencial que sea, no lo es todo en la virtud moral. Siempre aparecen situaciones nuevas y hemos de saber qué hábito es el apropiado dadas las circunstancias. La virtud moral, pues, requiere del juicio, un tipo de conocimiento al que Aristóteles llama «sabiduría práctica». Al contrario que el conocimiento científico, que se refiere a «lo universal y necesario», el objeto de la sabiduría práctica es saber cómo hay que actuar. Debe «reconocer los particulares, pues es práctica, y la práctica se refiere a los particulares». Aristóteles define la sabiduría práctica como «un estado, razonado y cierto, en el que se tiene la capacidad de actuar con vistas al bien humano».

La sabiduría práctica es una virtud moral con implicaciones políticas. Quienes tienen sabiduría práctica pueden deliberar correctamente sobre lo que es un bien, no solo para sí mismos, sino para sus conciudadanos y para los seres humanos en general. Deliberar no es filosofar, pues atiende a lo cambiante y particular. Se orienta a la acción en el aquí y el ahora. Pero es más que calcular. Quiere descubrir cuál es el mayor bien humano que se puede conseguir dadas las circunstancias.

LA POLÍTICA Y LA VIDA BUENA

Podemos ver ahora con más claridad por qué, según Aristóteles, la política no es una vocación más, por qué es esencial para la vida buena. En primer lugar, las leyes de la *polis* inculcan buenos hábitos, forman un buen carácter y nos ponen en el camino de la virtud cívica. En segundo lugar, la vida de ciudadano posibilita que ejerzamos la capacidad de deliberar y de alcanzar la sabiduría práctica, una capacidad que, si no, permanecería dormida. No es este el tipo de cosas que podamos hacer en casa. Podemos sentarnos a un lado del camino y preguntarnos por las políticas que escogeríamos si tuviésemos que

decidir. Pero eso no es lo mismo que participar en una actuación que realmente importe y cargar con la responsabilidad del destino de la comunidad entera. Solo llegaremos a ser buenos deliberadores si bajamos a la palestra, sopesamos las distintas posibilidades, defendemos nuestra postura, mandamos y somos mandados. En pocas palabras: si somos ciudadanos.

La noción de ciudadanía de Aristóteles es más elevada y exigente que la nuestra. Para él, la política no es la economía por otros medios. Su propósito es más elevado que maximizar la utilidad o proporcionar reglas justas para perseguir los intereses individuales. Consiste en una expresión de nuestra naturaleza, en una ocasión para el desenvolvimiento de nuestras capacidades humanas, en un aspecto esencial de la vida buena.

La defensa de la esclavitud por Aristóteles

No todos estaban incluidos en la ciudadanía que Aristóteles celebraba. Las mujeres no podían pertenecer a ella; tampoco los esclavos. Según Aristóteles, las naturalezas de aquellas y de estos no los hacían aptos para ser ciudadanos. Vemos ahora tal exclusión como una injusticia manifiesta. Debe recordarse que esas injusticias persistieron durante más de dos mil años después de que Aristóteles escribiese sus obras. La esclavitud no se abolió en Estados Unidos hasta 1865 y las mujeres obtuvieron el derecho de voto solo en 1920. Sin embargo, la persistencia histórica de tales injusticias no exonera a Aristóteles de haberlas aceptado.

No creo que la defensa de la esclavitud que hace Aristóteles revele un fallo que condene al conjunto de su teoría política, pero conviene ver la fuerza de esta tajante aseveración. Para Aristóteles, la justicia consiste en una concordancia. Asignar los derechos equivale a buscar el *telos* de las instituciones y hacer que las personas desempeñen los papeles sociales con los que concuerden mejor, los que posibiliten que lleguen a realizar su naturaleza. Dar a las personas lo que se les debe significa darles los cargos y honores que se merecen y los papeles sociales que sean acordes a su naturaleza.

Las teorías políticas modernas se sienten incómodas con la idea de concordancia. A las modernas teorías liberales de la justicia, de Kant a Rawls, les inquieta que las ideas teleológicas choquen con la libertad. Para ellas, el objeto de la justicia no es la concordancia, sino la elección. Asignar derechos no es hacer que las personas desempeñen los papeles que les convienen por naturaleza; es dejar que elijan sus papeles por sí mismas.

Desde este punto de vista, las nociones de *telos* y concordancia son sospechosas, peligrosas incluso. ¿Quién va a decirme el papel con el que estoy en concordancia o que es más apropiado a mi naturaleza? Si no tengo libertad para escoger mi propio papel social, bien puede ocurrir que se me fuerce a desempeñar un papel en contra de mi voluntad. Por lo tanto, el principio de la concordancia puede deslizarse con facilidad hacia la esclavitud si los que ocupan el poder deciden que un cierto grupo concuerda, por una razón u otra, con un papel subordinado.

Motivada por esa inquietud, la teoría política liberal sostiene que no hay que asignar los papeles sociales según la concordancia, sino conforme a lo que se escoja. En vez de hacer que las personas desempeñen los papeles que creamos que convengan a su naturaleza, debemos permitir que los escojan ellas. La esclavitud es mala, según este punto de vista, porque obliga a los individuos a desempeñar papeles que no han elegido. La solución consiste en prescindir de una ética del *telos* en favor de una ética de la elección y del consentimiento.

Pero esta conclusión es apresurada. La defensa que hizo Aristóteles de la esclavitud no es una prueba contra el pensamiento teleológico. Muy al contrario, la teoría de la justicia del propio Aristóteles ofrece abundantes recursos para criticar las opiniones que él tenía sobre la esclavitud. En realidad, su forma de concebir la justicia, como concordancia, es más exigente moralmente, y potencialmente más crítica de las asignaciones de trabajo existentes, que las teorías basadas en la elección y el consentimiento. Para ver que es así, examinemos el argumento de Aristóteles.

Para que la esclavitud sea justa, según Aristóteles, se deben cumplir dos condiciones: que sea necesaria y que sea natural. La esclavitud es necesaria, arguye Aristóteles, porque alguien tendrá que ocuparse de las tareas domésticas si los ciudadanos tienen que pasar mucho tiempo en la asamblea deliberando sobre el bien común. La *polis* requiere una división del trabajo. A no ser que se inventen máquinas que se encarguen de las tareas serviles, algunas personas deberán encargarse de las necesidades de la vida para que otros tengan las manos libres para participar en la política.

Aristóteles, pues, concluye que la esclavitud es necesaria. Pero la necesidad no basta. Para que la esclavitud sea justa, tiene también que ocurrir que ciertas personas concuerden por naturaleza con el papel de esclavos. Así que Aristóteles se pregunta si hay «personas para las que la esclavitud es una condición mejor y justa, o si es cierto lo contrario y toda esclavitud se opone a la naturaleza».

Aristóteles llega a la conclusión de que tales personas existen. Hay personas que han nacido para esclavas. Difieren de las personas comunes como el cuerpo difiere del alma. Tales personas «son esclavas por naturaleza, y lo mejor para ellas [...] es que estén sometidas a un amo».

«Un hombre es, pues, por naturaleza esclavo si es susceptible de convertirse (y esta es la razón de que realmente se convierta) en la propiedad de otro, y si participa de la razón en la medida en que la aprehende de otro pero está desprovista de ella por sí mismo.»
«Tal y como algunos son libres por naturaleza, otros por naturaleza son esclavos, y para estos últimos la condición de la esclavitud es a la vez benéfica y justa.»

Aristóteles parece percibir que algo es cuestionable en lo que está diciendo, pues rápidamente lo descalifica: «Pero es fácil ver que quienes mantienen un punto de vista contrario tienen también en parte razón». Aristóteles, al observar la esclavitud tal y como era en la Atenas de su tiempo, tenía que admitir que los críticos no andaban del todo desencaminados. Muchos esclavos se hallaban en esa condición por una razón puramente contingente: antes eran individuos libres, pero los habían capturado en una guerra. Su condición de esclavos no tenía nada que ver con que concordaran con ese papel. Para ellos, la esclavitud no era natural, sino el resultado de la mala suerte. Según las pautas del propio Aristóteles, su esclavitud era injusta: «No todos los que son en la realidad esclavos u hombres libres son por naturaleza esclavos u hombres libres».

¿Cómo se puede decir quién concuerda con ser esclavo?, se pregunta Aristóteles. En principio, habría que ver quién florece como esclavo, si es que hay alguien, y quién se irrita o intenta huir. La necesidad de la fuerza es una buena indicación de que el esclavo en cuestión no concuerda con el papel. Para Aristóteles, la coacción es signo de injusticia, no porque el consentimiento legitime todo papel, sino porque la necesidad de usar la fuerza da a entender que no hay una concordancia natural. A aquellos a quienes les toca un papel congruente con su naturaleza no hace falta forzarlos.

Para la teoría política liberal, la esclavitud es injusta porque es coactiva. Para las teorías teleológicas, es injusta porque choca con nuestra naturaleza; la coacción es un síntoma de

la injusticia, no su fuente. Es perfectamente posible explicar, dentro de la ética del *telos* y de la concordancia, la injusticia de la esclavitud, y Aristóteles recorre parte del camino (pero no todo) en esa dirección.

La ética del *telos* y de la concordancia establece en realidad un patrón moral más exigente para la justicia en el lugar de trabajo que la ética liberal de la elección y el consentimiento. Pensemos en un trabajo repetitivo, peligroso, por ejemplo el de quienes se pasan largas horas en la producción en cadena en una planta procesadora de pollos. Esa forma de trabajo, ¿es justa o injusta?

Para el libertario, la respuesta depende de que los trabajadores hayan intercambiado libremente su trabajo por un salario: si lo han hecho, el trabajo es justo. Para Rawls, el acuerdo sería justo solo si el libre intercambio de trabajo tuvo lugar con el trasfondo de unas condiciones equitativas. Para Aristóteles, ni siquiera basta con el consentimiento con un trasfondo de condiciones equitativas, pues para que el trabajo sea justo tiene que concordar con la naturaleza del trabajador que lo realice. Hay trabajos que no pasan esa prueba. Son tan peligrosos y repetitivos, aturden tanto, que no concuerdan con un ser humano. En esos casos, la justicia requiere que el trabajo se reorganice según nuestra naturaleza. Si no, el trabajo será injusto de la misma forma que la esclavitud lo es.

[...]

Contra los filósofos utilitaristas y empiristas, Kant sostenía que debemos concebirnos a nosotros mismos como algo más que un haz de preferencias y deseos. Ser libre es ser autónomo, y ser autónomo es estar gobernado por una ley que me doy a mí mismo. La autonomía kantiana es más exigente que el consentimiento. Cuando me doy la ley moral, no me limito a escoger según mis deseos o adhesiones contingentes, sino que me aparto de mis intereses y apegos particulares y la promulgo como partícipe de la razón práctica pura.

En el siglo XX, John Rawls adaptó la concepción kantiana de la autonomía de lo que uno es en sí mismo, y su teoría de la justicia bebió de ella. Como Kant, Rawls observaba que lo que escogemos refleja a menudo contingencias moralmente arbitrarias. Que alguien opte por trabajar en un taller de confección, digamos, del Tercer Mundo, con pésimas condiciones laborales, reflejará seguramente una necesidad económica asfixiante, no una libre decisión en algún sentido de la expresión digno de ser tenido en cuenta. Por lo tanto, si queremos que la sociedad consista en una ordenación voluntaria, no podremos basarla en el consentimiento real; deberemos preguntarnos, en cambio, qué principios de la justicia acordaríamos si dejásemos a un lado nuestros intereses y ventajas particulares, si escogiésemos tras el velo de la ignorancia.

La idea de Kant de una voluntad autónoma y la de Rawls de un acuerdo hipotético tras el velo de la ignorancia tienen esto en común: ambas conciben el agente moral de modo que sea independiente de sus fines y apegos particulares. Cuando promulgamos la ley moral (Kant) o escogemos los principios de la justicia (Rawls), lo hacemos sin referencia alguna a los papeles e identidades que nos sitúan en el mundo y hacen de nosotros quienes en particular somos.

Si al pensar en la justicia hemos de abstraernos de nuestras identidades particulares, costará defender que los alemanes de hoy tienen alguna obligación especial de pagar reparaciones por el Holocausto o que los estadounidenses de esta generación la tienen de enmendar la injusticia de la esclavitud y la segregación. ¿Por qué? Porque una vez que he dejado aparte mi identidad de alemán o de estadounidense y concibo que en mí mismo soy

libre e independiente, no hay base alguna para que se diga que mi obligación de remediar esas injusticias históricas es mayor que la de cualquier otro.

Concebir a una persona como un ser que en sí mismo es libre e independiente no solo hace que se vea de manera distinta la responsabilidad colectiva entre las generaciones. Tiene además una derivación de mayor alcance: concebir a los agentes morales de esa manera afecta al modo en que concebimos la justicia más en general. La idea de que de cada uno es independiente en sí mismo y en sí mismo elige libremente respalda otra, la de que los principios de la justicia que definen nuestros derechos no deben descansar en ninguna concepción moral o religiosa particular; por el contrario, se debe intentar que sean neutrales entre las diferentes visiones de cuál pueda ser la vida buena.

¿DEBE SER EL ESTADO NEUTRAL MORALMENTE?

La idea de que el Estado debe aspirar a la neutralidad en lo que se refiere al significado de la vida buena se aparta de las antiguas concepciones de la política. Para Aristóteles, el propósito de la política no consiste solo en facilitar el intercambio económico y cuidar de la defensa común, sino también en cultivar el buen carácter y formar buenos ciudadanos. Las discusiones y argumentos sobre la justicia son, pues, inevitablemente discusiones y argumentos sobre la vida buena. «Antes de que podamos [investigar] la naturaleza de una constitución ideal —escribía Aristóteles—, nos es necesario determinar la naturaleza del modo de vida más deseable. Mientras permanezca en la oscuridad, la naturaleza de la constitución ideal también seguirá siendo oscura.»

En nuestros días, la idea de que el objeto de la política es el cultivo de la virtud les resulta a muchos chocante, hasta peligrosa. ¿Quién es nadie para decir en qué consiste la virtud? ¿Y si la gente discrepa? Si la ley buscara la promoción de ciertos ideales morales y religiosos, ¿no abriría el camino a la intolerancia y la coacción? Si pensamos en estados que intentan promocionar la virtud, no se nos vendrá primero a la cabeza la polis ateniense; pensaremos más bien en los fundamentalismos religiosos, del pasado y del presente: apedreamientos de adúlteras, burkas obligatorios, el juicio de las brujas de Salem, etcétera.

Para Kant y Rawls, las teorías de la justicia que se basan en una concepción determinada de la vida buena, sea religiosa o secular, no se compadecen con la libertad. Al imponer a unos los valores de otros, estas teorías no respetan a la persona como a un ser que en sí mismo es libre e independiente, capaz de escoger sus propósitos y fines. Por lo tanto, el ser que elige libremente por lo que en sí mismo es y el Estado neutral van de la mano: precisamente porque cada uno de nosotros es un ser en sí mismo libre e independiente necesitamos un marco legal que sea neutral en lo que se refiere a los fines, que renuncie a tomar partido en las controversias morales y religiosas, que deje a los ciudadanos en libertad de escoger sus valores por sí solos.

Algunos podrían objetar que ninguna teoría de la justicia y de los derechos puede ser moralmente neutral. Hay un nivel en el que esta afirmación es manifiestamente cierta. Kant y Rawls no son relativistas morales. La idea misma de que las personas deben ser libres de escoger sus fines por sí solas es una poderosa idea moral. Pero no le dice a usted cómo debe vivir su vida. Solo requiere que, sean cuales sean los fines que usted persiga, lo haga de modo que respete el derecho de los demás a hacer lo mismo. El atractivo de un marco neutral reside precisamente en que renuncia a establecer una forma preferida de vida o de concepción de qué se tenga por un bien.

Kant y Rawls no niegan que estén proponiendo ciertos ideales de orden moral. Su lucha es contra las teorías de la justicia que derivan los derechos de alguna concepción de qué haya

de tenerse por un bien. El utilitarismo es una de esas teorías. Considera que el bien consiste en maximizar el placer o el bienestar, y se pregunta cuál es el sistema de derechos que más probable es que lo consiga. Aristóteles ofrece una teoría muy diferente de qué haya de tenerse por un bien. No es un bien maximizar el placer, sino realizar nuestra naturaleza y desarrollar nuestras capacidades humanas distintivas. El razonamiento de Aristóteles es teleológico en el sentido de que parte de una concepción determinada del bien humano.

Ese es el modo de razonar que Kant y Rawls rechazan. Sostienen que lo que es debido precede a qué se tenga por un bien. Los principios que especifican nuestros deberes y derechos no deben basarse en ninguna concepción de la vida buena. Kant escribe acerca de «la confusión de los filósofos en lo que concierne al principio supremo de la moral». Los filósofos antiguos cometieron el error de «dedicar sus investigaciones éticas por completo a la definición del concepto de bien supremo», y luego intentaron hacer de ese bien «el fundamento determinante de la ley moral». Sin embargo, según Kant, así se invertía el orden de las cosas. Además, no se compadece con la libertad. Para que nos concibamos como seres autónomos, primero tenemos que promulgar la ley moral. Solo entonces, una vez hayamos llegado al principio que define nuestros deberes y derechos, podremos preguntarnos qué concepciones de qué se ha de tener por un bien son compatibles con tal principio.

Rawls expresa algo parecido con respecto al principio de la justicia: «Las libertades de la ciudadanía igual para todos no están seguras cuando se fundamentan en principios teleológicos». Es fácil ver por qué cimentar los derechos en cálculos utilitarios hace que los derechos sean vulnerables. Si la única razón para respetar mi derecho a la libertad religiosa es la promoción de la felicidad general, ¿qué sucede si un día una gran mayoría desprecia mi religión y quiere prohibirla?

Pero las teorías utilitaristas de la justicia no son los únicos blancos de Rawls y Kant. Si lo que es debido precede a qué se tenga por un bien, también será errónea la forma de Aristóteles de concebir la justicia. Para Aristóteles, razonar sobre la justicia es razonar a partir del *telos*, o naturaleza, del bien en cuestión. Para concebir un orden político justo hemos de razonar a partir de la naturaleza de la vida buena. No podremos encontrar las directrices para una constitución justa mientras no sepamos cuál es la mejor manera de vivir. Rawls discrepa: «La estructura de las doctrinas teleológicas está radicalmente mal concebida: desde el principio, relacionan lo que es debido y qué se tenga por un bien de manera equivocada. No debemos intentar dar forma a nuestra vida fijándonos primero en lo que, según una definición independiente, sea un bien».

JUSTICIA Y LIBERTAD

En este debate está en juego algo más que el problema abstracto de cómo deberíamos razonar sobre la justicia. El debate sobre la prioridad de lo que es debido sobre qué se tenga por un bien es en última instancia un debate sobre el significado de la libertad humana. Kant y Rawls rechazan la teleología de Aristóteles porque no parece dejar sitio para que escojamos nuestro bien. Es fácil ver que la teoría de Aristóteles engendra esa inquietud. Para él, la justicia consiste en que haya una concordancia entre lo que se asigna a las personas y los fines o bienes apropiados a su naturaleza. Pero nos inclinamos a considerar qué la justicia tiene que ver con la elección, no con la concordancia.

La defensa de Rawls de la prioridad de lo que es debido sobre qué se tenga por un bien refleja la convicción de que «una persona moral es un sujeto con fines que él mismo ha escogido». En cuanto agentes morales, estamos definidos no por nuestros fines, sino por nuestra capacidad de escoger. «No son nuestras metas las que, antes que nada, revelan

nuestra naturaleza», sino el armazón que escogeríamos para los derechos si pudiésemos abstraernos de nuestras metas. «Pues lo que uno es en sí mismo viene antes que los fines a que se adhiere; hasta un fin dominante habrá de ser escogido entre numerosas posibilidades. [...] Por lo tanto, deberíamos invertir la relación entre lo que es debido y qué se tiene por un bien propuesta por las doctrinas teleológicas y considerar que lo que es debido viene antes.»

La idea de que la justicia debe ser neutral con respecto a las distintas concepciones de la vida buena corresponde a una concepción de la persona como un ser que en sí mismo carece de ataduras morales previas y escoge con libertad. Estas ideas, tomadas en su conjunto, caracterizan el pensamiento político liberal moderno. En Estados Unidos, en el debate político, liberal significa lo contrario de conservador. No empleo de ese modo la palabra cuando hablo del «pensamiento político liberal». En realidad, uno de los rasgos distintivos del debate político en Estados Unidos es que los ideales del Estado neutral y de quien en sí mismo tiene la libertad de elegir se pueden encontrar a lo largo de todo el espectro político. Buena parte de la discusión por el papel del Estado y de los mercados trata de cuál es la mejor manera de capacitar a los individuos para que persigan sus fines por sí mismos.

Los liberales igualitarios están a favor de las libertades civiles y de los derechos sociales y económicos básicos: el derecho a la atención sanitaria, a la educación, a un puesto de trabajo, a unos ingresos garantizados, y así otros muchos. Sostienen que los individuos estarán en condiciones de perseguir sus propios fines solo si el Estado garantiza las circunstancias materiales que permitan una elección verdaderamente libre. Desde los tiempos del New Deal, los defensores del Estado del bienestar en Estados Unidos basan sus argumentos menos en la solidaridad social y las obligaciones comunitarias que en los derechos individuales y la libertad de elección. Cuando Franklin D. Roosevelt puso en marcha la Seguridad Social en 1935, no la anunció diciendo que expresaba las obligaciones mutuas que hay entre los ciudadanos, sino que la diseñó de forma que se pareciese a un plan privado de pensiones, financiado por «contribuciones» de la nómina y no por los ingresos fiscales generales. Y cuando, en 1944, presentó las líneas generales del Estado del bienestar estadounidense, lo hizo bajo la denominación de «declaración de derechos económicos». No ofreció una justificación comunitaria; arguyó que esos derechos eran esenciales para la «verdadera libertad económica», añadiendo que «un hombre necesitado no es un hombre libre».

