

Traducción de
HERIBERTO RUBIO

MICHAEL WALZER

LAS ESFERAS DE LA JUSTICIA

Una defensa del pluralismo y la igualdad



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en inglés, 1983
Primera edición en español, 1993
Segunda edición, 2001
Tercera reimpresión, 2015

Walzer, Michael

Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la
igualdad / Michael Walzer ; trad. de Heriberto Rubio. — 2ª ed.
— México : fce, 2001

333 p. ; 23 x 16 cm — (Colec. Política y Derecho)
Título original: *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism
and Equality*
ISBN 978-968-16-6394-0

I. Justicia — Teoría 2. Derecho penal I. Rubio, Heriberto, tr.
II. Ser. III, t.

LC JC 575 W35

Dewey 340.115 W125e

JOSEPH P. WALZER

(1906-1981)

"La memoria del justo
es una bendición."

Distribución mundial

D. R. © 1983, Basic Books Inc.

Título original: *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism
and Equality*

D. R. © 1993, Fondo de Cultura Económica

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.

www.fondodeculturaeconomica.com

Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel.: (55)5227-4672. Fax: (55)5227-4694

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere
el medio, sin la anuencia por escrito del titular de los derechos.

ISBN 978-968-16-6394-0

Impreso en México - Printed in Mexico

000077

diferente al de Rawls y toma como base distintas disciplinas académicas (la historia y la antropología más que la economía y la psicología). Pero sin su trabajo no hubiera tenido la forma que adquirió, y tal vez no hubiera tenido forma alguna. Otros dos filósofos contemporáneos se aproximan más que Rawls a mi propia visión de la justicia. En *Justice and the Human Good* (Chicago, 1980), William M. Galston afirma, como yo, que los bienes sociales "se dividen en diferentes categorías", y que "cada una de esas categorías pone en juego un conjunto distinto de exigencias". En *Distributive Justice* (Indianapolis, 1966), Nicholas Rescher argumenta, como yo, en favor de un tratamiento "plural y heterogéneo" de la justicia. Pero desde mi punto de vista, el pluralismo de cada uno de estos planteamientos se halla viciado por el aristotelismo de Galston y el utilitarismo de Rescher. Mi propio planteamiento discurre sin tales compromisos básicos.

El capítulo acerca de la pertenencia apareció por primera vez, en una versión anterior, en *Boundaries: National Autonomy and Its Limits*, presentado por Peter C. Brown y Henry Shue y publicado por Rowman and Littlefield (Totowa, N. J., 1981). Agradezco a los editores sus comentarios y críticas y a la casa editorial la autorización para poder reproducir aquí ese ensayo. Una sección del capítulo xii apareció por vez primera en *The New Republic* (3 y 10 de enero de 1981). Algunos de los ensayos recogidos en mi libro *Radical Principles* (Nueva York, 1982), publicados originalmente en la revista *Dissent*, son expresiones tempranas y tentativas de la teoría presentada aquí. Fui auxiliado a reformularlas por la reseña crítica de Barry Brian a *Radical Principles* aparecida en *Ethics* (enero de 1982). Las dos líneas de "In Time of War" de W. H. Auden han sido tomadas de *The English Auden: Poems, Essays and Dramatic Writings, 1927-1939*, compilado por Edward Mendelson, William Meredith y Monroe K. Spears, albaceas del Legado de W. H. Auden, con la amable autorización de la casa editorial Random House, Inc.

Mary Oliver, mi secretaria en el Institute for Advanced Study, mecanografió el manuscrito y lo pasó en limpio una y otra vez, con exactitud infalible e inagotable paciencia.

Por último, Martin Kessler y Phoebe Hoss, de Basic Books, brindaron la clase de estímulo y consejo editorial que, en una sociedad perfectamente justa, todo autor recibiría.

I. LA IGUALDAD COMPLEJA

EL PLURALISMO

LA JUSTICIA distributiva es una idea extensa. Lleva hasta la reflexión filosófica la totalidad del mundo de los bienes. Nada puede ser omitido; ningún aspecto de nuestra vida comunitaria escapa de su escrutinio. La sociedad humana es una comunidad distributiva. No se reduce sólo a esto, pero en esencia eso es lo que es: los hombres nos asociamos a fin de compartir, dividir e intercambiar. También nos asociamos para hacer las cosas que son compartidas, divididas e intercambiadas, pero el mismo hacer —la labor en sí— es distribuido entre nosotros por medio de una división del trabajo. Mi lugar dentro de la economía, mi postura en el orden político, mi reputación entre mis camaradas, mis posesiones materiales: todo ello me llega por otros hombres y mujeres. Puede afirmarse que poseo lo que poseo correcta o incorrectamente, justa o injustamente; pero en virtud de la gama de las distribuciones y el número de los participantes en ellas, tales juicios nunca son fáciles.

La idea de la justicia distributiva guarda relación tanto con el ser y el hacer como con el tener, con la producción tanto como con el consumo, con la identidad y el status tanto como con el país, el capital o las posesiones personales. Ideologías y configuraciones políticas distintas justifican y hacen valer distintas formas de distribuir la pertenencia, el poder, el honor, la eminencia ritual, la gracia divina, la afinidad y el amor, el conocimiento, la riqueza, la seguridad física, el trabajo y el asueto, las recompensas y los castigos, y una serie de bienes más estrecha y materialmente concebidos —alimentación, refugio, vestimenta, transporte, atención médica, bienes útiles de toda clase, y todas aquellas rarezas (cuadros, libros raros, estampillas postales) que los seres humanos coleccionan—. Y toda esta multiplicidad de bienes se corresponde con una multiplicidad de procedimientos, agentes y criterios distributivos. Hay sistemas distributivos simples —galeras de esclavos, monasterios, manicomios, jardines de niños (si bien, considerados con detenimiento, exhiben complejidades insospechadas)—; pero ninguna sociedad humana madura ha escapado nunca de la multiplicidad. Debemos examinarlo todo, los bienes y las distintas maneras de distribución, en muchos lugares y épocas.

Sin embargo, no existe una vía de acceso única a este mundo de ideologías y procedimientos distributivos. Nunca ha existido un medio universal de intercambio. Desde la declinación de la economía de trueque, el dinero ha sido el medio más común. Pero la vieja máxima de que hay cosas que el dinero no puede comprar, es no sólo normativa sino también fácticamente verdadera. Qué cosas han de ponerse a la venta y qué cosas no, es algo que

hombres y mujeres siempre debemos decidir y hemos decidido de muchas maneras distintas. A lo largo de la historia, el mercado ha sido uno de los mecanismos más importantes para la distribución de los bienes sociales; pero nunca ha sido, y en ningún lado es hoy, un sistema distributivo completo.

Análogamente, nunca ha existido un criterio decisivo único a partir del cual todas las distribuciones sean controladas, ni un conjunto único de agentes tomando tales decisiones. Ningún poder estatal ha sido tan incisivo que pueda regular todos los esquemas de compartir, dividir e intercambiar, a partir de los cuales la sociedad adquiere forma. Al Estado se le escapan las cosas de las manos; nuevos esquemas son desarrollados: redes familiares, mercados negros, alianzas burocráticas, organizaciones políticas y religiosas clandestinas. Los ministros de Estado pueden gravar con impuestos, reclutar militarmente, asignar, regular, efectuar nombramientos, recompensar, castigar, pero no pueden acaparar la gama total de los bienes o sustituir a cualquier otro agente de distribución. Tampoco puede hacerlo nadie más: se dan golpes en el mercado y hay acaparamientos monopólicos, pero nunca se ha producido una conspiración distributiva que tuviese completo éxito.

Por último, nunca ha habido un criterio único, o un conjunto único de criterios interrelacionados, para toda distribución. El mérito, la calificación, la cuna y la sangre, la amistad, la necesidad, el libre intercambio, la lealtad política, la decisión democrática: todo ello ha tenido lugar, junto con muchos otros factores, en difícil coexistencia, invocado por grupos en competencia, confundido entre sí.

En torno de la justicia distributiva, la historia exhibe una gran variedad de disposiciones e ideologías. Sin embargo, el primer impulso del filósofo es resistir a la exhibición de la historia, al mundo de las apariencias, y buscar una unidad subyacente: una breve lista de artículos básicos rápidamente abstraídos en un bien único, un criterio distributivo único o uno interrelacionado; el filósofo se ubica, al menos de manera simbólica, en un único punto decisivo. He de sostener que la búsqueda de tal unidad revela el hecho de no comprender la materia de la justicia distributiva. No obstante, en algún sentido el impulso filosófico es inevitable. Incluso si optamos por el pluralismo, como yo lo he de hacer, esa opción requiere todavía una defensa coherente. Es preciso que existan principios que justifiquen tal opción y que a ésta se le fijen límites, pues el pluralismo no nos exige aprobar cada criterio distributivo propuesto, ni aceptar a todo potencial agente distribuidor. Puede concebirse que existe un principio único y un solo tipo legítimo de pluralismo. Pero de todas maneras, éste sería uno que abarcaría una vasta gama de formas de distribución. Por contraste, el más profundo supuesto de la mayoría de los filósofos que han escrito sobre la justicia, de Platón a nuestros días, es que hay un sistema distributivo, y sólo uno, que puede ser correctamente comprendido por la filosofía.

Hoy día este sistema es comúnmente descrito como aquel que elegirían hombres y mujeres idealmente racionales, de verse obligados a elegir con imparcialidad, no sabiendo nada de su respectiva situación, despojados de la posibilidad de formular exigencias particulares y confrontados con un

conjunto abstracto de bienes.¹ Si estas restricciones son convenientemente articuladas, y si los bienes son definidos de manera adecuada, es probable que una conclusión particular pueda producirse. Mujeres y hombres racionales, obligados de esta u otra manera, escogerán un sistema distributivo y nada más. Pero la fuerza de esa conclusión singular no es fácil de medir. Ciertamente, es de dudar que los mismos hombres y mujeres, si fueran transformados en gente común, con un firme sentido de la propia identidad, con los bienes propios a su alcance e inmersos en los problemas cotidianos, reiterarían su hipotética elección e incluso la reconocerían como propia. El problema no reside, en primer lugar, en la particularidad del interés, que los filósofos siempre creyeron que podían poner cómodamente de lado —esto es, sin controversia alguna—. La gente común puede hacer eso también, digamos, por el interés público. El problema más grave reside en las particularidades de la historia, de la cultura y de la pertenencia a un grupo. Incluso si favorecieran la imparcialidad, la pregunta que con mayor probabilidad surgirá en la mente de los miembros de una comunidad política no es ¿qué escogerían individuos racionales en condiciones universalizantes de tal y tal tipo?, sino ¿qué escogerían personas como nosotros, ubicadas como nosotros lo estamos, compartiendo una cultura y decididos a seguirla compartiendo? Esta pregunta fácilmente puede transformarse en: ¿qué opciones hemos creado ya en el curso de nuestra vida comunitaria?, o en: ¿qué interpretaciones (en realidad) compartimos?