Por su parte, los libertarios pro libre mercado (a los que se suele llamar conservadores en la política estadounidense contemporánea, al menos en cuestiones económicas) defienden también un Estado neutral que respete lo que los individuos elijan. (El filósofo libertario pro libre mercado Robert Nozick escribe que el Estado debe ser «escrupulosamente [...] neutral entre sus ciudadanos»). Pero discrepan de los liberales igualitarios acerca de las políticas que esos ideales requieren. Los libertarios, partidarios del laissez-faire y contrarios al Estado del bienestar, defienden los mercados libres y sostienen que los individuos tienen derecho a quedarse con el dinero que ganen. «¿Cómo puede un hombre ser realmente libre —se preguntaba Barry Goldwater, conservador libertario y candidato republicano a la presidencia en 1964— si no puede contar con los frutos de su trabajo para disponer de ellos como quiera, si se los trata como si fuesen parte de un fondo común de riqueza pública?» Para los libertarios, un Estado neutral requiere libertades civiles y un régimen estricto de derechos de la propiedad privada. El Estado del bienestar, sostienen, no permite a los individuos escoger sus propios fines, sino que fuerza a algunos por el bien de otros.

Las teorías de la justicia que aspiran a la neutralidad, sean igualitarias o libertarias pro libre mercado, tienen un gran atractivo. Ofrecen la esperanza de que la política y la Justicia

se libren de quedar empantanadas en las controversias morales y religiosas que abundan en las sociedades pluralistas. Y expresan una embriagadora concepción de la libertad humana, que nos presenta como los autores de la única obligación moral que nos constriñe.

Pese a su atractivo, sin embargo, esta visión de la libertad es deficiente, como lo es la aspiración a encontrar principios de justicia que sean neutrales entre las concepciones de la vida buena que rivalizan entre sí.

Esta es al menos la conclusión a la que me veo arrastrado. Tras lidiar con los argumentos filosóficos que he expuesto y habiendo observado cómo resultan en la vida pública, no creo que la libertad de elegir —ni siquiera la libertad de elegir en condiciones equitativas— sea un fundamento adecuado para una sociedad justa. Más aún, el intento de dar con principios neutrales de la justicia me parece desencaminado. No siempre es posible definir nuestros derechos y deberes sin abordar cuestiones morales sustantivas; y cuando es posible, no es deseable. Ahora intentaré explicar por qué.

LAS EXIGENCIAS DE LA COMUNIDAD

La debilidad de la concepción liberal de la libertad está unida a su atractivo. Si entendemos que cada uno es en sí mismo libre e independiente y no está sujeto a ataduras morales que no haya escogido, no podremos dar sentido a una variedad de obligaciones morales y políticas que por lo común reconocemos e incluso apreciamos. Entre ellas están las obligaciones que dimanen de la solidaridad y de la lealtad, de la memoria histórica y de la fe religiosa, esas exigencias morales que surgen de las comunidades y tradiciones que moldean nuestra identidad. A no ser que pensemos que, aun en sí mismo, cada uno tiene sus ataduras y está abierto a exigencias morales que no ha promulgado él mismo, resulta difícil dar sentido a esos aspectos de nuestra moral y de nuestra experiencia política.

En los años ochenta, una década después de que Teoría de la justicia de Rawls diese al liberalismo igualitario estadounidense su plena expresión filosófica, fueron varios —entre ellos yo mismo— quienes pusieron en entredicho el ideal del que está libre en sí mismo de ataduras y elige libremente, y lo hicieron siguiendo la pauta que acabo de esbozar. Rechazaban que lo que es debido preceda a qué se tenga por un bien, y sostenían que no podemos razonar sobre la justicia haciendo abstracción de nuestras metas y apegos. A estos críticos del liberalismo contemporáneo se les llamó «comunitaristas».

La mayoría de ellos no se sentía a gusto con esa etiqueta, pues parecía insinuar una concepción relativista de la justicia, como si fuese sencillamente lo que una comunidad concreta definiera que es pero esa inquietud suscita una cuestión de peso: las ataduras comunitarias pueden ser opresivas. La libertad liberal nació como antídoto a las teorías políticas que consignaban a las personas a destinos fijados por la casta o la clase, el lugar en la vida o el rango, la costumbre, la tradición o la categoría social heredada. Entonces, ¿cómo es posible que se reconozca el peso moral de la comunidad sin coartar la libertad humana? Si la concepción voluntarista de la persona es demasiado parca —si no todas nuestras obligaciones son el producto de nuestra voluntad—, ¿cómo podremos vernos a nosotros mismos con una situación y a la vez, sin embargo, libres?

SERES QUE CUENTAN HISTORIAS

Alasdair MacIntyre ofrece una poderosa respuesta a esa pregunta. En su libro *Tras la virtud* (1981) expone cómo hacemos nuestros, en cuanto agentes morales, propósitos y fines. Como alternativa a la concepción voluntarista de la persona, MacIntyre presenta una concepción narrativa. Los seres humanos somos seres que cuentan historias. Vivimos

nuestras vidas como andanzas en un relato. «Solo puedo responder la pregunta "¿qué voy a hacer?" si puedo responder una pregunta previa, "¿de qué historia o historias resulta que formo parte?".»

Todas las narraciones vividas, observa MacIntyre, tienen algo de teleológicas. No quiere decir que tengan un fin o propósito fijo establecido por una autoridad externa. La teleología y la impredecibilidad coexisten. «Como los personajes de una narración ficticia, no sabemos qué pasará a continuación, pero no por ello dejan nuestras vidas de tener una cierta forma que se proyecta hacia nuestro futuro.»

Vivir una vida es proseguir una andanza narrable que aspira a una cierta unidad o coherencia. Cuando me encuentro con caminos divergentes intento saber cuál dará más sentido a mi vida como un todo y a aquello por lo que me preocupo. La deliberación moral consiste más en interpretar la historia de mi vida que en ejercer mi voluntad. Lleva a elegir, pero la elección deriva de la interpretación; no es un acto soberano de la voluntad. En cualquier momento, puede que otros vean con mayor claridad que yo qué camino de los que hay ante mí concuerda mejor con la trayectoria de mi vida; tras reflexionar, puede que tenga que decir que mi amigo me conoce mejor que yo mismo. La concepción narrativa de la capacidad de actuar en el orden moral tiene la virtud de permitir esta posibilidad.

Muestra además que la deliberación moral supone una reflexión que tiene lugar dentro de esas historias más vastas de las que mi vida forma parte, historias que son además el objeto de esa misma reflexión. Como escribe MacIntyre, «nunca podré buscar el bien o ejercer las virtudes *qua* individuo». Puedo dar sentido a la narración de mi vida solo si llego a saldar las cuentas con las historias en que me encuentro inmerso. Para MacIntyre (como para Aristóteles), el aspecto narrativo, o teleológico, de la reflexión moral está ligado a la adscripción y al ser parte de algo.

Todos nos acercamos a nuestras propias circunstancias siendo portadores de una identidad social particular. Soy el hijo o la hija de alguien, el primo o el tío; soy un ciudadano de esta ciudad o de tal otra, estoy adscrito a tal o cual gremio o profesión; pertenezco a este clan, a esta tribu, a esta nación. Por tanto, bueno para mí tendrá que ser lo que lo sea para quien desempeñe esos papeles. Como tal, heredo del pasado de mi familia, de mi ciudad, de mi tribu, de mi nación, una variedad de deudas, herencias, expectativas justificadas y obligaciones. Constituyen lo que le ha sido dado a mi vida, mi punto de partida moral. Esto es lo que, en parte, le da a mi propia vida su particularidad moral.

MacIntyre reconoce sin tapujos que la concepción narrativa choca con el individualismo moderno. «Desde el punto de vista del individualismo, soy lo que yo mismo elijo ser.» Según el punto de vista individualista, la reflexión moral requiere que deje aparte o que abstraiga mis identidades y ataduras: «No se me puede tener por responsable de lo que mi país hace o ha hecho a menos que yo haya escogido implícita o explícitamente asumir tal responsabilidad. Tal individualismo es el que expresan esos estadounidenses de hoy que niegan cualquier responsabilidad por las consecuencias de la esclavitud para los americanos negros porque, dicen, "yo nunca he tenido esclavos"». (Debe señalarse que MacIntyre escribió estas líneas casi veinte años antes de que el congresista Henry Hyde dijese precisamente eso mismo al oponerse a las reparaciones).

MacIntyre ofrece otro ejemplo, el del «joven alemán que, por haber nacido después de 1945, cree que lo que los nazis les hicieron a los judíos no tiene relevancia moral en su relación con sus contemporáneos judíos». MacIntyre ve en esta postura una

superficialidad moral. Presupone erróneamente que «lo que cada uno es en sí mismo resulta separable de sus papeles y situaciones sociales e históricas».

El contraste con la concepción narrativa de lo que cada uno es en sí mismo está claro, ya que la historia de mi vida está siempre inmersa en la historia de las comunidades de las que derivo mi identidad. Nací con un pasado, e intentar desligarme de ese pasado, al modo individualista, es deformar mis relaciones presentes.

La concepción de la persona de MacIntyre, la concepción narrativa, ofrece un claro contraste con la concepción voluntarista; esta entiende que, en sí misma, en su meollo, una persona es un ser sin ataduras que elige libremente. ¿Cómo decidiremos entre ambas? Podríamos preguntarnos cuál capta mejor la experiencia de la deliberación moral, pero esa es una pregunta que resulta difícil de contestar en abstracto. Otra forma de evaluar las dos perspectivas consiste en preguntarse cuál ofrece una explicación más convincente de la obligación moral y política. ¿Nos ata algún lazo moral que no hemos escogido y del que no cabe pensar que derive de un contrato social?

OBLIGACIONES MÁS ALLÁ DEL CONSENTIMIENTO

Rawls respondería que no. Según la concepción liberal, solo puede surgir una obligación de dos maneras: como un deber natural ante los seres humanos en cuanto tales y como obligaciones voluntarias que contraemos por consentimiento. Los deberes naturales son universales. Los tenemos ante las personas porque son personas, porque son racionales. Entre ellos están los deberes de tratar a las personas con respeto, de hacer justicia, de evitar la crueldad, y otros de ese tipo. Como surgen de una voluntad autónoma (Kant) o de un hipotético contrato social (Rawls), no se requiere un acto de consentimiento. Nadie diría que tengo el deber de no matarte solo porque he prometido que no lo haría.

Al contrario que los deberes naturales, las obligaciones voluntarias son particulares, no universales, y surgen del consentimiento. Si acuerdo que le pintaré la casa (a cambio de un jornal, digamos, o para pagar un favor), tendré la obligación de hacerlo. Pero no tendré la obligación de pintarle la casa a todo el mundo. Según la concepción liberal, debemos respetar la dignidad de las personas, pero más allá de eso, habremos de cumplir solo lo que hayamos acordado cumplir. La justicia liberal requiere que respetemos los derechos de las personas (tal y como los defina el marco neutral), no que fomentemos lo que para ellas sea un bien. Que debamos ocuparnos del bien de otros dependerá de que hayamos acordado hacerlo así y de con quién lo hayamos acordado.

Una consecuencia llamativa de este punto de vista es la idea de que «para los ciudadanos en general, no hay obligaciones políticas, estrictamente hablando». Aunque quienes se presentan voluntariamente para desempeñar un cargo contraen una obligación política (es decir, servir a su país si se les elige), los ciudadanos corrientes no la contraen. Como escribe Rawls: «No está claro cuál es el acto requerido para fundar esa ligazón ni quién lo ha realizado». Si la concepción liberal de las obligaciones es correcta, el ciudadano medio no tendrá obligaciones especiales para con sus conciudadanos más allá del deber universal y natural de no cometer injusticias.

Desde el punto de vista de la concepción narrativa de la persona, la formulación liberal de las obligaciones es demasiado superficial. No puede explicar las responsabilidades especiales que unos tenemos con los otros en cuanto, conciudadanos. Más aún, ni siquiera abarca esas lealtades y responsabilidades a las que la fuerza moral les viene, en parte, de que atenerse a ellas en la vida es inseparable de que nos concibamos como las personas que en particular somos, como miembros de esta familia o de esta nación o de este pueblo, como portadores de esta historia, como ciudadanos de esta república. Según la concepción narrativa, esas identidades no son contingencias que debemos dejar aparte cuando

deliberemos sobre la moral y la justicia; son parte de lo que somos, y deben, pues, conformar nuestras responsabilidades morales.

Por lo tanto, una manera de decidir entre la concepción voluntarista y la concepción narrativa de la persona consiste en preguntarse si hay una tercera categoría de obligaciones —llamémoslas obligaciones de la solidaridad o de la adscripción— que no se pueden explicar refiriéndose a un contrato. Al contrario que los deberes naturales, las obligaciones de la solidaridad son particulares, no universales; comprenden responsabilidades morales que tenemos, no ante los seres racionales en cuanto tales, sino ante aquellos con quienes compartimos cierta historia. Pero al contrario que las obligaciones voluntarias, no dependen de que se preste un consentimiento. Su peso moral deriva, en cambio, de los aspectos de la reflexión moral que responden a la situación, de que se reconozca que la historia de mi vida se entrelaza con la vida de otros.

Tres categorías de la responsabilidad moral

1. Deberes morales: universales; no requieren consentimiento.
2. Obligaciones voluntarias: particulares; requieren consentimiento.
3. Obligaciones de la solidaridad: particulares; no requieren consentimiento.

[...]

EL PATRIOTISMO, ¿ES UNA VIRTUD?

El patriotismo es un sentimiento moral muy criticado. Hay quienes creen que el amor al propio país es una virtud más allá de toda duda, mientras que otros consideran que lleva a la obediencia ciega, al chovinismo y a la guerra. Nuestro problema es más concreto: los ciudadanos, ¿tienen obligaciones los unos con los otros que van más allá de los deberes que tienen con las demás personas del mundo? Y si es así, ¿pueden basarse esas obligaciones solo en el consentimiento?

Jean-Jacques Rousseau, ardiente defensor del patriotismo, sostiene que el apego y las identidades comunitarias son complementos necesarios de nuestra humanidad universal. «Parece que el sentimiento de humanidad se evapora y debilita en cuanto se extiende al mundo entero, y que no nos afectarían las calamidades de Tartaria o Japón como las de un pueblo de Europa. Hay que acotar y comprimir en cierta manera el interés y la conmiseración para que sean activos.» El patriotismo, propone, es un principio limitador que intensifica el sentimiento de compañerismo: «... es bueno que la humanidad concentrada en los conciudadanos tome en ellos nuevas fuerzas gracias al hábito de verse y al interés común que les une». Pero si los conciudadanos están ligados por lazos de lealtad y comunidad, querrá decir que se deben más los unos a los otros que a los de fuera. ¿Queremos que los pueblos sean virtuosos? Empecemos por hacer que amen a la patria. Pero ¿cómo van a amarla, si la patria no es para ellos más de lo que es para los extranjeros y si ella solo les reconoce lo que no puede negar a nadie?

Los países dan más a su pueblo que a los extranjeros. Los ciudadanos de Estados Unidos, por ejemplo, pueden optar a muchas prestaciones públicas —la educación pública, el seguro de desempleo, la formación profesional, las pensiones de la Seguridad Social, Medica-re (la sanidad para jubilados), cupones de alimentos, etc.— y los extranjeros no. A quienes se oponen a una política de inmigración más generosa les preocupa que los recién llegados se beneficien de los programas sociales que pagan los contribuyentes estadounidenses. Pero esto lleva a preguntarse por qué los contribuyentes estadounidenses son más responsables de sus conciudadanos necesitados que de quienes viven en otras partes.

A algunos les desagrada toda forma de asistencia pública y querrían reducir el Estado del bienestar. Otros creen que deberíamos ser más generosos a la hora de prestar ayuda a los países en vías de desarrollo. Pero casi todo el mundo distingue entre el Estado del bienestar y la ayuda exterior. Y la mayoría acepta que tenemos una responsabilidad especial de satisfacer las necesidades de nuestros conciudadanos que no se extiende a todo el que viva en el mundo. Esta distinción, ¿es moralmente defendible o es un mero favoritismo, un prejuicio a favor de los que son de la misma cepa? ¿Cuál es, realmente, el significado moral de las fronteras nacionales? En lo que se refiere a la pura necesidad, los mil millones de personas que viven en el mundo con menos de un dólar al día están peor que nuestros pobres.

Laredo, de Texas, y Juárez, de México, son dos ciudades contiguas, separadas por el Río Grande. Un niño que nazca en Laredo podrá disfrutar de todos los beneficios sociales y económicos del Estado del bienestar estadounidense y tendrá derecho a buscar en su día un puesto de trabajo en cualquier parte de Estados Unidos. Un niño que nazca al otro lado del río no tendrá derecho a nada de eso. Tampoco tendrá derecho a cruzar el río. Aunque no será por razones atribuibles al uno o al otro, lo que les esperará en la vida a los dos niños será muy diferente por el mero hecho de haber nacido donde han nacido.

La desigualdad de las naciones complica la defensa de la primacía de la comunidad nacional. Si todos los países tuviesen una riqueza comparable y si todas las personas fuesen ciudadanas de un país o de otro, la obligación de atender en especial a la propia gente no plantearía problemas, al menos no desde el punto de vista de la justicia. Pero en un mundo con vastas disparidades entre los países ricos y los pobres, lo que la comunidad demanda puede entrar en tensión con lo que demanda la igualdad. La explosiva cuestión de la inmigración refleja esa tensión.

Patrullas fronterizas

La reforma de la inmigración es un campo de minas político. Solo hay, casi, un aspecto de la política de inmigración que concite un apoyo político amplio: fortalecer la frontera de Estados Unidos para limitar el flujo ilegal de inmigrantes. Los sheriffs de Texas inventaron hace poco un nuevo uso de internet que les sirve para vigilar la frontera. Instalaron cámaras de vídeo en lugares por los que se sabe que se cruza ilegalmente la frontera e hicieron que sus imágenes se pudiesen ver en directo en un sitio de la red. Los ciudadanos que quieran ayudar a vigilar la frontera pueden entrar en esa página y hacer de «ayudantes de policía virtuales de Texas». Cuando ven que alguien cruza la frontera, envían un informe a la oficina del sheriff, que actúa en consecuencia, a veces con la ayuda de la policía de fronteras de Estados Unidos.

Cuando oí en la Radio Pública Nacional hablar de ese sitio de la red, me pregunté qué podía mover a alguien a sentarse ante la pantalla de su ordenador y quedarse mirándola. Debe de ser una tarea bastante tediosa, con largos períodos de inactividad y sin remuneración alguna. El periodista entrevistó a un camionero del sur de Texas, una de las decenas de miles de personas que se han inscrito. Tras un largo día de trabajo, el camionero «llega a casa, sienta su metro noventa y cinco y sus cien kilos ante el ordenador, abre un Red Bull [...] y se pone a proteger a su país». «¿Por qué lo hace?», le preguntó el periodista. «Me hace sentir algo dentro —contestó el camionero—, como que estoy haciendo algo por que se cumpla la ley y por nuestro país.»

Quizá sea una expresión de patriotismo un tanto extraña, pero remite a una pregunta de importancia básica en el debate sobre la inmigración: ¿qué justificación puede tener que las naciones impidan a los extranjeros incorporarse a ellas?

El mejor argumento en favor de limitar la inmigración es comunitario. Como escribe Michael Walzer, la potestad de regular las condiciones de la adscripción, de establecer las cláusulas de admisión y exclusión, «está en la raíz de la independencia comunitaria». Si no, «no podría haber comunidades de carácter, estables históricamente, asociaciones que se prolongan en el tiempo de hombres y mujeres con cierto compromiso especial entre sí y cierta sensación especial de una vida en común».

Sin embargo, en las naciones ricas las políticas de inmigración restrictivas sirven también para proteger privilegios. Muchos estadounidenses temen que si se permitiera que inmigrara a Estados Unidos un número mayor de mexicanos, los servicios sociales se sobrecargarían y se reduciría el bienestar económico de quienes hoy son ciudadanos. No está claro que ese temor esté justificado. Pero supongamos, por mor del argumento, que la inmigración libre redujera el nivel de vida estadounidense. ¿Sería una razón suficiente para restringirla? Solo si usted cree que los nacidos en el lado rico del Río Grande tienen derecho a su buena suerte. Pero como el accidente de dónde se haya nacido no es fundamento para un derecho, cuesta ver cómo se podrían justificar las restricciones a la inmigración por la razón de que preservan la prosperidad.

Un argumento más poderoso para limitar la inmigración es el de que así se protegen los puestos de trabajo y niveles salariales de los trabajadores estadounidenses poco cualificados, los más vulnerables cuando entra un flujo de inmigrantes dispuestos a trabajar por menos. Pero este argumento nos devuelve al problema que intentamos resolver: ¿por qué debemos proteger a nuestros trabajadores más vulnerables si ello significa negar oportunidades de trabajo a gentes que vienen de México y están todavía peor?

Desde el punto de vista de la ayuda a los más desfavorecidos, cabe argumentar en favor de la inmigración libre. Y, sin embargo, incluso quienes simpatizan con el igualitarismo vacilan antes de aceptarla. Esta renuencia, ¿tiene algún fundamento moral? Sí, pero solo si se admite que tenemos una obligación especial hacia el bienestar de nuestros conciudadanos en virtud de la vida en común y de la historia que compartimos. Y eso a su vez depende de que se acepte una concepción narrativa de en qué consiste ser persona, según la cual nuestra identidad como agentes morales está ligada a las comunidades en que vivimos. Como escribe Walzer: «Solo si el sentimiento patriótico tiene algún fundamento moral, solo si la cohesión comunitaria conduce a obligaciones y significados compartidos, solo si hay miembros y hay extraños, tendrán alguna razón las autoridades del Estado para ocuparse en especial del bienestar de su propio pueblo [...] y del éxito de su propia cultura y su propia política».

¿Es injusto «comprar americano»?

La inmigración no es la única forma en que los puestos de trabajo de los estadounidenses pueden ir a parar a gente de fuera. En estos días, el capital y las mercancías cruzan las fronteras nacionales con mayor facilidad que las personas. Esa circulación también suscita cuestiones acerca de la condición moral del patriotismo. Piénsese en el conocido lema «compra americano». ¿Es patriótico comprarse un Ford en vez de un Toyota? Como los coches y otros bienes fabricados se producen cada vez más por medio de cadenas de suministros globales, cada día resulta más difícil saber qué quiere decir que un coche está fabricado en Estados Unidos. Pero supongamos que podemos saber qué productos crean puestos de trabajo para estadounidenses. ¿Es una buena razón para comprarlos? ¿Por qué debe interesarnos más la creación de puestos de trabajo para los trabajadores estadounidenses que para los japoneses, los indios o los chinos?

A principios de 2009, el Congreso de Estados Unidos aprobó y el presidente Obama firmó un plan de estímulo económico por 787.000 millones de dólares. La ley contenía un requisito: que las obras públicas costeadas por el plan —carreteras, puentes, escuelas y edificios públicos— usasen hierro y acero fabricados en Estados Unidos. «Es natural que, cuando sea posible, intentemos estimular nuestra economía en vez de la de otros países», explicó el senador Byron Dorgan, demócrata de Dakota del Norte y defensor de la cláusula de «comprar americano». Los que se oponían a la cláusula temían que desencadenase represalias contra los productos americanos por parte de otros países, lo que empeoraría la crisis económica y acabaría costando puestos de trabajo en Estados Unidos. Pero nadie puso en entredicho la premisa de que el propósito del estímulo era crear puestos de trabajo en Estados Unidos y no en ultramar. Esta premisa encontraba viva expresión en la palabra que los economistas empezaron a usar para describir el riesgo de que el gasto federal estadounidense pagase puestos de trabajo afuera: fuga. Un artículo de portada de *Business Week* se centraba en ese problema de la fuga: «¿Qué parte del mastodóntico estímulo fiscal de Obama se "fugará" y creará puestos de trabajo en China, Alemania o México en vez de en Estados Unidos?».

En una época en que los trabajadores se quedan en todas partes en paro, es comprensible que los políticos estadounidenses tengan como prioridad la protección de los puestos de trabajo en Estados Unidos. Pero que se hable de fugas nos devuelve a la condición moral del patriotismo. Cuando se adopta exclusivamente el punto de vista de la necesidad, cuesta defender que se ayude a los desempleados de Estados Unidos antes que a los trabajadores chinos. Y, sin embargo, pocos le pondrán un pero a la idea de que los estadounidenses tienen una obligación especial de ayudar a sus conciudadanos a que salgan adelante en tiempos difíciles.

Es difícil explicar esa obligación remitiéndose al consentimiento. Yo no he acordado nunca que se ayude a los trabajadores del metal de Indiana o a los trabajadores agrícolas de California. Algunos dirían que lo he acordado implícitamente; ya que me beneficio del complejo entramado de interdependencias de una economía nacional, tengo una obligación de reciprocidad con los demás que participan de esa economía, aunque no los conozca de nada, aunque nunca haya intercambiado realmente ningún bien o servicio con la mayor parte de ellos. Si intentásemos seguir la larga madeja de intercambios económicos del mundo contemporáneo, seguramente nos encontraríamos con que no dependemos menos de quienes viven en el otro lado del mundo que de quienes viven en Indiana.

Por lo tanto, si usted cree que el patriotismo tiene un fundamento moral, si usted cree que tiene responsabilidades especiales con el bienestar de sus conciudadanos, deberá aceptar la tercera categoría de obligaciones: las obligaciones de la solidaridad, o de ser parte de algo, que no se pueden reducir a un consentimiento.

LA LEALTAD, ¿PUEDE IMPONERSE A LOS PRINCIPIOS MORALES UNIVERSALES?

En la mayor parte de los casos que hemos considerado, lo que la solidaridad demanda parece que complementa los derechos naturales o los derechos humanos; no rivaliza con ellos. Podría sostenerse, pues, que estos casos ponen de manifiesto algo que los filósofos liberales reconocen gustosamente: mientras no violemos los derechos de nadie, podremos cumplir con el deber general de ayudar a los demás ayudando a quienes tenemos más a mano parientes o los conciudadanos. No hay nada de malo en que un padre rescate a su hijo en vez de al hijo de otro, con tal de que no atropelle al hijo de un desconocido de camino a rescatar al suyo. De modo semejante, no hay nada de malo en que un país rico cree un Estado del bienestar gene-roso con sus ciudadanos con tal de que respete los

derechos humanos de las personas de otras partes. Las obligaciones de la solidaridad son criticables solo si nos conducen a violar un derecho natural.

Pero si la concepción narrativa de la persona es correcta, las obligaciones de la solidaridad pueden ser más exigentes de lo que se desprende de la liberal, tanto que hasta rivalicen con los derechos naturales.

Robert E. Lee

Pensemos en Robert E. Lee, comandante en jefe del ejército confederado. Antes de la guerra civil, Lee era oficial del ejército de la Unión. Se opuso a la secesión; más aún: la consideró una traición. Cuando la guerra se avecinaba, el presidente Lincoln le pidió que dirigiese las fuerzas de la Unión. Lee rehusó. Había llegado a la conclusión de que sus obligaciones con Virginia pesaban más que sus obligaciones con la Unión y que la postura que mantenía contra la esclavitud. Explicó su decisión en una carta a sus hijos:

Pese a toda mi devoción por la Unión, no he sido capaz de hacerme a la idea de levantar la mano contra mis parientes, mis hijos, mi casa. [...] Si la Unión se disuelve y el gobierno se desmorona, volveré a mi estado natal y compartiré las miserias de los míos. Salvo en su defensa, no empuñaré más la espada.

Como el piloto de la Resistencia francesa, Lee no podía concebir que tuviese que hacer daño a sus parientes, a sus hijos, a su casa. Pero su lealtad fue aún más lejos, hasta el punto de dirigir a su gente en una causa a la que se oponía.

Como la causa de la Confederación no solo incluía la secesión, sino la esclavitud, cuesta defender la decisión de Lee. Con todo, cuesta también no admirar la lealtad que dio lugar a ese dilema. Pero ¿por qué debemos admirar la lealtad a una causa injusta? Es muy posible que usted se pregunte si a la lealtad, en semejantes circunstancias, se le debe dar peso moral alguno. ¿Por qué, se preguntará usted quizá, es la lealtad una virtud y no un mero sentimiento, una sensación, una atracción emocional que nubla nuestro juicio moral y estorba el hacer lo que se debe?

Esta es la razón: a menos que nos tomemos la lealtad en serio, como una exigencia con relevancia moral, no podremos entender el dilema de Lee como un dilema moral en absoluto. Si la lealtad es un sentimiento sin auténtico peso moral, el dilema de Lee será solo un conflicto entre la moralidad y un mero sentimiento o prejuicio. Pero si lo concebimos de esa manera, malinterpretaremos lo que moralmente está en juego.

La lectura exclusivamente psicológica del dilema de Lee deja escapar el hecho de que no solo simpatizamos con personas como él, sino que las admiramos, no necesariamente por lo que deciden hacer, sino por la calidad de su carácter, reflejada en lo consciente que es su actuación. Lo que admiramos es la disposición a ver y padecer las circunstancias de la propia vida como un ser que reflexivamente tiene una situación, un ser al que reclama una historia que le implica en una vida particular, pero que es consciente de esa particularidad de su condición y, por ello, está abierto a otros llamados y horizontes más amplios. Tener carácter es vivir reconociendo las propias ataduras, a veces contradictorias.

Los que velan por sus hermanos 1: Los hermanos Bulger

Una piedra de toque más reciente del peso moral de la lealtad la ofrecen dos historias de hermanos: la primera es la de William y James «Whitey» Bulger. Bill y Whitey se criaron en una familia de nueve hermanos en un complejo de viviendas sociales del sur de Boston.

Bill era un estudiante concienzudo; se leyó los clásicos y se licenció en Derecho en el Boston College. Su hermano mayor, Whitey, abandonó los estudios sin haber acabado el bachillerato y se pasaba el tiempo en las calles cometiendo hurtos y otros delitos.

Ambos llegaron al poder en sus respectivos mundos. William Bulger se dedicó a la política, llegó a presidir el Senado del estado de Massachusetts (1978-1996) y fue luego el rector de la Universidad de Massachusetts durante siete años. Whitey pasó tiempo en una prisión federal por robo a bancos y luego se convertiría en el jefe de la despiadada banda de Winter Hill, un grupo criminal organizado que controlaba en Boston la extorsión, el tráfico de drogas y otras actividades ilegales. Acusado de haber cometido diecinueve asesinatos, se escapó en 1995 para que no lo arrestasen. Todavía sigue desaparecido y es uno de los «diez más buscados» del FBI.

Aunque William Bulger hablaba con su hermano fugitivo por teléfono, decía que no sabía cuál era su paradero y se negó a colaborar con las autoridades para que lo encontrasen. Cuando testificó ante un gran jurado en 2001, un fiscal federal le conminó sin éxito a que aportase información sobre su hermano: «Así que, para ser claros, ¿usted siente más lealtad hacia su hermano que hacia el pueblo del estado de Massachusetts?». «Nunca lo he visto de ese modo —contestó Bulger—. Pero soy francamente leal a mi hermano y me preocupo por él. [...] Tengo la esperanza de que nunca ayudaré a nadie en contra suya. [...] No tengo obligación alguna de ayudar a nadie a que lo capture.»

En los bares del sur de Boston, los clientes expresaban su admiración por la lealtad de Bulger. «No le culpo por no decir nada de su hermano —le decía un vecino de allí al periódico *Boston Globe*—. Los hermanos son los hermanos. ¿Va uno a cantar sobre su propia familia?» Editorialistas e informadores eran más críticos. «En vez de seguir el buen camino —escribía un columnista—, prefirió la ley de la calle». Bulger, ante la presión pública que se ejercía sobre él por haberse negado a ayudar en la búsqueda de su hermano, dimitió como rector de la Universidad de Massachusetts en 2003, si bien no se le acusó de obstruir la investigación.

En la mayor parte de las circunstancias, se debe ayudar a que se lleve a un sospechoso ante la justicia. La lealtad familiar, ¿puede imponerse a este deber? William Bulger parece que pensaba que sí. Pero unos años antes, otro personaje con un hermano desviado tomó una decisión diferente.

Los que velan por sus hermanos II: Unabomber

Durante más de diecisiete años, las autoridades estadounidenses intentaron dar con el terrorista nacional que envió varios paquetes bomba y mató a tres personas e hirió a veintitrés. Como se los mandaba a científicos y otros universitarios, se le llamó Unabomber. Para explicar la razón de que actuase de esa manera, colgó un manifiesto antitecnológico de treinta y cinco mil palabras en internet y prometió que dejaría de mandar bombas si el *New York Times* y el *Washington Post* lo publicaban, cosa que hicieron.

Cuando David Kaczynski, un asistente social de Schenectady, Nueva York, que por entonces tenía cuarenta y seis años, leyó el manifiesto, le resultó misteriosamente familiar. Había frases y opiniones que le recordaban mucho a las de su hermano mayor, Ted, de cincuenta y cuatro años, matemático formado en Harvard que se había convertido en ermitaño. Ted despreciaba la civilización industrial moderna y vivía en una cabaña en Montana. Hacía diez años que David no lo veía.

Tras una gran agonía, David informó en 1996 al FBI de su sospecha de que Unabomber era su hermano. Agentes federales vigilaron la cabaña de Ted Kaczynski y lo arrestaron. Aunque a David se le dio a entender que los fiscales no pedirían la pena de muerte, lo hicieron. La idea de que quizá había llevado a su hermano a la muerte le atormentaba. Al final, los fiscales permitieron que Ted Kaczynski se declarase culpable a cambio de la cadena perpetua sin libertad condicional.

Ted Kaczynski se negó a reconocer a su hermano en el juicio y en el manuscrito de un libro que escribió en prisión le llamaba «otro Judas Iscariote». David Kaczynski intentó reconstruir su vida, indeleblemente marcada por lo sucedido. Tras esforzarse en librar a su hermano de la pena de muerte, se convirtió en portavoz de un grupo opuesto a la pena de muerte. «Se supone que los hermanos han de protegerse entre sí —dijo ante un público al que describía su dilema—, y hete aquí que lo mismo estaba mandando al mío a la muerte.» Aceptó la recompensa de un millón de dólares que ofrecía el Departamento de Justicia a quien ayudase a prender a Unabomber, pero donó la mayor parte a las familias de los asesinados y heridos por su hermano. Y en nombre de la suya, pidió perdón por los crímenes de su hermano.

¿Qué cabe pensar de cómo actuaron William Bulger y David Kaczynski con sus hermanos? Para Bulger, la lealtad familiar podía más que el deber de llevar un criminal ante la justicia; para Kaczynski, fue al revés. Quizá haya una diferencia moral en que el hermano al que no se encuentra siga suponiendo una amenaza. Parece que eso contó mucho para David Kaczynski. «Supongo que cabe decir que me sentía obligado. Que muriera otra persona cuando yo tenía la posibilidad de impedirlo... no podía vivir con esa idea».

Juzgue como juzgue las decisiones que tomaron estos hermanos, cuesta leer ambas historias sin llegar a la siguiente conclusión: los dilemas que tuvieron que encarar solo pueden entenderse como dilemas morales si se acepta que las exigencias de la lealtad y la solidaridad pueden contrapesar otras exigencias morales, incluido el deber de llevar los criminales ante la justicia. Si todas nuestras obligaciones se fundamentasen en el consentimiento o en deberes universales ante las personas en cuanto tales, costaría explicar estas encrucijadas fraternas.

LA JUSTICIA Y LA VIDA BUENA

Hemos estado viendo una variedad de ejemplos con los que se pretendía poner en entredicho la idea, ligada a la de contrato, de que somos nosotros mismos los autores de las únicas obligaciones morales que nos atan: las peticiones de perdón y las reparaciones públicas; la responsabilidad colectiva por las injusticias históricas; las responsabilidades especiales de los miembros de una familia y de los conciudadanos entre sí; la solidaridad con los compañeros; la vinculación con la localidad, la comunidad o el país de uno; el patriotismo; el orgullo y la vergüenza por la propia nación o la propia gente; las lealtades fraternas y filiales. Las exigencias de la solidaridad que hemos visto en los ejemplos precedentes son rasgos de nuestra experiencia moral y política que nos resultan familiares. Sería difícil vivir, o dar sentido a nuestra vida, sin ellas. Pero no es menos difícil dar razón de ellas en el lenguaje del individualismo moral. Una ética del consentimiento no las capta. De ahí les viene a esas exigencias, al menos en parte, su fuerza moral. Se alimentan de nuestras ataduras. Reflejan nuestra naturaleza de seres que cuentan historias, de seres que hasta en sí mismos tienen una situación específica.

¿Qué tiene todo esto que ver, se preguntará, con la justicia? Para responder, recordemos las cuestiones que nos llevaron por este camino. Hemos intentado determinar si todos nuestros deberes y obligaciones se remontan a un acto de la voluntad o a una elección. He sostenido que no puede ser así; las obligaciones de la solidaridad o la adscripción nos plantean exigencias que no están relacionadas con una elección, sino que dimanen de

razones ligadas a las narraciones con las que interpretamos nuestras vidas y las comunidades en que vivimos.

¿Qué está de verdad en juego en este debate entre la formulación narrativa de la capacidad de actuar en el orden moral y la que pone en primer plano el papel de la voluntad y del consentimiento? Una cuestión en juego es la de cómo se concibe la libertad humana. Al ponderar los ejemplos que pretendían ilustrar las obligaciones de la solidaridad y de la adscripción, quizá usted se haya resistido a ellos. Si usted es como muchos de mis alumnos, seguramente le habrá disgustado la idea, o habrá desconfiado de ella, de que estamos atados por lazos morales que no hemos escogido. Ese desagrado quizá le conduzca a rechazar las pretensiones del patriotismo, de la solidaridad, de la responsabilidad colectiva y demás responsabilidades por el estilo; o las habrá reformulado de modo que surjan de alguna forma de consentimiento. Tienta rechazar o reformular esas exigencias para que así no estorben a una idea de la libertad que nos es familiar, la idea de que no nos ata lazo moral alguno que no hayamos escogido, de que ser libre es ser el autor de las únicas obligaciones que nos constriñen.

Estoy intentando dar a entender, con esos ejemplos y otros que hemos visto a lo largo del libro, que esa concepción de la libertad es deficiente. Pero la libertad no es lo único que está en juego aquí. También lo está la manera en que hayamos de concebir la justicia. Recuerde las dos formas de concebir la justicia que hemos tenido en cuenta. Para Kant y Rawls, lo que es debido precede a qué se tenga por un bien. Los principios de la justicia que definen nuestros deberes y derechos han de ser neutrales con respecto a las diversas y contrapuestas maneras de concebir la vida buena. Para llegar a la ley moral, sostiene Kant, debemos abstraernos de nuestros intereses y fines contingentes. Para deliberar sobre la justicia, mantiene Rawls, debemos dejar aparte nuestras metas, apegos y maneras particulares de concebir qué cuenta como un bien. Ese es el motivo de que se conciba la justicia tras el velo de la ignorancia.

Esta manera de concebir la justicia choca con la de Aristóteles, quien no creía que los principios de la justicia puedan o deban ser neutrales con respecto a la vida buena. Muy al contrario, mantiene que uno de los propósitos de una constitución justa es formar buenos ciudadanos y cultivar un carácter bueno. No cree que sea posible deliberar sobre la justicia sin deliberar sobre el significado de los bienes —cargos, honores, derechos y oportunidades— que la sociedad asigna.

Una de las razones por las que Kant y Rawls rechazan la manera de pensar en la justicia propuesta por Aristóteles es que no les parece que deje lugar para la libertad. Una constitución que intente cultivar el carácter bueno o que haga suya una concepción particular de qué cuenta como un bien corre el riesgo de imponer a algunos los valores de otros. No respeta a la persona en cuanto ser que en sí mismo es libre e independiente, capaz de escoger sus fines.

Si Kant y Rawls tienen razón en concebir la libertad de esa forma, también la tendrán en lo que se refiere a la justicia. Si cada uno es en sí mismo independiente y capaz de elegir libremente, sin ataduras morales que precedan a lo que elija, necesitaremos un marco de derechos que sea neutral con respecto a los fines. Si lo que uno es en sí mismo precede a sus fines, lo que es debido tendrá que preceder a lo que se tenga por un bien.

Si, en cambio, resulta más persuasiva la concepción narrativa de la capacidad de actuar en el orden moral, merecerá seguramente la pena reconsiderar la manera de concebir la justicia propuesta por Aristóteles. Si deliberar sobre lo que es un bien para mí implica reflexionar sobre lo que es un bien para las comunidades a las que mi identidad está

ligada, la aspiración a la neutralidad quizá sea un error. Quizá no sea posible, ni siquiera deseable, deliberar sobre la justicia sin deliberar sobre la vida buena.

La perspectiva de introducir formas concretas de concebir la vida buena en el discurso público sobre la justicia y los derechos quizá le resulte muy poco atractiva, temible incluso. Al fin y al cabo, en las sociedades pluralistas las personas discrepan acerca de cuál es la mejor manera de vivir. La teoría política liberal nació de un intento de ahorrarnos a la política y el derecho los embrollos de las controversias morales y religiosas. Las filosofías de Kant y Rawls representan la expresión más plena y clara de esa ambición.

Pero tal ambición no puede llegar a realizarse. No se puede debatir sobre muchos de los problemas de justicia y de derechos por los que más ardientemente se discute sin abordar cuestiones morales y religiosas sujetas a polémica. Para decidir cómo se definen los derechos y los deberes de los ciudadanos, no siempre es posible dejar aparte las maneras contrapuestas de concebir la vida buena. Y cuando es posible, quizá no sea deseable.

Puede que parezca que pedir a los ciudadanos democráticos que dejen sus convicciones morales y religiosas a un lado cuando entran en la esfera pública es una forma de garantizar la tolerancia y el respeto mutuo. En la práctica, sin embargo, lo cierto puede ser lo contrario. Decidir sobre importantes cuestiones públicas pretendiendo una neutralidad inasequible es una receta para el resentimiento y las reacciones viscerales en sentido contrario. Una política vaciada de un compromiso moral sustantivo conduce a una vida civil empobrecida. Además, brinda una invitación a los moralismos estrechos de miras e intolerantes. Los fundamentalistas vuelan donde los liberales no osan ni pisar.

Si al debatir sobre la justicia hemos de enredarnos inevitablemente en cuestiones morales sustantivas, habrá aún que ver cómo procederían los debates así conformados. ¿Es posible razonar en público sobre qué debe tenerse por un bien sin caer en las guerras de religión? ¿Cómo sería una conversación pública más comprometida moralmente y en qué se diferenciaría del tipo de argumentación política al que nos hemos acostumbrado? No se trata de cuestiones meramente filosóficas. Se encuentran en la raíz misma de todo intento de dar nuevo vigor al discurso político y de renovar nuestra vida civil.

[...]

En 1993, Rawls publicó un libro titulado *Liberalismo político* que remodelaba su teoría en algunos aspectos. Reconocía que las personas, en sus vidas privadas, a menudo tenían «afectos, devociones y lealtades que, creen, no dejarían aparte, más aún, que no podrían y no deberían dejar aparte. [...] Quizá les parezca sencillamente impensable la posibilidad de dejar aparte ciertas convicciones religiosas, filosóficas y morales, o ciertos apegos y lealtades duraderos». Hasta ahí, Rawls aceptaba la posibilidad de que tenga un espesor, de que tenga ataduras morales lo que cada uno es en sí mismo. Pero seguía insistiendo en que esas lealtades y apegos no debían contar en nuestra identidad en cuanto ciudadanos. Al debatir sobre la justicia y los derechos, debemos dejar aparte nuestras convicciones morales y religiosas, y hemos de argumentar desde el punto de vista de «una concepción política de la persona», independiente de las lealtades, apegos o maneras de concebir la vida buena que se tengan personalmente.

¿Por qué no debemos llevar nuestras convicciones morales y religiosas a la conversación pública sobre la justicia y los derechos? ¿Por qué hemos de separar nuestra identidad en cuanto ciudadanos de nuestra identidad en cuanto personas morales (en un sentido más amplio)? Rawls sostiene que debemos proceder así para respetar «el hecho de que existe [en el mundo moderno] un pluralismo razonable» en lo que se refiere a la vida buena. En las sociedades democráticas modernas se discrepa por cuestiones morales y religiosas; además, esas discrepancias son razonables. «No cabe esperar que personas conscientes,

con pleno uso de su razón, aun tras una discusión libre, lleguen a la misma conclusión.» Según este argumento, la neutralidad liberal debe defenderse por la necesidad de la tolerancia ante el desacuerdo moral y religioso. «Qué juicios morales son verdaderos, una vez considerados todos los aspectos, no es asunto del que se ocupe el liberalismo político», escribe Rawls. Para mantener la imparcialidad entre doctrinas morales y religiosas contrapuestas, el liberalismo político no «encara las cuestiones morales que dividen a esas doctrinas».

La exigencia de que separemos nuestra identidad de ciudadanos de nuestras convicciones morales y religiosas significa que, al implicarnos en la conversación pública sobre la justicia y los derechos, hemos de atenernos a los límites de la razón pública liberal. No solo no debe el Estado hacer suya ninguna concepción particular de lo bueno; ni siquiera los ciudadanos deben introducir sus convicciones religiosas y morales en el debate público sobre la libertad y los derechos, pues si lo hacen, y sus argumentos prevalecen, estarán imponiendo a todos los efectos a sus conciudadanos una ley que se basa en una doctrina moral o religiosa particular.