La justicia es una construcción humana, y es dudoso que pueda ser realizada de una sola manera. En cualquier caso, he de empezar dudando, y más que dudando, de esta hipótesis filosófica estándar. Las preguntas que plantea la teoría de la justicia distributiva consienten una gama de respuestas, y dentro de esa gama hay espacio para la diversidad cultural y la opción política. No es sólo cosa de aplicar un principio singular determinado o un conjunto de principios en momentos históricos distintos. Nadie negaría que hay una gama de aplicaciones morales permisibles. Yo pretendo añadir algo más que esto: que los principios de la justicia son en sí mismos plurales en su forma; que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes; y que todas estas diferencias derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos; lo cual es producto inevitable del particularismo histórico y cultural.

UNA TEORÍA DE LOS BIENES

Las teorías de la justicia distributiva se centran en un proceso social comúnmente descrito como si tuviera esta forma:

¹ Véanse John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971) [hay edición del Fondo de Cultura Económica]; Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, trad. de Thomas McCarthy (Boston, 1975), especialmente la p. 113; Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven, 1980).

La gente distribuye bienes a (otras) personas.

Aquí "distribución" significa dar, asignar, intercambiar, etcétera, y el acento recae en los individuos situados a ambos extremos de tales actos: no en los productores y en los consumidores, sino en los agentes distributivos y en los receptores de los bienes. Como siempre, estamos interesados en nosotros mismos, pero en este caso, en una especial y limitada versión de nosotros mismos, en tanto que gente que da y toma. ¿Cuál es nuestra naturaleza? ¿Cuáles nuestros derechos? ¿Qué necesitamos, queremos y merecemos? ¿A qué tenemos derecho? ¿Qué deberíamos aceptar bajo condiciones ideales? Las respuestas a estas preguntas se convierten en principios distributivos que se supone controlan el movimiento de los bienes. A los bienes definidos por abstracción se les supone capacidad para moverse en cualquier dirección.

Pero ésta es una interpretación demasiado simple de la situación de hecho, y nos obliga a emitir juicios sumarios acerca de la naturaleza humana y el obrar moral, juicios que probablemente jamás gozarán de la aprobación general. Quiero proponer una descripción más precisa y compleja del proceso central:

La gente concibe y crea bienes, que después distribuye entre sí.

Aquí, la concepción y la creación de los bienes precede y controla a la distribución. Los bienes no aparecen simplemente en las manos de los agentes distributivos para que éstos hagan con ellos lo que les plazca o los repartan en arreglo a algún principio general.² Más bien, los bienes con sus significados —merced a sus significados— son un medio crucial para las relaciones sociales, entran a la mente de las personas antes de llegar a sus manos, y las formas de distribución son configuradas con arreglo a concepciones compartidas acerca de qué y para qué son los bienes.

*Las cosas están en la montura
y cabalgan sobre la humanidad.³*

Pero éstas son siempre cosas particulares y grupos particulares de mujeres y hombres. Y por supuesto, nosotros hacemos las cosas —incluso la montura—. No quiero negar la importancia de la acción humana sólo para desviar nuestra atención de la distribución en sí misma a la concepción y la creación: la nomenclatura de los bienes, el otorgamiento del significado y el hacer colectivo. Lo que necesitamos para explicar y limitar el pluralismo de las posibilidades distributivas es una teoría de los bienes. Para mi propósito inmediato, tal teoría puede resumirse en seis proposiciones:

² Robert Nozick formula un argumento similar en *Anarchy, State and Utopia* (Nueva York, 1974), pp. 149-150, pero de conclusiones radicalmente individualistas, lo que a mí parecer violenta el carácter social de la producción.

³ Ralph Waldo Emerson, "Oda", en *The Complete Essays and Other Writings*, Brooks Atkinson, comp. (Nueva York, 1979), p. 770.

1. Todos los bienes que la justicia distributiva considera son bienes sociales. No son ni han de ser valorados por sus peculiaridades exclusivas. No estoy seguro de que haya otra clase de bienes, pero me propongo dejar abierta la cuestión. Algunos objetos domésticos son apreciados por razones privadas o sentimentales, pero sólo en culturas donde el sentimiento generalmente se añade a tales objetos. Una hermosa puesta de sol, el aroma del heno recién cortado, la emoción por una vista urbana: se trata de bienes valorados en privado, a pesar de que son también, y de manera más clara, objetos de valoración cultural. Igualmente, los inventos más recientes no son valorados de acuerdo con las ideas de sus inventores, sino que están sujetos a un proceso más amplio de concepción y creación. Los bienes de Dios, ciertamente, están exentos de esta regla, como se lee en el primer capítulo del Génesis: "Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien." (1:31) Esta valoración no requiere el consentimiento de la humanidad (cuyas opiniones podrían diferir), o de una mayoría de hombres y mujeres, o de algún grupo de individuos reunidos en condiciones ideales (si bien Adán y Eva en el Paraíso tal vez lo ratificarían). No puedo encontrar otras excepciones más. Los bienes en el mundo tienen significados compartidos porque la concepción y la creación son procesos sociales. Por la misma razón, los bienes tienen distintas significaciones en distintas sociedades. La misma "cosa" es valorada por diferentes razones, o es valorada aquí y devaluada allá. John Stuart Mill se quejó cierta vez de que "la gente valora estando en masa", pero no se me ocurre de qué otra manera nos puedan gustar o disgustar los bienes sociales.⁴ Un solitario podría apenas comprender la significación de los bienes o imaginar las razones para considerarlos agradables o desagradables. Una vez que la gente valora en masa, es factible que los individuos se escapen apuntando a valores latentes o subversivos y opten por valores alternativos —incluyendo aquellos como la notoriedad y la excentricidad—. Una desenfadada excentricidad ha sido en ocasiones uno de los privilegios de la aristocracia: es un bien social como cualquier otro.

2. Los individuos asumen identidades concretas por la manera en que conciben y crean —y luego poseen y emplean— los bienes sociales. "La línea entre lo que yo soy y lo que es mío es difícil de trazar", escribió William James.⁵ La distribución no puede ser entendida como los actos de hombres y mujeres aún sin bienes particulares en la mente o en las manos. De hecho, las personas mantienen ya una relación con un conjunto de bienes; tienen una historia de transacciones, no sólo entre unas y otras, sino también con el mundo material y moral en el que viven. Sin una historia tal, que principia desde el nacimiento, no serían hombres y mujeres en ningún sentido reconocible, y no tendrían la primera noción de cómo proceder en la especialidad de dar, asignar e intercambiar.

⁴ John Stuart Mill, "On Liberty", en *The Philosophy of John Stuart Mill*, Marshall Cohen, comp. (Nueva York, 1963), p. 255. Para un tratamiento antropológico del gusto o disgusto por los bienes sociales, véase Mary Douglas y Baron Isherwood, *The World of Goods* (Nueva York, 1979).

⁵ William James, citado por C. R. Snyder y Howard Fromkin en *Uniqueness: The Human Pursuit of Differences* (Nueva York, 1960), p. 108.

3. No existe un solo conjunto de bienes básicos o primarios concebible para todos los mundos morales y materiales —o bien, un conjunto así tendría que ser concebido en términos tan abstractos, que sería de poca utilidad al reflexionar sobre las particulares formas de la distribución—. Incluso la gama de las necesidades, si tomamos en cuenta las de carácter físico y las de carácter moral, es muy amplia y las jerarquizaciones son muy diversas. Un mismo bien necesario, y uno que siempre es necesario, la comida por ejemplo, conlleva significados diversos en diversos lugares. El pan es el sostén de la vida, el cuerpo de Cristo, el símbolo del Sabat, el medio de la hospitalidad, etc. Previsiblemente, existe un sentido limitado en el cual el primero de ellos es el sentido primario, de modo que si hubiera 20 individuos en el mundo y pan apenas suficiente para alimentar a los 20, la primacía del pan como el sostén de la vida originaría un principio distributivo suficiente. Pero esa es la única circunstancia en la cual sucedería así, e incluso aquí no podemos estar seguros. Si el empleo religioso del pan entra en conflicto con su uso nutricional —si los dioses exigiesen que el pan fuera preparado y quemado pero no comido ya no resulta claro qué empleo sería el primario—. ¿Cómo entonces se ha de incluir el pan en la lista universal? La pregunta es todavía más difícil de responder, las respuestas convencionales menos razonables, conforme pasamos de las necesidades a las oportunidades, a las capacidades, a la reputación, y así sucesivamente. Estos elementos pueden ser incluidos sólo si se les abstrae de toda significación particular, y se les convierte, por ende, en insignificantes para cualquier propósito particular.

4. Pero es la significación de los bienes lo que determina su movimiento. Los criterios y procedimientos distributivos son intrínsecos no con respecto al bien en sí mismo sino con respecto al bien social. Si comprendemos qué es y qué significa para quienes lo consideran un bien, entonces comprendemos cómo, por quién y en virtud de cuáles razones debería de ser distribuido. Toda distribución es justa o injusta en relación con los significados sociales de los bienes de que se trate. Ello es, obviamente, un principio de legitimación, pero no deja de ser un principio crítico.⁶ Cuando los cristianos medievales, por ejemplo, condenaron el pecado de la simonía, afirmaban que la significación de un bien social particular, la investidura eclesiástica, excluía su venta y su compra. En vista de la interpretación cristiana de la investidura,

⁶ ¿Acaso no son los significados sociales, como Marx quería (*The German Ideology*, R. Pascal, comp., Nueva York, 1947, p. 89), otra cosa que "las ideas de la clase dominante, las relaciones materiales dominantes en tanto que ideas"? No creo que sean siempre sólo eso ni nada más que eso, si bien los miembros de la clase dominante y los intelectuales patrocinados por ésta puedan estar en condiciones de explotar o distorsionar los significados sociales de acuerdo con sus propios intereses. Al intentarlo, no obstante, deben contar con una resistencia arraizada (intelectualmente) en los significados mismos. La cultura de un pueblo es siempre una producción conjunta, incluso en el caso de no ser íntegramente cooperativa, y es siempre una producción compleja. La comprensión común de los bienes particulares trae consigo principios, procedimientos, concepciones de la acción, que los gobernantes no elegirían de realizar su opción en este momento, y provee de este modo las bases para la crítica social. Apelar a lo que he de llamar principios "internos" en contra de la usurpación de individuos con poder es la forma común del discurso crítico.

ra, se entendía —necesariamente, me inclino a afirmar— que los así investidos debían ser elegidos por su conocimiento y piedad y no por su riqueza. Es de suponerse que hay cosas susceptibles de comprarse con dinero, pero no ésta. Análogamente, términos como *prostitución* y *soborno* denotan tanto como *simonía* la venta y la compra de bienes que nunca deberían ser vendidos ni comprados en vista de cierta noción de sus significados.