¿Cómo podremos saber que la argumentación en nuestros debates públicos está a la altura de lo que la razón pública requiere, adecuadamente despojada de toda dependencia de puntos de vista morales o religiosos? Rawls sugiere un nuevo criterio para determinarlo. «Para comprobar que nos atenemos a la razón pública —escribe—, podríamos preguntarnos: ¿qué impresión nos causarían nuestros argumentos si se presentasen en la forma de una sentencia de un Tribunal Supremo?» Como explica Rawls, esta comprobación es una manera de garantizar que nuestros argumentos son neutrales en el sentido que la razón pública liberal exige: «Los jueces del Tribunal Supremo no pueden, claro está, referirse a sus propios criterios morales, ni a los ideales y virtudes morales en general. Deberán tenerlos por irrelevantes. Igualmente, no pueden referirse a sus propios puntos de vista religiosos o filosóficos, o a los de otros». Cuando participemos como ciudadanos en un debate público, deberíamos observar una contención semejante. Como los jueces del Tribunal Supremo, deberíamos dejar aparte nuestras convicciones morales o religiosas, y limitarnos a esgrimir argumentos de los que quepa esperar razonablemente que puedan ser aceptados por todos los ciudadanos.

Este es el ideal de neutralidad liberal que John Kennedy invocó y que Barack Obama rechazó. Desde los años sesenta hasta los ochenta, los demócratas fueron derivando hacia el ideal de la neutralidad; en muy buena medida suprimieron los argumentos morales y religiosos de su discurso político. Hubo algunas excepciones notables: Martin Luther King Jr. recurrió a argumentos morales y religiosos para promover la causa de los derechos civiles, el discurso moral y religioso dio impulso al movimiento contra la guerra de Vietnam, y Robert F. Kennedy, en pos de la nominación presidencial en 1968, intentó convocar a la nación para que adoptase ideales morales y cívicos más exigentes. Pero para los años setenta el centroizquierda había hecho suyo el lenguaje de la neutralidad y la elección, y cedió el discurso moral y religioso a la emergente derecha cristiana.

Con la elección de Reagan en 1980, los conservadores cristianos se convirtieron en una voz prominente de la política republicana. La Mayoría Moral de Jerry Falwell y la Coalición Cristiana de Pat Robertson perseguían vestir «la desnuda plaza pública» y combatir la permisividad moral que le veían a la vida estadounidense. Apoyaban la oración en las escuelas, las exhibiciones de símbolos religiosos en lugares públicos y las restricciones legales a la pornografía, el aborto y la homosexualidad. Por su parte, los progresistas se oponían a esas medidas, pero no criticando los correspondientes juicios morales caso a caso, sino con el argumento de que los juicios morales y religiosos no tienen lugar en la política.

Esta manera de argumentar les vino bien a los cristianos conservadores y desprestigió a los progresistas. En los años noventa y a principios de la década siguiente, los progresistas sostuvieron, un tanto defensivamente, que también ellos estaban a favor de los «valores», y con esa palabra se referían por lo común a los valores de tolerancia, equidad y libertad de elección. (En un torpe intento de resultar más solemne, John Kerry, el candidato presidencial por el partido demócrata en 2004, se valió de las palabras valor y valores treinta y dos veces en su discurso de aceptación ante la Convención Demócrata). Pero se trataba de los valores asociados a la neutralidad liberal y a las restricciones que la razón pública liberal impone. No conectaban con los anhelos morales y espirituales comunes en la calle ni respondían a la aspiración a una vida pública más preñada de significado.

Al contrario que otros demócratas, Barack Obama comprendió esos anhelos y les dio voz política. Así, su política se apartaba del progresismo de sus días. La clave de su elocuencia no estribaba solo en que fuese hábil con las palabras, sino también en que su lenguaje político estaba impregnado de una dimensión moral y espiritual que apuntaba más allá de la neutralidad liberal.

Cada día, parece, miles de americanos salen a su trasiego diario —dejar a los niños en el colegio, ir a la oficina, volar a una reunión de negocios, comprar en un centro comercial, seguir la dieta o intentarlo—, y a la vuelta comprenden que falta algo. Van llegando a la conclusión de que su trabajo, sus bienes, sus diversiones, su mero estar ocupados, no bastan. Quieren sentir que hay un propósito, que su vida sigue el hilo de una narración. [...] Si de verdad esperamos hablar a la gente allí donde se encuentra, comunicarles nuestras esperanzas y nuestros valores de modo que les resulten afines, no podremos, como progresistas, abandonar el terreno del discurso religioso.

Que Obama dijese que los progresistas deben abrazar una forma de razón pública más abarcadora y más amistosa con la fe refleja un instinto políticamente sensato. También es una buena filosofía política. El intento de desligar los argumentos sobre la justicia y los derechos de los argumentos sobre la vida buena es un error por dos razones: en primer lugar, no siempre se pueden zanjar las cuestiones referentes a la justicia y a los derechos sin resolver cuestiones morales sustantivas; y en segundo lugar, incluso cuando es posible, puede que no sea deseable.

Denuncia de una ceguera moral

El suizo Mark Hunyadi, que fue alumno de Jürgen Habermas y es profesor de filosofía moral, social y política en la Universidad Católica de Lovaina, formula críticas no muy distantes de las que leyeron inmediatamente antes, pero más abarcativas. Cuestiona la distinción problemática entre ética privada y pública, los mínimos principios “razonables” comunes que, según imaginara Rawls, posibilitarían una cooperación social voluntaria y estable, pero que a su juicio es una “ética restringida”, casi neutral y que se pretende compatibilizar con un perfeccionismo meramente individual y privado, con consecuencias devastadoras. Denuncia la consecuencia de ese encierro en lo individual privado, que excluye consideraciones globales y actuaría, de hecho, como eficaz mecanismo de aprobación y preservación del *statu quo*, así como lo hace la contemporánea fragmentación de éticas “especializadas” en cada pedacito en el que es dable fraccionar las actividades humanas. La moral de Habermas (que centra sus preocupaciones en la cualidad ética de la comunicación antes que en la del mundo en el

que se mueven los hablantes) culmina, idealmente, en un punto de vista imparcial a fin de lograr una resolución de conflictos legítima, Rawls (eliminando tanto la metafísica como lo social) establece los principios de justicia para regular una sociedad bien ordenada (mediante un contrato político sin más), otros pensadores liberales desarrollan el concepto de una "moralidad mínima", basado en el igual respeto de todas las posiciones individuales y en no fastidiar o perjudicar a nadie, otorgando a las personas, más allá de esta base legal mínima, el margen más amplio posible de autonomía (para que cultiven perfeccionamientos en su esfera privada). El temor al "perfeccionismo" público (la imposición de estándares colectivos) y el reconocimiento del pluralismo explicarían la predominante reducción de las consideraciones morales a la discusión de la justicia (que lejos estaría de ser el único criterio normativo adecuado para evaluar una sociedad), incapacitándonos para la crítica eficaz de todos aquellos fenómenos profundos que estructuran nuestra vida cotidiana, y por tanto nuestra íntima relación con nosotros mismos y con los demás. De ahí la tiranía de unos modos de vida (que se reproducen con independencia por el aislamiento de las prácticas y los saberes, por la segmentación de esferas), donde se despliegan las patologías sociales modernas, cuya mera identificación y descripción requiere una toma de posición ética común, seriamente dificultada sino totalmente impedida por el confinamiento individualista y la parcelación en especialidades. Las pequeñas éticas nos dejan ciegos e impotentes frente a los problemas medulares de las actuales condiciones sociales de existencia, incapaces de formular y llevar a cabo alguna acción común. Parafraseando a Rousseau, Hunyadi escribe que "en todas partes, los individuos se proclaman libres, pero la libertad está encadenada".

A su juicio, como ha expuesto en otros escritos, todos los agentes morales tienen, empero y a partir del contexto en el que están inmersos, los recursos necesarios para desarrollar un punto de vista moral crítico, cuya potencia está suficientemente garantizada por la identidad moral que se quieren dar (contextualismo fuerte). Por tanto, una filosofía moral no está obligada a realizar extrapolaciones universalistas para asegurar su fuerza crítica, al modo que es propio de la identidad moral de las democracias avanzadas. Se aparta también así de su formación bajo la influencia del universalismo cognitivista de Habermas.

Fragmentos de

La tiranía de los modos de vida
(2015)

Mark Hunyadi (1960)

[...]

La ética de nuestro tiempo ha hecho incluso de ello un dogma: la ética pública, común, compartible, no puede ser más que la ética restringida, la que ya no se pronuncia sobre el curso general de las cosas pero que vela por el respeto de algunos principios mínimos. Desde Locke, el liberalismo ha convertido este dogma en su axioma fundamental, el del Gran Reparto entre la esfera pública y la esfera privada. Es su propio principio: cualquier invocación a una ética global es expulsada fuera de la esfera pública —esfera en cuyo interior se construye sin embargo nuestro mundo común— ya que significaría imponer, de forma paternalista y represiva, una concepción del bien a aquellos que no la comparten. Las preferencias de cada persona deben ser respetadas y protegidas en tanto en cuanto sean compatibles con las de los demás. Es lo que explica la reducción de la moral liberal a la única defensa de unos principios de justicia que son evidentemente públicos: dado que cada individuo aplica libremente su concepción de la vida buena, únicamente son admitidas al rango de reglas comunes aquellas que autorizan la extensión máxima de esta aplicación de igual manera para todos. Principios de justicia únicos para preferencias individuales varias. El perfeccionismo individual (es decir, la implementación que cada cual tiene de su propia concepción acerca de lo que es el bien para sí mismo) descansa pues sobre la neutralidad de las reglas de coexistencia colectiva. Lo que le da miedo al liberalismo no es pues el perfeccionismo en sí, puesto que, individualmente, el perfeccionismo significa a su juicio la realización de la libertad; lo que teme es más bien el paternalismo ligado a un perfeccionismo impuesto al prójimo, sinónimo de represión individual. Por este motivo el liberalismo suspende cualquier posibilidad de evaluación colectiva del mundo común, en nombre de la neutralidad pública. Es su modo de retirarse del mundo, de aprobar por lo tanto el mundo tal como va.

Al igual que la religión, las visiones éticas globales del mundo se han retirado a la esfera privada. Con, no obstante, una consecuencia notoriamente diferente: mientras que la religión, relacionada con la salvación del alma individual, puede sobrevivir bajo el régimen de la privatización, la ética global, que no se ocupa del alma sino del mundo, pierde en ello su razón de ser. El liberalismo deja que persistan las religiones, a las que cada cual puede sumarse de forma individual, pero elimina de hecho las éticas globales, que solo tienen sentido en una adhesión y una acción comunes. Uno puede creer individualmente en la salvación de su alma en un contexto liberal, pero este mismo contexto liberal socava cualquier creencia que no sea la que el propio liberalismo promueve, así la creencia en la autonomía individual o en las capacidades racionales. La doxa liberal ve en este estado de cosas el reconocimiento saludable del «hecho del pluralismo», como dice John Rawls; pero silencia cuidadosamente el hecho de que en nombre del respeto del pluralismo de las convicciones, este mismo liberalismo se vuelve en realidad el cómplice servicial de modos de vida que nos son impuestos unilateralmente. Al retirarse del curso del mundo, el liberalismo lo abraza: es, pues, objetivamente solidario con los modos de vida que este curso del mundo nos impone.

Esta tendencia general a la retirada del mundo, característica de la ética actual, se ve además amplificada por la tendencia contemporánea a la parcelación de la ética en diferentes campos concretos: bioética, ética médica, ética de la salud, ética de la minusvalía, ética del final de la vida, ética del medio ambiente, ética animal, ética de la investigación, ética de la ciencia, ética de las nanotecnologías, ética de los negocios, ética profesional, ética de la familia, ética sexual, ética del funcionario, ética del soldado, ética de la ciudadanía, ética del psicoanálisis, ética del capitalismo, ética del trabajo, ética social, ética económica, ética de la empresa, ética del juego, ética del turismo, ética de la pedagogía, hay incluso una ética de la creación de la moneda, una ética de la defensa del mar y una ética de la hospitalidad en geriátricos... Tal es la vía que la ética de nuestro tiempo ha elegido para retirarse del mundo: parcelarlo, fragmentarlo, atomizarlo, pulverizarlo —literalmente: analizarlo—, para después pasar sus componentes elementales —y solo estos— por la lavadora de sus principios. Este es evidentemente el medio más seguro para evitar cualquier cuestionamiento en profundidad de sus evoluciones más significativas, para apartar la posibilidad de examinar nuestros propios modos de vida y permitirles desarrollarse sin trabas. La ética se transforma así en el exacto reverso del proyecto de crítica general soñada por el joven Marx, y se hace más bien el jovial cómplice de toda realidad existente.

El diagnóstico de la situación moral de nuestro tiempo nos enseña pues que la ética omnipresente es en realidad una ética reducida a la defensa de algunos principios que, una vez satisfechos, dejan el mundo a su libre curso. Esta ética restringida o ética de los principios es pues fundamentalmente acrítica: bajo la apariencia de velar por la norma suprema del respeto de los derechos individuales, sirve de hecho para blanquear éticamente prácticas cuyo carácter ético general se abstiene desde luego de examinar. Es acrítica pero está lejos de ser axiológicamente neutra: el valor que privilegia por encima de todo es el curso del mundo mismo. Su propia naturaleza la empuja al conservadurismo del hecho consumado, o aceptación generalizada del mundo tal como va. Ahora bien, dejar el mundo a su libre curso significa de hecho dejarlo tal como lo quieren los otros, aquellos que tienen el poder de imponernos modos de vida. Cautiva de sus principios, la ética de los principios se vuelve en realidad un instrumento de colaboración objetiva con aquellos a los que la ética les importa un rábano.

[...]

La Pequeña ética conduce pura y simplemente a dejar el mundo en manos de aquellos que tienen el poder de apoderarse de él. Por este motivo el liberalismo es un cinismo; no tanto, es cierto, por lo que se refiere a sus propios valores, que defiende con ardor, como por cuanto a su relación con el mundo. Para hacerle frente, debemos otorgarnos las condiciones para elaborar un actuar común, un actuar que no sea el simple punto de equilibrio entre todos los intereses particulares, que no sea tampoco el resultado abstracto de la coexistencia de las acciones individuales ni el punto de acuerdo mínimo entre actores por lo demás indiferentes los unos a los otros. Y sin embargo ese es el principio que comparten, cada uno a su manera, los dos grandes pensadores liberales de nuestro tiempo, el americano John Rawls y el alemán Jürgen Habermas. Ambos defienden en efecto un principio liberal de neutralidad, lo que significa que conceden una importancia capital a la pluralidad de los individuos, y al pluralismo de sus opiniones: ante lo que Rawls ha bautizado con la expresión hoy popular de «hecho del pluralismo» —un hecho objetivo que nosotros los modernos aceptamos, a no ser que seamos utopistas de manera irrealista o desesperadamente nostálgicos—, las reglas de justicia del Estado que enmarcan la vida común solo pueden ser neutras, absteniéndose de cualquier posicionamiento ético que no haría más que reprimir, en el seno de la sociedad, a aquellos que no la comparten. Aquí puede verse en una pureza prácticamente de laboratorio el lazo interno que une el respeto de las libertades individuales y el principio de la neutralidad del Estado. La cuestión de

saber en qué medida este Estado es realmente neutro —Estado que, por respeto precisamente a las libertades individuales, debe favorecer una comprensión de sí mismo como entidad autónoma, en lugar de dependiente de los demás, y soberana, en lugar de moldeada por su contexto— ha hecho correr mucha tinta, desde el joven Marx (basta pensar en su crítica de los derechos humanos), pero, por muy sensible que esta sea, no es la que retiene aquí mi atención. El punto crucial consiste más bien en poner de manifiesto el olvido masivo, engendrado por tales enfoques liberales, de esa mediación esencial que son los modos de vida. ¿Por qué? Porque, herederos en esto de toda la tradición del derecho natural y del contrato social, estos enfoques construyen su teoría en un cara a cara obstinado entre el individuo y el Estado, entre lo privado y lo público —como si este binomio resumiera por sí solo la relación del hombre con la sociedad—. Se trata en este caso de una profunda ilusión jurídica: centrado en el respeto de los derechos individuales (incluso entendidos de forma intersubjetiva, como en Habermas), el liberalismo finge creer que la cuestión política esencial es la de la no-interferencia de la fuerza pública en la esfera privada, la cual toma en Habermas la forma de la no-distorsión de las condiciones de la comunicación natural. De esta actitud defensiva resulta una despolitización fundamental de lo social. Esto supone una extraordinaria reducción de la complejidad de las relaciones que unen, inclusive en el plano normativo, los hombres a la sociedad y, de manera general, a su contexto. Hay aquí una verdadera operación de depuración: al instalar este cara a cara entre el individuo y la norma, y al resaltar este cara a cara como el problema eminente de la teoría política, el liberalismo —de manera ejemplar bajo la figura de sus dos representantes más destacados— elimina del campo político toda esta vasta zona de contacto por donde el individuo se integra a la sociedad y que lo moldea, zona de adhesión, de roce, también de resistencias. Esta vasta zona es evidentemente la de los modos de vida, al estar encargados estos normativamente de todas las expectativas de comportamiento a través de las cuales se realiza la integración social.

Ahora bien, dado el estado actual de las cosas, debemos adaptarnos a estos modos de vida sin otra esperanza de supervivencia social posible. La colonización tecnológica, y muy pronto robótica, del mundo vivido es a este respecto paradigmática. Esto quiere decir que el liberalismo político nos condena a una especie de esquizofrenia democrática, que no es otra cosa que una alienación a través de los modos de vida: mientras que la sociedad promueve la Pequeña ética de las libertades individuales de forma que cada cual pueda satisfacer sus preferencias, a los individuos que las transmiten se les pide que se plieguen como a un destino a los modos de vida no deseados resultantes. No por ello son abolidas las libertades individuales: más bien se vuelven ilusorias. La libertad no se convierte directamente en su contrario, como una promesa de emancipación que se torna servidumbre: se mantiene por el contrario, pero crea las condiciones de su propia impotencia. La gran astucia del sistema consiste en convertir de este modo el querer individual en obligación social, a la vez que mantiene la ilusión, y por lo tanto el sentimiento, de libertad.

Esta esquizofrenia democrática es el rasgo de nuestro tiempo. El individuo de hoy está escindido entre la parcela de su existencia privada gobernada por la Pequeña ética, ahí donde reina el principio de no-interferencia (su libertad se detiene donde empieza la de los demás), y el inmenso espacio en el que se desarrolla su vida social, y sobre el cual no posee ningún título de propiedad. En realidad, esta escisión es una ilusión, porque el espacio reducido sobre el que reina es ciertamente de no-interferencia, pero se trata de un espacio muy limitado en las elecciones que deja subsistir: a imagen del asalariado que puede sin duda decidir tener una cuenta en el banco de su elección, pero que no puede decidir no tener ninguna cuenta, alimentando y reforzando así, hágase lo que se haga, el sistema en su conjunto. Somos, pues, cautivos del sistema, y determinados por él incluso en las elecciones que nos son impuestas en nuestra esfera privada.

[...]

La adaptación de las preferencias es precisamente lo que exige el sistema para funcionar sin dolor: la libertad solo tiene valor dentro del marco cuyos límites fija el propio sistema, y que los actores hacen suyo. Es interesante a este respecto señalar que John Rawls coloca esta adaptación en el corazón mismo de su sistema. En efecto, para que funcione su sociedad bien ordenada, hay que aceptar una especie de división del trabajo fundamental entre, por una parte, el marco de justicia que impone el Estado democrático —marco institucional regido por los principios de justicia que son el objeto de toda su atención teórica—, y, por otra parte, el ajuste de las preferencias individuales a este marco de justicia. Philippe Van Parijs resume perfectamente la posición de Rawls:

La concepción de la justicia que [este] defiende implica una división de las responsabilidades: mientras que la sociedad acepta la responsabilidad de mantener la igualdad justa de las oportunidades y de las libertades fundamentales y otorgar a cada cual una parte equitativa de los demás bienes primarios, los ciudadanos y las asociaciones aceptan la responsabilidad de modificar y de ajustar sus fines en función de los bienes primarios con los que pueden contar (Van Parijs: ¿Qué es una sociedad justa?).

Al explicar de este modo el reparto entre la esfera pública y la esfera privada, Rawls recupera el espíritu mismo del liberalismo, el espíritu de nuestro tiempo, el principio de nuestra época; pero lo hace de manera que no aparezca la esquizofrenia democrática que, es verdad, minaría la validez de sus propios principios. Hay que enmendarlo pues sobre un punto esencial.

John Rawls forma parte, en efecto, del conjunto de esos autores para quienes el problema político se resume en un cara a cara entre el individuo y el Estado, es decir, en la cuestión de saber bajo qué condiciones institucionales individuos diferentes entre sí pueden coexistir equitativamente en una sociedad democrática. Cuestión clásica, cuestión recurrente, cuestión obsesiva, pero que oculta ampliamente el hecho capital de que, entre el individuo y el Estado, el espacio no está vacío: se extiende en efecto toda la densa red de las prácticas establecidas, actividades corrientes, usos y expectativas de comportamiento que se imponen objetivamente a los individuos en todos los ámbitos de la vida, independientemente de sus preferencias particulares. Este espacio social es precisamente el ocupado por los modos de vida, los cuales fijan mucho mejor lo que se les exige a los individuos que los principios políticos abstractos que gobiernan la estructura de base de la sociedad. Pero, sobre todo, lo determinan en la totalidad del espectro de las actividades sociales, las cuales engloban al conjunto de lo que nos conecta al mundo, desde las relaciones personales hasta las relaciones laborales, pasando por todas las actividades económicas o de ocio: es preciso repetirlo, nuestra conexión al mundo es nuestra conexión al contexto, y este está vetado, estructurado, organizado por los modos de vida.

El conjunto de esta textura social es, sin embargo, ignorado a sabiendas por Rawls, quien busca más bien descontextualizar sus principios puesto que han de establecerse bajo el «velo de ignorancia». La consecuencia molesta (al margen de los beneficios teóricos que esta estrategia también aporta) es que la filosofía política se encuentra completamente expurgada de toda filosofía social. De este modo, no es casual que Rawls y el rawlismo hayan abandonado del todo la esfera laboral, esfera eminente de nuestra vida social pero que escapa totalmente a las teorías de la justicia; estas se concentran casi exclusivamente en los principios que deben realizar el ideal democrático doble de igualdad y de libertad, sin preocuparse en absoluto por el espesor social de las relaciones concretas que constituyen la vida ética de los individuos.