5. Los significados sociales poseen carácter histórico, al igual que las distribuciones. Estas, justas e injustas, cambian a través del tiempo. Aún más, ciertos bienes básicos poseen lo que podríamos considerar estructuras normativas características, reiteradas a través del tiempo y del espacio —aunque no a través de todo tiempo ni de todo espacio—. En virtud de tal reiteración el filósofo inglés Bernard Williams puede sostener que los bienes han de distribuirse siempre de acuerdo con "razones pertinentes" —pertinencia enlazada aparentemente a significados esenciales y no tanto a significados sociales.⁷ La idea, por ejemplo, de que los cargos deban asignarse a candidatos calificados —y no sólo la idea que se ha tenido de los cargos— es evidentemente manifiesta en sociedades muy distintas donde la simonía y el nepotismo, aunque bajo nombres diferentes, han sido considerados pecado o injusticia. (Sin embargo, ha habido amplias divergencias en torno a los tipos de posición y de lugar que han de ser propiamente llamados "cargos".) Nuevamente, el castigo ha sido ampliamente entendido como un bien negativo que debe aplicarse a individuos a quienes se juzga acreedores a él con base en un veredicto y no en una decisión política. (Pero, ¿qué constituye un veredicto, quién ha de formularlo?, ¿cómo se ha de impartir justicia, en suma, a los acusados? En torno a estas cuestiones han imperado significativas divergencias.) Estos ejemplos invitan a la investigación empírica. No existe un procedimiento meramente intuitivo o especulativo para llegar a razones pertinentes.

6. Cuando los significados son distintos, las distribuciones deben ser autónomas. Todo bien social o conjunto de bienes sociales constituye, por así decirlo, un esfera distributiva dentro de la cual sólo ciertos criterios y disposiciones son apropiados. El dinero es inapropiado en la esfera de las investiduras eclesiásticas, es la intrusión de una esfera en otra. Y la piedad no debería constituir ventaja alguna en el mercado, tal como éste ha sido comúnmente entendido. Cualquier bien que pueda ser vendido adecuadamente debería ser vendido al piadoso no menos que al profano, al hereje o al pecador (de lo contrario, nadie haría grandes negocios). El mercado está abierto a todos, no así la Iglesia. En ninguna sociedad, por supuesto, los significados sociales son distintos por completo. Lo que ocurra en una esfera distributiva afecta lo que ocurra en otras; a lo sumo podremos buscar una autonomía relativa. Pero como la significación social, la autonomía relativa es un principio crítico —ciertamente, como sostendré a lo largo de este libro,

⁷ Bernard Williams, *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972* (Cambridge, Inglaterra, 1973), pp. 230-249 ("The Idea of Equality"). Este ensayo es uno de los puntos de partida de mi propio pensamiento acerca de la justicia distributiva. Véase también la crítica a la argumentación de Williams (y de un ensayo más temprano) en Amy Gutmann, *Liberal Equality* (Cambridge, Inglaterra, 1980), cap. 4.

un principio radical—. Y lo es incluso cuando no apunta hacia una sola norma en arreglo a la cual todas las distribuciones deban ser medidas. No existe una norma única. Pero sí las hay (y son reconocibles en sus trazos generales a pesar de ser polémicas) para cada bien social y para cada esfera distributiva en toda sociedad particular; estas normas son a menudo violadas, los bienes son usurpados, y las esferas invadidas por mujeres y hombres poderosos.

PREDOMINIO Y MONOPOLIO

Las violaciones son de hecho sistemáticas. La autonomía es un asunto de significación social y de valores compartidos, pero con mayor frecuencia se presta a reformas ocasionales y a rebeliones que a la observancia cotidiana. Sin detrimento de toda la complejidad de sus configuraciones distributivas, la mayoría de las sociedades se organizan de acuerdo con lo que podríamos considerar una versión social de la norma fundamental: un bien o un conjunto de bienes es dominante y determinante de valor en todas las esferas de la distribución. Tal bien o conjunto de bienes es comúnmente monopolizado, y su valor mantenido por la fuerza y la cohesión de quienes lo poseen. Llamo a un bien dominante si los individuos que lo poseen, por el hecho de poseerlo, pueden disponer de otra amplia gama de bienes. Es monopolizado cuando un solo hombre o una sola mujer, un monarca en el reino del valor —o un grupo de hombres y mujeres, unos oligarcas— lo acaparan eficazmente ante cualquier otro rival. El predominio representa un camino para usar los bienes sociales, que no está limitado por los significados intrínsecos de éstos y que configura tales significados a su propia imagen. El monopolio representa un medio de poseer o controlar los bienes sociales a fin de explotar su predominio. Cuando los bienes escasean y son ampliamente necesitados, como el agua en el desierto, el mismo monopolio los hará dominantes. La mayoría de las veces, sin embargo, el predominio es una creación social más elaborada, el trabajo de muchas manos, que mezcla la realidad y los símbolos. La fuerza física, la reputación familiar, el cargo político o religioso, la riqueza heredada, el capital, el conocimiento técnico: cada uno de ellos, en periodos históricos distintos, ha sido dominante; y cada uno ha sido monopolizado por algún grupo de hombres y mujeres. Y entonces todo lo bueno les llega a aquellos que poseen el bien supremo. Poséase éste y los demás se poseerán como en cadena. O bien, empleando otra metáfora, un bien dominante se convierte en otro bien, y en otros muchos, de acuerdo con algo que a menudo parece ser un proceso natural y que, sin embargo, es de hecho mágico, una especie de alquimia social.

Ningún bien social domina íntegramente la gama de los bienes; ningún monopolio es jamás perfecto. Me propongo describir sólo tendencias, pero tendencias cruciales, pues podemos caracterizar a sociedades enteras de acuerdo con los esquemas de conversión que se establezcan en ellas. Algunas caracterizaciones son simples; en una sociedad capitalista, el capital es domi-

nante y rápidamente convertible en prestigio y poder; en una tecnocracia, el conocimiento técnico desempeña el mismo papel. Mas no es difícil imaginar ni encontrar configuraciones sociales más complejas. De hecho, el capitalismo y la tecnocracia son más complejos de lo que sus denominaciones implican, incluso cuando los nombres llegan a transmitir información real acerca de las formas más importantes de compartir, dividir e intercambiar. El control monopolístico de un bien dominante da origen a una clase dominadora, cuyos miembros se ubican en la cima del sistema distributivo —como a los filósofos les gustaría hacer, sosteniendo poseer la sabiduría que aman—. Pero como el predominio es siempre incompleto y el monopolio imperfecto, la dominación de toda clase en el poder es inestable. Con frecuencia es desafiada por otros grupos en nombre de modelos alternativos de conversión.

La distribución es a lo que se refiere el conflicto social. El pesado énfasis de Marx en los procesos productivos no debería ocultarnos la simple verdad de que el control de los medios de producción es una lucha distributiva. La tierra y el capital están en juego, y se trata de bienes que pueden ser compartidos, divididos, intercambiados e interminablemente convertidos. Pero la tierra y el capital no son los únicos bienes dominantes; es posible (históricamente lo ha sido) tener acceso a ellos mediante otros bienes —poder militar y político, cargo religioso y carisma, etcétera—. La historia no revela algún bien dominante único ni algún bien naturalmente dominante, sino tan sólo distintas clases de magia y bandas de magos en competencia.

La pretensión de monopolizar un bien dominante, de ser desarrollado con fines públicos, constituye una ideología. Su forma básica es la de enlazar la posesión legítima con algún conjunto de cualidades personales mediante un principio filosófico. Así, la aristocracia, el gobierno de los mejores, es el principio de aquellos que pretenden la supremacía de la crianza y la inteligencia: son, por lo común, los monopolizadores de la riqueza heredada y la reputación familiar. La supremacía divina es el principio de quienes pretenden conocer la palabra de Dios: ellos son los monopolizadores de la gracia y las investiduras. La meritocracia, o la carrera abierta a los talentos, es el principio de quienes afirman ser talentosos: la mayoría de las veces son los monopolizadores de la educación. El libre intercambio es el principio de quienes están dispuestos, o dicen estar dispuestos, a exponer su dinero a riesgos: son los monopolizadores de la riqueza móvil. Estos grupos —y otros más, también caracterizados por sus principios y posesiones— compiten unos contra otros, afanándose por la supremacía. Un grupo gana, y después otro; se construyen coaliciones y la supremacía es inestablemente compartida. No hay victoria final, ni debería haberla. Mas esto no es afirmar que las exigencias de los diversos grupos sean falsas por fuerza, ni que los principios que invocan no poseen valor como criterios distributivos; a menudo, los principios son del todo justos dentro de los límites de una esfera particular. Las ideologías son fácilmente corrompidas, pero su corrupción no es lo más interesante de ellas.

Es en el estudio de estas pugnas donde he buscado el hilo conductor para mi argumentación. Las pugnas, me parece, poseen una forma paradigmática.