Sin embargo, el mundo actual nos enseña hasta qué punto el trabajo es el lugar de una experiencia de elevado contenido moral, esencial en la vida de los individuos, como muestra el hecho de que puede ser para cada cual, según sea el caso, fuente de realización o de destrucción. Es nuestro modo de vida, él mismo producido por la evolución de fondo de nuestras sociedades siempre más preocupadas por calcar la reproducción del mundo social sobre la reproducción del capital, el que ha impuesto este lugar eminente del trabajo en nuestras existencias; es nuestro modo de vida también el que impone al propio trabajo condiciones drásticas de productividad, de competitividad, de rentabilidad, de cálculo que lo colocan implacablemente bajo la dictadura de las cifras. De ello resulta una poderosa tendencia a la deshumanización de las relaciones laborales, fuente hoy de sufrimientos individuales masivamente registrados, pero cuyo impacto antropológico y sobre la sociedad global resulta aún difícil de medir. ¿Cuánto tiempo se pueden aguantar colectivamente tantos sufrimientos individuales? ¿Hasta cuándo se mantendrá la balanza entre esta pena diaria y los beneficios previstos? ¿Hasta qué límites se puede, se quiere aceptar un modo de vida tan poco satisfactorio? Son estas preguntas altamente morales (que escapan naturalmente a la esfera de reflexión de la Pequeña ética) las que atraviesan nuestra experiencia de todos los días. Ahora bien, es precisamente este tipo de experiencias morales lo que ignora fundamentalmente la filosofía política de Rawls, que obtiene por el contrario sus principios de justicia por destilación de todo este vasto campo experiencial. El espesor de la realidad y de la experiencia sociales, que son, no obstante, nuestra conexión al mundo, prefiere este filósofo taparlos púdicamente. De este modo, se prohíbe a sí mismo ver la significación moral y política, no de la adaptación solicitada a principios de justicia que imaginamos que hemos elegido, sino de la adaptación obligada a los modos de vida que nos son impuestos como una ley natural. Su estrategia teórica es, pues, también una manera de retirarse del mundo, porque quiere deliberadamente ignorar la experiencia del mundo que tienen aquellos que viven en él.

Hay que enmendar, pues (pero es una enmienda que subvierte la tesis misma), la tesis rawlsiana de las preferencias adaptativas —desarrolladas según él en el espacio fluido de un contrato descontextualizado donde decidimos adaptar nuestras elecciones a principios que han sido también escogidos— con otra tesis, la de las restricciones impuestas a nuestras preferencias, a pesar nuestro, dentro del espacio encorsetado del mundo social real en el cual no nos queda más elección que adaptarnos a modos de vida que no hemos escogido. El idealismo de Rawls no toma en consideración los efectos de socialización reales que genera el ejercicio de sus propios principios. Sin embargo, una teoría de la democracia no puede contentarse simplemente con imaginar, tal como hace Rawls, las condiciones etéreas de una elección ideal que descansa sobre principios ideales; porque, como he tratado de mostrar a lo largo de estas páginas, esta focalización sobre los principios lleva inevitablemente a una desmotivación del mundo que, por este camino, puede extender sin freno su influencia sobre los individuos. Ciertamente, Rawls reconoce que los individuos no son simples fuerzas galileanas (como lo eran en cambio para Hobbes) que no serían frenadas más que si se ejerciera otra fuerza sobre ellos: los individuos son suficientemente razonables como para adaptar sus preferencias, ya se vio, a los principios contractuales que deben suponer que serán seguidos por todos. Pero, una vez abandonada la suave moqueta de la posición originaria, ya en la realidad que resulta de la observación de este contrato, debemos plegarnos sin ninguna elección posible a modos de vida impuestos de los que no podemos escapar. La paradoja es flagrante, característica de nuestra época, incluso si aquí se expresa en el lenguaje sofisticado del contrato social. En última instancia, nuestras pretendidas libertades individuales se ejercen en un medio donde no reina ya libertad alguna. Al eliminar lo social de su contrato, el cual es en realidad únicamente un contrato político, Rawls ha eliminado, así pues, sabiamente aquello que habría restado valor a sus propios principios. Peor: es su contrato el que lleva a crear las condiciones de la negación de este mismo contrato.

Así, el liberalismo rawlsiano ya no se preocupa en absoluto por la cualidad ética del mundo en el que viven sus contratantes. Lo mismo podría decirse de Habermas, aunque por razones bien distintas. En su caso, son la comunicación y sus normas ideales las que absorben la totalidad del contenido ético de la que es capaz su teoría. El mundo tiene para el autor de la *Teoría de la acción comunicativa* el valor simplemente cognitivo de aquello a partir de lo cual y sobre lo cual nos entendemos; y se resuelve por consiguiente siendo gobernado por una lógica sistémica que escapa a las exigencias comunicacionales que estructuran nuestras interacciones cotidianas. Es su conocido dualismo entre el sistema (dinero, poder burocrático y técnico) y el mundo vivido, donde el peligro reside en lo que él llama la «colonización del mundo vivido», es decir, la influencia de los sistemas sobre el mundo que se reproduce en la comunicación natural. La categoría «modo de vida» habría podido proporcionarle a Habermas un instrumento más diferenciado, en el que sistema y mundo se articularan, se encontraran, entraran en contacto, en vez de amenazar el primero al segundo. Sea como fuere, su problema normativo estriba en la cualidad ética de la comunicación antes que en la del mundo en el que se mueven los hablantes. Es una forma sofisticada, para la ética, de abandonar el mundo. Ahora bien, hoy por hoy este es el mundo que ha de tenerse en cuenta, es la cualidad ética de este mundo precisamente la que está en cuestión, un mundo abandonado por las éticas liberales, por las éticas procesales, por los comités de ética, los códigos, los reglamentos y los expertos de todo pelaje. El mundo nos llama, y hay que contestarle.

Dos aportes muy recientes

Los vertiginosos cambios de una actualidad que no cesa de renovarse parecen perimir las elaboradas teorías del pasado, inclusive el reciente. Sin embargo, teóricos y filósofos no dejan de reflexionar sobre sus circunstancias o hacer aportes esperanzados para propiciar nuevos desarrollos.

Como ejemplo de una reflexión sobre la actualidad hecha mientras ella transcurre proponemos la lectura de esta entrevista, de diciembre de 2016, al filósofo francés Jacques Rancière (1940), que a lo largo de una obra muy abundante y multifacética, se ha ocupado de la pasividad y la acción políticas, con una intención emancipatoria y no orientada hacia obligaciones ni por normas. A su juicio esa política surgiría en la reunión y acción del demos, que posibilita la democracia igualitaria (el punto de partida), pero no es propia de espectadores ni producto del impacto de las teorías. Es, sobre todo, rara en un mundo que pasiviza a sus habitantes o los distrae. El entrevistado da cuenta de cambios recientes que parecen apartar inconmensurablemente a las actuales generaciones de las que les precedieran al menos desde 1789.

La extrema derecha está volviendo a ser exitosa en su evocación de símbolos identitarios muy primitivos

Federico Galende 04 Diciembre, 2016

Días atrás, Jacques Rancière (75) estuvo en Chile, invitado por el rector de la Universidad de Valparaíso, quien le otorgó el Doctorado Honoris Causa. La tarde en la que estaba a punto ya de marcharse lo visité en el hotel enviado por este medio y tuvimos una conversación ondulante, sin pautas ni puntos precisos, que el filósofo aprovechó para explayarse por una gran cantidad de temas: el impulso de los movimientos democráticos con los que se inició el siglo y el aciago contrapunto que acaba de ponerle el triunfo de Donald Trump, las diversas configuraciones del pueblo, las luchas por la igualdad y las fronteras siempre imprecisas entre las performances del arte y las de la política. Rancière es un filósofo atípico: alejado de la previsible pausa reflexiva que solemos reconocer en el orador vacilante, habla a toda velocidad, soltando manojos de frases que estallan unos detrás de otros, poseído por una prosa inquieta, arrebatada, que emplea hundiéndose con pasión en la materia que trata. Su estilo es tan punzante como sencillo, propio de quien revela en la filosofía una larga y cultivada amistad con la igualdad como presupuesto de toda política.

-Partamos quizá por el “pueblo”, una noción que la moda filosófico política de los noventa había dado de baja y que varios de tus libros trajeron de vuelta. Veníamos bien, el siglo se abría con movimientos, marchas, primaveras e intifadas, las democracias neoliberales se caían a pedazos y de pronto aparecen el impeachment, Macri, el Brexit, Le Pen, Donald Trump.

Creo que el siglo, como tú dices, comenzó con la irrupción cada vez más creciente de movimientos democráticos, movimientos que de alguna manera trataron de crear una nueva idea de “pueblo”. Este es mi punto. Pero mi punto es también que el pueblo no existe *per se*, no es algo en sí mismo, sino más bien el efecto de una construcción: nosotros somos el pueblo cuando nos reunimos en una plaza, cuando llevamos a cabo nuestras reivindicaciones, pero la Constitución crea también un pueblo, los medios crean un pueblo, y por eso la pregunta que corresponde hacerse, la que a mí me interesa al menos, es qué pueblo es ahora.

- ¿Y qué pueblo es ahora?

Bueno, te respondería la pregunta partiendo por el otro lado. Pienso que en países como Francia o Estados Unidos ha habido una monopolización de este asunto por parte de una clase política muy reducida. Al interior de esa clase política la derecha y la izquierda parlamentarias se han ido indiferenciando cada vez más, han ido perdiendo especificidad y tienden hoy a ser más o menos lo mismo. A la vez siguen existiendo estos movimientos más pequeños que proponen otra idea de lo popular, movimientos que generan el espacio para la enunciación de un “nosotros”. Este enunciado trata de correr por fuera de la integración cada vez mayor al poder político y al poder financiero, así que lo que tenemos es nuevamente una división entre la élite política y todo aquello que es excluido del sistema.

-Pero Trump le habla a buena parte de esos excluidos, por mucho que no nos guste. Trump ocupa demagógicamente un lugar vacío: el lugar de un pueblo que no puede

representarse a sí mismo. Y finge por eso volver a la América profunda, como lo hace Marine Le Pen evocando la Francia profunda, cuando lo que en realidad están haciendo es producir desde arriba una especie de identificación imaginaria. No hay que olvidar que la materia de la política es lo simbólico.

-Pero en tus escritos la materia de la política es más bien la experiencia sensible, la relación entre los cuerpos, la vida en común. Acá en Chile hay un programa de radio que se llama *La comunidad de los iguales* y a la vez nuestros historiadores suelen dividirse actualmente entre los que siguen apelando a la voz de los que no tienen voz y los que, como Miguel Valderrama, postulan una especie de poshistoria en la que no hay ya ningún centro, ningún eje, ningún horizonte que pueda ser prometido, un poco como lo planteas tú en el hermoso libro sobre Béla Tarr.

Sí, pero yo no confundiría este asunto sobre el que he escrito a propósito de Béla Tarr, el del tiempo de la espera o el de un tiempo alejado de las promesas de la historia, con este imaginario de carácter poshistórico o pospolítico que de alguna manera termina siendo funcional a la política del consenso. Esta es para mí la ideología de los que monopolizan hoy el poder y los defensores de esta ideología, con independencia de lo que mencionas sobre la poshistoria, saben muy bien cómo enmascarar el neoliberalismo con esta falsa política de los acuerdos. Con esto pasamos a creer en el fin de la política o, peor aun, en que la política puede ser reducida en última instancia a la gestión del poder, cuando lo que sucede más bien es la conjunción entre dos fenómenos: por un lado la extrema derecha simula encarnar al pueblo situándose estratégicamente por fuera del *establishment* de la clase política, por otro lado esto nos recuerda que entonces la política no está muerta, que necesita de símbolos, que necesita de ciertos dispositivos de simbolización colectivos. Esto en primer lugar.

-¿Y en segundo lugar?

En segundo lugar, me parece importante considerar que el neoliberalismo no es hoy solamente un credo económico, sino también una forma de pensamiento global. Este pensamiento global tiene que ver con la fe en que una sociedad puede fundarse en la desigualdad. Hay un odio a la igualdad, un desprecio, como si la igualdad fuese algo infame. Pero en esto hay también una paradoja, puesto que a título del neoliberalismo se pretende fingir que la política está muerta siendo que, a la vez, se la necesita para dar justamente un aspecto político a ese mismo neoliberalismo. Lo que estas élites plantean es algo que no me parece que sea verdad: que la política puede ser reducida a la gestión del poder y que la comunidad puede fundarse en la desigualdad.

-Bueno, pero siempre fue un poco así.

Pero la novedad reside esta vez en que la extrema derecha está volviendo a ser exitosa en su evocación de símbolos identitarios muy primitivos, muy elementales, de modo que lo que se produce es una fusión entre los símbolos identitarios propuestos por la extrema derecha y la fe política en una desigualdad programada. Piensa que hasta hace muy poco en Francia y en los mismos Estados Unidos la derecha se rehusaba a llamarse a sí misma de esta manera.

-Acá todavía se rehúsa.

(Risas) ¿Se rehúsa? Bueno, ya se desnudarán, como lo hicieron allá, donde hasta hace poco

tiempo decían cosas del tipo “nosotros somos el centro” y decían también, por mucho que no fuera cierto, que creían en la igualdad. Lo nuevo es que hoy toda esta gente se proclama a sí misma de derecha y proclama abiertamente que quiere la desigualdad.

-Trump dice en realidad cualquier cosa, dice casi todo lo que se le cruza por la cabeza, lo que no deja de tener ciertos resabios experimentales, en el sentido de que produce al voleo anudamientos imprevisibles: se sitúa por fuera del *establishment*, dispara contra los medios más poderosos, denuncia la improductividad del sistema financiero, confiesa su devoción por Putin, etcétera. Y a la vez es cierto: llama a regresar a una identidad bastante convencional que está lejos de cualquier forma de experimentación.

Es cierto lo que dices, Trump anuda dos formas discursivas que son normalmente antitéticas: por un lado se exhibe como un triunfador, un campeón, un hombre de negocios que representa a la América de los que ganan contra la América de los perdedores, y por otro apela a los excluidos, a los que han sido dejados de lado por la clase política. Con esto genera una confluencia muy rara entre la América triunfalista y la América de los que sufren. ¿Por qué sufren? ¿Sufren a causa de los mexicanos, de los latinos, de los inmigrantes? Trump ha sabido conjugar con mucha astucia las dos formas de la identidad americana.

-Pero entiendo que a la vez la política no tiene para ti mucho que ver con esto. No tiene que ver con la gestión ni con la vida, ni siquiera probablemente con el poder. En tu trabajo, la política se juega más bien en la lucha perpetua entre ricos y pobres.

La política para mí reside efectivamente en esa lucha, en esa oposición, solo que ricos y pobres no responden a categorías sociológicas específicas o a grupos sociales determinados: funcionan más bien en la estructura simbólica de esta oposición. Movimientos como los *Occupy Wall Street*, por dar un ejemplo, resultan de la conjunción de muchos grupos, de muchas identidades, de muchas formas de subjetivación. En este sentido, el lugar de los oprimidos es heterogéneo, es múltiple, como tú sugieres, pero a la vez estos oprimidos se construyen a sí mismos en oposición a la gestión neoliberal del poder.

-Es lo que nos ocurrió a nosotros con el movimiento estudiantil del 2011: dejaron secuelas, dejaron marcas interesantes, dejaron una sensibilidad transformada...

Seguramente, porque de lo que se trata es de una configuración que genera un nuevo tipo de pueblo en tanto símbolo colectivo, gente que proviene de horizontes muy diferentes y que, sin embargo, ocupan el mismo espacio, el mismo lugar. Lo que así construyen es una suerte de oposición frente al mundo oficial, frente a la política comprendida como gestión del poder.

-Pero ¿no habrá cierto conformismo en pensar el asunto de esta manera? Algunos han llegado a considerarte una especie de socialdemócrata sofisticado.

(Risas) ¿Socialdemócrata? ¡No, eso sí que no, nada más alejado de mi posición!

-Bueno, lo sé, te lo pregunto porque teniéndote aquí tan cerca me gustaría saber de primera mano cómo te defines tú. ¿Cómo un comunista no vanguardista, como un anarquista, como un populista de izquierda?

Me defino como un demócrata radical. Ahora bien, si el comunismo del que tú hablas, incluso el comunismo del hombre solo, significase algo, sería un tipo de democracia radical, así como sería un tipo de democracia radical el anarquismo. Me refiero a que lo que defiendes es en realidad una implementación radical de la igualdad, lo que por cierto no tiene nada que ver con la socialdemocracia, que como sabemos forma parte de la política parlamentaria. En lo que respecta al populismo, creo que es un concepto muy ambiguo, en parte porque por un lado remite al pueblo como un importantísimo símbolo de la política mientras que, por el otro, designa como sabemos una forma de relación muy específica entre el pueblo y el líder.

-¿Y cómo lo vinculas con lo de Estados Unidos?

Yo considero que lo que pasó en Estados Unidos (y no solo en Estados Unidos) fue que los políticos pensaron que era provechoso crear este tipo de enemigos: el populismo es el enemigo, el populismo es lo que está al otro lado y todos los que no están de acuerdo con quienes ejercen actualmente el poder son en realidad populistas. El problema es que les salió el tiro por la culata: pensaron que era inteligente hacer esto y terminó apareciendo nada menos que Trump.

-O sea que para Rancière el populismo de izquierda no es una chance.

Como militantes de izquierda no podríamos hablar de “populismo”, puesto que lo que se designa generalmente con ese nombre es el acaparamiento de fuerzas democráticas en la figura de un líder carismático, como en el caso de Cristina Kirchner, cuyo intento evidente fue el de gobernar encarnando al pueblo. El pequeño problema está en que el pueblo no se puede encarnar.

-No, por supuesto, pero yo no me refería a la articulación o la encarnación, sino a la proliferación espontánea de redes colaborativas que operan a distancia de las grandes urbes financieras y del *establishment político*. El filósofo Rodrigo Karmy habla de intifadas sin pastores ni vanguardias y Kaurismaki le llama a todo esto “comunismo idílico”, un comunismo que es inmanente a las prácticas de los cuerpos y que no responde a ningún horizonte utópico. Tú mismo lo dices en el prólogo al libro de Blanqui: “el comunismo es la igualdad de todos los hombres que participan de un mismo saber sobre el cielo”. Es una definición muy interesante, que postula de paso el carácter indivisible de la inteligencia: la inteligencia como algo que fue siempre en común y de la que cualquiera puede hacer uso subordinándola a la voluntad.

Bueno, claro, una intifada sin vanguardia supone que la igualdad de las inteligencias es la base del comunismo, y esto significa que lo que está a la base del comunismo es este tipo de credo, de fe, en una inteligencia que es compartida por todos. Esta base es para mí la confianza en la capacidad de cualquiera y no tiene nada que ver, en tal caso, con la idea de Negri y de Hardt del *general intellect* o de las destrezas supuestamente comunes que suscitan las nuevas tecnologías. Yo no pienso de esta forma, no es esto a lo que me refiero, sino al hecho de que el comunismo es algo que se construye o se teje en cada momento, en cada relación. El punto que me interesa es que en cada uno de estos momentos, en cada tipo de relación, en cada instante se puede presuponer la igualdad o se puede reproducir la desigualdad. Y por lo tanto o bien construimos un mundo comunista o bien estamos reproduciendo la lógica de la desigualdad.

-No puedo estar más de acuerdo. La igualdad es en todo caso para ti un presupuesto, no una promesa o algo que aspiremos a conquistar. Es un punto de partida, uno que cuando se ejerce da la impresión de tener un carácter bien performático. Cuando esto sucede, la lógica del espectáculo cede a la del carnaval y algo de esto pasó en Chile a partir del 2011.

Es cierto, yo creo que hay que pensar en todas las formas de creatividad, en todas las inteligencias que son actuadas o son ejercidas cuando el orden normal de las cosas es subvertido. Nosotros somos de alguna forma el testimonio de todos estos movimientos revolucionarios, de todos estos tiempos revolucionarios, de todos estos días revolucionarios en los que la gente hace una multiplicidad de cosas: performances, actos o fiestas cuyos disturbios contrarrestan las fuerzas de la desigualdad. Se trata de los momentos en los que los hombres, las mujeres, los pueblos pueden probarse a sí mismos su habilidad para hacer cosas para las que se suponía que no tenían ninguna capacidad. Pero este es solo un lado del asunto; el otro tiene que ver con la temporalidad, que tú abrevias bien en la figura del carnaval.

-Pero intuyo que el carnaval no te gusta.

No, no es que no me guste; el problema con el carnaval es que es una forma de invención popular o de subversión popular que responde a una cierta institucionalidad. Todos los años tienen un momento en el que los hombres o las mujeres del pueblo se convierten en reyes o en reinas y subvierten el mundo, lo giran o lo dan vuelta, pero lo hacen en un tiempo específico. Y eso para mí es diferente a esta capacidad de la gente del pueblo que suele asomar en momentos inesperados, despojada de todo programa, de todo cronograma. El del carnaval es el tiempo del pueblo, pero después de este tiempo cada quien retorna al trabajo, retorna a su casa, retorna a su condición. Lo que pienso de estos rituales es que no alcanzan a ser realmente subversivos, en parte porque lo que para mí está en juego en la suspensión de la incapacidad que los otros nos atribuyen es algo bien distinto: es la invención de una nueva temporalidad.

-Como en *La noche de los proletarios*.

Exacto, desde donde se podría extraer un ejemplo bastante anecdótico: esa noche de los proletarios empieza a principios de marzo y normalmente se extiende hasta el treinta y uno, puesto que después como todos sabemos comienza abril. Pero curiosamente allí no existió abril, sino el treinta y dos de marzo y luego el treinta y tres de marzo y así sucesivamente. Es solamente una anécdota, pero una que permite ilustrar esta idea de la subversión del tiempo o de la invención de un tiempo nuevo.

-Pero al carnaval le subyace lo que toda historia ha vivido olvidando: la irrupción de las potencias igualitarias de las tradiciones populares. ¿No hay ahí una suerte de performance colectiva que es precisamente un tema del arte y de la política a la vez?

Por supuesto, porque lo que resulta interesante al interior de los movimientos y de las prácticas de los pueblos es justamente una indeterminación entre la performance política y la performance artística. Lo que está allí es la idea de la política como un modo de moverse, un modo de disposición entre los cuerpos, el corte de una unidad temporal. En los movimientos políticos más recientes esto está tan presente como en las performances

más recientes del arte. Y por eso considero que habría que hablar de dos intentos que son bien distintos: el primero de estos intentos estriba en poner en la escena del arte todos los significantes de la política, en recrear la política desde el arte; el segundo, en cambio, estriba en los anudamientos o en las relaciones promiscuas que existen ya de por sí entre las formas que provienen de la protesta política y aquellas que derivan de la performance o de la invención artística. Lo que pienso sobre estas prácticas es que hay entre ellas una indeterminación.

-Y una conjunción también.

-Y una conjunción también, una demarcación que es imprecisa. Y esto lo opongo a la pretensión artística por recrear la palabra de la política a través de los medios del arte.

-Muchas gracias, Rancière.

*Federico Galende, filósofo, escritor y profesor de la Universidad de Chile.

Foto: Denis Isla

<http://www.theclinic.cl/2016/12/04/jacques-ranciere-la-extrema-derecha-esta-volviendo-a-ser-exitosa-en-su-evocacion-de-simbolos-identitarios-muy-primitivos/>

A diferencia de estas consideraciones sobre y a partir de acontecimientos políticos, sociales y culturales muy recientes, los dos filósofos canadienses, de los que podrán leer a continuación extractos de su libro *Zoopolis*, sin renunciar ni a la teoría ni a la práctica transformadora incorporan una temática que, cuanto mucho, es entre nosotros incipiente y carece, hasta donde sabemos, de un tratamiento académico.

Sin embargo ambos autores, cuyo prestigio como filósofos políticos es grande en el mundo anglosajón, se ocupan muy seriamente de la relación entre humanos y animales, proponiendo mejorar la teoría de los derechos de estos últimos, que se discute con creciente intensidad en muchas partes del mundo y desde hace décadas, recurriendo a conceptos tales como ciudadanía, residencia, soberanía, etc. En resumen, proponen incluir en una nueva zoopolis a animales humanos y no humanos, reconociéndoles a ambos derechos universales y relacionales. Al hacerlo no solo intervienen en disputas actuales, intelectuales y prácticas, políticas y jurídicas, sino que extienden el espacio y los actores de la política, de un modo que puede parecer radical pero podría también describirse, si recurrimos al optimismo moral de nuestro Carlos Vaz Ferreira, como signo, precisamente, de un mejoramiento moral (o de la inquietud por lograrlo).

Fragmentos de

Zoopolis

Una teoría política de los derechos de los animales

(2011)

Sue Donaldson (1962) y Will Kymlicka (1962)

Introducción

El movimiento de defensa de los animales se encuentra en un callejón sin salida. Las estrategias y argumentos familiares para articular temas y movilizar a la opinión pública respecto al bienestar animal desarrollados en los pasados 180 años tuvieron cierto éxito en algunos aspectos. Pero los límites propios de esas estrategias se han hecho crecientemente claros, dejándonos incapaces de abordar, o incluso identificar, algunos de los más serios desafíos éticos de nuestra relación con los animales. Nuestro propósito en este libro es ofrecer un nuevo marco, uno que toma a “la cuestión animal” como tema central para la teorización acerca de la naturaleza de nuestra comunidad política y sus ideas de ciudadanía, justicia y derechos humanos. Este nuevo marco, creemos, abre nuevas posibilidades, conceptual y políticamente, para superar los actuales obstáculos a un cambio progresivo.

La defensa de los animales tiene una larga y distinguida historia. En la era moderna la primera Sociedad para la Prevención de la Crueldad hacia los animales se estableció en Gran Bretaña en 1824, principalmente para evitar el abuso de los caballos que tiraban de los carruajes de transporte. Desde esos modestos comienzos el movimiento creció hasta devenir una vibrante fuerza, con incontables organizaciones de defensa en todo el mundo y una rica tradición de debate público y teorización académica sobre el tratamiento ético de los animales. Ese movimiento también logró algunas victorias políticas, desde la prohibición de deportes sangrientos a la legislación contra la crueldad con los animales en la investigación, la agropecuaria, la caza, los zoológicos y los circos. El referendo de la Proposición 2 en California, en el cual el 63% de los votantes apoyó la prohibición del uso de cajas de gestación para cerdos y terneros, así como estrechas jaulas para gallinas ponedoras, es sólo uno de los ejemplos recientes en los que los activistas han logrado focalizar la atención pública en el tema del bienestar animal y desarrollar un amplio consenso político a favor de limitar prácticas de extrema crueldad. De hecho, en todo Estados Unidos, 28 de 41 referendos para mejorar las medidas de bienestar animal en los últimos 20 años fueron aprobados - una mejora dramática en comparación con el fracaso casi total de tales iniciativas entre 1940 y 1990. Esto sugiere que las preocupaciones del movimiento de defensa de los animales han ido arraigándose cada vez más en la conciencia pública de Zoopolis, y no sólo en los Estados Unidos, sino también en Europa donde la legislación sobre bienestar animal está más avanzada.

Teniendo esto en cuenta el movimiento puede ser visto como un éxito, que construye acumulativamente sus victorias, empujando gradualmente las metas más lejos. Pero hay

otro lado, más oscuro, de la historia. En una perspectiva más global, argumentaríamos que, en gran medida, ha fracasado. Los números cuentan la historia. La incesante expansión de la población humana y el desarrollo continúa eliminando el hábitat de los animales salvajes. Nuestra población se ha duplicado desde la década de 1960, mientras que las poblaciones de animales silvestres han disminuido en un tercio. El sistema industrial agropecuario sigue creciendo para satisfacer (y estimular) la demanda de carne. La producción mundial de carne se ha triplicado desde 1980, hasta el punto de que hoy en día los seres humanos matan a 56 mil millones de animales al año para comida (sin incluir en esa cifra a los animales acuáticos). Se espera que la producción de carne vuelva a duplicarse para el 2050, según un informe de la ONU (*La larga sombra de la ganadería*). Y las corporaciones, siempre procurando recortar costos o encontrar nuevos productos, buscan constantemente nuevas formas de explotar animales de manera más eficiente en la manufactura, la agricultura, la investigación y el entretenimiento.

Estas tendencias mundiales son verdaderamente catastróficas, empequeñeciendo las modestas victorias alcanzadas a través de reformas en el bienestar de los animales, y no hay indicios de que cambiarán. En el futuro previsible, podemos esperar que cada vez más animales sean criados, confinados, torturados y explotados, cada año, para satisfacer los deseos humanos. En las provocativas palabras de Charles Patterson, el estado general de las relaciones hombre-animal se caracteriza mejor como un "eterno Treblinka", y no hay indicios de que esta relación básica esté cambiando. La realidad es que la explotación animal sostiene el modo en que nos alimentamos y vestimos, nuestras formas de entretenimiento y ocio, y nuestras estructuras de producción industrial e investigación científica. El movimiento de defensa de los animales ha roído los bordes de este sistema de explotación animal, pero el sistema mismo perdura, y de hecho se expande y profundiza todo el tiempo, con notablemente poca discusión pública. Algunos críticos sostienen que las así llamadas victorias del movimiento de defensa de los animales -como la Proposición 2 de California- son en realidad fracasos estratégicos. En el mejor de los casos, distraen la atención respecto del sistema subyacente de explotación animal y, en el peor, proporcionan a los ciudadanos una manera de aliviar sus ansiedades morales, dando falsas garantías de que las cosas están mejorando cuando en realidad están empeorando. De hecho, Gary Francione sugiere que estas medidas de mejoramiento sirven para legitimar, en lugar de contestar, al sistema de esclavitud de los animales, atenuando lo que de otro modo podría ser un movimiento más radical de real reforma.

La afirmación de Francione de que las reformas son contraproducentes es enormemente polémica. Incluso entre los defensores de los animales que comparten el objetivo de la eventual abolición de toda explotación animal, hay desacuerdo sobre las cuestiones estratégicas en torno al cambio incremental, así como hay desacuerdo sobre los méritos relativos de la reforma educativa, la acción directa, el pacifismo y una protesta más militante en favor de los animales. Pero lo que sin duda es claro, después de 180 años de defensa organizada de los animales, es que no hemos hecho ningún progreso demostrable hacia el desmantelamiento del sistema de explotación animal. Campañas como las que van desde las primeras leyes anti-crueldad del siglo XIX hasta la Proposición 2 de 2008 pueden ayudar u obstaculizar en los márgenes, pero no desafían, ni siquiera abordan, los fundamentos sociales, legales y políticos del eterno Treblinka.

En nuestra opinión, este fracaso es un resultado predecible de los términos defectuosos en los que las cuestiones animales son objeto de debate público. Simplificando en exceso, gran parte del debate opera dentro de alguno de los siguientes tres marcos morales básicos: un enfoque "de bienestar", un enfoque "ecológico" y un enfoque de "derechos

básicos". Como se han elaborado hasta el presente, ninguno ha demostrado ser capaz de generar cambios fundamentales en el sistema de explotación animal. Creemos que tal cambio sólo será posible si podemos desarrollar un nuevo marco moral, que conecte el tratamiento de los animales más directamente con los principios fundamentales de la justicia liberal democrática y los derechos humanos. Ese, de hecho, es el objetivo de este libro.

Discutiremos los límites de los enfoques existentes de bienestar, ecología y derechos en todo el libro, pero podría ser útil dar una breve visión general de cómo vemos el campo. Por "bienestarista", nos referimos a una visión que acepta que el bienestar animal es importante, moralmente hablando, pero que lo subordina a los intereses de los seres humanos. En esta visión, los seres humanos están por encima de los animales en una clara jerarquía moral. Los animales no son máquinas; son seres vivos que sufren, por lo que su sufrimiento tiene un significado moral. De hecho, una encuesta de Gallup de 2003 encontró que el 96% de los estadounidenses aprueba poner algunos límites en la explotación animal. Sin embargo, esta preocupación por el bienestar de los animales opera dentro de un marco que da por sentado, de una manera incuestionada, que los animales pueden ser utilizados en beneficio de los seres humanos. En este sentido, el bienestarismo también podría describirse como el principio del "uso humano" de los animales por los seres humanos.

Por "ecológico" nos referimos a un enfoque que se centra en la salud de los ecosistemas, de los cuales los animales son un componente vital, más que en el destino de los animales individuales. El holismo ecológico proporciona una crítica de muchas prácticas humanas que son devastadoras para los animales, desde la destrucción del hábitat hasta los excesos contaminantes y generadores de carbono de la agricultura industrial. Sin embargo, cuando se puede afirmar que el sacrificio de animales tiene un impacto neutral o incluso positivo en los sistemas ecológicos (por ejemplo, la caza sostenible o la cría de ganado o el sacrificio de especies invasoras o superpobladas), la opinión ecológica se reduce a favorecer la protección, conservación y / o restauración de los ecosistemas antes que a salvar la vida de animales individuales de especies no amenazadas por la extinción.

Las deficiencias tanto de los enfoques bienestarista como ecológico han sido ampliamente discutidas en la literatura sobre los derechos de los animales, y tenemos poco que añadir a esos debates. El bienestarismo puede prevenir algunas formas de crueldad verdaderamente gratuitas -es decir, actos de violencia o abuso sin sentido-, pero se vuelve en gran medida ineficaz cuando se enfrenta a casos de explotación animal para los que hay un interés humano reconocible, incluso los más triviales (como el testeado de cosméticos) o más venales (como el ahorro de unos cuantos centavos en la agricultura). Mientras la premisa básica de la jerarquía moral no sea cuestionada, las personas razonables no estarán de acuerdo con lo que constituye un "nivel aceptable" de explotación animal, y nuestro generalizado pero vago impulso para limitar la crueldad animal "innecesaria" continuará siendo superado por el estrecho interés propio y presiones interesadas y consumistas en dirección opuesta. Los enfoques ecológicos sufren el mismo problema básico de elevar los intereses humanos sobre los de los animales. En este caso, los intereses pueden ser menos triviales, venales o egoístas. Sin embargo, los ecologistas elevan una visión particular de lo que constituye un ecosistema sano, natural, auténtico o sostenible y están dispuestos a sacrificar vidas animales individuales para lograr esta visión holística. En respuesta a estas limitaciones, muchos defensores y activistas sobre el terreno han adoptado un marco de "derechos de los animales". En versiones fuertes de este punto de vista, los animales, al igual que los seres humanos, deben ser vistos como

poseedores de ciertos derechos inviolables: hay algunas cosas que no se deben hacer a los animales, incluso en busca de intereses humanos o la vitalidad del ecosistema. Los animales no existen para servir fines humanos, no son siervos o esclavos de los seres humanos, sino que tienen su propio significado moral, su propia existencia subyacente, que debe ser respetada. Los animales, tanto como los seres humanos, son seres individuales con derecho a no ser torturados, encarcelados, sometidos a experimentación médica, separados de sus familias por la fuerza, o sacrificados porque están comiendo demasiadas orquídeas raras o alterando su hábitat local. Con respecto a estos derechos morales básicos a la vida y a la libertad, los animales y los seres humanos son iguales, no amos y esclavos, administradores y recursos, tutores y pupilos, o creadores y artefactos.

Aceptamos plenamente esta premisa básica del enfoque de los derechos de los animales y lo defenderemos en el capítulo 2. La única protección verdaderamente efectiva contra la explotación animal requiere pasar del bienestar y del holismo ecológico a un marco moral que reconoce a los animales como portadores de ciertos derechos inviolables. Como argumentan muchos defensores de la teoría de los derechos de los animales, y como veremos más adelante, este enfoque basado en los derechos es una extensión natural de la concepción de la igualdad moral que sustenta la doctrina de los derechos humanos.

Sin embargo, también debemos reconocer que, al menos hasta la fecha, este enfoque sigue estando políticamente marginado. La teoría de los derechos de los animales (en lo sucesivo TDA) ha penetrado en los círculos académicos, donde se ha desarrollado de manera sofisticada durante más de cuarenta años. Y sus ideas circulan entre un estrecho círculo de activistas veganos o entre partidarios de la acción directa. Pero prácticamente no tiene resonancia entre el público en general. De hecho, incluso aquellos que creen en la TDA a veces lo minimizan cuando participan en la discusión pública, ya que está tan alejada de los contornos de la opinión pública existente. Las campañas de organizaciones como PETA (Personas por el Tratamiento Ético de los Animales), cuyo objetivo a largo plazo es dismantelar el sistema de explotación animal, a menudo abogan por objetivos de bienestar para reducir el sufrimiento en las industrias de carne, huevo y lácteos; o procuran frenar los excesos de la industria de mascotas. En otras palabras, a menudo promueven un objetivo de reducir el "sufrimiento innecesario" que deja sin cuestionar la suposición de que los animales pueden ser criados, enjaulados, muertos o poseídos para beneficio humano. PETA puede adoptar simultáneamente un mensaje más radical (por ejemplo, "carne es asesinato"), pero lo hacen de manera selectiva, para evitar alienar a la mayoría de sus partidarios que no comparten la opinión a favor de derechos fuertes para los animales. El marco de esos derechos sigue siendo, a todos los efectos, un elemento político que no prende. Y como resultado, las campañas de defensa de los animales en gran medida han fracasado en la lucha contra la explotación sistémica de los animales.

Una tarea central del movimiento es descubrir por qué la TDA sigue siendo políticamente marginal. ¿Por qué el público en general está cada vez más abierto ante reformas bienestaristas y ecológicas, como la Proposición 2 o la legislación sobre especies amenazadas, al mismo tiempo que sigue siendo implacablemente resistente a los derechos de los animales? Habiendo reconocido que los animales son seres vivos cuyo sufrimiento importa moralmente, ¿por qué es tan difícil dar el siguiente paso y reconocer que los animales tienen derechos morales por lo que no deben ser utilizados como medios para fines humanos?

Muchas razones para esta resistencia vienen a la mente, entre ellas la profundidad de nuestra herencia cultural. Las culturas occidentales (y la mayoría de las no occidentales) han operado durante siglos con la premisa de que los animales son inferiores a los

humanos en alguna jerarquía moral cósmica y que, por lo tanto, los seres humanos tienen derecho a utilizarlos para sus propósitos. Esta idea se encuentra en la mayoría de las religiones del mundo y está incrustada en muchos de nuestros rituales y prácticas cotidianas. Superar el peso de esta herencia cultural es una batalla cuesta arriba. Y hay innumerables razones egoístas para resistirse a los derechos de los animales. Mientras que los ciudadanos pueden estar dispuestos a pagar unos cuantos centavos más por más alimentos o productos "ecológicos", todavía no están dispuestos a renunciar totalmente a los alimentos, la ropa o los medicamentos de origen animal. Además, hay poderosos intereses creados en el sistema de explotación animal. Cada vez que el movimiento de defensa de los animales comienza a amenazar esos intereses económicos, las industrias que usan animales se movilizan para desacreditar a esos defensores como radicales, extremistas o incluso terroristas.

Dado estos obstáculos culturales y económicos a los derechos de los animales, tal vez no sea sorprendente que el movimiento para abolir su explotación haya continuado siendo políticamente ineficaz. Aunque creemos que parte del problema reside en la forma en que la propi TDA se ha articulado. Simplificando, hasta la fecha se ha formulado de una manera muy estrecha: ha tomado típicamente la forma de especificar una lista limitada de derechos negativos - particularmente, el derecho a no ser poseído, muerto, confinado, torturado o separado de la familia -, unos derechos que se aplican genéricamente a todos los animales que poseen una existencia subjetiva - esto es, a todos los que tienen algún nivel umbral de conciencia o sentiencia.

Por el contrario, la TDA ha dicho poco sobre qué obligaciones positivas tenemos para con los animales - como la obligación de respetar su hábitat, diseñar nuestros edificios, carreteras y barrios de una manera que tenga en cuenta sus necesidades, rescatar a aquellos que son involuntariamente dañados por nuestras actividades, o cuidar de los que se han convertido en dependientes de nosotros. Por otra parte, la TDA ha tenido poco que decir sobre nuestros deberes relacionales - esto es, los que surgen no sólo de las características intrínsecas de los animales (como su conciencia), sino de las relaciones geográficas, e históricamente más específicas, que se han desarrollado entre grupos particulares de humanos y grupos particulares de animales. Por ejemplo, el hecho de que los seres humanos hayan criado animales, domesticados deliberadamente para depender de nosotros, genera diferentes obligaciones morales ante las vacas o los perros que ante los patos o las ardillas que emigran a las zonas de asentamiento humano. Y ambos casos se diferencian de nuestras obligaciones con los animales que viven en áreas silvestres aisladas y tienen poco o ningún contacto con humanos. Estos hechos de la historia y la geografía parecen importar moralmente de maneras que no son atendidas por la TDA clásica.

En resumen, la TDA se centra en los derechos universales negativos de los animales y dice poco acerca de los deberes relacionales positivos. Vale la pena señalar cómo esto difiere de la forma en que pensamos sobre el contexto humano. Sin duda, todos los seres humanos tienen ciertos derechos negativos inviolables básicos (por ejemplo, el derecho a no ser torturados, ni ser asesinados, ni ser encarcelados sin el debido proceso). Pero la gran mayoría del razonamiento y la teorización moral no conciernen a estos derechos negativos universales, sino más bien a las obligaciones positivas y relacionales que tenemos con otros grupos humanos. ¿Qué les debemos a nuestros vecinos y familiares? ¿Qué les debemos a nuestros conciudadanos? ¿Cuáles son nuestras obligaciones para remediar la injusticia histórica en casa o en el extranjero? Diferentes relaciones generan diferentes

deberes - de cuidado, hospitalidad, acomodación, reciprocidad o justicia correctiva - y gran parte de nuestra vida moral es un intento por resolver este complejo paisaje moral, tratando de determinar qué tipo de obligaciones fluyen de qué tipos de relaciones sociales, políticas e históricas. Es probable que nuestras relaciones con los animales tengan una complejidad moral similar, dada la enorme variación en nuestras relaciones históricas con diferentes categorías de animales.

Por el contrario, la TDA presenta un paisaje moral notablemente plano, desprovisto de relaciones u obligaciones particularizadas. En un nivel, este enfoque único de la TDA en los derechos negativos a la no interferencia es comprensible. La inviolabilidad de los derechos básicos es la premisa crucial que se necesita para condenar la violencia cotidiana (y cada vez mayor) de la explotación animal. En comparación con la urgente tarea de asegurar sus derechos negativos de no ser esclavizados, viviseccionados o desollados vivos, la cuestión de, digamos, rediseñar edificios y caminos para acomodar animales, o desarrollar modelos efectivos de tutela para los que nos hacen compañía parecen ser desafíos que habrá que dejar para otro día. Y, en cualquier caso, si los teóricos de los derechos de los animales tienen problemas para persuadir al público en general para que acepte que los animales tienen derechos negativos, simplemente se puede dificultar la lucha si insistimos en que los animales también pueden tener derechos positivos.

Pero esta tendencia de la TDA a centrarse exclusivamente en los derechos universales negativos no es meramente una cuestión de prioridad o estrategia. Refleja un profundo escepticismo acerca de si los seres humanos deben involucrarse en relaciones con animales que puedan generar deberes relacionales de cuidado, acomodación o reciprocidad. Para muchos teóricos de los derechos animales, el proceso histórico por el cual los humanos entraron en relaciones con otros animales fue intrínsecamente de explotación. La domesticación fue un proceso de captura, esclavización y cría de animales para propósitos humanos, lo que es inherentemente una violación de sus derechos negativos. Y si es así, argumentan muchos teóricos de los derechos animales, la conclusión no es que tengamos deberes especiales hacia los animales domesticados, sino más bien que la misma categoría de animales domesticados debería dejar de existir. Como dice Francione:

No debemos traer a más no humanos domesticados a la existencia. Aplico esto no sólo a los animales que utilizamos para la alimentación, los experimentos, la ropa, etc., sino también a nuestros compañeros no humanos [...] Deberíamos cuidar de aquellos no humanos que ya hemos creado, pero debemos dejar de traerlos a la existencia [...] no tiene sentido decir que hemos actuado inmoralmente en la domesticación de animales no humanos, si ahora permitimos que se sigan reproduciendo.