Un grupo de hombres y mujeres —clase, casta, estrato, condición, alianza o formación social— llega a disfrutar de un monopolio, o de casi un monopolio, con respecto a un bien dominante; o bien, una coalición de grupos lo logra, y así sucesivamente. El bien dominante es más o menos sistemáticamente convertido en toda clase de cosas: oportunidades, poderes y reputación. De tal suerte, la riqueza es controlada por el más fuerte, el honor por los bien nacidos, los cargos por los bien educados. Quizá la ideología que justifique el control sea reconocida ampliamente como válida. Pero el resentimiento y la resistencia son (casi) tan expansivos como las creencias. Siempre hay gente, y después de un tiempo hay mucha gente, que piensa que el control no es justicia sino usurpación. El grupo dominante no posee, o no posee en exclusiva, las cualidades que afirma; el proceso de conversión viola la noción común de los bienes en juego. El conflicto social es intermitente, o endémico; después de un tiempo las contraexigencias afloran. Si bien son de distintas clases, tres de ellas son especialmente importantes:

1. La pretensión de que el bien dominante, sea cual fuere, sea redistribuido de modo que pueda ser igualmente o al menos más ampliamente compartido: ello equivale a afirmar que el monopolio es injusto.
2. La pretensión de que se abran vías para la distribución autónoma de todos los bienes sociales: ello equivale a afirmar que el predominio es injusto.
3. La pretensión de que un nuevo bien, monopolizado por algún nuevo grupo, remplace al bien actualmente dominante: ello equivale a afirmar que el esquema existente de predominio y monopolio es injusto.

La tercera pretensión es, desde el punto de vista de Marx, el modelo de toda ideología revolucionaria —excepto, tal vez, de la última, la ideología proletaria—. De ahí la concepción de la Revolución francesa en la teoría marxista: el predominio de la cura y la sangre nobles y de la tenencia feudal de la tierra llega a su fin, y la riqueza de la burguesía es establecida en vez de ello. La situación de origen se reproduce con sujetos y objetos distintos (ello nunca deja de ser importante), y entonces la lucha de clases se reanuda inmediatamente. No es mi intención aquí defender o criticar la postura de Marx. Desde luego, sospecho que algo hay de las tres pretensiones en toda ideología revolucionaria, pero tampoco es esa la postura que intentaré defender aquí. Cualquiera que sea su significación sociológica, la tercera pretensión no es interesante en términos filosóficos —a menos de que uno crea que existe un bien dominante por naturaleza, de modo que sus detentadores puedan legítimamente exigir dominar a los demás—. En cierto modo, eso era precisamente lo que Marx creía. Ello significa que la producción es el bien dominante a lo largo de la historia. El mandismo es una doctrina historicista en la medida en que sugiere que quienquiera que controle los medios existentes, legítimamente rige.⁸ Después de la revolución comunista todos habremos de controlar los medios de producción: en ese punto la tercera

⁸ Véase Allen W. Wood, "The Marxian Critique of Justice", en *Philosophy and Public Affairs* 1 (1972), pp. 244-282.

pretensión resbala hasta la primera. En tanto, el modelo de Marx es un programa para la continua pugna distributiva. Desde luego, será importante quien gane en este o en otro momento, pero no sabemos por qué o cómo será importante si atendemos sólo a las manifestaciones sucesivas del predominio y el monopolio.

LA IGUALDAD SIMPLE

Es de las dos primeras pretensiones de lo que me he de ocupar, y en última instancia, de la segunda, ya que ésta me parece aprehender mejor la pluralidad de los significados sociales y la verdadera complejidad de los sistemas distributivos. Pero la primera es la más común entre los filósofos, al corresponderse con su propia búsqueda de la unidad y la singularidad. Habré de explicar sus dificultades con alguna extensión.

Los hombres y mujeres que apoyan la primera pretensión desafían el monopolio, no el predominio de un bien social particular. Lo cual también es un desafío al monopolio en general, puesto que si la riqueza, por ejemplo, es dominante y ampliamente compartida, ningún otro bien podría ser monopolizado. Imaginemos una sociedad en donde todo esté a la venta y todos los ciudadanos posean la misma cantidad de dinero. He de llamar a esto el "régimen de la igualdad simple". La igualdad sería multiplicada por el proceso de conversión hasta extenderse por toda la gama de los bienes sociales. El régimen de la igualdad simple no prevalecerá mucho tiempo, pues el progreso posterior a la conversión, el libre intercambio en el mercado, indefectiblemente generará desigualdades en su curso. Si se quisiera mantener la igualdad simple por algún tiempo, será necesaria una "ley monetaria" semejante a las leyes agrarias de la Antigüedad o al Sabat hebreo, a fin de asegurar el regreso periódico a la condición original. Sólo un Estado centralizado y activista podría ser lo suficientemente fuerte como para forzar un regreso así, y no es seguro que los oficiales estatales vayan a estar en condiciones o dispuestos a hacerlo de ser el dinero el bien dominante. En cualquier caso, la condición original es inestable de otra manera. No sólo reaparecerá el monopolio, sino que el predominio desaparecerá.

En la práctica, la destrucción del monopolio del dinero neutraliza su predominio. Otros bienes entran en juego y la desigualdad cobra nuevas formas. Consideremos una vez más el régimen de la igualdad simple. Todo está a la venta y todos tienen la misma cantidad de dinero. De modo que todos tienen, digamos, la misma capacidad para comprar educación a sus hijos. Algunos lo hacen, otros no. Suele ser una buena inversión: otros bienes sociales son puestos crecientemente a la venta sólo para personas con certificados educativos. Pronto, todos invierten en la educación, o con mayor probabilidad la adquisición se universaliza por medio del sistema de impuestos. Pero entonces la escuela se convierte en un mundo competitivo donde el dinero ya no es predominante. Ahora lo son el talento natural o la formación familiar o la destreza para resolver exámenes, y el éxito educativo y los certificados son monopolizados por un nuevo grupo. Llamémoslo (como ellos lo

hacen) "el grupo de los talentosos". Al cabo del tiempo, los miembros de este grupo exigirán que el bien que controlan tenga predominio fuera de la escuela: cargos, títulos, prerrogativas, incluso la riqueza, todo deberá ser poseído por ellos. Es la carrera abierta a los talentos, en la que las oportunidades son iguales, y cosas así. Esto es lo que la equidad reclama; el talento quiere predominar. En todo caso, las mujeres y los hombres talentosos incrementarán los recursos disponibles para todos los demás. De esta manera nace la meritocracia de Michael Young, con cada una de sus desigualdades inherentes.⁹

¿Qué hemos de hacer ahora? Es posible fijar límites a los nuevos esquemas de conversión, reconocer pero restringir el poder monopolizador de los talentosos. Pienso que éste es el propósito del principio de diferencia de John Rawls, conforme al cual las desigualdades se justifican sólo si se orientan a generar, y de hecho generan, el mayor beneficio posible a la clase social menos aventajada.¹⁰ Más explícitamente, el principio de diferencia es una restricción impuesta a los talentosos una vez que el monopolio de la riqueza ha sido destruido. Funciona de la manera siguiente. Imaginemos a un cirujano que exija más de su parte proporcional sobre la base de las capacidades que ha adquirido y de los certificados que ha ganado en la áspera lucha competitiva de los colegios y las escuelas médicas. Accederemos a la exigencia si, y sólo si, el acceder resulta benéfico de las maneras especificadas. Al mismo tiempo, actuaremos para limitar y regular la venta de la cirugía —es decir, la conversión directa de la capacidad quirúrgica en riqueza.

Esta regulación tendrá que ser necesariamente obra del Estado, como lo son las leyes monetarias y agrarias. La igualdad simple requeriría de una continua intervención estatal para destruir o restringir todo incipiente monopolio o reprimir nuevas formas de predominio. Pero entonces el poder mismo del Estado se convertirá en el objeto central de la pugna competitiva. Grupos de hombres y mujeres buscarán monopolizar y luego usar el Estado a fin de consolidar su propio control de otros bienes sociales; o bien, el Estado será monopolizado por sus propios agentes en arreglo a la férrea ley de la oligarquía. La política es siempre el camino más directo al predominio, y el poder político (más que los medios de producción) es acaso el más importante, y desde luego el más peligroso bien en la historia humana.¹¹ De ahí la necesidad

⁹ Michael Young, *The Rise of Meritocracy, 1870-2033* (Harmondsworth, Inglaterra, 1961), una brillante obra de ficción social.

¹⁰ Rawls, *A Theory of Justice* [I], pp. 75 ss. [Los números entre corchetes se refieren a una cita completa original de una referencia particular en cada capítulo.]

¹¹ He de advertir aquí algo que habrá de delinearse mejor en adelante; a saber, que el poder político es una especie particular de bien. Posee un doble carácter. En primer lugar, es como cualquiera otra cosa que los individuos hacen, valoran, intercambian y comparten; a veces es dominante, a veces es ampliamente compartido, a veces es la posesión de unos cuantos. En segundo lugar, no obstante, es distinto a cualquier otra cosa puesto que, comoquiera que se posea y cualquiera que lo posea, el poder político es el agente regulador de los bienes sociales en general. Se le utiliza para defender las fronteras de todas las esferas distributivas, incluyendo la suya propia, y para hacer valer las nociones comunes de lo que los bienes son y para qué sirven. (Sin embargo, obviamente, puede ser utilizado para invadir las diversas esferas y contravenir tal

de restringir a los agentes restrictores, de establecer barreras constitucionales. Éstos son límites impuestos al monopolio político, y son tanto más importantes cuando los diversos monopolios sociales y económicos han sido destruidos.

Una manera de limitar el poder político consiste en distribuirlo ampliamente. Ello podría no funcionar, dados los ya muy discutidos peligros de la tiranía mayoritaria; pero tales peligros son quizá menos graves de lo que a menudo se cree. El más grave peligro para un gobierno democrático consiste en que será demasiado débil para vérselas a la larga con los monopolios que hayan de reaparecer, y con la fuerza social de los plutócratas, los burócratas, los tecnócratas, los meritócratas y demás. En teoría, el poder político es el bien dominante en una democracia, y es convertible de la manera que los ciudadanos elijan. Pero en la práctica, otra vez, destruir el monopolio del poder neutraliza su predominio. El poder político no puede ser ampliamente compartido sin estar sujeto al empuje de todos los otros bienes que los ciudadanos ya poseen o esperan poseer. De ahí que la democracia sea en esencia un sistema que refleja, como Marx reconociera, la distribución imperante o naciente de los bienes sociales.¹² La toma democrática de decisiones será configurada por las concepciones culturales que determinen o suscriban los nuevos monopolios. Para prevalecer sobre éstos el poder tendrá que ser centralizado. Una vez más, el Estado deberá ser muy poderoso si ha de cumplir con los propósitos que se le han encomendado por el principio de diferencia o por alguna regla igualmente intervencionista.

Aún así, el régimen de la simple igualdad podría funcionar. Es posible imaginar una tensión más o menos estable entre los monopolios que surgen y las restricciones políticas, entre la pretensión por el privilegio sustentada por, digamos, los talentosos, y la observancia del principio de diferencia, y luego entre los agentes de la observancia y la constitución democrática. Pero sospecho que las dificultades reaparecerán, y que en multitud de casos a la vez el único remedio para el privilegio privado será el estatismo, y la única escapatoria al estatismo será el privilegio privado. Movilizaremos poder a fin de controlar monopolios, y luego buscaremos alguna manera de controlar el poder que hemos movilizado. Pero no hay camino que no abra oportunidades a mujeres y hombres estratégicamente ubicados para aprovechar y explotar bienes sociales importantes.

Estos problemas surgen cuando se considera al monopolio y no al predominio como la cuestión central de la justicia distributiva. Ciertamente no es difícil entender por qué los filósofos y también los activistas políticos se han

comprensión.) En este segundo sentido podríamos en verdad afirmar que el poder político es siempre dominante —en las fronteras, más no dentro de ellas—. El problema central de la vida política consiste en mantener la distinción crucial entre "en" y "dentro". Sin embargo, dicho problema no puede ser resuelto con arreglo a los imperativos de la igualdad simple.

¹² Véase el comentario de Marx en su "Critique of the Gotha Program" de que la república democrática es la "forma de Estado" dentro de la cual la lucha de clases se librará hasta su conclusión: la lucha se refleja de inmediato y sin distorsión en la vida política (Marx y Engels, *Selected Works* [Moscú, 1951], vol. II, p. 31).

centrado en el monopolio. Las pugnas distributivas de la edad moderna comienzan con una guerra contra el control exclusivo de la tierra, los cargos y el honor por parte de la aristocracia. Este monopolio parece ser especialmente pernicioso, pues se basa en el nacimiento y en la sangre, con los cuales el individuo nada tiene que ver, más que en la riqueza, el poder o la educación, los cuales al menos en principio pueden ser adquiridos. Pero cuando todo hombre y toda mujer se convierten, por así decirlo, en un pequeño propietario en la esfera del nacimiento y la sangre, una importante batalla es verdaderamente ganada. El derecho de nacimiento deja de ser un bien dominante y por tanto adquiere muy poco; la riqueza, el poder y la educación pasan a primer plano. En relación con estos últimos bienes, la igualdad simple no puede ser mantenida en absoluto, o sólo puede serlo estando sujeta a las vicisitudes que acabo de describir. Dentro de sus propias esferas, tal como usualmente son comprendidos, estos tres bienes tienden a generar monopolios naturales que sólo pueden ser reprimidos si el poder estatal es en sí mismo dominante y si es monopolizado por agentes encargados de la represión. No obstante, pienso que hay otra vía para una clase de igualdad distinta.

TIRANÍA E IGUALDAD COMPLEJA

Sostengo que debemos concentrarnos en la reducción del predominio y no —al menos no primordialmente— en la destrucción o la restricción del monopolio. Debemos considerar qué podría significar estrechar la gama dentro de la cual los bienes particulares son convertibles y reivindicar la autoridad de las esferas distributivas. Pero esta línea de argumentación, si bien no desusada históricamente, nunca ha aflorado en la literatura filosófica. Los filósofos han preferido criticar (o justificar) los monopolios que existen o surgen de la riqueza, el poder y la educación. O bien, han criticado (o justificado) conversiones particulares —de riqueza en educación o de cargos en riqueza—. Y todo ello en nombre de algún sistema distributivo radicalmente simplificado. La crítica del predominio sugerirá en vez de eso una manera de rediseñar y de vivir con la complejidad actual de las distribuciones.

Imaginemos ahora una sociedad en la que diversos bienes sociales sean poseídos de manera monopolista —como de hecho lo son y siempre lo serán, evadiendo la continua intervención estatal—, pero en la que ningún bien particular es generalmente convertible. Conforme avance en la exposición intentaré definir los límites precisos de la convertibilidad, pero por ahora la descripción genérica habrá de ser suficiente. Se trata de una sociedad complejamente igualitaria. Si bien habrá infinidad de pequeñas desigualdades, la desigualdad no será multiplicada por medio del proceso de conversión ni se le añadirán bienes distintos, pues la autonomía de la distribución tenderá a producir una variedad de monopolios locales, sustentados por grupos diferentes de hombres y mujeres. No pretendo afirmar que la igualdad compleja deba ser más estable que la igualdad simple, pero me inclino a pensar que abrirá una vía a formas más amplias y particularizadas del conflicto social. Y

la resistencia a la convertibilidad sería mantenida, en gran medida, por hombres y mujeres comunes dentro de sus propias esferas de competencia y control, sin una acción estatal de gran envergadura.

Se trata, me parece, de un modelo atractivo, si bien no he explicado aún por qué lo es. El planteamiento de la igualdad compleja parte de nuestra noción —me refiero a nuestra comprensión concreta, positiva y particular— de los diversos bienes sociales; posteriormente versa sobre cómo nos relacionamos unos con otros por medio de esos bienes. La igualdad simple es una condición distributiva simple, de modo que si yo tengo 14 sombreros y otra persona tiene también 14, estamos en condición de igualdad. Y tanto mejor si los sombreros son predominantes, ya que entonces nuestra igualdad se extenderá a través de todas las esferas de la vida social. Desde la posición que asumo aquí, sin embargo, sólo tendremos el mismo número de sombreros, y es poco probable que los sombreros sean predominantes por mucho tiempo. La igualdad es una compleja relación de personas regulada por los bienes que hacemos, compartimos e intercambiamos entre nosotros; no es una identidad de posesiones. Requiere entonces una diversidad de criterios distributivos que reflejen la diversidad de los bienes sociales.

El planteamiento de la igualdad compleja ha sido bosquejado con maestría por Pascal en uno de sus *Pensées*:

La naturaleza de la tiranía es desear poder sobre todo el mundo y fuera de la propia esfera.

Hay diversas compañías —los fuertes, los hermosos, los inteligentes, los devotos—, pero cada hombre reina en la suya propia y no fuera de ella. Sin embargo, en ocasiones se enfrentan; entonces el fuerte y el hermoso luchan por la supremacía —torpemente, pues la supremacía es de órdenes distintos—. Uno a otros se tergiversan y cometen el error de pretender el predominio universal. Nada puede ganarlo, ni siquiera la fuerza, pues ésta es impotente en el reino de los sabios. [...]

Tiranía. Las proposiciones siguientes son, entonces, falsas y tiránicas: "Puesto que soy hermoso, he de exigir respeto." "Soy fuerte, luego los hombres tienen que amarme." [...] "Soy..." etcétera.

La tiranía es el deseo de obtener por algún medio aquello que sólo puede ser obtenido por otros medios. A cualidades diversas se corresponden obligaciones diversas: el amor es la respuesta apropiada al encanto, el temor a la fuerza, y la creencia al aprendizaje.¹³

Marx formuló un argumento similar en sus manuscritos juveniles, tal vez teniendo esa *pensée* en mente:

Supongamos que el hombre sea hombre y que su relación con el mundo sea humana. Entonces, sólo amor podrá darse a cambio de amor, confianza a cambio de confianza, etc. Si alguno desea disfrutar del arte, tendrá que ser una persona artísticamente cultivada; si alguno desea influir sobre otros, tendrá que ser alguien realmente capaz de estimular y animar a otros. [...] Si alguien ama sin generar

¹³ Blaise Pascal, *Pensées*, trad. de J. M. Cohen (Harmondsworth, Inglaterra, 1961), p. 96 (mim. 244).

amor para sí mismo, es decir, si no es capaz de ser amado por la sola manifestación de sí mismo como persona amante, entonces este amor es impotencia e infortunio.¹⁴

Estos argumentos no son fáciles; gran parte de mi libro es sencillamente una exposición de su significado. Con todo, intentaré hacer aquí algo más sencillo y esquemático: una traducción de los argumentos a los términos que he venido manejando.

El primer supuesto de Pascal y de Marx es que las cualidades personales y los bienes sociales tienen sus propias esferas de operación, en las que producen sus efectos de manera libre, espontánea y legítima. Hay conversiones simples y naturales que se siguen de los bienes particulares y son intuitivamente plausibles debido al significado social de esos bienes. Se apela a nuestra noción usual, y al mismo tiempo en contra de nuestro consentimiento común hacia esquemas ilegítimos de conversión. O bien, es una apelación de nuestro consentimiento a nuestro resentimiento. Hay algo erróneo, sugiere Pascal, en la conversión de fuerza en creencia. En términos políticos, Pascal dice que ningún gobernante podrá dirigir adecuadamente mis opiniones sólo a causa del poder que detenta. Tampoco pretenderá influir en mis actos, añade Marx, a menos de que sea persuasivo, útil, estimulante y demás. La fuerza de estos argumentos depende de una noción compartida del conocimiento, la influencia y el poder. Los bienes sociales tienen significados sociales, y nosotros encontramos acceso a la justicia distributiva a través de la interpretación de esos significados. Buscamos principios internos para cada esfera distributiva.

El segundo supuesto es el de que la inobservancia de estos principios es la tiranía. Convertir un bien en otro cuando no hay una conexión intrínseca entre ambos es invadir la esfera en la que otra facción de hombres y mujeres gobierna con propiedad. El monopolio no es inapropiado dentro de las esferas. El control que ejercen hombres y mujeres (los políticos) útiles y persuasivos sobre el poder político, por ejemplo, no tiene nada de reprochable. Pero el empleo del poder político para ganar acceso a otros bienes es un uso tiránico. De este modo se generaliza una vieja definición de la tiranía: de acuerdo con los autores medievales, el príncipe se convierte en tirano cuando se apodera de la propiedad o invade la familia de sus súbditos.¹⁵ En la vida política —y también más ampliamente— el predominio sobre los bienes trae consigo la dominación de los individuos.

El régimen de la igualdad compleja es lo opuesto a la tiranía. Establece tal conjunto de relaciones que la dominación es imposible. En términos forma-

¹⁴ Karl Marx, *Economical and Philosophical Manuscripts*, T. B. Bottomore, comp. (Londres, 1963), pp. 193-194. Es interesante advertir un eco más remoto del argumento de Pascal en la *Theory of Moral Sentiments* de Adam Smith (Edimburgo, 1813), vol. I, pp. 378-379; Smith, con todo, parece haber creído que las distribuciones en la sociedad de su tiempo realmente se ajustaban a su concepción de lo apropiado —error que ni Pascal ni Marx llegaron a cometer.