El cuadro general, entonces, sería que, en la medida en que los seres humanos históricamente han entrado en relaciones de explotación con los animales, estas deberían dejar de existir, dejando sólo animales salvajes con los que no tenemos relaciones económicas, sociales o políticas (o al menos ninguna que genere derechos positivos). El objetivo, en definitiva, es hacer que los animales sean independientes de la sociedad humana de una manera que excluya la idea misma de deberes relacionales positivos. Podemos ver esto, por ejemplo, en la formulación de Joan Dunayer:

Los defensores de los derechos de los animales quieren leyes que prohíban a los humanos explotarlos y dañarlos. No buscan proteger a los animales no humanos dentro de la sociedad humana sino protegerlos de la sociedad humana. El objetivo es el fin de la "domesticación" y otras formas de "participación" forzada en la sociedad humana. Los no humanos deben tener la libertad de vivir en entornos naturales, formando sus propias sociedades [...] Queremos que sean libres e independientes de los seres humanos. En cierto modo, eso es menos amenazante que dar derechos a un nuevo grupo de humanos, quienes luego comparten el poder económico, social y político. Los no humanos no compartirían el poder. Estarían protegidos del nuestro.

En otras palabras, el desarrollo de una teoría de los derechos relacionales positivos es innecesario ya que, una vez que se logre la abolición de la explotación animal, los animales domesticados dejarán de existir y los animales salvajes serán dejados solos para llevar sus vidas separadas.

Nuestro objetivo es desafiar este cuadro y ofrecer un marco alternativo que sea más sensible a las complejidades empíricas y morales de las relaciones entre animales y humanos. Creemos que es un error, intelectual y políticamente, equiparar la TDA con los derechos negativos universales, dejando a un lado los deberes relacionales positivos. Por un lado, la visión de la TDA tradicional ignora los densos patrones de interacción que inevitablemente vinculan a los seres humanos y los animales. Descansa implícitamente en un cuadro en el que los seres humanos viven en ambientes urbanos u otros ambientes alterados por el ser humano, que se supone están en gran parte desprovistos de animales (excepto los domesticados y capturados injustamente), mientras que los animales viven en la naturaleza, en espacios que los humanos pueden y deben abandonar o dejar solo. Este cuadro ignora las realidades de la coexistencia hombre-animal. De hecho, los animales salvajes viven a nuestro alrededor, en nuestros hogares y ciudades, en el aire y en cuencas hidrográficas. Las ciudades humanas están llenas de animales no domesticados: mascotas salvajes, animales exóticos que se escaparon, o salvajes cuyo hábitat fue incorporado por el desarrollo urbano, aves migratorias, por no mencionar los miles de animales oportunistas que gravitan y prosperan en simbiosis con el desarrollo humano, como los estorninos, los zorros, los coyotes, los gorriones, los patos salvajes, las ardillas, los mapaches, los tejones, las mofetas, las marmotas, los ciervos, los conejos, los murciélagos, las ratas, los ratones y muchos otros. Estos animales se ven afectados cada vez que se corta un árbol, desvía una vía fluvial, construye un camino o urbanización, o se erige una torre.

Somos parte de una sociedad compartida con innumerables animales, que seguiría existiendo incluso si eliminamos los casos de "participación forzada". Simplemente no es viable para la TDA asumir que los humanos pueden habitar un reino separado de otros animales en los que la interacción, y por lo tanto el conflicto potencial, podría ser en gran parte eliminada. La interacción continua es inevitable, y esta realidad debe estar en el centro de una teoría de los derechos de los animales, no ser barrida a la periferia.

Una vez que reconocemos estos hechos ecológicos sobre la inevitabilidad de la interacción hombre-animal, surge una serie de cuestiones normativas difíciles sobre la naturaleza de estas relaciones y los deberes positivos a que dan lugar. En el caso humano, tenemos categorías bien establecidas para pensar sobre deberes relacionales. Por ejemplo, ciertas

relaciones sociales (p. ej., entre padre-hijo, maestro-estudiante, empleador-empleado) generan mayores deberes de cuidado debido a las dependencias y asimetrías de poder involucradas. Las relaciones políticas - como la pertenencia a comunidades políticas autogobernadas - también generan deberes positivos, debido a los derechos y responsabilidades, distintivos de la ciudadanía, involucrados en gobernar, al interior de sus fronteras, esas comunidades y sus territorios. Una tarea central de cualquier teoría plausible de los derechos de los animales, creemos, es identificar categorías análogas para el contexto animal, clasificando los diversos patrones de las relaciones hombre-animal y los deberes positivos asociados.

En el modelo clásico de la TDA sólo existe una relación aceptable con los animales: tratarlos éticamente significa dejarlos solos, sin interferir con sus derechos negativos a la vida y la libertad. A nuestro juicio, la no intervención es ciertamente apropiada en algunos casos, especialmente en relación con ciertos animales salvajes que viven lejos de los asentamientos y actividades de los seres humanos. Pero es irremediamente inadecuada en muchos otros casos, donde los animales y los seres humanos están conectados a través de densos lazos de interdependencia y un hábitat compartido. Esta interdependencia es clara en el caso de los animales de compañía y los animales de granja, que han sido criados durante milenios para ser dependientes de los seres humanos. A través de este proceso de intervención hemos adquirido deberes positivos hacia ellos (¡y abogar por la extinción de estos animales es una forma extraña de cumplir con nuestras obligaciones positivas!). Pero lo mismo es cierto, de una manera más complicada, respecto de muchos animales que gravitan, sin ser invitados, en torno a los asentamientos humanos. Tal vez no queramos a los gansos y marmotas que buscan nuestros pueblos y ciudades, pero con el tiempo se convierten en co-habitantes de nuestro espacio compartido y podemos tener deberes positivos para diseñar el espacio urbano con sus intereses en mente. Discutimos muchos de estos casos a lo largo de este libro, dado que cualquier concepción plausible de la ética animal implicará una mezcla de deberes positivos y negativos, adoptados a la luz de historias de interacción e interdependencia y aspiraciones a una coexistencia justa.

A nuestro juicio, la limitación de la TDA a un conjunto de derechos negativos no sólo es insostenible desde el punto de vista intelectual, también es perjudicial desde el punto de vista político, ya que la priva de una concepción positiva de la interacción hombre-animal. Reconocer los deberes positivos específicos de la relación puede hacer que la TDA sea más exigente, pero también la convierte en un enfoque mucho más atractivo. Después de todo, los humanos no existen fuera de la naturaleza, separados del contacto con el mundo animal. Por el contrario, a lo largo de la historia, y en todas las culturas, existe una clara tendencia, quizás incluso una necesidad humana: desarrollar relaciones y vínculos con los animales (y viceversa), aparte de la historia de la explotación.

Los seres humanos siempre han tenido compañeros animales y desde las primeras pinturas de Chauvet y Lascaux los animales han preocupado a los artistas, a los científicos y a los creadores de mitos. Los animales nos han "hecho humanos", en frase de Paul Shepard.

Por supuesto, este impulso humano hacia el contacto con el mundo animal - nuestras "relaciones especiales" con los animales como compañeros, iconos y mitos - ha tomado generalmente una forma destructiva, forzando a los animales a participar en la sociedad humana en nuestros términos, para nuestro beneficio. Pero también es cierto que ese

impulso de contacto motiva gran parte del movimiento de defensa de los animales. Las personas que aman a los animales son aliados clave de este movimiento, y la mayoría de estas personas buscan no cortar todas las relaciones entre los humanos y los animales (si acaso eso fuera posible), sino reconstruirlas de manera respetuosa, compasiva y no explotadora. Si la TDA insiste en que todas esas relaciones deben ser abolidas, corre el riesgo de alienar a muchos de sus aliados potenciales en la campaña por la justicia animal. También corre el riesgo de dar munición a las organizaciones anti-TDA, que se complacen en citar declaraciones "anti-mascotas" de los defensores de los derechos animales, y usarlas para argumentar que la verdadera agenda del movimiento de los derechos de los animales es cortar todas las relaciones entre humanos y animales.

Esas críticas están invariablemente distorsionadas, pero contienen un grano de verdad acerca de cómo la TDA se ha encajonado en una posición para la cual la relación hombre-animal es inherentemente sospechosa. De esta manera, la TDA achata nuestro paisaje moral de una manera que no sólo es implausible desde el punto de vista intelectual, sino que no es atractiva: ignora la inevitabilidad y el deseo de relaciones continuas y moralmente significativas con los animales. Si la TDA quiere ganar tracción política, necesitamos mostrar que prohibir las relaciones explotadoras con los animales no implica privarnos de formas significativas de interacción animal-humano. La tarea, más bien, es mostrar cómo la TDA, cuando se especifica que incluye deberes tanto positivos como negativos, establece las condiciones bajo las cuales estas interacciones pueden ser respetuosas, mutuamente enriquecedoras y no explotadoras.

La versión estrecha la TDA es políticamente insostenible también por otra razón. Exagera innecesariamente el abismo entre los activistas de los derechos animales y los ecologistas, haciendo enemigos a quienes son aliados potenciales. Ciertamente, algunos conflictos entre la TDA y las opiniones ecológicas reflejan diferencias morales fundamentales. Por ejemplo, en auténticos conflictos entre la salud de los ecosistemas y las vidas de los animales individuales, la mayoría de los ecologistas negarán que los animales tengan derecho a no ser asesinados por los seres humanos en un esfuerzo por manejar un ecosistema, mientras que los defensores de los derechos animales ven el llamado sacrificio terapéutico como un clara violación de los derechos fundamentales (como lo sería en el caso de los seres humanos). Este es un desacuerdo moral real, y de hecho fundamental, sobre nuestros deberes morales con los animales, a los que volveremos en el capítulo 2.

Sin embargo, hay muchos otros alegados conflictos entre la TDA y los ecologistas que podrían ser resueltos por una amplia teoría que incluya derechos positivos y relacionales. Los ecologistas temen que una teoría de los derechos de los animales que se limite a un conjunto de derechos individuales básicos sea indiferente a las cuestiones de degradación ambiental y / o esté demasiado dispuesta a intervenir en el medio ambiente. Por un lado, si nos centramos únicamente en los derechos de los animales individuales, entonces podemos ser incapaces de criticar incluso la devastación a gran escala del hábitat y de los ecosistemas. La contaminación humana de un ecosistema puede socavar la capacidad de una especie para sobrevivir, pero no implica la matanza directa o captura de cualquier animal individual.

Los defensores de la TDA podrían responder diciendo que el "derecho a la vida" de los animales individuales incluye el derecho a los medios de vida, lo que implica un ambiente seguro y saludable. Pero si el derecho a la vida se interpreta de esta manera expansiva,

parece autorizar intervenciones humanas a gran escala en la naturaleza a fin de proteger a los animales contra los depredadores, la escasez de alimentos y los desastres naturales.

La defensa del derecho a la vida de los animales individuales podría conducir a que los seres humanos tomen el control de la gestión de la naturaleza para garantizar que cada animal individual tenga una fuente segura de alimentos y refugio. En resumen, si la concepción de la TDA de los derechos individuales básicos es interpretada rígidamente, no proporciona protección contra la degradación del medio ambiente; pero si su concepción de los derechos básicos es interpretada de manera expansiva, parece autorizar una intervención humana masiva en la naturaleza.

Como veremos en el capítulo 6, los teóricos de los derechos de los animales han respondido de varias maneras a este dilema de "poco o demasiado". Creemos, empero, que el dilema no puede ser resuelto dentro de una teoría que se enfoca sólo en un estrecho conjunto de derechos individuales universales. Necesitamos un conjunto más rico y más relacional de conceptos morales que nos guíen en la determinación de nuestras obligaciones con los animales salvajes y sus hábitats.

Además de preguntar lo que debemos a los animales individuales como tales, necesitamos preguntar acerca de las relaciones apropiadas entre las comunidades de animales humanos y salvajes, donde cada una de ellas entiende que tiene legítimas reivindicaciones de autonomía y de territorio. Estos justos términos de interacción entre las comunidades, argumentamos, pueden proporcionar una guía ecológicamente informada sobre temas de hábitat e intervención que evite el dilema entre poco y demasiado.

En términos más generales, los ecologistas temen que la TDA sea simplemente ingenua en lo que refiere a la complejidad de las interacciones hombre-animal y su interdependencia. Esto podría ser abordado por una TDA ampliada, que reconozca que las interacciones hombre-animal son omnipresentes e inevitables, y que no podemos huir de estas complejidades con las simplicidades seductoras de un enfoque que las rechace. Una teoría más relacional de la TDA cerraría la brecha con el pensamiento ecológico.

En suma, creemos que una explicación más amplia de la TDA - que integre los derechos universales negativos debidos a todos los animales con derechos positivos diferenciados, dependiendo de la naturaleza de la relación hombre-animal - es la vía más prometedora para el progreso en este campo. Argumentamos que es más creíble, desde el punto de vista intelectual, que los enfoques existentes de la justicia humano-animal, sean ecológicos o clásicos, y que es más viable desde el punto de vista político, ofreciendo los recursos necesarios para generar un mayor apoyo público.

La idea de que necesitamos un enfoque más diferenciado y relacional de los derechos de los animales no es nueva. Muchos críticos han cuestionado el enfoque exclusivo de la TDA en los derechos negativos universales. Por ejemplo, Keith Burgess-Jackson señala que los animales no son una "masa indiferenciada" y, por lo tanto, no es cierto que "cualquiera sea la responsabilidad que uno tiene con un animal, la tiene con todos los animales". Del mismo modo, Clare Palmer pregunta: "¿Tiene sentido formular 'de manera universal' normas relativas a nuestras obligaciones morales con los animales, teniendo en cuenta los diferentes tipos de relaciones que tenemos con ellos?" Pide, por tanto, una ética animal situada, centrada en el contexto y las relaciones. Podemos encontrar ideas similares en autores que trabajan en las tradiciones de la ética feminista y ambiental.

En nuestra opinión, sin embargo, las explicaciones relacionales existentes sufren de una serie de defectos. Por un lado, aunque varios autores han pedido una teoría más relacional de los derechos de los animales, pocos han intentado realmente desarrollarla. La mayoría se centra en un tipo particular de relación - Burgess-Jackson, por ejemplo, lo hace en los deberes especiales debidos a los animales de compañía - en lugar de desarrollar una descripción más sistemática de los diferentes tipos de relaciones y contextos. Como resultado, las discusiones existentes a veces parecen *ad hoc*, o incluso como una petición especial, desconectada de principios más generales acerca de las obligaciones.

En segundo lugar, muchos de estos autores sugieren que un enfoque relacional es una alternativa a la TDA, como si tuviéramos que elegir entre reconocer derechos universales negativos o derechos relacionales positivos. Palmer, por ejemplo, dice que su enfoque relacional difiere del utilitarismo o de las teorías de los derechos, ya que ambas tienden a considerar las prescripciones éticas como invariables en entornos urbanos, rurales, oceánicos y salvajes. Sin embargo, a nuestro juicio, no hay necesidad ni justificación para considerarlos como enfoques competitivos en lugar de complementarios. Existen ciertas prescripciones éticas "invariantes", ciertos derechos universales negativos debidos a todos los seres con una experiencia subjetiva del mundo, y también hay prescripciones éticas variables, basadas en la naturaleza de nuestras relaciones.

En tercer lugar, creemos que estos relatos alternativos tienden a invocar una base incorrecta o demasiado estrecha para categorizar las relaciones hombre-animal. Por lo general, distinguen entre diferentes categorías de animales sobre la base de sentimientos subjetivos de apego afectivo (por ejemplo, la teoría biosocial desarrollada en Callicott), hechos naturales de interdependencia ecológica (Plumwood) o relaciones causales que generan daño o dependencia (Palmer). En nuestra opinión - y éste es el eje de nuestro proyecto - tenemos que entender estas relaciones en términos más explícitamente políticos. Los animales tienen relaciones variables con las instituciones políticas y las prácticas de soberanía del Estado (territorio, colonización, migración y pertenencia), por lo que determinar nuestras obligaciones positivas y relacionales con ellos es en gran parte pensar la naturaleza de tales relaciones. De esta manera, esperamos cambiar el debate sobre los animales de tema de ética aplicada a una cuestión de teoría política.

Esperamos ofrecer una explicación de los derechos de los animales que busca combinar los derechos negativos universales y los derechos relacionales positivos, y lo hace mediante la localización de los animales dentro de un marco político más explícito. Esta es una tarea difícil. Como veremos, hay muchos rompecabezas difíciles de armar para la construcción de una explicación tan expansiva de la TDA, que integre los derechos negativos universales con deberes positivos más diferenciados y relacionales. No pretendemos haberlos resuelto todos, de ningún modo.

Pero si bien la tarea es difícil, podemos aprender de recientes desarrollos, en campos afines de la filosofía política, que han luchado desde hace tiempo con los desafíos de combinar derechos individuales universales con sensibilidad a las variaciones en el contexto y las relaciones. Nos centraremos en particular en la idea de ciudadanía, que ha demostrado ser un concepto crucial a este respecto. Según las teorías contemporáneas de la ciudadanía, los seres humanos no son sólo personas a las que se deben derechos humanos universales en virtud de su personalidad; también son ciudadanos de sociedades distintas y autónomas, situadas en territorios particulares. Es decir, los seres humanos se

han organizado en Estados nacionales, cada uno de los cuales forma una "comunidad ética" en la que los conciudadanos tienen responsabilidades especiales entre sí, en virtud de su corresponsabilidad por gobernarse en un territorio compartido. La ciudadanía, en definitiva, genera derechos y responsabilidades distintivas, más allá de los derechos humanos universales debidos a todas las personas, incluidos los extranjeros.

Si aceptamos esta premisa, nos conducirá rápidamente a una descripción compleja y altamente diferenciada de nuestras obligaciones. Obviamente habrá una distinción entre los ciudadanos y los extranjeros. Pero también habrá grupos que se encuentran entre estas dos categorías básicas: por ejemplo, los trabajadores migrantes o los refugiados tienen a menudo el estatus de "residentes" en lugar de "ciudadanos". Residen en el territorio del Estado y están sujetos a su gobierno, pero no son ciudadanos.

El hecho de la movilidad humana conducirá inevitablemente a situaciones en las que las personas no se encuentren plenamente integradas ni totalmente excluidas de una comunidad autónoma. También habrá casos en los que se impugnen los límites territoriales de estas comunidades autónomas: los pueblos indígenas, por ejemplo, pueden afirmar que conservan derechos de autogobierno colectivo en su territorio tradicional y, por lo tanto, para su propia ciudadanía, aunque estén anidados dentro de comunidades políticas más grandes. O puede haber casos de territorios en disputa, sometidos a diversas formas de soberanía compartida, y por tanto de superposición de regímenes de ciudadanía (como en Irlanda del Norte o tal vez, si hay un futuro acuerdo, con respecto a Jerusalén). Los hechos de la historia humana inevitablemente crearán disputas sobre los límites y territorios de las comunidades autónomas. Por lo tanto, tenemos múltiples formas de ciudadanía, solapadas, calificadas y mediadas, que fluyen del hecho más básico de que la sociedad humana se organiza en comunidades distintas, territorialmente limitadas y autónomas.

Esto nos obliga a tomar en serio el significado moral de nuestra pertenencia a comunidades políticas específicas, y a abordar una amplia gama de temas sobre membresía, movilidad, soberanía y territorio. Así, hoy, el liberalismo no sólo contiene una teoría de los derechos humanos universales, sino también una teoría de la ciudadanía limitada, que a su vez descansa en concepciones de nación y patriotismo, de soberanía y autodeterminación, de solidaridad y virtud cívica, de derechos culturales, así como derechos de los extranjeros, los inmigrantes, los refugiados, los pueblos indígenas, las mujeres, las personas con discapacidad y los niños. Muchas de estas teorías generan deberes positivos, diferenciados por grupos, dependiendo de la condición de que uno sea miembro, o de las capacidades individuales y de la naturaleza de las relaciones involucradas. Sin embargo, lo que hace que todas estas teorías sean liberales es que buscan mostrar cómo estas medidas más "colectivas" o "comunitarias" están en consonancia con el ejercicio de los derechos individuales universales básicos y, de hecho, a menudo los mejoran. El liberalismo, hoy en día, implica una compleja integración de derechos humanos universales y de derechos más relacionados, vinculados y diferenciados por grupos de pertenencia política y cultural.

En nuestra opinión, la evolución de la teoría de la ciudadanía ofrece un modelo útil para pensar cómo combinar la TDA tradicional con un relato positivo y relacional de las obligaciones hacia animales. Como mínimo, muestra la posibilidad intelectual de reconciliar las prescripciones éticas invariantes con los deberes relacionales. Pero

queremos ir más allá y argumentar que la teoría de la ciudadanía proporciona un marco útil para esta reconciliación en el caso de los animales también. Muchos de los mismos procesos políticos que generan la necesidad de una teoría diferenciada para grupos de ciudadanía humana también se aplican a los animales, y por tanto algunas de esas categorías también se aplican. Algunos animales pueden ser vistos como formando comunidades soberanas, separadas en sus propios territorios (por ej., los animales salvajes vulnerables a la invasión y colonización humana); otros son parecidos a los migrantes o habitantes que deciden trasladarse a áreas de vivienda humana (animales oportunistas liminares); mientras que ciertos animales tendrán que ser vistos como ciudadanos de pleno derecho del sistema político debido a la forma en que se han criado, durante generaciones, para la interdependencia con los seres humanos (los domesticados). Todas estas relaciones (y otras que discutiremos) tienen sus propias complejidades morales, que pueden ser iluminadas usando ideas de soberanía, residencia, migración, territorio, membresía y ciudadanía.

Exploramos cómo estas categorías y conceptos pueden ser adaptados del contexto humano al animal. La soberanía de las comunidades animales no es la misma que la de las comunidades políticas humanas, ni su colonización es igual que la de los pueblos indígenas; la residencia de animales migratorios u oportunistas que viven en contextos urbanos no es igual que la de trabajadores migratorios o de inmigrantes ilegales; la ciudadanía de los animales domesticados es diferente, en aspectos clave, a la de otros ciudadanos que pueden ser incapaces de ejercer sus derechos de ciudadanía sin ayuda, como los niños y las personas con discapacidad intelectual. Pero argumentamos que estas ideas son genuinamente iluminadoras, identificando factores moralmente relevantes, que a menudo se ignoran en la literatura existente. (De hecho, pensamos que la aplicación de estas ideas al caso de los animales también ayuda a agudizar nuestro pensamiento sobre la ciudadanía en el caso humano).

En resumen, argumentamos que una TDA basada en la ciudadanía ampliada ayuda a integrar los derechos negativos universales con deberes relacionales positivos y lo hace de una manera compatible con las intuiciones poderosas que sustentan las preocupaciones ecológicas, preservando el compromiso básico con los derechos inviolables, necesario para hacerle frente al arraigado aparato de explotación animal. Creemos que este enfoque no sólo es intelectualmente convincente, sino que también ayuda a superar el estancamiento político que paraliza al movimiento de defensa de los animales.