¹⁵ Véase el somero tratamiento de Jean Bodin en *Six Books of a Commonwealth*, Kenneth Douglas MacRae, comp. (Cambridge, Mass., 1962), pp. 210-218.

les, la igualdad compleja significa que ningún ciudadano ubicado en una esfera o en relación con un bien social determinado puede ser coartado por ubicarse en otra esfera, con respecto a un bien distinto. De esta manera, el ciudadano X puede ser escogido por encima del ciudadano Y para un cargo político, y así los dos serán desiguales en la esfera política. Pero no lo serán de modo general mientras el cargo de X no le confiera ventajas sobre Y en cualquiera otra esfera —cuidado médico superior, acceso a mejores escuelas para sus hijos, oportunidades empresariales y así por lo demás—. Siempre y cuando el cargo no sea un bien dominante, los titulares del cargo estarán en relación de igualdad, o al menos podrán estarlo, con respecto a los hombres y mujeres que gobiernan.

Pero, ¿qué sucedería si se eliminara el predominio, se estableciera la autonomía de las esferas y la misma gente se mostrara exitosa en una esfera tras de otra, triunfara en cada actividad y acumulara bienes sin necesidad de conversiones ilegítimas? Ello ciertamente daría lugar a una sociedad desigual, pero también mostraría del modo más contundente que una sociedad de iguales no es una posibilidad factible. Dudo que algún argumento igualitario sobreviva ante tal evidencia. He aquí a un individuo elegido libremente por nosotros (sin relación con sus vínculos familiares o su riqueza personal) como nuestro representante político. Pero también es un empresario audaz e inventivo. De joven estudió ciencias, obtuvo calificaciones sorprendentemente altas en cada asignatura e hizo importantes descubrimientos. En la guerra demostró una excepcional valentía y se hizo merecedor a los más altos honores. Compasivo y admirado, es amado por cuantos lo conocen. ¿Existen personas como éstas? Tal vez, pero yo tengo más dudas. Es posible narrar esta suerte de historias, pero las historias son ficciones: la posibilidad de convertir poder, dinero o talento académico en fama legendaria. En todo caso, no hay tantas de estas personas como para constituir una clase gobernante que nos domine a los demás. Ni pueden ser exitosos en cada esfera distributiva, ya que hay algunas esferas en las que la idea del éxito no tiene cabida. Ni tampoco sus hijos, bajo condiciones de igualdad compleja, tienen posibilidades de heredar su éxito. Con mucho, los políticos, empresarios, científicos, soldados y amantes más notables serán personas distintas, y en la medida en que los bienes que posean acarreen la posesión de otros bienes, no tenemos razón para temer sus logros.

La crítica del predominio y la dominación tiene como base un principio distributivo abierto. Ningún bien social X ha de ser distribuido entre hombres y mujeres que posean algún otro bien Y simplemente porque poseen Y sin tomar en cuenta el significado de X. Éste es un principio que ha sido probablemente reiterado, en alguna u otra época, para cada Y que haya sido predominante. Pero no ha sido enunciado con frecuencia en términos generales. Pascal y Marx han insinuado la aplicación del principio contra toda posible "Y", y yo he de intentar desarrollar tal aplicación. No habré de preguntar, por consiguiente, por los miembros de las compañías de Pascal —los fuertes o los débiles, los hermosos o los menos agradados—, sino por los bienes que ellos comparten y dividen. El propósito del principio es el de captar nuestra aten-

ción, mas no determina ni el compartimiento ni la división. El principio nos dispone a estudiar el significado de los bienes sociales, a examinar las distintas esferas distributivas desde dentro.

TRES PRINCIPIOS DISTRIBUTIVOS

No es de esperarse que la teoría que desarrollemos vaya a ser elegante. Ningún tratamiento del significado de los bienes sociales ni de las fronteras de la esfera dentro de la cual operan legítimamente habrá de estar exento de controversias. Tampoco existe un procedimiento definido para articular o corroborar los diversos planteamientos. En el mejor de los casos, los argumentos serán muy generales, reflejarán el carácter diverso y lleno de conflicto de la vida social que buscamos simultáneamente comprender y regular —pero no regular antes de comprender—. Pondré, por tanto, aparte toda preterición hecha con base en un criterio distributivo único, pues ningún criterio tal puede corresponder a la diversidad de los bienes sociales. Tres criterios, no obstante, parecen cumplir con los requisitos del principio abierto, y a menudo han sido tenidos por el comienzo y el fin de la justicia distributiva, de modo que tendré que decir algo acerca de cada uno de ellos: intercambio libre, merecimiento y necesidad; los tres poseen fuerza real, pero ninguno la tiene en toda la gama de las distribuciones. Son parte de la historia, no el todo.

El intercambio libre

El intercambio libre es palmariamente abierto; no garantiza ningún resultado distributivo en particular. En ningún momento de ningún proceso de intercambio razonablemente denominado "libre" será posible predecir la división particular de los bienes sociales que habrá de ocurrir en algún momento ulterior.¹⁸ (Sin embargo, será posible predecir la estructura general de la división.) Al menos en teoría, el intercambio libre crea un mercado en que todos los bienes son convertibles en todos los otros bienes a través del medio neutral del dinero. No hay bienes predominantes ni monopolios. De ahí que las divisiones sucesivas que se produzcan hayan de reflejar de manera directa los significados sociales de los bienes divididos, pues cada transacción, operación comercial, venta y adquisición habrá sido voluntariamente acordada por mujeres y hombres que conocen ese significado por cuanto que éste ha sido establecido por ellos. Cada intercambio es una revelación de significado social. Así, por definición, ninguna X caerá en manos de quienes posean una Y, simplemente porque poseen Y sin referencia a lo que X realmente significa para algún otro miembro de la sociedad. El mercado es realmente plural en sus operaciones y en sus resultados, infinitamente sensitivo a los significados que los individuos aparejan a los bienes. ¿Qué posibles restricciones

¹⁸ Cf. Nozick en lo relativo a la "esquemmatización", *Anarchy, Social State and Utopia* [2], pp. 133 ff.

pueden ser entonces impuestas sobre el intercambio libre en nombre del pluralismo?

Con todo, la vida cotidiana en el mercado, la experiencia real del intercambio libre, es muy diferente a lo que la teoría sugiere. El dinero, supuestamente un medio neutral, es en la práctica un bien dominante y se ve monopolizado por individuos con un talento especial para la transacción y el comercio —la gran destreza en la sociedad burguesa—. Entonces, otros individuos exigen la redistribución del dinero y el establecimiento del régimen de la igualdad simple, empezando la búsqueda de algún medio para mantener el régimen. Pero incluso si nos concentramos en el primer momento no problemático de la igualdad simple —intercambio libre sobre la base de partes proporcionales iguales— todavía necesitaremos determinar qué cosas se pueden intercambiar por cuáles otras, pues el intercambio libre deja las distribuciones íntegramente en las manos de los individuos, y los significados sociales no están sujetos, o no siempre, a las decisiones interpretativas de hombres y mujeres individuales.

Consideremos un ejemplo sencillo: el caso del poder político. Podemos concebir el poder político como un conjunto de bienes de valor diverso: votos, influencia, cargos y cosas semejantes. Cada uno de estos bienes puede ser manejado en el mercado y acumulado por individuos dispuestos a sacrificar otros bienes. Incluso si los sacrificios son reales, el resultado sin embargo es una forma de tiranía —una leve tiranía, dadas las condiciones de la igualdad simple—. Puesto que estoy dispuesto a renunciar a mi sombrero, votaré dos veces; y usted, que valora el voto menos de lo que valora mi sombrero, no votará en absoluto. Sospecho que el resultado será tiránico incluso con respecto a nosotros dos, que hemos llegado a un acuerdo voluntario. Es ciertamente tiránico con respecto a todos los otros ciudadanos que ahora tienen que someterse a mi desmedido poder. No que los votos no puedan ser negociados; de acuerdo con cierta interpretación, de eso precisamente trata la política democrática. Se ha sabido con certeza de políticos democráticos que han comprado votos, o que han intentado comprarlos prometiendo inversiones públicas que beneficiarían a grupos particulares de votantes. Pero esto es hecho en público, con fondos públicos y sujeto al apoyo público. La operación comercial privada es estorbada en virtud de lo que la política, o la política democrática, es; o sea, en virtud de lo que hemos hecho al constituir la comunidad política, y de lo que todavía pensamos acerca de ese hecho.

El intercambio libre no es un criterio general; no obstante, seremos capaces de especificar las fronteras dentro de las cuales opera sólo por medio de un cuidadoso análisis de los bienes sociales particulares. Habiendo desarrollado tal análisis, arribaremos en el mejor de los casos a un conjunto de fronteras con autoridad filosófica, y no por fuerza al conjunto que debería tener autoridad política. El dinero se filtra a través de todas las fronteras —tal es la forma primaria de la migración ilegal; dónde debería ser contenido es una cuestión tanto de táctica como de principio—. No hacerlo en algún punto razonable tendrá consecuencias en toda la gama de las distribuciones, pero la consideración de esto corresponde a otro capítulo.

000082

El merecimiento

Al igual que el intercambio libre, el merecimiento parece ser abierto y diverso. Es posible imaginar una agencia neutral única dispensando recompensas y castigos, infinitamente sensible a todas las formas del merecimiento individual. Entonces el proceso distributivo sería efectivamente centralizado, pero los resultados serían impredecibles y diversos. No habría bien dominante alguno. Ninguna X sería distribuida sin atender a su significado social, pues es conceptualmente imposible afirmar que X es merecida sin atender a lo que X es. Todas las distintas compañías de hombres y mujeres recibirían su recompensa adecuada. Sin embargo, no es fácil determinar cómo funcionaría esto en la práctica. Tal vez tendría sentido decir, por ejemplo, que este encantador individuo merece ser amado. No tiene sentido decir, sin embargo, que merece ser amado por esta (o por cualquier otra) mujer en particular. Si él la ama mientras ella permanece indiferente a sus (reales) encantos, ésa es su desventura. Dudo de que deseáramos que tal situación fuese corregida por alguna agencia externa. El amor de hombres y mujeres en particular, de acuerdo con nuestra noción de él, sólo puede ser distribuido por los mismos hombres y mujeres en particular, y rara vez se guían en estos asuntos por consideraciones de merecimientos.

El caso de la influencia es exactamente el mismo. Supongamos que hay una mujer muy conocida por ser estimulante y alentar a otros. Tal vez merezca ser un miembro influyente de nuestra comunidad. Pero no merece que yo sea influido por ella o que yo siga su liderazgo. Ni queríamos que el convirtiese en su seguidor, por así decirlo, le fuera asignado por alguna agencia capaz de hacer esa clase de asignaciones. Ella podrá esforzarse para estimularme y alentarme y hacer todas las cosas que por lo común se denominan estimulantes o motivadoras. Pero si yo (aviesamente) me niego a ser estimulado y motivado por ella, no le niego nada que ella merezca. El mismo argumento es válido por extensión con respecto a los políticos y a los ciudadanos ordinarios. Los ciudadanos no pueden cambiar sus votos por sombreros: no pueden decidir individualmente cruzar la frontera que separa la esfera política del mercado. Pero dentro de la esfera política toman decisiones individuales; rara vez, de nuevo, se guían por consideraciones de merecimiento. No está claro que los cargos puedan ser merecidos —ésta es otra cuestión que debo aplazar—, pero de ser así violaría nuestra noción de la política democrática si fueran simplemente distribuidos por alguna agencia central entre individuos con merecimientos.

Análogamente, por más que nosotros definamos las fronteras de la esfera en que el intercambio libre haya de operar, el merecimiento no desempeñará papel alguno dentro de tales fronteras. Supongamos que yo soy hábil para la transacción y el comercio, de modo que acumulo gran número de hermosos cuadros. Si suponemos, como hacen los pintores, que los cuadros son apropiadamente manejados en el mercado, entonces no hay nada de reprehensible en mi posesión de los cuadros. Mi derecho es legítimo. Pero sería extravagante decir que merezco tenerlos simplemente porque soy bueno para

negociar y comercializar. El merecimiento parece requerir un vínculo especialmente estrecho entre los bienes particulares y las personas particulares, mientras que la justicia sólo en ocasiones requiere un vínculo tal. Aún así, podríamos insistir en que sólo la gente artísticamente cultivada, aquella que merece poseer cuadros, debería poseerlos, en efecto, y no es difícil imaginar un mecanismo distributivo. El Estado podría comprar todos los que se pusieran a la venta (pero los artistas tendrían que tener una licencia, a fin de que no hubiera un número interminable de ellos), los evaluaría y luego los distribuiría entre personas artísticamente cultivadas, adjudicando los mejores a las hipercultivadas. El Estado realiza algo semejante, a veces, con respecto a cosas que la gente necesita —como con la atención médica, por ejemplo—, pero no con respecto a cosas que la gente merece. Existen aquí dificultades prácticas, sin embargo yo vislumbro una razón más profunda para esta distinción. El merecimiento no posee el carácter urgente de la necesidad y no implica tener (poseer y consumir) de la misma manera. Por consiguiente, estamos dispuestos a aceptar la separación de los propietarios de cuadros y de personas artísticamente cultivadas, o bien no estamos dispuestos a admitir el tipo de interferencia que, en el mercado, sería necesaria para acabar con tal separación. Naturalmente, el suministro público siempre es posible junto al mercado, de modo que podríamos alegar que las personas artísticamente cultivadas merecen no cuadros sino museos. Tal vez lo merezcan, pero no merecen que el resto de nosotros contribuya con dinero o con fondos públicos para la adquisición de obras de arte o la construcción de edificios. Tendrán que persuadirnos de que vale la pena gastar en obras de arte, tendrán que estimular y alentar nuestra propia cultura artística. Y si no lo logran, entonces su amor al arte resultará ser "impotente y un infortunio".

Pero aunque estuviésemos en posibilidad de ordenar la distribución de amor, influencia, cargos, obras de arte y demás a poderosos árbitros del merecimiento, ¿de qué manera podríamos seleccionarlos? ¿Cómo es posible que alguien merezca una posición así? Sólo Dios, conocedor de los secretos que anidan en el corazón de los hombres, podría efectuar las distribuciones necesarias. Si los seres humanos tuvieran que encargarse de dicha tarea, el mecanismo distributivo sería acaparado en poco tiempo por alguna banda de aristócratas (como se llamarían a sí mismos) con una concepción fija acerca de lo que es mejor y más meritório, e insensibles hacia las diversas preferencias de sus conciudadanos. Entonces el merecimiento dejaría de ser un criterio pluralista y nos encontraríamos cara a cara con un nuevo conjunto (aunque de vieja especie) de tiranos. Verdad es que elegimos a personas como árbitros del merecimiento (para fungir como jurados, por ejemplo, o para adjudicar premios), y sería conveniente considerar después cuáles son las prerrogativas de un jurado; pero es importante recalcar aquí que dichos árbitros operan dentro de una gama estrecha. El merecimiento es una exigencia seria, aunque exige juicios difíciles, y sólo en condiciones muy especiales produce distribuciones específicas.

La necesidad

Finalmente, el criterio de la necesidad. "A cada quien de acuerdo con sus necesidades" generalmente pasa por ser la mitad distributiva de la famosa máxima de Marx: hemos de distribuir la riqueza de la comunidad de modo que las necesidades de sus miembros sean satisfechas.¹⁷ Una propuesta viable, pero radicalmente incompleta. De hecho, la primera mitad de la máxima es también una propuesta distributiva, mas no se corresponde con la regla de la segunda mitad. "Cada quien de acuerdo con su capacidad" sugiere que las plazas de trabajo deberían ser distribuidas (o que mujeres y hombres deberán ser reclutados para el trabajo) sobre la base de las cualidades individuales. Pero los individuos no necesitan en sentido evidente alguno las plazas de trabajo para las cuales están calificados. Tal vez escaseen esas plazas y haya gran número de candidatos calificados: ¿cuáles de entre ellos las necesitan con mayor urgencia? Si sus necesidades materiales ya han sido satisfechas, tal vez no necesiten trabajar en absoluto. O si en algún sentido no material todos necesitan trabajar, entonces esa necesidad no establecerá distinciones entre ellos —al menos no a primera vista—. Sería de cualquier manera extraño pedirle a un comité de selección en busca de un director de hospital, hacer su elección tomando en cuenta más las necesidades de los candidatos que las necesidades de la institución y de los pacientes. Sin embargo, el último conjunto de necesidades, aun no siendo objeto de desacuerdos políticos, no producirá ni una sola decisión distributiva.

Pero la necesidad tampoco funcionará para muchos otros bienes. La máxima de Marx no es de utilidad para la distribución de poder político, honor y fama, veleros, libros raros u objetos bellos de la clase que sea. Estas no son cosas que alguien, hablando estrictamente, necesite. Incluso si adoptamos una posición más amplia y definimos el verbo *necesitar* como lo hacen los niños, esto es, como la forma más fuerte del verbo *querer*, ni así obtendremos un criterio distributivo adecuado. La clase de cosas que he enunciado no puede ser igualmente distribuida entre individuos con necesidades iguales porque algunas de ellas generalmente, y otras necesariamente, son escasas, y otras no pueden ser poseídas a menos que otros individuos, por razones propias, estén de acuerdo en quién ha de poseerlas.

La necesidad genera una esfera distributiva particular dentro de la cual ella misma es el principio distributivo apropiado. En una sociedad pobre, una gran proporción de riqueza social sería llevada hasta esta esfera. Pero dada la variedad de bienes que surgen de cualquier vida común, incluso cuando es vivida a un nivel material muy bajo, otros criterios distributivos operarán siempre paralelamente a la necesidad, y siempre será necesario preocuparse por las fronteras que demarcan unos criterios de otros. Dentro de su esfera, la necesidad ciertamente satisface los requisitos de la regla general distributiva acerca de X y Y. Los bienes que se distribuyen a personas necesitadas de ellos en proporción a su necesidad no son, desde

¹⁷ Marx, "Gotha Program" [1], p. 23.

luego, dominados por ningún otro bien. Lo importante no es el poseer Y, sino el carecer de X. Sin embargo, creo que ahora podemos apreciar que cualquier criterio, sea cual fuere su fuerza, cumple con la regla general dentro de su propia esfera y en ninguna otra más. Éste es el efecto de la regla: bienes diversos a diversos grupos de hombres y mujeres, de acuerdo con razones diversas. Hacer esto bien, o hacerlo medianamente bien, equivale sin embargo a rastrear el mundo social íntegro.

JERARQUÍAS Y SOCIEDADES DE CASTAS

O más bien, consiste en rastrear un mundo social particular, toda vez que el análisis que yo propongo es de carácter perentorio y fenomenológico. No producirá ni un mapa ideal ni un plan maestro, sino un mapa y un plan adecuados a las personas para quienes es delineado y cuya vida común refleja. El objetivo es, por supuesto, una reflexión especial que escoge aquellas interpretaciones más profundas de los bienes sociales no necesariamente reflejadas en la práctica cotidiana del predominio y el monopolio. Pero, ¿qué tal si no existen tales interpretaciones? Todo el tiempo he dado por supuesto que los significados sociales exigen la autonomía, o la relativa autonomía, de las esferas distributivas, y así ocurre la mayoría de las veces. Sin embargo, no es imposible imaginar una sociedad donde el predominio y el monopolio no sean violaciones sino la observancia de los significados, donde los bienes sociales son entendidos en términos jerárquicos. En la Europa feudal, por ejemplo, la ropa no era una mercancía (como lo es ahora) sino un emblema de rango. El rango dominaba la vestimenta. El significado de ésta se configuraba a imagen del orden feudal. Vestirse con un refinamiento que a uno no le correspondía era una clase de mentira, pues enunciaba un juicio falso acerca de quién era uno. Cuando un rey o un primer ministro se vestían como un sujeto común a fin de enterarse de las opiniones de sus súbditos, practicaban una especie de engaño político. Por otra parte, las dificultades para hacer valer el código de la vestimenta (las leyes suntuarias) sugieren que siempre hubo un sentido alternativo al significado de aquella. Uno puede empezar a reconocer, al menos en algún punto, las fronteras de una determinada esfera dentro de la cual la gente viste de acuerdo con lo que puede permitirse, de acuerdo con lo que está dispuesta a gastar, o de acuerdo con la manera en que quiere lucir. Las leyes suntuarias pueden ser todavía observadas, pero hoy en día es posible dirigir argumentos igualitaristas en contra de ellas, como de hecho lo hace la gente común.