Comenzamos, en el capítulo 2, con nuestra defensa de la idea de que los animales tienen derechos inviolables en virtud de ser individuos sensibles con una experiencia subjetiva de su mundo. Como acabamos de señalar, nuestro objetivo es complementar el compromiso tradicional de la TDA con los derechos básicos universales, no reemplazarlo, por lo que comenzamos por aclarar y defender este compromiso.

En el capítulo 3 distinguimos la lógica de los derechos básicos universales de la lógica de los derechos de ciudadanía, exploramos las funciones distintivas que la ciudadanía desempeña dentro de la teoría política y mostramos por qué esta lógica ciudadana es convincente y aplicable tanto a los seres humanos como a los animales. Muchas personas han argumentado que algunos de los valores fundamentales de la ciudadanía, como la reciprocidad o la participación política, no pueden aplicarse, en principio, a los animales. Demostramos que tales objeciones descansan tanto en una concepción demasiado

estrecha de la práctica de la ciudadanía, incluso en relación con los seres humanos, como en una concepción demasiado estrecha de las capacidades de los animales. Si prestamos atención en cómo se promulga la ciudadanía, en toda la gama de la diversidad humana, podremos empezar a darle sentido a la idea de que los animales también pueden ser incluidos en prácticas de ciudadanía.

En los capítulos 4 a 7 aplicamos esta lógica de ciudadanía a una serie de relaciones hombre-animal, comenzando con el caso de los animales domesticados. En el capítulo 4 exploramos las limitaciones de los enfoques de la TDA existentes a estos casos, y cómo no reconocen las obligaciones morales que surgen de la domesticación de los animales y su incorporación en nuestras sociedades. En el capítulo 5 defendemos la afirmación de que la forma apropiada de reconocer esta incorporación es a través de la ciudadanía, mostrando cómo la domesticación hace que la ciudadanía sea, a la vez, moralmente necesaria y prácticamente factible. En el capítulo 6 exploramos el caso de los animales en estado salvaje. Argumentamos que deben ser vistos como ciudadanos de sus propias comunidades soberanas y que nuestras obligaciones para con ellos son las de la justicia internacional, incluyendo el respeto por su territorio y autonomía. En el capítulo 7 nos ocupamos de los animales liminares no domesticados que viven entre nosotros, y argumentamos que una forma de residencia es el estado apropiado para ellos, un estatus que reconoce que son co-residentes de nuestros espacios urbanos, pero que no son capaces ni están interesados en ser reclutados por nuestro esquema cooperativo de ciudadanía.

Concluimos, en el capítulo 8, volviendo a algunas de las cuestiones más estratégicas y motivacionales. Nuestro enfoque principal, en los capítulos 2 a 7, es con los argumentos normativos para un enfoque de ciudadanía pero, como hemos indicado ya, creemos que este último enfoque tiene potencial para expandir el apoyo público hacia y las alianzas políticas con el movimiento de defensa animal.

En el capítulo 8 intentamos redimir esa promesa explorando cómo un enfoque de ciudadanía saca partido de los desarrollos más prometedores en las relaciones hombre-animal. Los individuos y las sociedades ya están experimentando, en pequeña escala, con nuevas formas de relación con los animales domesticados, salvajes y liminales, de maneras que creemos ejemplifican los impulsos de un enfoque de ciudadanía. Lejos de ser utópico, creemos que tal enfoque puede ser visto como el de una teoría que se pone al día con la práctica de los ecologistas reflexivos, los defensores de los animales y los diversos amantes de estos.

[...]

Conclusión

Comenzamos este libro señalando que el movimiento de defensa de los animales ha llegado a un punto muerto, tanto político como intelectual, y que esperamos contribuir a superar ambos. En los capítulos anteriores nos hemos centrado en el impase intelectual, mostrando cómo una amplia gama de cuestiones urgentes, relativas a las interacciones hombre-animal, no pueden resolverse desde una perspectiva tradicional de la teoría de los derechos de los animales (TDA), que se centra únicamente en la posición moral intrínseca de los animales. Para abordar estos temas, hemos argumentado, se requiere atender a las variables formas en que los animales están relacionados con las instituciones políticas y

las prácticas de soberanía del Estado, con el territorio, la colonización, la migración y la membresía. Este enfoque más relacional y político ayuda a iluminar los puntos ciegos dentro de la TDA y aclara algunas de sus bien conocidas paradojas y ambigüedades.

En esta conclusión nos gustaría volver al punto muerto político, que es considerablemente más desalentador. Hemos observado en la introducción que, si bien el movimiento de defensa de los animales ha ganado algunas batallas durante el siglo pasado, ha perdido en lo esencial la guerra. La escala de la explotación animal continúa expandiéndose en todo el mundo y la ocasional "victoria", en cada reforma de las formas más crueles de uso animal, simplemente roe los bordes del sistemático maltrato humano de los animales.

Para cualquier persona preocupada por el destino de los animales, encontrar una manera de superar este impase político es una prioridad. Desarrollar nuevas y ampliadas teorías sobre los derechos de los animales puede ser intelectualmente estimulante y desafiante, ¿pero hará alguna diferencia en las campañas y debates del mundo real?

No somos optimistas acerca de las perspectivas de cambio dramático en el corto plazo y, por cierto, no tenemos delirios respecto de que podremos cambiar el mundo simplemente articulando mejores argumentos morales. Los seres humanos hemos construido nuestras sociedades - nuestras culturas y economías - sobre la explotación animal y muchas personas tienen intereses creados en perpetuar esas prácticas, de una forma u otra. Los argumentos morales son notoriamente ineficaces cuando corren tan completamente contra el grano del interés propio y las expectativas heredadas. La mayoría de nosotros no somos santos morales: estamos dispuestos a actuar sobre nuestras convicciones morales cuando nos cuesta relativamente poco, pero no cuando nos obliga a renunciar a nuestro nivel o estilo de vida. La gente puede estar dispuesta a prohibir la caza del zorro, pero está notablemente menos interesada en renunciar a la carne o el cuero, y mucho menos a dejar de colonizar el hábitat de los animales silvestres, extender la ciudadanía a gatos y vacas o abrazar la convivencia con palomas y coyotes. Cualquier teoría que le pida a la gente que se convierta en santos morales está condenada a ser políticamente ineficaz, y sería ingenuo esperar lo contrario.

Sin embargo, no creemos que esta sea toda la historia. De hecho, se podría argumentar que nuestra adicción a la explotación animal nos está dañando, incluso matándonos. Las dietas centradas en carne son menos saludables que las vegetarianas; además, los procesos agropecuarios necesarios para producir esa carne rivalizan con el transporte como una de las principales causas del calentamiento global. La colonización humana del territorio de los animales salvajes está destruyendo los pulmones del planeta, la vitalidad de nuestros suelos, la estabilidad de los sistemas meteorológicos y el suministro de agua dulce. El simple hecho es que la especie humana no puede sobrevivir en este planeta si no nos volvemos menos dependientes de la explotación de los animales y la destrucción de su hábitat.

De hecho, algunos comentaristas han sostenido que el sistema de explotación animal inevitablemente se derrumbará por sí mismo, incluso sin ningún cambio en las sensibilidades morales. Como Jim Motavelli lo expresa: "no dejaremos de comer carne simplemente porque sea lo correcto". Piensa que discutir con las personas para que renuncien a la carne es una proposición perdedora, sin embargo, "nos veremos obligados a detenernos". Los estudios de la ONU han demostrado que, para el 2025, simplemente no

habrá suficiente agua o tierra para mantener una dieta de carne para 8 mil millones de personas. Por lo tanto la carne desaparecerá, salvo como un lujo disponible para unos pocos. Motavelli predice que, eventualmente, habrá un cambio a una ética que rechace comer carne animal, pero recién será después del colapso ambiental de la industria cárnica. De acuerdo a este punto de vista suyo, comprometerse con la teoría moral de los derechos de los animales es inútil, no porque sea impotente frente a las fuerzas que defienden la explotación animal, sino porque es innecesaria dadas las tendencias a largo plazo que socavan la explotación animal.

Hay ecos interesantes aquí de debates académicos sobre la abolición de la esclavitud. Algunos argumentan que la esclavitud terminó como resultado de las campañas abolicionistas, que lograron con éxito cambiar las sensibilidades morales de la gente sobre los derechos de los negros. Otros sostienen que la esclavitud se derrumbó por su propia cuenta, ya que demostró ser cada vez más ineficiente económicamente. En el caso de la esclavitud humana, la mayoría de los observadores están de acuerdo en que tanto la agitación moral como los factores económicos eran importantes y, de hecho, estaban interconectados. El cambio de las sensibilidades morales animaba a la gente a identificar sus propias posibles razones para abolir la esclavitud; el cambio en el provecho económico personal esperable animó a la gente a repensar sus compromisos morales anteriores.

Esta interacción compleja e impredecible entre la convicción moral y las percepciones del interés propio es un estribillo familiar en la reciente literatura de ciencias sociales. Ahora está ampliamente aceptado que los ideales y los intereses no son categorías discretas y estancas, ya que la gente identifica su propio interés, en parte, basada en su sentido de quiénes son y qué tipo de relaciones valoran en el mundo. Para tomar un ejemplo extremo, pocas personas argumentarían que la prohibición del canibalismo sea una "carga" o "sacrificio" de su propio interés. La gente no piensa en sí misma como alguien con un interés personal en comer carne humana, porque no se piensa a sí misma como formando parte del tipo de personas que quieren tener tal comportamiento. Del mismo modo, podemos esperar que, un día, los humanos no vean las prohibiciones de comer carne animal como una carga o sacrificio, porque ya no piensen ser el tipo de personas que quieren participar en ese comportamiento. De esta manera, las sensibilidades morales cambiantes redefinen nuestro sentido de nosotros mismos y del interés propio.

De hecho, nuestro sentido de quiénes somos y de lo que valoramos no solo está formado por intereses egoístas estrechos o compromisos morales explícitos. Nuestra imaginación moral puede ampliarse mediante un cuidadoso pensamiento y reflexión, a través de una relación de compasión, pero también por impulsos científicos y creativos, por nuestro deseo de explorar, aprender, crear belleza, conexión y significado. Necesitamos involucrar a este espíritu humano más amplio en el proyecto de justicia animal.

Hoy en día, gran parte de lo que exige la TDA, sin duda, será visto por muchas personas como un enorme sacrificio. La brecha entre la teoría moral que estamos promoviendo y los intereses percibidos por las personas, o sus auto-concepciones, es enorme. Pero eso puede cambiar, de maneras impredecibles, y quizás más rápidamente de lo que uno podría pensar. A medida que los costos ambientales y económicos de nuestro sistema de explotación y colonización animal se hacen cada vez más evidentes, será cada vez más urgente desarrollar nuevos marcos conceptuales para ayudar a identificar visiones alternativas de las relaciones hombre-animal.

Esperamos que este libro contribuya a esa tarea, tanto en términos de la visión a largo plazo que ofrece, como en términos de las estrategias a corto plazo que recomienda.

En términos de visión a largo plazo, nuestro enfoque ofrece una imagen más positiva del futuro de las relaciones hombre-animal que la ofrecida por la TDA tradicional. Hasta la fecha, la TDA se ha enfocado principalmente en un conjunto de prohibiciones negativas - no matarás, usarás ni aprisionarás animales. En el proceso, la TDA ha adoptado una concepción rígida y simplista de las relaciones hombre-animal: los animales domesticados deben extinguirse y los animales salvajes deben dejarse solos. En resumen, no debe haber relaciones entre humanos y animales. Hemos argumentado que esta visión no es sólo empíricamente imposible (los seres humanos y los animales no pueden ser separados en entornos herméticamente distintos) sino también un lastre político.

La mayoría de los seres humanos llegan a entender y cuidar a los animales al tener una relación con ellos, observarlos, salir con ellos, cuidarlos, amar y ser amados por ellos. Los seres humanos que más se preocupan por el destino de los animales suelen ser los que tienen relaciones con estos, sea como compañeros en el hogar o en el trabajo, como observadores de la vida silvestre, conservacionistas y restauracionistas ecológicos. Para superar el impase político será necesario aprovechar esta energía y estas motivaciones. Sin embargo, el mensaje subyacente de la TDA es que no se puede confiar en que los seres humanos tengan relaciones con animales. Inevitablemente los explotaremos y les haremos daño, por lo tanto debemos separarnos. Este no es un mensaje capaz de galvanizar a los amantes de los animales para luchar por la justicia animal.

En lugar de cortar las relaciones entre los seres humanos y los animales, nuestra visión a largo plazo busca explorar y abrazar todas las posibilidades de tales relaciones. Esto implica reconocer a los animales no sólo como sujetos individuales, cuyos derechos básicos debemos respetar, sino como miembros de comunidades, tanto las nuestras como las suyas, tejidas mediante relaciones de interdependencia, mutualidad y responsabilidad. Esta visión es mucho más exigente que la posición de la TDA clásica: que nuestra obligación con los animales es dejarlos ser. Pero también es una visión mucho más positiva y creativa, que reconoce que las relaciones hombre-animal pueden ser compasivas, justas, alegres y mutuamente enriquecedoras. Cualquier teoría de los derechos de los animales requerirá que los seres humanos renuncien a sus ganancias mal obtenidas por la explotación / colonización animal. Pero una TDA políticamente eficaz identificará no sólo los sacrificios que la justicia nos exige, sino también las nuevas relaciones gratificantes que la justicia hace posibles. Y esto, a su vez, tiene implicaciones para una estrategia más a corto plazo. Si nuestro objetivo a largo plazo no es sólo abolir la explotación, sino también construir nuevas relaciones de justicia, ni siquiera la perspectiva a corto plazo es tan sombría como parece. La magnitud de la explotación / colonización animal está aumentando a nivel mundial, pero también hay innumerables experimentos, en todo el mundo, en los que los seres humanos están tratando de encontrar nuevas formas de relacionarse con los animales. Hemos discutido varios de ellos en el curso del libro, entre otros:

- Los atillos diseñados para palomas (con programas de control de alimentación y fertilidad), que manejan poblaciones de palomas salvajes desde Jaipur a Nottingham, persuadiendo progresivamente a los escépticos a abandonar sus oleadas de asesinatos.

Algunas ciudades involucran a artistas en el diseño de los altillos, convirtiéndolos en sitios de arte público y participación, así como la coexistencia pacífica entre especies.

- La ciudad de Leeds, en el Reino Unido, está considerando una propuesta para erigir hábitats habitacionales de altura, torres verdes verticales diseñadas para acoger y dar la bienvenida a pájaros, murciélagos y otras especies silvestres en el corazón de la ciudad.
- Un refugio de vida silvestre en el este de Ontario rescata a los animales en peligro, desde los búhos hambrientos y las ardillas huérfanas hasta las tortugas con las caparazones aplastadas por los automóviles. Todos reciben atención médica cuidadosa - limitando su exposición a los seres humanos - con la esperanza de una rehabilitación completa y un retorno exitoso a la naturaleza.
- Un santuario de California rescata pollos. Se ocupa de su refugio, nutrición y necesidades médicas, incluyendo gallineros y corrales diseñados especialmente para protegerlos de los depredadores nocturnos y de la exposición a la gripe aviar. Los pollos tienen una amplia libertad de movimiento, y la oportunidad de formar apegos y participar en diversas actividades. No se matan pollos. Viven sus vidas naturales - a menudo por muchos años después de que dejen de producir huevos, algunos de los cuales los propietarios del santuario recolectan y venden.
- Cada vez más personas describen a sus compañeros perros y gatos como "miembros de la familia" y exigen su acceso a servicios médicos de primera clase, a servicios de emergencia y al espacio público en las mismas condiciones que los ciudadanos humanos creen que les son debidas.
- Los conservacionistas de todo el mundo utilizan su creciente conocimiento de los patrones de migración animal para reorientar el desarrollo humano a fin de proteger y restablecer corredores de vida silvestre y hábitats viables. Las rutas de transporte están siendo reubicadas y se construyen pasos elevados para la fauna silvestre, así como se reclaman y enlazan los espacios verdes.

En estos, y otros innumerables ejemplos discutidos a lo largo de este libro, vemos humanos tratando de establecer nuevas relaciones éticas con los animales. Estas relaciones van mucho más allá de la idea de darles un tratamiento humano. También van mucho más allá de la no intervención y del respeto de los derechos negativos básicos. Implícitamente, por lo menos, encarnan una concepción más amplia de las relaciones hombre-animal, una que reconoce que estamos inevitablemente involucrados en relaciones complejas con los animales y que tenemos deberes positivos amplios hacia ellos.

En nuestra opinión, estos experimentos pueden ser vistos como bloques de construcción de un futuro zoopolis. Nuestro objetivo ha sido, en parte, proporcionar un marco teórico que pueda darles sentido. Cada uno, a su manera, está mostrando que nuevas relaciones de justicia son posibles y sostenibles. Los seres humanos son extremadamente renuentes a renunciar a los beneficios de la explotación / colonización de animales, y es poco probable que esto cambie en el futuro previsible. Pero también hay mucha inquietud por estas ganancias mal adquiridas, una gran cantidad de energía creativa invertida en la exploración de nuevas posibilidades y de aprendizaje que se obtiene mediante estos experimentos. Sin embargo, gran parte de esto es invisible en la filosofía tradicional de los

derechos de los animales, que carece de las herramientas teóricas para dar sentido al valor moral de tales experimentos, ya sea percibiéndolos como tangenciales al proyecto primario de desmantelamiento de la producción agropecuaria industrial y de otras formas directas de explotación animal o, de hecho, los condena por usar animales y no aprender a “dejarlos”.

Se pide demasiado de los argumentos morales si se espera que superen por sí mismos los supuestos culturales profundamente arraigados y las poderosas fuerzas del propio interés, aunque los argumentos morales deben al menos identificar los recursos morales que existen, aprovechados y no explotados, dentro de nuestra sociedad, y deben trabajar para fortalecerlos. Estos recursos morales para los derechos de los animales incluyen gente común que se une con sus animales de compañía, miembros dedicados de organizaciones de vida silvestre y ecólogos que trabajan para la conservación y restauración de hábitats.

Estos individuos no suelen identificarse como partidarios de los derechos de los animales y pocos de ellos son veganos que denuncian constantemente las prácticas de explotación animal en su vida cotidiana. Sin embargo, trabajan efectivamente, de muchas maneras, por los derechos de los animales: derechos a un territorio soberano, derechos a condiciones justas de convivencia y derechos a la ciudadanía. El movimiento de los derechos de los animales debe adoptar una concepción ampliada de esos derechos, que incluya a todos estos aliados naturales en la lucha por los animales.

Necesitamos entusiasmar a la gente con el proyecto de justicia para los animales, aprovechando el enorme pozo de las energías creativas, científicas y afiliativas humanas. Ya no será un secreto para los lectores que somos grandes fanes de *Star Trek* y su ética para el contacto entre especies, la convivencia y la cooperación. Esta ética puede resumirse de la siguiente manera: los encuentros con nuevas "formas de vida" deben ser gobernados por la cautela, la curiosidad y el respeto. Las especies que todavía no están preparadas o deseosas de beneficiarse del contacto con la Federación no deben ser molestadas, para desarrollarse a lo largo de sus propias trayectorias. El "primer contacto" se hace con especies, durante viajes intergalácticos, para evaluar la conveniencia de que pertenezcan a la comunidad política de la Federación. Y este primer contacto crítico se confía a los diplomáticos más capaces de la Federación, armados con los mejores recursos científicos disponibles y sofisticados recursos tecnológicos para facilitar la comunicación, en la medida de lo posible, y guiados por un precepto primordial: no hacer daño. El *USS Enterprise* encuentra a muchas especies incapaces de producir un Shakespeare (o al personaje Spock o al androide Data), lenguaje humano o reflexión moral, y sin embargo a todos se acercan con la misma ética de respeto por su propia inteligencia y conciencia adaptativas.

Sería difícil imaginar un contraste más rotundo con la realidad del contacto entre especies aquí en la tierra. Imagínense, sin embargo, lo emocionados que estaríamos al descubrir un elefante, o ballena, o loro en otra galaxia; cómo no habríamos ahorrado ningún recurso para aprender sobre esta nueva criatura maravillosa, para apreciar su unicidad y para hacer contacto amistoso con ella en la medida de lo posible.

Imagínense lo horrorizados que estaríamos al pensar en matar a esa especie, o esclavizarla, o robarle los recursos necesarios para vivir. Y sin embargo tratamos exactamente así a los animales únicos y maravillosos que comparten el planeta Tierra.

Parecemos incapaces de percibirlos con el respeto y el asombro que indudablemente caracterizarían un nuevo encuentro, con nuevos ojos, en un territorio neutral, divorciado del contexto de nuestra historia, esencialmente trágica.

Esperamos que este libro ofrezca un nuevo par de lentes para considerar a los animales como algo más que "sólo animales", o miembros intercambiables de especies en peligro de extinción, o víctimas que sufren pasivamente. En cambio, ofrecemos una imagen de los animales como actores individuales complejos, incrustados en redes de relaciones sociales (no sólo ecológicas), y como animales políticos: ciudadanos de y soberanos en comunidades autodeterminadas.

Esta perspectiva proporciona la base para un nuevo comienzo - para un primer nuevo contacto. Afortunadamente, la mayoría de las comunidades de animales no conservan registros intergeneracionales detallados del tratamiento abusivo que recibieron por parte de los seres humanos. Esto significa que podemos dar vuelta una página más fácilmente que en el contexto de la injusticia humana, donde los recuerdos son a menudo largos y amargos, obstaculizando las perspectivas de una justicia que mire hacia adelante. No nos enfrentamos a tales impedimentos en el caso de los animales. Depende de nosotros.

ÍNDICE

Los textos y sus circunstancias	p. 8
Liberalismo igualitario	p. 11
John Rawls: <i>La justicia como equidad: política, no metafísica</i>	p. 14
Libertarismo	p. 30
Robert Nozick: fragmentos de <i>Anarquía, Estado y utopía</i>	p. 31
Comunitarismo	p. 57
Michael Sandel: fragmentos de <i>Justicia</i>	p. 59
Denuncia de una ceguera moral	p. 95
Mark Hunyadi: fragmentos de <i>La tiranía de los modos de vida</i>	p. 97
Dos aportes muy recientes	p. 102
Jacques Rancière: <i>La extrema derecha está volviendo a ser exitosa en su evocación de símbolos identitarios muy primitivos</i>	p. 103
Sue Donaldson y Will Kymlicka: fragmentos de <i>Zoopolis. Una teoría política de los derechos de los animales</i>	p. 109