¿Es posible imaginar una sociedad donde todos los bienes sean jerárquicamente concebidos? Tal vez el sistema de castas de la antigua India haya tenido esta forma (aunque tal suposición es muy amplia, por lo que sería prudente dudar de su verdad, ya que, para empezar, el poder político parece haber escapado siempre a las leyes de la casta). Nosotros entendemos a las castas como grupos rigidamente segregados, y al sistema de castas como una

"sociedad-plural", como un mundo de fronteras.¹² Pero el sistema es constituido por una extraordinaria integración de significados. Prestigio, riqueza, conocimiento, cargo, ocupación, alimentación, vestido e incluso el bien social de la conversación: todos están sujetos a la disciplina lo mismo intelectual que física de las jerarquías. Y la jerarquía misma es determinada por el valor único de la pureza ritual. Es posible cierta clase de movilidad colectiva, pues las castas o subcastas pueden cultivar los rasgos externos de la pureza y (dentro de severos límites) subir de posición en la escala social. El sistema descansa como un todo sobre una doctrina religiosa que promete igualdad de oportunidades, no en esta vida sino en el transcurso de las vidas del alma. La condición del individuo aquí y ahora "es el resultado de su conducta durante su última reencarnación [...] y de ser insatisfactoria puede ser remediada adquiriendo méritos en esta vida presente, que habrán de mejorar su condición en la siguiente".¹³ No debemos suponer que en algún momento la persona esté del todo satisfecha con la desigualdad absoluta. Sin embargo, las distribuciones aquí y ahora son parte de un solo sistema, en gran medida nunca desafiado, en el que la pureza predomina sobre otros bienes —y el nacimiento y la sangre predominan sobre la pureza—. Los significados sociales se traslapan y adquieren cohesión.

Mientras más perfecta sea la cohesión menos se podrá pensar en la igualdad compleja. Todos los bienes son como coronas y cetros en la monarquía hereditaria. No hay espacio, ni criterios, para distribuciones autónomas. Sin embargo, ni siquiera las monarquías hereditarias se constituyen de una manera tan simple. La interpretación social del poder real comúnmente implica cierta noción de la gracia divina, o del don mágico, o de la perspicacia humana, y estos criterios para el desempeño de cargos son potencialmente independientes del nacimiento y la sangre. Lo mismo ocurre con la mayoría de los bienes sociales: éstos son imperfectamente integrados en sistemas más amplios, pero algunas veces son interpretados de acuerdo con sus propios términos. La teoría de los bienes explícita interpretaciones de esta especie (donde las haya) y la teoría de la igualdad compleja las explota. Decimos, por ejemplo, que es tiránico que un individuo sin gracia ni don ni perspicacia ocupe el trono. Tal es apenas la primera y más obvia de las tiranías, y es posible dar con muchas otras.

La tiranía es siempre de carácter específico: el desbordamiento de alguna frontera particular, la violación de algún significado social en particular. La igualdad compleja exige la defensa de las fronteras; funciona mediante la diferenciación de bienes, tal como la jerarquía funciona mediante la diferenciación de personas. Pero sólo podemos hablar de un régimen de igualdad compleja cuando hay muchas fronteras por defenderse. Cualquiera que sea

¹² J. H. Hutton, *Caste in India: Its Nature, Function and Origins* (4a. ed., Bombay, 1963), pp. 127-128. También he consultado a Célestin Bouglé, *Essay on the Caste System*, tr. de D. F. Pocock (Cambridge, Inglaterra, 1971), esp. la parte II, caps. 3 y 4; y a Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications* (ed. inglesa revisada, Chicago, 1980).

¹³ Hutton, *Caste in India* [17], p. 125.

su número no puede ser determinado; un número cerrado no existe. La igualdad simple es más sencilla: un bien predominante ampliamente distribuido hace igualitaria a una sociedad. Pero la complejidad es difícil: ¿cuántos bienes deben de ser autónomamente concebidos antes de que las relaciones que regulan puedan convertirse en relaciones entre mujeres y hombres iguales? No existe una respuesta concreta y por consiguiente no existe un régimen ideal. Pero tan pronto empezamos a distinguir los significados y a demarcar las esferas distributivas, nos embarcamos en una empresa igualitaria.

EL ENTORNO DEL PLANTEAMIENTO

La comunidad política es el entorno adecuado a esta empresa. En efecto, no es un mundo distributivo que se contenga a sí mismo: sólo el mundo es un mundo distributivo que se contiene a sí mismo, y la ciencia-ficción contemporánea nos invita a especular en torno a una época donde ello no sea más realidad. Los bienes sociales son compartidos, divididos e intercambiados a través de fronteras políticas. El monopolio y el predominio operan casi tan fácilmente más allá de las fronteras como dentro de ellas. Las cosas son movidas y la gente se mueve de aquí hacia allá atravesando las demarcaciones. No obstante, la comunidad política es lo que más se acerca a un mundo de significados comunes. El lenguaje, la historia y la cultura se unen (aquí más que en ningún otro lado) para producir una conciencia colectiva. Concebido como un conjunto mental fijo y permanente, el carácter nacional es obviamente un mito; pero el compartir sensibilidades e intuiciones por los miembros de una comunidad histórica es un hecho de la vida. En ocasiones no coinciden las comunidades políticas e históricas, y en la actualidad puede haber un número creciente de Estados en el mundo donde las sensibilidades y las intuiciones no sean automáticamente compartidas, pero el compartimiento tiene lugar en unidades más pequeñas. Entonces, tal vez debamos buscar algún medio para ajustar las decisiones distributivas a las exigencias de tales unidades. Sin embargo, este ajuste debe ser articulado políticamente, y su carácter preciso dependerá de las interpretaciones compartidas entre los ciudadanos acerca del valor de la diversidad cultural, la autonomía local, y así con lo demás. A estas interpretaciones debemos apelar cuando formulamos nuestros planteamientos —todos nosotros, no nada más los filósofos—, pues en cuestión de moral, argumentar es simplemente apelar a significados comunes.

Por lo demás, la política establece sus propios vínculos de comunidad. En un mundo de Estados independientes, el poder político es un monopolio local. Estos hombres y mujeres, diríamos, modelan su propio destino sean cuales fueren las restricciones. O se afanan lo mejor que pueden para modelar su propio destino. Y si su destino está sólo parcialmente en sus manos, entonces se afanan por completo de esta manera. Son ellos quienes deciden hacer más severos o flexibilizar los criterios distributivos, centralizar o

descentralizar los procedimientos, intervenir o no en ésta o en otra esfera distributiva. Probablemente un conjunto de líderes tomen las decisiones reales, pero los ciudadanos deberán estar en condiciones de reconocerlos como sus líderes. Si los líderes son crueles o estúpidos o interminablemente venales, como a menudo ocurre, los ciudadanos, o algunos de ellos, intentarán reemplazarlos luchando por la redistribución del poder político. La lucha será configurada por las estructuras institucionales de la comunidad —es decir, por los resultados de las luchas anteriores—. La política del presente es producto de la política del pretérito. Establece un marco ineludible para la consideración de la justicia distributiva.

Esta es una última razón para adoptar la concepción de la comunidad política como un entorno, razón que habré de exponer con amplitud en el próximo capítulo. La comunidad es en sí misma un bien —verosíblemente el bien más importante— que es distribuido. Pero es un bien que sólo puede ser distribuido acogiendo a los individuos, y aquí todos los sentidos de esta última expresión son pertinentes: los individuos deben ser físicamente admitidos y políticamente recibidos. De ahí que la pertenencia no pueda ser repartida por una agencia externa; su valor depende de una decisión interna. Si no hubiese comunidades capaces de tomar tales decisiones, no habría en este caso bien alguno que valiera la pena distribuir.

La única opción viable para la comunidad política es la humanidad misma, la sociedad de naciones, el globo entero. Pero si tomáramos al globo como nuestro entorno, tendríamos que imaginar algo que todavía no existe: una comunidad que incluyera a todos los hombres y mujeres de todas partes. Tendríamos que inventar un conjunto de significados comunes para estos individuos, evitando de ser posible la enunciación de nuestros propios valores. Y tendríamos que pedirles a los miembros de esta comunidad hipotética (o a sus representantes hipotéticos) que se pusieran de acuerdo entre ellos acerca de cuáles procedimientos y esquemas de conversión han de considerarse justos. El contractualismo ideal o la comunicación no distorsionada, que representa una aproximación a la justicia en comunidades particulares —mas no la mía—, podría bien ser la única aproximación al mundo como un todo.²⁰ Pero sea cual fuere el acuerdo hipotético, no podría cumplirse sin destruir los monopolios políticos de los Estados existentes y sin centralizar el poder en un nivel global. Por consiguiente, el acuerdo (o su cumplimiento) produciría no una igualdad compleja sino una igualdad simple, en caso de que el poder fuera predominante y ampliamente compartido; o sólo una tiranía si el poder fuese detentado, como muy probablemente sería, por un conjunto de burócratas internacionales. En el primer caso, los pueblos del mundo tendrían que vivir con las dificultades que he descrito: la continua reaparición de los privilegios locales, la continua reafirmación del estatismo planetario. En el segundo caso, tendrían que vivir con dificultades aún mayores. Algo más tendré que decir acerca de estas dificultades después, pues

ahora las considero razón suficiente para limitarme a ciudades, países y Estados que durante largo tiempo han configurado su propia vida interna.

Por lo demás, respecto a la pertenencia surgen importantes interrogantes entre y en mitad de tales comunidades; trataré de concentrarme en ellas y de traer a la luz todas las ocasiones en que los ciudadanos comunes se ocupan de esos interrogantes. La teoría de la igualdad compleja puede ser extendida, hasta cierto punto, desde las comunidades particulares hasta la sociedad de las naciones; la extensión presenta la ventaja de que no discurrirá abruptamente por encima de interpretaciones y decisiones locales. Sólo por esa razón no originará un sistema uniforme de distribuciones a lo largo y ancho del globo, y sólo empezará a tratar los problemas planteados por la pobreza masiva en muchas partes del planeta. No creo que este comienzo sea insignificante; de cualquier manera no puedo ir más allá de él. Hacerlo así requeriría una teoría diferente, la que tendría como objeto no la vida común de los ciudadanos sino las relaciones más remotas entre los Estados; sería entonces una teoría diferente, en un libro diferente y en otro tiempo.

²⁰ Véase Charles Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton, 1979), parte III, en un esfuerzo por aplicar el contractualismo ideal de Rawls a la sociedad internacional.